

LA PERTINENCIA DE LOS CLÁSICOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Erly Ruiz*

Fecha de recepción: 02-06-20

Fecha de aceptación: 22-09-20

Resumen

El propósito del siguiente artículo consta en una aproximación filosófica a la importancia de los clásicos en las ciencias humanas y la pertinencia de una visión canónica en la sociología. A través de la exploración documental se aborda lo clásico en relación al humanismo y la tradición, así como sus posibilidades epistemológicas y ontológicas. Posteriormente se explora su aplicación en la sociología mediante la disputa entre el racionalismo francés y el romanticismo alemán. Se concluye que la lectura de lo clásico en la sociología ratifica la condición dialógica de su objeto, así como su composición propia como disciplina científica colectiva. El universo textual precedente es, además de una expresión indudable de la finitud, una declaración de la otredad con-formativa.

Palabras clave: Clásico. Canon. Teoría Social. Método. Sociología.

JEL: A22 I21

THE RELEVANCE OF THE CLASSICS IN THE HUMAN SCIENCES

Abstract

The purpose of the following article consists in a philosophical approach to the importance of the classics in the human sciences and the relevance of a canonical vision in sociology. Through documentary exploration, the classical is addressed in relation to humanism and tradition as well as its epistemological and ontological possibilities. Later its application in sociology is explored through the dispute between French rationalism and German romanticism. It is concluded that the reading of the classical in sociology ratifies the dialogical condition of its object as well as its own composition as a collective scientific discipline. The preceding textual universe is, in addition to an undoubted expression of finitude, a declaration of con-formative otherness.

Key words: Classic. Canon. Social Theory. Method. Sociology.

* Sociólogo (FaCES-UCV 2008), Mg. Sc. Filosofía de las Ciencias Humanas (FHE-UCV 2020). Profesor en el Departamento de Teoría Social, Escuela de Sociología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Email: erly.dolli@gmail.com

“La libertad de la interpretación está en el tener que inventar algo que no hay: ese texto en este tiempo.”

Alessandro Baricco¹.

La presente investigación explora la pertinencia de lo clásico en dos niveles consecutivos. Mientras el primero plantea la pregunta a modo general, el segundo formula una aplicación específica. Se inicia con una reflexión filosófica la cual pretende iluminar la cualidad sociológica de lo clásico, así como sus posibilidades epistemológicas y ontológicas. A continuación, se explora históricamente su importancia en la sociología mediante la disputa entre el racionalismo francés y el romanticismo alemán la cual busca evidenciar la importante influencia del humanismo y la tradición en la conformación de la ciencia humana en cuestión.

POR QUÉ LEER A LOS CLÁSICOS

La pregunta por lo clásico refiere, al menos de entrada, a una doble mirada. La indagación puede apuntar tanto a un individuo, como a una institución, comunidad o colectivo. Preguntar por los clásicos es también preguntar desde donde se leen, desde cual momento histórico y desde cual zona de significatividad e interés son abordados. Asumir la discusión clásica supone un compromiso con el discurso. El status clásico no solo indica a la obra, a su tiempo o a su creador. Como bien señala Alfred Schutz, en referencia a la obra de arte, una vez elaborada, existe como una entidad significativa, independiente de la vida personal de su creador². En ese sentido, el discurso no es una cuestión exclusiva del autor, alude de una manera igualmente productiva a la audiencia. Lo clásico es una de las manifestaciones de la naturaleza comunicativa del ser humano, no es un mero depositario de información en medida de que, como apunta Italo Calvino, un clásico es un libro que no termina de decir lo que tiene que decir³. Por otro lado, siguiendo la reflexión de Alessandro Baricco en torno a la música, es posible comprender de igual manera como lo clásico se reinventa en su encontronazo fáctico con la realidad de un tiempo que no la ha creado pero que

¹ BARICCO, Alessandro. *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin*. Ediciones Siruela. Madrid. 2003. P. 38.

² SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2003. P. 162.

³ CALVINO, Italo. *Por qué leer a los clásicos*. Tusquets. México D. F. 1991. P. 10.

ahora la acoge⁴. Lo clásico adquiere la ciudadanía del mundo actual en su interpretación desde el presente. El discurso se extiende a través del tiempo, siempre que encuentre un intérprete que restituya el movimiento de la obra. El conocimiento que nos brindan los clásicos cumple una función integrativa. No necesariamente proporcionan soluciones a problemáticas particulares o universales, más sí suscitan situaciones en el presente que en algunos casos son ineludibles. Desde una postura literaria, los clásicos constan como un punto obligatorio a la hora de fijar posición sobre un asunto, indican un lugar común, digno de ser visitado.

Lo clásico es un sitio desde donde es posible conocer, así como conocernos. Esta nutritiva dualidad expresa la integración a modo de conformación. *Formar y formarse con* son dos movimientos que ocurren durante la lectura, abordamos y nos dejamos abordar con cada nuevo movimiento. Como bien señala Calvino, un clásico no nos enseña necesariamente algo que no sabíamos; a veces descubrimos en él algo que siempre habíamos sabido (o creído saber) pero no sabíamos que él había sido el primero en decirlo (o se relaciona con él de una manera especial)⁵. La convergencia o retorno a lo clásico provoca un sin fin de discursos críticos, los cuales la obra clásica logra sacudirse continuamente⁶. Lo clásico expresa la tensión finitud e infinitud, la cual puede ser comprendida como la cualidad de la deficiencia y la exuberancia del decir propuesta por Ortega y Gasset. La deficiencia señala a la imposibilidad en decir todo lo que se ha propuesto, la exuberancia a que en lo dicho siempre hay muchas más cosas aún por decir, inclusive algunas que se deseaban silenciar. Si concebimos la tradición como una suerte de atmósfera, los clásicos pueden comprenderse como desplazamientos entre diversas tradiciones. La lectura de Aristóteles realizada por los medievales refería a un entorno histórico y tradición particular, la cual iluminaba de una manera silenciosa la obra del estagirita. De la misma manera la lectura realizada posteriormente a principios del siglo XX por la escuela analítica anglosajona aclaraba otros aspectos los cuales se encontraban indudablemente en la obra aristotélica. Los clásicos influyen en la expresión de la tradición que los interpreta, esclareciendo aspectos opacos de la cotidianidad y el presente.

Desde lo clásico se arroja una nueva luz sobre el presente. Esta nueva luz puede considerarse tanto desde una perspectiva ontológica, así como la fundamentación de una cosmovisión. Lo clásico puede configurar e inclusive conformar un universo, proporcionando una suerte de estabilidad frente al devenir característico de la vida. Desde esta postura lo clásico cumple tanto una función contentiva, así como una función extensiva. Lo clásico, cuando acontece como

⁴ BARICCO, Alessandro. *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin*. Ediciones Siruela. Madrid. 2003. P. 37.

⁵ CALVINO, Italo. *Por qué leer a los clásicos*. Tusquets. México D. F. 1991. P. 10.

