

# ***La Pertinencia de los Clásicos en la Ciencias del Espíritu: La Formación del Canon Sociológico***

Prof. Diego Larrigue P. (\*)

## **RESUMEN:**

Este artículo plantea el problema de las diferentes lógicas de conocimiento que subyacen a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu. Se retoma la discusión desde la célebre *Methodenstreit* de finales del siglo XIX y se defiende la relación de la sociología con la historia y las demás disciplinas afines que, luego de un proceso apresurado de institucionalización, se muestran hoy como *campos* particulares en el sentido descrito por Bourdieu. Se reconstruye además la historia de la sociología y se va dando cuenta de los elementos que permiten explicar en ella la presencia de autores clásicos y su importancia funcional en la renovación de la discusión teórica, al menos desde la primera síntesis parsoniana de 1937.

**Palabras claves:** Ciencias del espíritu, canon clásico, límites disciplinarios.

---

\*Profesor del Departamento de Teoría Social de la Universidad Central de Venezuela

## ***The Pertinency of the Classics in the Sciences of the Spirit: the Development of the Sociological Canon***

Prof. Diego Larrigue P.

### ABSTRACT:

This article discusses the problem of the different logics of the knowledge that lies under the natural sciences and the sciences of the spirit. The discussion re-starts since the famous *Methodenstreit* at the end of 19<sup>o</sup> century. Also, the author defends the relation between the sociology, the story and the others disciplines related. Those disciplines, after a fast process of institutionalization, are perceived as particular fields nowadays, in the sense described by Bordieu. The history of sociology is reconstructed, and there is also an account of the elements that allow to explain, in this particular discipline, the presence of classic authors and of their functional relevance in the renewal of the theoretical, un less since the first parsonian sinthesys, in 1937.

**Key words:** Sciences of the spirit, classic canon, disciplinaries limits.

## I.- PLANTEAMIENTO GENERAL

Plantearnos el problema del surgimiento del canon clásico de la Sociología, y sus implicaciones a principios del siglo XXI, nos remite necesariamente al momento fundacional de la disciplina y a los problemas que en aquel entonces enfrentaron las ciencias sociales frente a la verdad (o al consenso) de las ciencias naturales. El presente trabajo pretende defender el regreso a los clásicos desde la perspectiva hermenéutica de las ciencias del espíritu y con ello tratar de superar la mirada estrecha que la discusión del método y "lo científico" ha planteado con frecuencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, o las ciencias nomotéticas o hermenéuticas como más adecuadamente se les ha llamado<sup>1</sup>.

El surgimiento de la Sociología como disciplina supone, al igual que para las demás ciencias sociales, un costo muy elevado en términos de separación de saberes y especialización de conocimientos propios de las esferas de cada una de ellas, así, la sociología tiene formas particulares de conocer que son "metodológicamente" diferentes a las de la historia o economía, antropología, etc. Esta autonomía cognoscitiva de las disciplinas sociales parece haber mostrado buena parte de su debilidad en el surgimiento de categorías tales como la trans e interdisciplinariedad, que suponen realidades de articulación de conocimientos y saberes transversales a las distintas disciplinas. Aquí nos preocuparemos principalmente de la relación entre la sociología y la historia, cuya separación profesional a finales del siglo XIX supuso el inicio de un menosprecio mutuo en términos de las posibilidades de conocimiento (y de método) que ha hecho que las relaciones entre sociólogos e historiadores sea descrita por el historiador francés Fernand Braudel como un "diálogo de sordos"<sup>2</sup>.

Creemos que buena parte de los problemas actuales referidos al canon clásico de la sociología pueden encontrar respuestas claras en la revisión de cuán estrechas la sociología y la historia son como disciplinas. Los problemas centrales referidos a la pertinencia de los clásicos en el marco de la acumulación propia de las ciencias, la necesidad de "abrir" el canon y la utilización de los textos clásicos como trabajo teórico (y no sólo histórico) serán aquí objeto de estudio.

<sup>1</sup> Agnes Héller: *Políticas de la Postmodernidad*, p. 92

<sup>2</sup> Peter Burke: *Sociología e Historia*, p.12

Sin embargo, y a pesar de lo planteado arriba, creemos que *la discusión en torno al canon clásico y su fragilidad en términos de una "cultura sociológica" legada por los autores canónicos para el pensamiento contemporáneo*<sup>3</sup>; que en definitiva es el tema que nos interesa en términos estrictamente sociológicos, tiene que ser precedida por una discusión de fondo y de mayor pertinencia para las ciencias del espíritu en general: la cuestión metodológica y su diferenciación con las ciencias nomotéticas. Para Gadamer, las ciencias del espíritu presentan un reto al pensamiento dominado por la ciencia de la edad moderna, este "problema filosófico" es el que nos interesa: ¿En qué radica lo científico de las ciencias del espíritu? <sup>4</sup>

## II.- EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

La cuestión acerca de si la sociología (y las ciencias sociales en general) deben volver a la revisión de autores clásicos como punto de partida de su trabajo teórico y no como revisión de la historia de la disciplina, suele estar montada sobre la discusión entre las ciencias naturales con el progreso como estandarte y las ciencias sociales que se resisten a trabajar de acuerdo a un método científico claro en sus pasos y verificable en sus resultados *en el mismo sentido de las ciencias naturales*. Tal discusión, presente en buena parte de la tradición teórica de la sociología: Merton, Alexander, Burke, Giddens, Habermas, etc. presenta buena parte de los retos a los cuales debe enfrentarse la sociología como disciplina. Sin embargo, esta necesidad constante que las ciencias sociales tienen de legitimarse frente a las ciencias naturales creemos debe ser comprendida como ficticia en la medida que la *lógica* de ambas es esencialmente diferente.

El antecedente más importante para comprender la situación de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales es la *Methodenstreit* de la Alemania de finales del siglo XIX. Esta disputa principalmente dirigida a resistir los ataques del positivismo francés (Comte) y del empirismo inglés (Spencer) permite el desarrollo del campo teórico / metodológico propio de las "ciencias del espíritu" tal como las acuñó Mill. Nos interesa destacar esta disputa metodológica pues ella supone el inicio del devenir metodológico de

<sup>3</sup> Immanuel Wallerstein: *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, p.24

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer: *Verdad y Método*, Tomo I, p.36.

las ciencias del espíritu y muy particularmente la separación definitiva en términos de las posibilidades de conocimiento entre la sociología y la historia.

En su valiosa introducción a los *Ensayos Sobre Metodología Sociológica* de Max Weber, Pietro Rossi presenta en forma sintética lo que fueron las principales posiciones en esta disputa así como las implicaciones que para la relación entre la sociología y la historia tuvieron; allí se explica que los trabajos metodológicos de Weber estaban movidos por la necesidad de construir un cuerpo de conceptos que diera pertinencia a la Sociología y la liberara de las pretensiones de la escuela historicista alemana, que otorgaba un sesgo historiográfico a todas las ciencias humanas<sup>5</sup>. Las disputas en Alemania comenzaron a raíz de la influencia del positivismo como metodología y la pretensión comteana de haber encontrado en la sociología una suerte de "física social".

La importancia de la escuela histórica en Alemania había impedido el desarrollo de la sociología como una disciplina autónoma y no había hecho sino prefigurar el estudio de las relaciones sociales como su objeto de estudio, pero siempre siendo este conocimiento subordinado a la corriente historiográfica. Sin embargo, el impulso del positivismo francés e inglés del siglo XVIII y XIX obligó a los historicistas alemanes a tomar posición frente a las pretensiones omniabarcantes de una nueva "física social" que, sin duda, sería más inclusiva que la propia explicación histórica. Así, la solución encontrada en un primer término es descrita con claridad por Rossi:

*"...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 en sociedad se ha configurado en las diversas épocas. Trazaba con ello, junto con una diferenciación de la sociología frente a la historiografía, una conexión entre esas dos orientaciones de la investigación; al mismo tiempo, la sociología podía abandonar la pretensión de constituir la ciencia de la sociedad como totalidad y reconocer su función específica dentro de un conjunto de otras ciencias sociales"*<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Pietro Rossi: "Introducción", en Max Weber: *Ensayos sobre metodología sociológica*, p.11

<sup>6</sup> Pietro Rossi, *Ibid.*, p.11

La sociología seguía siendo considerada una disciplina que servía al conocimiento historiográfico, sin embargo, la necesidad de construirle un cuerpo conceptual claro<sup>7</sup> propiciaba la discusión interna acerca de la necesidad de diferenciación disciplinaria tanto como la separación de las ciencias histórico – sociales de las ciencias naturales; si la sociología era diferente de la historia, y más aún si ambas eran diferentes de las ciencias naturales había que señalar ahora en qué eran diferentes y cuáles eran sus distinciones en términos metodológicos. Centraremos la atención en las posiciones de Dilthey, Windelband y Rickert.

Para Dilthey (1833-1911) las ciencias histórico – sociales y la psicología formaban las llamadas “ciencias del espíritu”, claramente diferenciadas de las ciencias de la naturaleza en virtud de la distinción del campo de investigación sobre el cual trabajan. Las ciencias del espíritu tienen como punto de partida la experiencia del hombre que otorga sentido al mundo, mientras que el establecimiento de causas es la característica principal de las ciencias naturales: en términos metodológicos la comprensión (sentido) y la explicación (causalidad) son el centro de la distinción entre las ciencias. Aquí todavía las ciencias sociales y la historia se miran las caras en la medida que la comprensión es el procedimiento común a ambas.

La conexión establecida por Dilthey entre las ciencias sociales y la historia no es compartida por uno de los más importantes representantes de la Escuela de Baden: Windelband (1848 – 1915). Para él la principal diferencia entre las ciencias no tiene tanto que ver con el campo de investigación como con la intencionalidad con la cual se construye el conocimiento. Hay ciencias orientadas a la construcción de grandes leyes sociales y otras interesadas en la identificación de la individualidad de los fenómenos sociales. De esta forma la relación entre las ciencias sociales y la historia se perdía en la medida que las primeras al tener una orientación nomotética pasan a ser una ciencia natural más como la física<sup>8</sup>.

Sin embargo, y pese a la clara distinción de Windelband entre el carácter idiográfico o nomotético de las ciencias, Rickert (1863-

<sup>7</sup> Los conceptos fundamentales de la Sociología Comprensiva de Weber (1913) responden a este contexto.

<sup>8</sup> Pietro Rossi: *Ibid.*, p.15

1936) logra “recuperar” la relación entre las ciencias sociales y las históricas en la medida que comprende la naturaleza como el estudio con referencia a lo general y la historia con referencia a lo individual. Rickert<sup>9</sup> creía que las “relaciones de valor” posibilitaban la selección por parte del investigador de un objeto como individual frente al resto de la realidad; así, el mundo de los valores para Rickert es el mundo de la cultura y el campo de investigación de la historia es la cultura misma.<sup>10</sup> De forma que las “ciencias de la cultura” de Rickert se caracterizaban por la presencia de las relaciones de valor, mientras que su ausencia era la característica propia de las ciencias de la naturaleza.

De esta forma, la disputa sobre la validez metodológica de las ciencias del espíritu de Dilthey y las ciencias de la cultura defendida por la Escuela de Baden se movía entre el historicismo del primero y la importancia de las relaciones de valor como fuente de legitimidad en los segundos. Independientemente de cuál sea la posición que hoy podamos tomar en esta disputa, lo importante es entender que en el contexto del historicismo y romanticismo alemán de finales del siglo XIX, los embates de la sociología Occidental y su metodología positivista hija de la Ilustración tenían que ser limitados en sus pretensiones así como relativizados en su ambición metodológica totalizante. Pero además, en este contexto de institucionalización de las ciencias histórico - sociales, la sociología tuvo que encontrar su campo de investigación prescindiendo de sus relaciones convergentes con la historia y la economía, al menos formalmente.