⁶ *Ibid.* P. 10.

talismán expresa integración y orden. Reduce la angustia y ansiedad producto de la ignorancia⁷, proporciona motivo y un cielo certero debajo del cual son posibles los desplazamientos. Se puede examinar la cualidad extensiva de los clásicos en su potencialidad explicativa. Un clásico de la literatura puede explicar sin consistir en sí un tratado científico o erudito. Es posible comprender lo clásico como un acervo de conocimiento el cual es consonante y no meramente historiográfico. Tal consonancia refiere a dos aspectos fundamentales, su inagotabilidad y su relación y cualidad de lo *común*. La reflexión sobre los clásicos apunta a la tradición humanista, la cual, desde la mirada científica racional dominante, manifiesta temáticas y formas hostiles a la verdad tales como la poesía y la retórica. Los clásicos, lejos de solucionar los problemas, los multiplican. En este sentido, la postura clásica muestra con toda claridad al humano y sus deficiencias frente a la perfección como posibilidad que pretende a través de la praxis científica. No obstante, una tradición científica crítica como ha sido planteada por Karl Popper, puede constar de un aparato clásico con evidentes intenciones problematizadoras, situaciones que propicien la discusión racional necesaria la cual, para el filósofo austriaco, define la propia actividad científica⁸.

A partir de la mirada ilustrada la noción de lo clásico adquiere atributos negativos. Lo clásico señala indudablemente a la tradición. Para un racionalismo ortodoxo, la tradición, comprendida por su fuerza en el presente como autoridad, debe ser constantemente cuestionada. Sin embargo, la experiencia vital manifiesta situaciones donde se realiza efectivamente el llamado a la examinación racional, así como muchas otras situaciones donde cualquier duda queda suspendida. La razón, confinada como potencia exclusiva para enjuiciar, confiere a los clásicos la propiedad de lo erróneo. Puede concebirse tal emplazamiento de la siguiente manera. Un clásico supone un juicio errado sobre un asunto ya que, en ese momento histórico, no se tenía acceso al conocimiento que se posee en la actualidad. El primer asunto problemático desde esta perspectiva sucede en la reducción de la razón a su capacidad de juicio. Lo clásico no sólo suscita juicios,

⁷ "No está uno obligado a lanzarse en el gran torbellino industrial; no está uno obligado a ser artista; pero todo el mundo está obligado a no permanecer ignorante. Esta obligación hallase incluso tan fuertemente sentida que, en ciertas sociedades, no sólo se encuentra sancionada por la opinión pública, sino por la ley". DURKHEIM, Emile. *La división del trabajo social*. Editorial Colofón S. A. México D. F. 2007 P. 60

⁸ "Si ignoramos lo que los otros piensan, o lo que han pensado, esto tiene que acabar aun cuando cada uno de nosotros continúe tan contento hablándose a sí mismo. Algunos filósofos han hecho una virtud del hablarse a sí mismos, tal vez porque piensan que no hay nadie con quien merezca la pena hablar. Pero temo que la costumbre de filosofar en este plano algo eminente sea un síntoma de la decadencia de la discusión racional; sin duda alguna, Dios se habla principalmente a sí mismo porque no tiene a nadie a quien valga la pena hablar; pero un filósofo debería saber que no es más divino que los demás hombres". POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1980. P. 18.

promueve algo mucho más profundo, el pensamiento. El pensamiento puede comprenderse como diálogo mientras que el juicio se acerca más al debate. Desde esta perspectiva, los clásicos consisten en diálogos fecundos, conversaciones entre el lector y el autor, así como del lector consigo mismo. El segundo asunto enigmático indica a la creencia en la posibilidad acumulativa del conocimiento. Desde la noción progresiva preponderante del proyecto moderno donde la evolución es la norma, todo conocimiento ha de ser superado eventualmente. Tal consideración evolutiva circunscribe la posición clásica al ámbito de la literatura, las letras como facultad humana pueden explorar mucho más allá de cualquier intención determinista, así como la necesidad por la unívoca fundamentación.

Durante el siglo XIX el romanticismo alemán rehabilita lo clásico planteando su pertinencia desde la dualidad *mythos* y *logos*. La postura romántica recupera del mito la capacidad creadora del ser humano y define al *logos* como la razón. La separación en su momento pretendía asimismo comprenderse como una trascendencia al racionalismo cada vez más dominante, no obstante, como bien indica Gadamer dos siglos más adelante en su recuperación aristotélica⁹, el *logos* no se refiere exclusivamente a la facultad del juicio. El *logos* es el lenguaje a través del cual adquirimos el mundo el cual no es más que la comprensión mutua de los participantes. La restauración de lo antiguo desde la insatisfacción aparente del proyecto de la razón calibra de una manera indiscutible la historia del siglo XX. Un ejemplo de ello se encuentra en la recuperación de la dualidad Apolo y Dionisio ejecutada por Nietzsche en relación al espíritu trágico y sus consecuencias en el pensamiento de Georg Simmel sobre la cultura¹⁰ y de Max Weber sobre la imaginación¹¹. Otro caso digno de mención se encuentra en la correcta formulación de la pregunta por el ser realizada por Heidegger la cual recupera de los griegos e imprime la dimensión ontológica como un asunto fundamental en el debate de las ciencias sociales durante el siglo XX. El *logos* como lenguaje orienta la manera en que se conducen todo preguntar, reformulando filológicamente interrogantes que se planteaban anteriormente exclusivamente de manera filosófica o científica. La degradación del *mythos* frente al *logos* razón parte del baremo veritativo empírico, una clara manifestación cotidiana de tal asociación se

⁹ "Los animales tienen la posibilidad de entenderse entre sí mostrándose recíprocamente lo que les causa placer, para buscarlo, y lo que les produce dolor, para evitarlo. La naturaleza no les ha dado más. Sólo los seres humanos poseen, además el *logos* que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y dañino, y también lo que es justo y es injusto". GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 1992. P. 145.

¹⁰ Véase *Diagnóstico de la tragedia de la cultura moderna*.

¹¹ Sobre el papel constitutivo de la imaginación véase *Ensayos sobre metodología sociológica*.

encuentra en la expresión de corte psiquiátrica *mitómano*, la cual señala el comportamiento de un mentiroso compulsivo.

El antagonismo plástico entre tradición y razón se puede esbozar en una simple interrogante. *¿Qué sucede cuando la forma de proceder racional es la tradición?* Esta ilustrativa consideración consigue una perfecta manifestación en el caso de la formación sociológica donde en ciertas escuelas existe una preeminencia de los procedimientos sobre los contenidos. La sociología del siglo XX parte de la operación racional como estatuto necesario para su realización y reflexión. Uno de sus principales voceros, también acuñado como clásico, el francés Emile Durkheim, no oculta tal adhesión¹², sugiere inclusive un método a partir de la racionalidad el cual, como señala Gadamer, responderá a la tradición del método cartesiano¹³. De tal manera, la pretensión por desvirtuar la tradición desde la razón encuentra un escollo ineludible formando además un dilema artificial entre la libertad y la autoridad. Si el asunto crítico es la obediencia, como apunta Calvino, la lectura de un clásico debe depararnos cierta sorpresa en relación con la imagen que de él teníamos¹⁴. Nuevamente referimos a la exuberancia de todo decir, el halo de autoritarismo que repele a ciertas personas no proviene del texto en sí, sino de una interpretación que se le ha incorporado con el paso del tiempo. En el caso de la sociología la incorporación mana desde sus instituciones educativas. El clásico se transforma en el recinto universitario en *lectura obligatoria*, lectura que, al tenor del tiempo actual, ocurre en muchos casos de una manera similar al consumo musical; la canción sobre el disco, el capítulo y la interpretación sobre el libro.