La perspectiva de Lepenies a este respecto es vital pues ubica la disputa metodológica de las ciencias histórico - sociales en Alemania como una “competencia” entre disciplinas que fue producto de una controversia aún mayor de los “antisociólogos” alemanes con el Modernismo y la Ilustración, impulsores de los desarrollos teóricos del positivismo. Esta perspectiva permite comprender la disputa alemana (principalmente en Dilthey) como el inicio de la resistencia a la “ideología de la ciencia”, es decir, a la supremacía de la mirada de la ciencia moderna como criterio generador de verdad.

---

<sup>9</sup> Aquí hay que notar la influencia que tuvo este autor en Weber, quien construía sus “individuos históricos” bajo la idea de las “relaciones de valor” como punto de partida de la investigación sociológica. No es tema de este trabajo pero sabemos que la cuestión axiológica en Weber es fundamental: el investigador puede conocer apenas una ínfima parte de la realidad y son las relaciones de valor quienes guían tal elección epistemológica.

<sup>10</sup> Pietro Rossi: *Ibid.*, p.15.

Sin embargo esta disputa con el positivismo de la "Europa Occidental" no significó el auge de la sociología como disciplina, muy por el contrario, al formar ella parte de esa pretensión metodológica positiva, tuvo que resistir ataques académicos y *culturales* de la más variada validez e intención. Lepenies refleja claramente la situación de precariedad de la sociología ya que ella "...nunca pudo volverse una verdadera ciencia, y su posición en el sistema de las disciplinas establecidas, ya de por sí precarias, se dificultó aún más por la furia generalizada de los ingleses y de los franceses. Lo que estos generaron no fue otra cosa que niebla metafísica, la cual se abatió con máximo espesor sobre la obra de Comte"<sup>11</sup>

La tradición del romanticismo alemán, contraria a la universalización de la razón ilustrada, fue el marco contextual en el cual la disputa metodológica fue configurando la necesidad de legitimación de las ciencias del espíritu o de la cultura frente a las ciencias naturales. La metodología positivista y sus pretensiones empíricas de *objetividad y cientificidad* nada tenía que ver con la intención de Spengler en *La Decadencia de Occidente* de "llevar al lector vivir a posteriori lo leído" y mucho menos era cercana a la idea diltheyana de comprensión del sentido de la individualidad de los fenómenos. No obstante, la reacción alemana frente a la sociología deja clara la necesidad (y obligación) de diferenciar las ciencias naturales de las histórico - sociales en su campo de investigación (mundo de la naturaleza / mundo humano) y en la orientación de la producción de conocimiento (nomotética / idiográfica).

Hasta aquí hemos trazado las líneas que permitieron la diferenciación de las ciencias naturales de las históricosociales tanto como el contexto en que tal diferenciación se dio; no obstante, queda pendiente en el camino de nuestra exposición la cuestión fundamental planteada por Gadamer: ¿ en qué radica lo científico de las ciencias del espíritu?. El "problema filosófico" que plantea Gadamer tiene relación con el desafío que para las ciencias modernas representan las ciencias del espíritu y su particular forma de percibir la experiencia del mundo de la vida. Aunque más preocupado por la filosofía, dentro de las ciencias histórico - sociales

---

<sup>11</sup> Wolf Lepenies: *Las Tres Culturas*, p.251.

su explicación es fundamental para superar la “estrechez” con la cual los conceptos de método y científicidad han procurado “atrapar” la complejidad del mundo social y las formas de percibirla que caracteriza a las ciencias sociales todas.

Aunque para Robert Merton la sociología se desarrolla frente al contraste de las orientaciones científicas y humanísticas<sup>12</sup> y para Lepenies la sociología es una “tercera cultura” en el seno de la cual se “oponen” la ciencia y la literatura<sup>13</sup>, Gadamer comprende que las ciencias del espíritu tratan con problemas que superan la posibilidad de conocimiento del método científico de las ciencias naturales. La hermenéutica como posibilidad de comprensión y “correcta interpretación de lo comprendido” es la característica fundamental del cómo percibir en las ciencias del espíritu.<sup>14</sup> Los problemas que ocupan a las ciencias del espíritu para Gadamer están relacionados con la filosofía, el arte y otras formas de experiencia, por lo tanto las tradiciones del humanismo<sup>15</sup> son fundamentales para avanzar en la resistencia que los problemas del mundo humano y social plantean a la mirada propia de la ciencia del mundo moderno. La tesis central de Gadamer presenta la ruptura entre la ciencia moderna y el estudio de los conceptos propios de las tradiciones históricas que experimentamos en nuestra existencia y que forman un “universo hermenéutico” frente al cual estamos abiertos<sup>16</sup>.

Gadamer critica la dirección que las ciencias naturales infligieron al debate metodológico que hemos descrito aquí con anterioridad. El sentido ideográfico y la esencia propias de las ciencias del espíritu superan los límites del debate dirigido por las ciencias naturales. Nos permitimos esta extensa cita de Gadamer en virtud de su claridad e importancia para nuestros propósitos:

---

<sup>12</sup> Robert Merton: *Teoría y Estructura Sociales*, p.44.

<sup>13</sup> Wolf Lepenies: *Ibid.*, p.7.

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.23.

<sup>15</sup> Con “tradiciones del humanismo” nos referimos básicamente a los conceptos a través de los cuales en su “Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu” Gadamer retoma los conceptos propuestos por Herder para explicar la peculiar forma de percibir del humanismo, tales conceptos son: formación, sentido común, capacidad de juicio y el gusto.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.26.