En relación a lo institucional, lo clásico y la tradición se desempeñan funcionalmente en aras de su legitimación. En el caso de la sociología, el clásico además encara a una sociedad en constante movimiento. De tal manera el clásico no solo debe lidiar frente a la ciencia, de igual manera tiene que operar a la par del presente histórico. Frente a la ciencia es posible presentar el asunto desde la dualidad explicación y comprensión. Frente al presente se plantea la situación de

¹² "A decir verdad, empero, ninguna de las dos denominaciones nos encaja con exactitud; la única que aceptamos es la de racionalista. Efectivamente nuestro objetivo principal es extender a la conducta humana el racionalismo científico, haciendo ver que tal como se la consideró en el pasado, es reducible a relaciones de causa-efecto que una operación no menos racional puede luego transformar en reglas de acción para el futuro." DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1997. P. 10.

¹³ "Si bien *método* suena muy bonito, muy griego, como palabra moderna designa otra cosa, a saber: a un instrumento de todo conocimiento tal como llamó Descartes su *Discours de la Méthode*. Como expresión griega designa la pluralidad con la que se penetra en distintas disciplinas, por ejemplo, en tanto matemático, maestro de obras o filósofo ético." GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Ediciones Cátedra. Madrid. 1998. P. 137.

¹⁴ CALVINO, Italo. *Por qué leer a los clásicos*. Tusquets. México D. F. 1991. P. 10.

los giros de la tradición. Como acertadamente menciona Duque, Marx y Freud están dejando hoy aceleradamente de ser considerados como *clásicos*, por no hablar de Santo Tomás. En cambio, el influjo de McLuhan es ahora seguramente más profundo y fecundo que en su propia época, hace cuarenta años, cuando tanto revuelo causó¹⁵. El caso de McLuhan ilustra además otro aspecto interesante dentro de la dualidad mito y logos. El lenguaje audiovisual que define a la cultura occidental desde mediados del siglo XX posee la capacidad de generar explicaciones a la diversidad de situaciones que supone vivir. El lenguaje proporciona asimismo mitos y fantasías mediante las cuales también es posible explicar lo que en su momento necesite ser explicado. Como apunta Popper, a través del mito se constituye un entendimiento inmediato¹⁶, el mito provee de una explicación, solo que no al corte de la explicación científica tradicional. El giro de la tradición puede concebirse también como la imposibilidad en el objeto idéntico de investigación. Esta imposibilidad es señalada críticamente como la cualidad abstracta de la sociología por Adorno, la multiformidad tanto en la aproximación como en su objeto¹⁷. El atributo abstracto de los términos clásicos sociológicos señala de una manera interesante el factor expositivo existente de las cadenas de pensamiento escritas. La referencia a lo expositivo es consonante a la tradición retórica y poética, fuentes legítimas en la confección moral y espiritual de una sociedad¹⁸.

¹⁵ DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Editorial Tecnos. Madrid. 2006. P. 114.

¹⁶ “Cuando los creadores de mitos precientíficos veían aproximarse una tormenta decían: “Zeus está enojado” y cuando veían el mar agitado decían: “Poseidón está enojado”. Tal era el tipo de explicación que se consideraba satisfactorio antes de que la tradición racionalista introdujera nuevos patrones de explicación. ¿Cuál era, realmente, la diferencia decisiva? No se puede decir que las nuevas teorías de los filósofos griegos fueran más fáciles de comprender que las viejas. Creo que es mucho más fácil comprender la aserción de que Zeus está enojado que comprender una explicación científica de una tormenta. Y la afirmación de que Poseidón está enojado es para mí una explicación más simple y más fácilmente comprensible de las elevadas olas del mar que otra expresada en términos de fricción entre el aire y la superficie del agua.” POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1991. P. 163.

¹⁷ “Los procedimientos acogidos por el rótulo de sociología como disciplina académica únicamente están relacionados entre sí en un sentido harto abstracto: es decir, por ocuparse todos ellos, de algún modo de lo social. Pero ni su objeto es unitario ni lo es tampoco su método. Algunos se ocupan de la totalidad social y de las leyes de su movimiento, otros, por el contrario, se dedican a fenómenos sociales singulares, proscribiendo como especulativa toda referencia a un concepto de sociedad.” ADORNO, Theodor. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1992. P. 81.

¹⁸ “El fin de la poesía es instruir la mente, ordenar las costumbres; el género épico, que es el primero en dignidad, es también el más moral; los héroes que presenta enseñan la religión, la virtud, el dominio de las pasiones, la prudencia: es un deber, pues, escribir

Es posible plantear la producción clásica como un asunto hermenéutico. Partiendo de la elocuencia ilimitada que asigna Gadamer a los clásicos¹⁹, la discusión puede conducirse como la preeminencia del sentido sobre la mirada objetual. La postura hermenéutica puede ilustrarse con mayor claridad desde la recuperación kantiana llevada a cabo por Schleiermacher en el planteamiento de su propia hermenéutica. Para el teólogo alemán, era posible entender mejor a un autor mejor de lo que él pudiese entenderse a sí mismo²⁰. Existía una abundante cantidad de sentido el cual era posible extraer desde una operación metódicamente hermenéutica. La alusión a esta dimensión armoniza perfectamente con la propuesta de Calvino en referencia a la potencia cosmogónica que producen los clásicos²¹. El conocer *más y mejor* del romántico Schleiermacher expone la trascendencia de las obras sobre sus creadores y simultáneamente constituye al intérprete como un agente igualmente creativo. De tal forma, el clásico no es una potencia meramente reproductiva, propone continuamente una situación de fecunda producción.

Lo atractivo de la discusión en torno a lo clásico en la sociología se puede conseguir en su facilidad para formular un debate filosófico actual muy pertinente, la *investigación finalizada* como es planteado por Jacques Derrida en su conferencia *Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad*. En tal lección inaugural, transformada luego en artículo²², el filósofo francés propone un nutritivo debate en torno a la jerarquía de la investigación existente en su país, problematizando específicamente en el caso de lo que se conoce como investigación fundamental. El debate sobre la fundamentalidad muestra el papel institucional, tanto de la educación como del estado, en la solidificación científica y ontológica de un grupo social. Derrida insiste en la equiparación entre finalización y aplicación²³, proponiendo el presente a modo

epopeyas". HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*. Alianza editorial. Madrid. 1988. P. 296.

¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme. Salamanca. 2003. P. 359.

²⁰ "No hay nada sorprendente en que se pueda entender a Platón mejor de lo que él se comprendió" Kant en GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Herder. Barcelona. 2008. P. 33.

²¹ CALVINO, Italo. *Por qué leer a los clásicos*. Tusquets. México D. F. 1991. P. 11.

²² En VATTIMO, Gianni. (Compilador). *Hermenéutica y racionalidad*. Grupo Editorial Norma. Santafé de Bogotá. 2000

²³ "En Francia este debate se desarrolla, desde hace cierto tiempo, alrededor de lo que se denomina la "finalización" de la investigación. Una investigación "finalizada" se programa de manera autoritaria y está orientada y organizada *en vista* de su utilización (Aristóteles diría en vista de *la chreia*), ya se trate de técnica, de economía, de medicina, de psicología o de potencia militar, y, de hecho, de todo ello al mismo tiempo." DERRIDA, Jacques *Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad* en VATTIMO, Gianni. (Compilador). *Hermenéutica y racionalidad*. Grupo Editorial Norma. Santafé de Bogotá. 2000. P. 186

coercitivo y como tribunal supremo en la demarcación de su utilidad. Desde esta perspectiva es posible comprender parte de la teoría social clásica grandilocuente como una empresa genética donde existe una sociedad fuente desde donde manan todas las demás. No obstante, se puede comprender de igual manera la teoría social clásica no estrictamente a modo contentivo, sino en su talante propositivo. Los textos clásicos permiten configurar, así como tematizar, asuntos individuales como sociales, la cuestión radica en tratarlos con el tacto justo. La tradición nos revela y nos revelamos con ella, pero también nos oculta y nos reprime, por lo cual es pertinente aquí recordar la postura cartesiana en referencia a la lectura desmedida²⁴, la posibilidad de la auto castración del pensamiento en lo ajeno o, en el tono de Nietzsche, las muletas que impiden la danza del pensamiento.

¿QUÉ SUPONE UNA VISIÓN CANÓNICA?

La expresión canónica y su pertinencia en la sociología coloca en el tapete una pregunta ineludible la cual ha sido formulada a tono hermenéutico por Gadamer. ¿Qué es lo propiamente científico de las ciencias del espíritu?²⁵. Considerar la congruencia de un canon clásico, comprendiéndolo como un juego de lecturas ineludibles, incide transversalmente sobre el tipo de ciencia que figura la sociología. Un juego de lecturas obligatorias refiere, en un marco más amplio, a la tradición humanista, no obstante, la sociología, medida desde el baremo de la ciencia natural, resuelve su mayoría de edad a través de la adhesión al método de la tradición cartesiana. Plegarse a la noción del método de corte cartesiano exterioriza dos asuntos antagónicos a la tradición humanista. El primer asunto se encuentra en la separación sujeto y objeto que cimenta tal proceder. La consecuencia más directa de tal separación arroja a la instrumentalidad tanto a toda forma de entendimiento como de adjudicación de la verdad. El método cumple la función de mediación y simultáneamente la de la objetivación, no importa quien lo maneje ni donde se maneje, como apunta Adorno²⁶, su objetividad se cierne en sí misma, alejándose conscientemente de lo investigado y el investigador. El segundo asunto consta en la carga racionalista que despid

²⁴ "Pues es casi lo mismo conversar con gente de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en siglos pretéritos ocurre de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente". DESCARTES, René. *Discurso del método*. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 2007. P. 43.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 1992. P. 44.

²⁶ ADORNO, Theodor. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1992. P. 84.

los procedimientos metódicos. La equivalencia método y razón, implica el comportamiento ilustrado tal cual como es planteado en Kant²⁷, la de una operación individual cargada además de responsabilidad. El llamado racional es el del nunca cesar, el cual, desde la existencia, se acerca más a una querencia que a una descripción²⁸.

La *razón universal* se procura como la única herramienta para la fundamentación del conocimiento a pesar de que la misma acontece más en el letargo que en la actividad. Desde la tradición humanista existe una diversidad de maneras para la fundamentación epistemológica, así como ontológica. Este amplio crisol involucra potencialidades humanas tales como la poesía²⁹ y la literatura, su inclusión es pertinente en medida de que no sólo conforma y fundamenta al ser humano como tal, sino que simultáneamente juega un papel constitutivo en el investigador social estimulando su imaginación y extendiendo sus formas de comprensión³⁰. Se puede concebir el estatuto científico de la sociología desde la tensión entre la ilustración universal francesa y las limitaciones y potencialidades expuestas por el romanticismo alemán. La tensión debe comprenderse como una tensión musical y no desde el cariz peyorativo antagónico. La presión ejercida al argumento genera una multiplicidad de discursos en torno a lo social y la sociedad; la clave está en conseguir cuál de los dos extremos es el que recibe mayor presión. En el caso de la literatura, la misma constituye un medio inmediato de transmisión de lo práctico, lo político y lo ético, tres dimensiones fundamentales dentro de la reflexión sociológica. Por otro lado, una postura racionalista permite un adecuado entendimiento de nuestro entorno,

²⁷ "Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo." KANT, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?* Alianza Editorial. Madrid. 2004. P. 83.

²⁸ "Si ahora nos preguntamos: ¿acaso vivimos actualmente en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: ¡No!, pero si vivimos en una época de *Ilustración*. Tal como están ahora las cosas todavía falta mucho para que los hombres, tomados en su conjunto, puedan llegar a ser capaces o estén ya en situación de utilizar su propio entendimiento sin la guía de algún otro en materia de religión". KANT, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?* Alianza Editorial. Madrid. 2004. P. 83.

²⁹ "El fin de la poesía es instruir la mente, ordenar las costumbres; el género épico, que es el primero en dignidad, es también el más moral; los héroes que presenta enseñan la religión, la virtud, el dominio de las pasiones, la prudencia: es un deber, pues, escribir epopeyas". HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*. Alianza editorial. Madrid. 1988. P. 296.

³⁰ "Los experimentos sociológicos de Pereg tienen mucho en común con la sociología convencional. Aunque se trate de obras claramente literarias, guardan un gran parecido con lo que podría haber hecho un sociólogo (dotado de algo de imaginación). Con igual claridad, las novelas de Jane Austen, si bien cuentan una historia como suelen hacerlo las novelas, procuran mostrar al lector un modo de vida con el grado de detalle y comprensión general al que aspiran las indagaciones de la antropología y la sociología". BECKER, Howard. *Para hablar de la sociedad*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires. 2015. P. 303.

un entorno que puede en cualquier instante devenir en mundo³¹ cuando es posible el diálogo abierto entre pares. Otra manera de percibir la tensión, quizás una más tradicional, es posible a través del debate explicación y comprensión. Desde sus logros referidos a la naturaleza, la explicación se encuentra en el estadio previo a la dominación. Explicar dicho en menos palabras, pasa por sinónimo de controlar. El escollo trascendental se encuentra en que, a diferencia de la naturaleza, la existencia humana no es un objeto; como apuntará Kierkegaard, existir es una autorrelación³², la explicación es importante, más la comprensión ineludible.

Un excelente ejemplo sobre la cualidad musical de la tensión explicación comprensión y los malentendidos que puede generar cuando versa sobre lo social se puede conseguir en el prólogo a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico* de Emile Durkheim. En tales páginas el francés expresa su insatisfacción por el mal entendido que ha generado su proposición sobre el trato adecuado a los hechos sociales³³, no obstante, en su aclaración profundiza la tensión acentuando la cualidad exterior de las cosas oponiéndose a la idea y su interioridad. Un aspecto fundamental que muestra con mucha claridad lo injusta que se transformó parte de la crítica a los planteamientos metódicos de Durkheim de algunos intérpretes se ubica en el olvido voluntario de muchos en la expresión *como si fueran*. Es capital enfatizar como el francés no sugería que los hechos sociales fuesen cosas en sí mismas, sino que debían tratarse como si así lo fuesen. Esta forma de trato cimienta la escisión entre el ser humano y la naturaleza como dos esferas que merecen un trato particular, mientras en la naturaleza se husmean y se rastrean las causas, en la humanidad se da y se recibe la razón. Como bien señala Toulmin en relación a la razón, su reconocimiento es fundamental a pesar de que en las situaciones cotidianas se presente a forma de

³¹ "Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo, Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. Con ello el concepto del *mundo* se nos muestra en oposición al de *entorno* tal como conviene a todos los seres vivos en el mundo." GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme. Salamanca. 2003. P. 532.