*...el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única.<sup>17</sup>*

Entendida así la orientación del conocimiento de las ciencias del espíritu, resulta necesario superar la discusión con las ciencias naturales pues los senderos que recorren tienen sentidos si no opuestos sí diferentes. De esta manera la discusión sobre el canon clásico de la sociología debe ser repensada y buena parte de sus argumentos (a favor y en contra) reacomodados; la pertinencia del regreso a los clásicos, el problema de la acumulación en las ciencias sociales, la idea de progreso y verdad de la ciencia y la orientación de la investigación son temas que deben, necesariamente, ser reformulados.

Precisamente esto pretende realizar Gadamer cuando reconoce en la tradición del humanismo la adecuada forma de percibir la realidad humana de las ciencias del espíritu. Una revisión breve de tales conceptos humanistas perfilará más claramente a qué nos estamos refiriendo. En contraposición con el perfeccionismo de la Ilustración, la propuesta de la *formación del hombre* es el primer gran concepto sobre el cual trabaja el humanismo y sus formas de percibir. La noción de formación tiene una relación estrecha con el mundo de la cultura y pasa por "el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre", se trata de un modo de percibir que procede de la experiencia vivida, del sentimiento de la vida. La formación tiene

---

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p. 32-33.

que ver con el apropiarse de aquello con lo cual crecemos en la vida, tiene como función principal la “conservación” y en ese sentido es un concepto histórico. Los elementos centrales de esta formación tienen que ver con el quehacer teórico en tanto enajenación<sup>18</sup>, la formación de la memoria como posibilidad de retención de experiencias así como la sensibilidad que podemos tener frente a tales experiencias (tacto)<sup>19</sup>.

Los demás conceptos del humanismo trabajados son en buena medida constituyentes del concepto de formación. Tanto sentido común como capacidad de juicio y gusto son conceptos que permiten la comprensión de las tradiciones en las ciencias del espíritu. El sentido común es vital en la medida que es el sentido constitutivo de la comunidad. Aquí Gadamer recurre a Vico para establecer que “lo que orienta la voluntad humana no es en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo”<sup>20</sup>. La capacidad de juicio está estrechamente relacionada al sentido común y tiene que ver con la diferenciación entre lo justo y lo injusto en el marco de la preocupación por el “provecho común”. El gusto, referido a la capacidad de alejarse de las preferencias privadas, es un modo peculiar de conocer en la medida que su pretensión de “buen gusto” siempre está referida a la seguridad del juicio que supone el compartirlo.<sup>21</sup>

El criterio fundamentalmente estético que subyace a la idea de formación que la tradición humanista le hace propia a las ciencias del espíritu creemos es el elemento central que permite comprender la diferencia que a Gadamer le interesa mostrar entre los límites evidentes de la ciencia moderna (y su concepto de método) y la peculiaridad del obrar de las ciencias del espíritu. Aunque la esquematización exagerada que aquí hacemos del trabajo de Gadamer quede en evidencia, esto no debe impedir el reconocimiento de una propuesta metodológica de conocimiento que supera la mirada positivista de las ciencias naturales del siglo XVIII

<sup>18</sup> Gadamer se refiere a la enajenación de la formación teórica para explicar el ocuparse de lo otro, de lo extraño, se trata de “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (p.43)

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.40-45.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p.50.

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer: *Ibid.*, p. 63-68.

y XIX. Por tanto, la verdad no puede quedar reducida a criterios conceptuales, sino que debe aceptarse el criterio estético como fuente de conocimiento, lo que interesó a buena parte de quienes formaron parte de las disputas metodológicas de la Alemania de finales del XIX fue precisamente el reconocimiento de existencia de verdad en las manifestaciones que no eran reconocidas como científicas por el positivismo en boga. Así Simmel fue definido por Lukács como "...un Monet al que hasta ahora no le ha sucedido ningún Cézanne"<sup>22</sup> y la sociología como una "forma de arte"<sup>23</sup>.

En todo caso, nos ha interesado reconocer en los conceptos del humanismo la imposibilidad del trabajo metodológico unificado en el sentido que lo propuso la metodología positivista comteana, más aún cuando la institucionalización de las disciplinas sociales ha necesariamente creado cercos metodológicos que han tratado de ser superados, como dijimos al inicio, por mescolanzas metodológicas como la transdisciplinariedad<sup>24</sup>. Esta imposibilidad de la unificación metodológica nos revela en toda su importancia la hermenéutica propuesta como posibilidad de conocimiento de las ciencias del espíritu. Sin embargo, como ha sido señalado, la utilización de la hermenéutica como centro metodológico sin basamento teórico produciría "...una serie de interpretaciones textuales una detrás de la otra, sin ideas que guíen, valores o metanarrativas de ningún tipo"<sup>25</sup>. Estamos básicamente de acuerdo con esta idea y creemos que la propuesta gadameriana resiste tal crítica en la medida que la hermenéutica ha sido pensada como una posibilidad de comprensión de la interpretación de la experiencia humana, que está guiada por los propios conceptos del humanismo que, en definitiva, están dirigidos a la formación del hombre.

La centralidad de la hermenéutica para las ciencias del espíritu permite colocarse en la posición de comprender el sentido de los hechos sociales, ¿qué ha permitido que tal fenómeno haya llegado a ser lo que es? ¿cómo lo ve el otro?. La respuesta a tales preguntas nos hace ir de nuevo a la fundamental cuestión planteada por Gadamer: ¿en qué radica lo científico de las ciencias del espíritu? Hasta ahora al menos podemos afirmar con cierta seguridad que no

---

<sup>22</sup> Wolf Lepenies: *Ibid.*, p.258.

<sup>23</sup> Robert Nisbet: *La Formación del Pensamiento Sociológico*.

<sup>24</sup> Julio López: *La música de la posmodernidad*, p.18.