³² "El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de la libertad y necesidad, en una palabra, es una síntesis". KIERKEGAARD, Soren. *La enfermedad mortal*. Trotta. Madrid. 2008. P. 33.

³³ "La proposición según la cual debemos tratar los hechos sociales como si fueran cosas -proposición básica de nuestro método- es una de las que más contradicciones ha provocado. Algunos encuentran paradójico y escandaloso que asimilemos a las realidades del mundo exterior las del mundo social." DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1997. P. 15.

causalidad³⁴. El momento en que se genera la duda es asimismo importante, la causa por un lado siempre supone un antecedente, la razón, por el otro, puede trabajar tanto en el pasado como en el futuro. La causa opera asimismo desde la lógica de la atenuación y restricción mientras que la razón trabaja desde la expansión y la posibilidad. En relación a la exterioridad de la cual Durkheim se sirve para lograr un acceso racional a la sociedad, se revela otro asunto capital, la situación problemática del sujeto que pretende conocer su exterior estando inmerso en su propio objeto de estudio.

La ansiedad científica de la sociología se puede ubicar en sus raíces francesas. La *novel* ciencia social de finales del siglo XIX y principios del siglo XX pretendía hacerle frente a la caída cada vez más vertiginosa de la seguridad que proveía el meta relato religioso. La propuesta de Durkheim es consonante no sólo con el proyecto racional metódico de su compatriota Descartes, se apoya de igual manera en la premisa Comtiana de los tres estados. No obstante, la división tripartita progresiva de la historia de la humanidad no es exclusiva del francés, sucede como un relato común a partir del siglo XVIII siendo uno de sus exponentes el filósofo y abogado italiano Giambattista Vico. Como indica Giner, la separación del napolitano es un tanto homérica, Vico divide la historia en tres grandes etapas, coincidentes con formas diferentes de la conciencia de la humanidad, Su primera época es la edad divina o de los dioses, la segunda es heroica y la tercera humana³⁵. Indudablemente, la separación del italiano se encuentra más cerca de la tradición humanista que la tradición científica francesa, sin embargo, renombrando los tres estados de conciencia al léxico de Comte, se arriba a una descripción al menos en sus dos primeros estados parecida, la era religiosa y la era metafísica. Ambas concepciones históricas desarrollan la necesidad por superar la metafísica, el problema de tal manera es común, más la solución diversa. La tradición cartesiana estimula la razón como juicio, el cual se asegura a través del método. La retórica griega ocupaba, hasta el momento de la revolución cartesiana, un lugar paralelo al de la lógica proposicional en cuanto a su facultad para dirimir un problema. La oposición a la retórica es aún visible dentro del debate sobre el estatus científico de la sociología³⁶, con la ascendencia

³⁴ "Sólo cuando nos deslizamos inadvertidamente entre los dos términos de esta distinción -entre nuestras *razones* para actuar y nuestro *tener razones* para actuar, entre las *consideraciones* a la luz de las que actuamos y el *pero* que lleven tales consideraciones- que nos podemos ver llevados a perplejidades filosóficas acerca de la relación entre razones y causas." TOULMIN, Stephen, *Razones y causas* en BORGER, Robert y CIOFFI, Frank (Compiladores). *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza Editorial. Madrid. 1974. P. 24

³⁵ GINER, Salvador. *Historia del pensamiento social*. Editorial Ariel. Barcelona. 1982. P. 296.

³⁶ "La retórica es considerada habitualmente como el arte de producir un consenso en cuestiones que no pueden decidirse con argumentos concluyentes. De ahí que la tradición clásica reservase a la retórica el ámbito de lo meramente probable, a diferencia del ámbito

de las cadenas de pensamiento escritas, la oratoria descendió al sótano epistemológico perdiendo legitimidad en la constitución del conocimiento tanto de la naturaleza como de sí mismo.

Epistemológicamente la observación y la comparación que caracterizan el proceder científico de la sociología se encuentran motivados por la facultad y la necesidad predictiva. La facultad indica a la cualidad existencial como es expuesta por Heidegger, la existencia parte de una facticidad la cual además siempre se encuentra inmersa en un proyecto. La necesidad señala a la angustia que puede generar la propia capacidad proyectiva, el paso de lo probable a lo concluyente. La predicción en su talante científico se manifiesta en la inducción y la regularidad como formas de acceder a la conclusión. En sí misma, la propiedad inductiva suscita muchos más problemas de los que resuelve. Como bien menciona Popper, desde un punto de vista lógico dista mucho de ser obvio que estemos justificados al inferir enunciados universales a partir de enunciados singulares, por elevado que sea su número; pues cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar un día falsa³⁷. Se puede concebir la imposibilidad conclusiva en la inevitable temporalidad. Desde esta perspectiva a futuro, un canon clásico no tendría espacio en la sociología. Se podría considerar clásico sólo si plantea una posición teórica al respecto de su objeto de estudio, en medida de que la teoría plantea un enunciado fuera del espacio y del tiempo y no son nunca verificables empíricamente³⁸. Es importante no olvidar como la certeza es una necesidad desde la tradición cartesiana magnificada durante el siglo XVIII. Descartes no inicia el proceder de la duda como operación filosófica, más sí instituye la necesidad en su superación. La ciencia natural se transforma en el emblema de la obtención de tal certeza, lo único necesario es su orientación a otras esferas.

De tal manera, la certeza ya no sólo se presenta como asunto exclusivo de las ciencias naturales. Durante el siglo XIX se expande su necesidad a los ámbitos filosóficos, políticos y sociales pretendiendo su adquisición a través de la operación racional. No es suficiente la especulación, donde ella termina, empieza la ciencia y donde se encuentra la ciencia, se encuentra el saber real³⁹. La ciencia social en Alemania acontece entre la hegemonía del positivismo y su contraparte

en que se pone teóricamente a discusión la verdad de los enunciados.” HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Editorial Tecnos. Madrid. 1988. P. 279.

³⁷ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1980. P. 27.

³⁸ *Ibid.* P. 39.

³⁹ “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico del desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa ocupar su sitio el saber real”. ENGELS, Friedrich y MARX, Karl. *La Ideología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1974. P. 27.

de cariz humanista, el romanticismo. Entre esas dos corrientes estará Wilhelm Dilthey quien propondrá inicialmente a la hermenéutica como una metodología para justificar el estatus científico. En 1883 Dilthey expone su proyecto en el primer tomo de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, donde plantea una fundamentación lógica, epistemológica y metodológica la cual permitiría a las ciencias del espíritu poseer además de sus propias categorías, una teoría del conocimiento y una teoría del método. Para poder diferenciar la naturaleza de las ciencias del espíritu Dilthey se apoya del historiador Droysen (1808-1884) el cual hace una distinción entre explicar (*Erklaren*) y comprender (*Verstehen*). Droysen expone cómo el signo matemático se constituye en el paradigma de la ciencia y al preguntarse por el éxito rotundo de las ciencias exactas indica como sus tareas, sus medios y métodos se encuentran claramente definidos⁴⁰. El llamado del alemán no es a replicar los métodos de las ciencias naturales, su pedido consiste en el desarrollo de sus propios métodos, tarea que se encuentra en Dilthey de una manera especializada. Droysen toma de Kant las categorías espacio y tiempo para fundamentar la dualidad de la ciencia (espacio / naturaleza y tiempo / historia) así como la propia dualidad humana (sensibilidad y espíritu). Para el historiador alemán, mientras que las ciencias puras buscan explicar fenómenos a partir de hipótesis y leyes generales, las ciencias del espíritu quieren comprender una individualidad histórica a partir de sus manifestaciones exteriores⁴¹.

Así como la proposición Diltheyana debía navegar entre las aguas turbulentas del positivismo y el romanticismo, la ciencia social enfrentaba en Alemania una doble separación adicional. La primera separación ocurría frente a la filosofía ideal la cual incidía directamente en la formulación de sus enunciados, así como en la reflexión teórica. El segundo distanciamiento sucedía frente a la historia, la cual además de compartir objeto de estudio, funcionaba asimismo como justificación de la conducta micro y macro. De cara a esta situación encontramos el trabajo de Max Weber quien se apunta al desarrollo de un método autónomo para la sociología que la emancipe del tutelaje historiográfico comprendiendo su objeto común desde una perspectiva cultural. Como señala Rossi en su introducción a los *Ensayos de metodología sociológica* de Weber, la cultura alemana asignaba a la investigación sociológica la tarea de analizar las formas típicas de relación social, tal como pueden resultar de la consideración del modo en que la vida del hombre se ha configurado en las diversas épocas⁴². Con tal escisión la sociología

⁴⁰ "Tienen muy claramente definidos sus tareas, sus medios y sus métodos y que contemplan los objetos que someten al ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se basa su método". Droysen en *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft* en *Historik* citado por GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 1999. P. 123.

⁴¹ Droysen en *Historik* citado por GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 1999. P. 124.

⁴² Pietro Rossi en WEBER, Max. *Ensayos de metodología sociológica*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1958. P. 12

abandonaba la intención de transformarse en la ciencia total de la sociedad y comprendía su lugar en un espectro más amplio como lo suponen las ciencias sociales. La disputa metodológica económica (*Methodenstreit*) imprime de igual manera un impulso reflexivo sobre la vocación sociológica. Un perfecto ejemplo de ello se encuentra en *Los manuscritos económicos filosóficos de 1844* de Karl Marx donde critica abiertamente la aridez del discurso de la economía política. En términos de su intención, la ciencia social se encontraba en un terreno hostil en Alemania. Tal como señala Lepenies, políticamente sospechosa, declarada imposible en cuanto a teoría de la cognición, desterrada de la cultura y del arte superiores mediante el ridículo y el escarnio: así se encuentra la sociología en Alemania antes de cristalizar siquiera como disciplina y echar raíces en las instituciones académicas⁴³.

A la par de la sugerencia hermenéutica Diltheyana como metodología para las ciencias del espíritu se levantan otras propuestas las cuales influyen en el desarrollo de la sociología alemana. Tal será el caso de los neokantianos Windelband y Rickert, quienes desde la perspectiva lógica sugieren otras maneras de separación de las ciencias de la naturaleza que dejan sin efecto la contraposición naturaleza y espíritu planteada por Dilthey. En el caso de Windelband, en su obra *Historia y ciencia natural* publicada en 1894 la diferenciación ocurre según la diversidad abstracta de su fin cognoscitivo. Tal como nos menciona Rossi, existen ciencias orientadas hacia la construcción de un sistema de leyes generales (las ciencias nomotéticas) y ciencias orientadas hacia la determinación de la individualidad de determinado fenómeno (las ciencias ideográficas)⁴⁴. Será otra la propuesta de Rickert, quien enlazará el campo de investigación sociológico con el cultural. Para el filósofo polaco la intención sociológica orbita indudablemente en torno a la valoración, la separación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias histórico sociales se encuentra justificada de tal manera en la ausencia o la presencia de una relación de valor. La tradición del romanticismo alemán ensancha la concepción hermenéutica como contendiente a la concepción positivista de una manera sagaz. Las ciencias del espíritu se encuentran orientadas a la experiencia de la vida, la interpretación no sólo es una propuesta procedimental, supone asimismo un acto realizativo en el propio acontecer. Como menciona Nietzsche, no existe un suceso en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *seleccionados* y resumidos por un ser interpretador. Interpretación, *no* explicación. No existe un estado de cosas, todo

⁴³ LEPENIES, Wolf. *Las tres culturas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1994. P. 254.

⁴⁴ Pietro Rossi en WEBER, Max. *Ensayos de metodología sociológica*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1958. P. 14.

es fluido, inasible, retrocedente; lo más duradero siguen siendo nuestras opiniones⁴⁵.

Es posible concebir la impronta interpretativa de la sociología alemana en su relación con la tradición humanista. La formación (*Bildung*), un concepto clave rescatado durante el siglo XX por Hans-Georg Gadamer, expresa de una manera favorable la reticencia alemana a los embates positivistas. La formación implica una apertura a otras maneras y otros espacios para el conocimiento. Opuesto a la cualidad teórica del racionalismo, la formación sucede en la esfera de lo práctico, suponiendo la pertenencia a un universo de significado o cosmovisión común. Como bien indica Gadamer, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos⁴⁶. La formación sugiere además un asunto problemático desde la concepción metódica cartesiana. Similar a lo que sucede con la virtud, sólo puede adquirirse realizando los actos que corresponden al ideal de formación. Nos encontramos de tal manera con una posición abiertamente contraria a la concepción del perfeccionismo magnificada por el espíritu ilustrado. El malentendido generalizado expuesto por Schleiermacher se extiende por la vocación sociológica alemana ágilmente, como menciona Lepenies, la vida era irracional y fluyente, y por más que la ciencia hubiera de aferrarse a la racionalidad de sus procedimientos y métodos de prueba, no era la propia ciencia sino la vida quien decidía lo que era digno de saberse⁴⁷. De cara a la fluidez la formación refiere, a la par de la hermenéutica, a la circularidad, por lo cual el pensamiento clásico consigue pertinencia en su capacidad clarificadora.

Para la sociología alemana de finales del siglo XIX y principio del siglo XX el desacuerdo con el racionalismo no implicaba la claudicación en la tradición idealista. Un buen representante de tal rechazo consciente a tal tradición se puede encontrar en Max Weber, quien pedía no olvidar como el relato histórico podía sin dificultad convertirse en poesía, diluyéndose en una mutación infinita de valores. Para el sociólogo alemán el discurso científico que debía caracterizar las investigaciones sociales solicita una exposición ascética, lo cual transforma en algunos casos la propuesta Weberiana en una prosa pesada. Es importante mencionar que, si bien existía una intención abierta por sumergirse en el ascetismo discursivo, la invitación no consistía bajo ninguna forma en una total supresión valorativa. La objetividad resultaba en un esfuerzo reductivo, no una erradicación subjetiva. La preocupación en el norte de Europa era doble, tanto en

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente* (verano 1886 - otoño 1887) en Lepenies, Wolf. *Las tres culturas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1994. P. 254.