<sup>25</sup> Agnes Héller: *Ibid.*, p.78.

radica en el problema metodológico, es decir, lo científico de las ciencias del espíritu no es aprehensible por el concepto moderno de método o científicidad, es en cambio la propia formación del espíritu a través de los conceptos propios del humanismo la que nos permiten repensar el problema. De lo que se trata es de comprender que la separación disciplinaria de las ciencias sociales a finales del XIX no hizo sino separar en términos profesionales un *tipo particular de conocimiento* que requiere una respuesta que muchas veces supera el ámbito de las “esferas” de las disciplinas, y hace que, más allá de toda nostalgia gremialista, pensemos incluso en la posibilidad de desechar la sociología misma en función de la pérdida de su perspectiva intelectual<sup>26</sup>.

La necesidad de la exégesis y la hermenéutica ocupa un lugar central dentro de la práctica de las ciencias del espíritu en la modernidad. La estrechez metodológica que supone la simplificación de las características esenciales de las ciencias humanas encuentra aquí una salida posible. El filósofo español Julio López entendió la necesidad de la superación de tal estrechez disciplinaria y metodológica en los siguientes términos:

*He aquí que el teórico de las ciencias humanas sea hoy por hoy más consciente que nadie de esta interpenetración epistemológica de las disciplinas, tanto más cuanto con mayor ahínco se buscan fundamentaciones comunes – en el orden teleológico, fenomenológico, hermenéutico – a las ciencias humanas y a las ciencias naturales. Vivimos una doble tendencia a que cada especialista maneje la nomenclatura de su propia disciplina, encasillándose dentro de una curiosa “aseidad” terminológica por un lado, pero también, por otro, que el estudioso busque en los aledaños de otras teorías, incluso en otras ciencias, respiraderos metodológicos para los “sin-salida” que la propia evolución de su disciplina le plantean cada día con mayor urgencia.<sup>27</sup>*

Ahora la comprensión de la relación entre la sociología y la historia, así como la forma particular en que se da en ellas la “interpenetración epistemológica” de la que habla López, nos interesa en función de las implicaciones que para la primera ha

<sup>26</sup> Hugo Pérez: “Nueve puntos para debate en torno al Canon Clásico de la Sociología”, p.4.

<sup>27</sup> Julio López, *Ibid.*, p.14-15.

tenido la configuración de su canon clásico y su pertinencia actual. Por lo pronto debemos reconocer que la presencia de los autores clásicos en el desarrollo de las ciencias del espíritu es fundamental y es parte del proceso de formación que Gadamer supone como parte básica del modo peculiar de concebir el mundo humano.

### III.- EL COSTO DE LA SEPARACIÓN DISCIPLINARIA Y LA NECESIDAD DE LOS CLÁSICOS

El empeño en argumentar la centralidad de la explicación gadameriana sobre la diferencia que hace imposible la unificación metodológica entre ciencias positivas y ciencias del espíritu no es más que declarativa. La realidad es que el debate sociológico que se ha desarrollado en torno a su canon clásico y a las condiciones de la disciplina en términos de su dudosa vocación hacia el futuro, progreso, avance, solución de problemas etc. ha estado siempre medida por el baremo que se ha construido sobre la base de los conceptos positivos de científicidad y método. La certera afirmación que hace Simmel en una carta a Husserl en 1911 acerca de lo "maravilloso" que le parecía trabajar con problemas que no podían ser resueltos así como la aceptación de la sociología como ciencia sin objetivos nuevos tiene respuesta clara en la forzosa marginación a la que se vio sometido Simmel por la academia sociológica en general.<sup>28</sup>

El influyente artículo de Jeffrey Alexander sobre "La Centralidad de los Clásicos" termina defendiendo la presencia de autores clásicos desde una visión construida residualmente desde las ciencias naturales; la "visión post - positivista" que permite la existencia de autores clásicos se basa sobre la idea del consenso que permite la acumulación de trabajo empírico sin la engorrosa discusión de los problemas teóricos generales<sup>29</sup>. Aunque volveremos sobre este trabajo más adelante, queremos significar aquí que la necesidad de "mirar hacia delante" ha hecho que la sociología se mueva, efectivamente, en el marco de la legitimación frente a las ciencias naturales, *cuando el desarrollo realizado en este escrito precisamente quiere alertar sobre esta superación por imitación y abrir*

---

<sup>28</sup> No negamos aquí las dificultades que para Simmel supuso su condición judía, sin embargo, el carácter ensayístico y aparentemente desorganizados de sus escritos nada ganaron frente al "Gran Hermano" en que se convirtieron las ciencias naturales desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX.

*paso a la comprensión de la interpretación de los fenómenos sociales, hermenéutica que sólo puede realizarse en el marco del trabajo humanístico de formación del hombre.*

La afirmación de Merton acerca del riesgo que supone en el trabajo de los sociólogos la mezcla entre la historia y la sistemática de la teoría social<sup>30</sup> hizo inclinar nuestra atención al proceso de diferenciación entre la sociología y la historia como disciplinas que, con un cuerpo conceptual diferenciado y una metodología aparentemente propia e independiente, se veían ahora separadas en términos profesionales cuando la peculiaridad de los problemas que trabajan parece requerirlas a ambas. Aunque Merton defiende la necesidad de revisar los textos clásicos de la sociología, lo hace por medio de categorías tan próximas a las ciencias naturales como descubrimientos, adumbraciones, anticipaciones, etc. y aunque esta crítica es la que subyace al inicio del texto arriba citado de Alexander, queremos hacer notar que el papel que Merton plantea con respecto a los clásicos es el del regreso para la acumulación (acumulación en el sentido de las ciencias naturales), no el regreso para la exégesis o el comentario histórico. La función de la historia no es más que la de presentar las relaciones de los exponentes de la teoría con el contexto de su tiempo, así como las (abstractas) tareas del estudio que la difusión conlleva en las ideas, los cambios en la estructura organizacional de la sociología, etc.<sup>31</sup>

La relación entre la sociología y la historia se presenta problemática en la medida que su precariedad impide la creación de lazos metodológicos comunes para la comprensión del sentido de los problemas que ambas tratan. Además, defensas de los clásicos como las de Merton no hacen mayor esfuerzo por comprender la relación entre ambas sino que, muy por el contrario, ven la posibilidad de "inutilidad" de la vuelta a los clásicos si esto no supone una superación de sus teorías.<sup>32</sup> La explicación del surgimiento de las disputas entre sociólogos e historiadores está claramente

<sup>29</sup> Jeffrey Alexander: "La Centralidad de los Clásicos", en Anthony Giddens: *La Teoría Social hoy*, p.32.