⁴⁶ GADAMER Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme. Salamanca. 2003. P. 344

⁴⁷ LEPENIES, Wolf. *Las tres culturas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1994. P. 260.

la manera de investigar como en quien la llevaba a cabo. La noción histórica revelaba otra faceta importante dentro de la formación de la sociología alemana, su propia cualidad exploratoria. La historia para el investigador social se encuentra en primera instancia incompleta. Una posición positivista sugeriría su completitud a través de la conciencia causal y la revelación de las leyes de su motricidad. El cuestionamiento alemán circundaba en que no nos encontramos al frente del objeto; inmersos en tal estamos dentro de una corriente la cual es difícil captar tanto su inicio como su cierre. La exposición de esta limitación funcionaba para reafirmar la disimilitud de lógicas entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales al menos plásticamente. La acentuada oposición alemana al positivismo constituye, al tenor del momento actual, el inicio de una tradición. Como bien señala Popper, el cuestionamiento y réplica al positivismo muestran el mito de segundo orden creado por los griegos⁴⁸, el debate sobre el objeto sociológico, sus métodos y sus garantías epistemológicas no empobrecen para nada la discusión, al contrario, la enriquecen.

Si bien el discurso científico logró instituirse sobre la tradición literaria como criterio generador de la verdad y la nación francesa luce desde el presente como uno de los máximos exponentes de la aridez racionalista, durante finales del siglo XIX existía una tensión muy nutritiva entre el racionalismo y la expresión literaria. La ventaja de la literatura sobre el racionalismo se encontraba en su carácter común; era una herencia a la cual todo francés podía acceder. En este sentido, la cientificidad desde la cual se proponía un proyecto moral comunitario se enfrentaba a la practicidad avasallante del saber cotidiano. La postura del racionalismo invitaba a la superación de tal nivel al cual conferían el rótulo de prejuicio. En el caso de Durkheim era inclusive una solicitud necesaria, la sociología debía distanciarse del vulgo en aras de obtener una posición auténticamente científica⁴⁹. No obstante, el peñasco problemático también era de carácter pragmático. El número de lectores de la producción de la ciencia humana en el período 1890 / 1920 era considerablemente bajo comparado con la herencia

⁴⁸ "Mi tesis es que lo que llamamos "ciencia" se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito. Antes, sólo existía la tradición de primer orden. Se transmitía una historia definida. Luego hubo, por supuesto, una historia que se transmitía, pero iba acompañada también de algo así como un silencioso texto complementario, con un carácter de segundo orden: "Se lo entregó, pero dígame que piensa de ella, piense en la cuestión. Quizás usted pueda ofrecer una historia diferente" POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1991. P. 164.

⁴⁹ "Si bien existe una ciencia de las sociedades, no hay que esperar que consista en una simple paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que nos haga ver las cosas de un modo distinto a como aparecen al vulgo; pues todas las ciencias tienen por objeto hacer descubrimientos, y todo descubrimiento desconcierta en mayor o menor grado las opiniones recibidas." DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1997. P. 7.

literaria existente para el momento. Ambos sin embargo compartían situaciones, siendo la acción política su acontecer común más relevante y sitio del más tenaz antagonismo. El devenir político se instrumentaliza en dos grandes temáticas las cuales acapararon el interés tanto de los sociólogos como de los literatos, la anomia y la ley. Ambas temáticas suscitan discursos persuasivos con capacidad de modelar no sólo la conducta individual sino la interacción con los demás. La tradición literaria francesa buscaba oponerse al romanticismo en medida de que este último promovía el individualismo. El proyecto común de la élite literaria operaba en torno a la nostalgia y el regreso a valores nacionales que incluían la religión, la familia y la nación.

Un punto común dentro de la tensión historia, ciencia social y literatura se puede conseguir a través de la narrativa desde la cual cumplimos los roles de actores y autores. Como bien menciona MacIntyre, la secuencia permite además la inteligibilidad de nuestras acciones y comportamientos. Sin embargo, la pregunta clave para el hombre no trata sobre su propia autoría; yo solo puedo responder la pregunta “¿Quién soy para hacer?” si puedo responder la pregunta anterior “¿En qué historia o cuales historias formo parte?” Entramos a la sociedad humana, esto es, con uno o más caracteres imputados, roles dentro de los cuales hemos caído y debemos aprender que son, si deseamos entender como los otros nos responderán⁵⁰. El propio concepto de narrativa permite iluminar consigo su precedencia a la metodología científica además de exponer su carácter retórico, oratorio y persuasivo. Los escritores de literatura europeos paulatinamente abandonaron la esfera de contenidos exclusivamente aristocráticos y se desplazaron a la temática común industrial que cautivaba de igual manera a la naciente ciencia social. No obstante, la cultura literaria era tan amplia que, aun compartiendo contenido, existía una rica diversidad estilística. La ansiedad por el cambio de siglo funcionaba como caldo de cultivo para la reflexión en todos sus ámbitos, la solución para la ciencia social francesa se presentaba en dos claves que se manifestaban más que por su presencia, por su marcada ausencia, la solidaridad y la conciencia colectiva⁵¹.

Las categorías propuestas por la ciencia social constituían intenciones teóricas y se enfrentaban problemáticamente al mundo empírico. Si los tropos de la sociología se encuentran en la facticidad de la sociedad ¿qué papel cumple la letra muerta sea esta literatura o estricta y legítima ciencia? La teoría como abstracción es una producción humana, en una operación similar a la tradición, la teoría se constituye como un salto a la generalidad olvidando en algunos casos a su creador, por otro lado, la teoría puede conseguir una aplicación diferente en

⁵⁰ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana.1984. P. 216

⁵¹ Un planteamiento interesante sobre la conciencia colectiva se puede ubicar en Maurice Halbwachs y sus estudios sobre la memoria editados póstumamente en HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza. 2004.

sus promotores a la esperada por su creador. Tal aplicación puede transformarse posteriormente en autoridad, adjudicando al creador consecuencias inesperadas a su reflexión. Tal es el caso del cartesianismo, el cual desde el engrandecimiento de sus promotores más radicales se creó la imagen de su propuesta opuesta a cualquier creencia religiosa⁵². La transformación de los planteamientos cartesianos con el pasar del tiempo permite repensar la producción teórica y su potencial orientación productiva. Nuevamente nos encontramos frente a una situación problemática expuesta a modo dicotómico. La primera complicación refiere a su producción, específicamente a los elementos desde los cuales parte todo enunciado teórico. Comprendiendo tales elementos como datos, y la observación de los mismos con intenciones a ubicar su regularidad se manifiesta el segundo problema, el de su selección y discriminación, el criterio de demarcación. Como fue mencionado previamente, la teoría no es verificable a través del mundo empírico y mucho menos por la acumulación de información regular. Por otro lado, el ascetismo lógico enunciativo no es posible en medida de que el sujeto teórico se encuentra inmerso dentro de lo que desea teorizar.