<sup>30</sup> Robert Merton: *Ibid.*, p.17.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.52-55.

<sup>32</sup> Jeffrey Alexander sostiene precisamente lo contrario: la exégesis y el comentario alrededor de los clásicos ha sido desde la primera síntesis de Parsons el lugar común desde el cual han surgido las más importantes discusiones teóricas de la sociología.

registrada en el trabajo del historiador norteamericano Peter Burke, quien sitúa el inicio de tales disputas en el período de institucionalización de tales disciplinas, a finales del siglo XIX. Burke es un defensor de la sociología histórica y cree que la utilización de métodos comunes como el comparativo ha hecho que la separación entre estas disciplinas haya sido más formal y gremialista que efectivamente realizada en la propia investigación. Los sociólogos, dice Burke, nunca dejaron de interesarse por la historia independientemente de lo que pensaran de los historiadores. Tal afirmación, y la cronología que supone el nacimiento tardío de la sociología frente a la historia como disciplina, hace afirmar a este autor que el establecimiento de padres fundadores de la sociología puede ser equívoco en la medida que la formulación de una nueva disciplina no era explícitamente su intención.<sup>33</sup>

Aunque en el mejor de los casos esta afirmación puede ser discutible (principalmente si aceptamos que el esfuerzo de Durkheim por establecer la sociología como una disciplina científica era explícito), creemos que la importancia del señalamiento de Burke tiene mucho más que ver con la débil separación que los autores clásicos de la sociología hicieron entre los estudios sociológicos y los históricos en sus propias investigaciones. Son señalados los numerosos ejemplos históricos de *El Capital* de Marx, el trabajo basado en archivos de *El Antiguo Régimen* y la *Revolución Francesa* de Tocqueville, las consideraciones históricas sobre la educación de Durkheim, la monografía *Histórica* de Engels sobre la *Guerra de los Campesinos Alemanes*, la amplitud de los conocimientos históricos reflejados por Weber en sus investigaciones sobre *Sociología de la Religión*, el interés de Tönnies por el pasado, el tratado de Pareto sobre *Atenas, Roma y Esparta* etc.<sup>34</sup>

En todo caso, la afirmación anterior de Burke no tiene otra intención aquí que llamar la atención sobre la amplitud del conocimiento que las ciencias del espíritu requieren por parte de quien se aboque a la tarea de captar su sentido y la dificultad que para tal tarea ha supuesto, principalmente desde finales del XIX, el establecimiento formal de las disciplinas como ámbitos

---

<sup>33</sup> Peter Burke: *Ibid.*, p.13-14

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.34-35.

diferenciados de conocimiento.<sup>35</sup> No podemos negar en este momento que los clásicos canonizados de la sociología son, al menos, insuficientes para los problemas que se le plantean a la disciplina hoy (Wallerstein, Luhmann,). La necesidad de abrir el canon, de aceptar los desafíos de la sociedad de principios del XXI, requiere también hacer más blandos los límites entre las disciplinas. No es casual, por ejemplo, que uno de los catedráticos más destacados del primer departamento de sociología de Estados Unidos en 1892, Albion Small, haya sido anteriormente profesor de historia, o que la primera cátedra de Antropología social en Inglaterra en la primera década del siglo pasado haya sido ocupada por Sir Jams Frazer, antiguo estudioso de la historia comparativa del pensamiento primitivo.<sup>36</sup>

Podemos rastrear un punto de vista similar, en el sentido del reconocimiento de la investigación histórica como subyacente a la sociológica, en el artículo de Connell "Why is Classical Theory Classical?". Allí la historia del surgimiento del canon clásico de la sociología no es precisamente una historia armoniosa para nuestra disciplina, muy por el contrario, el esfuerzo que hace Connell por demostrar que la tarea de la sociología era más "enciclopedista" que canónica (lo cual está demostrado en la poca importancia con la que los autores de principios de siglo XX consideraban las obras de Weber, Durkheim o Pareto; Marx por su parte no aparecía ni por casualidad, tendría que esperar hasta bien entrado el siglo XX para ser considerado como clásico de la sociología) ubica la inclinación temática de la sociología en la idea de la "*global difference*" que es definida como la "diferencia entre la civilización de la metrópolis y lo Otro cuya mayor característica era su estado primitivo"<sup>37</sup>.

La diferencia global sobre la cual trabajó la sociología enciclopedista de principios de siglo tenía como principales preocupaciones temas fundamentalmente relacionados con el concepto de *progreso*, que necesariamente remite a la *historia* de

---

<sup>35</sup> También Pierre Bourdieu ha criticado el costo de esta separación disciplinaria: "...a causa de su afán por adecuarse a una representación mutilada de la cientificidad, los sociólogos han llegado a una especialización prematura. No terminaríamos de enumerar los casos en que las divisiones artificiales del objeto – generalmente a partir de categorizaciones realistas, impuestas por fronteras administrativas o políticas – constituyen el mayor obstáculo a la comprensión científica" (Bourdieu, 2000, 37)

<sup>36</sup> Peter Burke: *Ibid*, p.21.

<sup>37</sup> R. Connell: *Why is Classical Theory Classical?* en *American Journal of Sociology*, Vol.102, N°6, Mayo 1997. Traducción propia.

su desarrollo. Connell explica las implicaciones que esta diferencia global tuvo en la temprana investigación sociológica:

*El bulto de material de investigación de la sociología, como Durkheim y sus colegas documentaron, no concernían a la modernidad (...) muchos de los artículos concernían a sociedad antiguas y medievales, sociedades coloniales o remotas, o exámenes globales de la historia humana. Estudios de la Guerra Santa en la antigua Israel, magia Malaya o la India Budista, asuntos técnicos de la ley Romana, venganza medieval, parentesco entre los aborígenes de la Australia central y los sistemas legales de las sociedades primitivas eran más característicos de la "sociología" como se veía en L'Année sociologique que los estudios de nueva tecnología o burocracia.<sup>38</sup>*

Con la sociología definida en términos de los temas arriba descritos, la utilización del método comparativo era una necesidad primaria en la medida que permitía el trabajo con sociedades primitivas y que construía, daba cuerpo, a lo que Connell llamó la "mirada imperial", refiriéndose a la subordinación que el trabajo sociológico tenía frente a los intereses de la expansión económica del imperialismo. Aquí los planteamientos de Burke y Connell se encuentran; aunque sus escritos tienen intenciones y direcciones diferentes, la comprensión de la relación sociología – historia es fundamental en ambos, Burke señala parafraseando a Nisbet, en la misma línea de la diferencia global arriba descrita, que "el método comparativo practicado por Marx, Comte, Spencer y algunos de sus contemporáneos era un método histórico en el sentido de que colocaba a cada sociedad, e incluso a cada costumbre y artefacto, en una serie temporal que conducía desde la "barbarie" a la "civilización"<sup>39</sup>.

Este reconocimiento de lo que la primera etapa de la sociología significó, en términos de sus métodos de investigación y sus principales preocupaciones, explica la inexistencia de un canon clásico en la medida que la idea de progreso propia del positivismo francés e inglés del XIX eran incuestionables e iban de la mano de la expansión imperialista que, en Connell, no presenta una historia muy feliz para la sociología como disciplina. Sin embargo el advenimiento de la Primera Guerra Mundial, y sus implicaciones para la sociología europea y para la propia centralidad de la idea de

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 1516, traducción propia.

<sup>39</sup> Peter Burke: *Ibid.*, p.15.

progreso, va a marcar el fin del enciclopedismo sociológico y, luego de la experiencia del trabajo empírico de la sociología norteamericana (principalmente la escuela de Chicago), así como la influencia creciente del funcionalismo de la antropología (principalmente de Malinowski), van a dar lugar a la necesidad de la conformación de un grupo de autores clásicos. La explicación de Connell nos parece adecuada y trataremos de sintetizarla a continuación.

Luego de explicada la relación entre la sociología y la diferencia global como idea rectora de sus temas de investigación, debemos aceptar que el canon no es una construcción de vieja data. El interés de Connell tiene que ver con la caracterización del proceso histórico que ha permitido tal formación: ¿Por qué existe el canon en definitiva? ¿Por qué la sociología ha construido su memoria en torno a “la teoría clásica”? estas preguntas encuentran respuesta en distintos momentos del desarrollo de la sociología: en primer lugar la diferencia global no pudo mantenerse mucho más allá de la Primera Guerra Mundial y sus pilares fundamentales: la idea de progreso y el colonialismo europeo imperante perdieron su estabilidad. La característica fundamental de este período fue el trabajo con el método comparativo y la “gran etnografía” como posibilidades de clasificación de las sociedades en términos de sus niveles de desarrollo económico, político, institucional etc. Esta gran etnografía fue descrita por Connell como el clímax artístico de la sociología comteana.

La superación de esta primera etapa estuvo marcada por lo que hace muy poco Wallerstein, como respuesta al inquietante artículo de Connell, ha llamado el reto del eurocentrismo, entendido éste como la necesidad del reconocimiento de proyectos civilizatorios alternativos<sup>40</sup>. Connell expone las críticas realizadas por escritores no europeos sobre el carácter de la sociología como *uno de los discursos posibles sobre lo social*. El carácter burgués y metropolitano de la sociología, sobre el cual trabajaba, no era siempre aceptado como realidad natural aceptable sin mayores discusiones.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Immanuel Wallerstein: *Ibid.*, p.31.

<sup>41</sup> Esta discusión básicamente se dio en Europa, nos recuerda Lepenies que la Sociología en Alemania era considerada como una “...amenaza, porque tomaba la sociedad burguesa como algo natural para norma de sus análisis, y por ello no podía hacer justicia a la peculiaridad de Alemania ni al desarrollo alemán” Esta idea fue compartida también por Dilthey y Windelband al comprender la sociología y su positivismo como hijos de la Ilustración. (Lepenies, 1993, 250)

En el período de entreguerra, el surgimiento de la primera generación de libros de texto sobre la sociología tuvo relación con la institucionalización de la disciplina en términos profesionales, la implementación de cursos de pre - grado y el establecimiento de revistas especializadas. La sociología surgía como una "formación" intelectual. Sin embargo, el advenimiento de la Guerra del 14 al 18 es para Connell el contexto de lo que llama la "crisis de la sociología" dando por terminado el primer período que movido por la pretensión del establecimiento de leyes sociales, caracterizaba a la sociología europea. Comienza además, con el advenimiento del totalitarismo en Europa, la crisis de la sociología europea y el "florecimiento" de la sociología norteamericana entre la década de los años 20 y 50. Los grandes estudios basados en la diferencia global fueron sustituidos por el trabajo de campo impulsado desde los departamentos de antropología fundados por Franz Boas a finales del siglo XIX y su notable influencia es registrable en las declaraciones de los antropólogos más destacados de este tiempo en Estados Unidos, principalmente Malinowski y Radcliffe-Brown.<sup>42</sup>