La inmersión estipula como existe siempre un número de datos que son presupuestos y como toda teoría responde a una tradición particular. La respuesta puede apuntar a la emulación, la remodelación o al abierto antagonismo. Un perfecto ejemplo se encuentra en la producción del joven Marx en alianza con Engels. En *La ideología alemana* se plantea una confrontación sin cuartel con el idealismo y de cara a uno de sus principales exponentes, Hegel; no obstante, la deuda con el filósofo alemán es innegable al menos en términos de forma, aunque difiera en contenido⁵³. Son múltiples las tradiciones en las cuales se encuentra inmersa la ciencia social, así como su objeto de estudio. De tal manera los dogmas universitarios, la especulación imaginativa y la socialización intelectual se transforman en asuntos fundamentales en la constitución. Estos tres aspectos constituyen figuras formativas además de situaciones completamente móviles, por lo cual, a la par de las teorías, no mantienen una relación momificada con lo empírico. La teoría, siguiendo a Popper, constituye un a priori científico, es un sistema de signos y símbolos. Las teorías son redes que lanzamos para apresar

⁵² “Me atrevo a decir que no sólo he encontrado la manera de satisfacerme en poco tiempo, en punto a las principales dificultades que suelen tratarse en la filosofía, sino que también he notado ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas, de tal suerte que, si reflexionamos sobre ellas con bastante detenimiento, no podremos dudar de que se cumplen exactamente en todo cuanto hay o se hace en el mundo”. DESCARTES, René. *Discurso del método*. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 2007. P. 73.

⁵³ “A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea” ENGELS, Friedrich y MARX, Karl. *La Ideología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1974. P. 18.

aquello que llamamos “el mundo”, para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo⁵⁴. La tradición científica se eleva sobre estos sistemas representativos los cuales están marcados por tropos específicos, intereses empíricos, intereses metafísicos y cargados de una variedad de elementos ideológicos. Los componentes ideológicos parten de la tradición en la cual están inmersos los investigadores. Desde esta perspectiva la realización sociológica inevitablemente posee una implicación política, bien sea a modo constructivo o destructivo.

La relación teoría y tradición constituye de igual manera una intención dialógica. Si bien la *discusión* forma una parte fundamental del proceder científico, el diálogo refiere a una postura básica que como bien expresa Gadamer, no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha⁵⁵. El diálogo teórico social, así como la discusión científica, pueden efectuarse de una manera tanto explícita como indirecta. La teoría como representación o modelo posee la capacidad de generar situaciones a través de una diversidad de recursos, algunas se suscriben al naturalismo literario mientras otras se ofrecen en la metáfora. Las teorías se acercan más a las conjeturas y las proyecciones que a descripciones nítidas de su objeto. La producción teórica nombra, creando posibilidades y multiversos sin que esto signifique un abandono consciente del acontecer real⁵⁶. Los datos no suponen el tribunal último en la evaluación de tales construcciones, su carácter proyectivo, que manifiesta las implicaciones políticas de la sociología mencionada previamente, puede devenir en deber para algunos, no obstante, como señala James, las teorías se convierten en instrumentos en lo que podemos apoyarnos, y no en respuestas a enigmas; instrumentos y no soluciones a enigmas que nos permitan descansar o pararnos⁵⁷. Las teorías funcionan como mediación entre la situación o estado de yecto y el entendimiento como la necesidad por la certeza.

EPÍLOGO: LA INMERSIÓN EN LA POSIBILIDAD

La lectura de lo clásico en la sociología ratifica la condición dialógica de su objeto, así como su composición propia como disciplina científica colectiva. El universo textual precedente es, además de una expresión indudable de la finitud, una declaración de la otredad con-formativa. La impronta humanista permite replantear la condición científica de la sociología la cual, a lo largo del siglo XX,

⁵⁴ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1980. P. 57.

⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 1992. P. 185.

⁵⁶ Por ello Popper indica que tratamos de que la malla de la red (teoría) sea cada vez más fina.

⁵⁷ JAMES, William. *Pragmatismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2000. P. 84.

logra comprender la necesidad por plantear su propio método y de distanciarse de la *praxis* de las ciencias naturales, las cuales, desde la distancia, engrandecen y distorsionan. La estrecha comprensión metódica, ensalzada por la necesidad por la fundamentación académica, llevan a ciertos sociólogos a proponer la tradición y lo clásico como un obstáculo procedimental. No obstante, Durkheim reconocerá el papel útil de la tradición como forma de organización, al contemplar el epígrafe racionalista justo para su propuesta metodológica.

La *praxis* metódica implica la explicación como el fin último de la actividad científica. La incorporación humanista ilumina la cualidad o condición comprensiva de la sociología. Las posibilidades explicativas no se oponen a la comprensión, cobran sentido en la inmersión. Comprender indica al acto de formar parte de algo, en nuestro caso, de tradiciones teóricas, intereses políticos, paradigmas y comunidades científicas. Nuestra ciencia esclarece e interpreta desde un lugar, corroborando la posición pragmática de William James, las teorías, y los clásicos, son puntos de partida, nunca cierres definitivos. Pensamos con ellos el mundo, no lo sellamos. La influencia clásica expone asimismo la condición ontológica necesaria para la realización epistemológica que implica la ciencia. Retomar la pregunta por la existencia permite iluminar los intereses políticos, los juicios de valor y el lenguaje interpretativo que conforman una apuesta sociológica particular.

La lectura de los clásicos promueve el concierto de perspectivas y la determinación del propio objeto sociológico. La división del trabajo es una excelente expresión de esto. La misma es tratada por Durkheim y Marx de una manera diametralmente opuesta, sin embargo, es, para la sociología institucional venezolana, una temática ineludible en la formación de los profesionales en el área. Nos encontramos de tal manera en la orilla de la verosimilitud, la posibilidad y la polivalencia discursiva, no exclusivamente en la del monólogo técnico-objetual.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1992.
- BARICCO, Alessandro. *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin*. Ediciones Siruela. Madrid. 2003.
- BECKER, Howard. *Para hablar de la sociedad*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires. 2015.
- BORGER, Robert y CIOFFI, Frank (Compiladores). *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza Editorial. Madrid. 1974.
- CALVINO, Italo. *Por qué leer a los clásicos*. Tusquets. México D.F. 1991.

- DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Editorial Tecnos. Madrid. 2006.
- DURKHEIM, Emile. *La división del trabajo social*. Editorial Colofón S. A. México D. F. 2007
- DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1997.
- Engels, Friedrich y Marx, Karl. *La Ideología alemana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1974
- GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Ediciones Cátedra. Madrid. 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme. Salamanca. 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 1992.
- GINER, Salvador. *Historia del pensamiento social*. Editorial Ariel. Barcelona. 1982.
- GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder. Barcelona. 2003.
- GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 1999.
- GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*. Herder. Barcelona. 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Editorial Tecnos. Madrid. 1988.
- HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*. Alianza editorial. Madrid. 1988.
- KANT, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?*. Alianza Editorial. Madrid. 2004.
- KIERKEGAARD, Soren. *La enfermedad mortal*. Trotta. Madrid. 2008.
- JAMES, William. *Pragmatismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2000.
- LEPENIES, Wolf. *Las tres culturas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1994.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana. 1984.
- POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1991.
- POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1980.
- SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2003.

VATTIMO, Gianni. (Compilador). *Hermenéutica y racionalidad*. Grupo Editorial Norma. Santafé de Bogotá. 2000.

WEBER, Max. *Ensayos de metodología sociológica*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1958.