Igualmente significativos son los estudios de la Escuela de Chicago en las primeras dos décadas del siglo XX. La publicación de *El Campesino Polaco en Europa y los Estados Unidos de América* tiene una notable significación en la medida que procuró ser una investigación fundamentalmente sociológica en la utilización de su metodología.<sup>43</sup> Nos interesa la Escuela de Chicago pues la masificación de la sociología como disciplina fue, en alguna medida, impulsada por la función de control y vigilancia que de la convulsionada Chicago permitían los trabajos de esta Escuela. Nos ha parecido digno de mención que, entre 1922 y 1929, las Donaciones de la Fundación Rockefeller a estos trabajos hayan sido de 41 millones de dólares.<sup>44</sup>

Sin embargo, y a pesar de la importancia que la Escuela de Chicago tuvo en términos del avance de la investigación sociológica empírica, su capacidad en la construcción de un marco conceptual

---

<sup>42</sup> Peter Burke: *Ibid.*, p.22

<sup>43</sup> George Ritzer: *Teoría Sociológica Contemporánea*, p.54. No es casual que en la notoriedad metodológica de esta obra Ritzer incluya la revisión de archivos periodísticos y la revisión de documentos. La metodología sociológica y la histórica están, en el sentido expresado por Julio López, "interpenetradas"

<sup>44</sup> Randal Collins: "A Sociological Guilt Trip. Comment on Connell" en *American Journey of Sociology*, Vol.102, N°6, p.1536. Traducción propia.

que definiera en términos claros qué era la sociología, después de superadas las pretensiones omniabarcantes de Comte, fue muy reducida. El “triumfo empírico de la sociología norteamericana falló en la creación de un programa intelectual para la sociología”<sup>45</sup>. La disputa metodológica de las ciencias del espíritu definida al inicio de este trabajo, tiene su herencia en la dificultad que, incluso después de la década de los años 20 del siglo pasado, tuvo que enfrentar la sociología para abrirse paso entre las demás disciplinas, de las cuales ahora estaba aparentemente diferenciada en su foco de interés pero con una sustentación teórica débil.

El desarrollo de la sociología norteamericana es descrito por Jeffrey Alexander en términos tales que nos permite ubicar la necesidad del surgimiento de “tradiciones sociológicas” como piso teórico sobre el cual pudiera desarrollarse la investigación sociológica, una tarea que la Escuela de Chicago y el empirismo norteamericano en general no logró realizar con éxito.

...la sociología norteamericana de entreguerra, aunque más afianzada que la europea, también sufrió perturbaciones. La sociología norteamericana en general, y la sociología de Chicago en particular, eran peligrosamente ateóricas y profundamente empiristas. Sufrían la influencia de las teorías “instintivistas”, los vestigios del darwinismo social y las formas individualistas del pragmatismo, y adolecían de una tendencia antifilosófica que obstaculizaba la creación de una teoría sociológica sistemática.

*A fines de la década de 1930, la situación de la sociología era la siguiente: por una parte, tradiciones teóricas sin nación; por la otra, una nación sin teoría. Esta paradoja permitió el surgimiento de Talcott Parsons, la figura que a mi juicio creó el marco para el debate contemporáneo.*<sup>46</sup>

Hemos tratado de construir hasta este momento la respuesta que entre Connell y Alexander se ha formulado a la pregunta acerca de por qué el canon de la sociología. La “mirada canónica” y sus implicaciones para la sociología contemporánea nos van a interesar de aquí en adelante más en términos de su pertinencia funcional,

---

<sup>45</sup> Randal Collins: *Ibid.*, p.1537. Traducción Propia.

<sup>46</sup> Jeffrey Alexander: *Ibid.*, p.26.

es decir, en “la necesidad de integrar el campo del discurso teórico”<sup>47</sup>. que como la selección de los padres fundadores de la sociología. Lo que ha estado en el tapete del debate sociológico contemporáneo no es solamente la implicación que tiene la selección de uno u otro autor como fundador de la disciplina sino fundamentalmente el reflejo que esto supone en la unión del campo científico de la sociología en tanto disciplina profesional.

#### IV.- La construcción del canon clásico

La conformación de lo que Connell ha llamado la “Mirada Canónica” tiene su inicio en la interpretación que desde Norteamérica se hizo sobre el estudio del desarrollo de la teoría social europea, principalmente la generada desde finales del siglo XIX hasta las primeras dos décadas del XX. El punto de partida para la creación de lo que ha sido llamada la “primera síntesis de Parsons”<sup>48</sup> es la publicación en 1937 de *La Estructura de la Acción Social* de Talcott Parsons. Es importante señalar, antes de continuar, que lo que pretendemos no es una sociología de la canonicidad sino apenas la denuncia de las implicaciones que la formación del canon ha tenido en el desarrollo teórico de la sociología. Así, más que discutir el por qué de la selección hecha por Parsons de los autores clásicos de la disciplina (Marshall, Weber, Pareto y Durkheim), nos interesa demostrar cómo a través de la discusión de los clásicos que arranca con Parsons, la sociología ha encontrado el piso teórico necesario para su desarrollo en términos académicos.

La discusión que en la sociología se ha desarrollado desde el establecimiento por parte de Parsons de los padres fundadores de la teoría social clásica ha sido el eje del desarrollo teórico en buena parte de los más importantes representantes del pensamiento sociológico contemporáneo; Habermas, Giddens, Alexander, Luhmann, Nisbet, Collins, Wallerstein, Heller, Merton, Garfinkel, etc Precisamente ésta es la importancia “funcional” que Alexander le otorga a la existencia del canon clásico: la integración del campo del discurso teórico<sup>49</sup>. Tal tarea de unificación la debemos principalmente al trabajo de Parsons en el establecimiento de las relaciones entre la teoría y las tradiciones sociológicas. La historia

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.42.

posterior de desplazamiento de la teoría funcionalista parsoniana y el esfuerzo por el establecimiento de figuras diferentes a las establecidas por él, como padres fundadores de la disciplina, debemos comprenderla como parte del desarrollo propio de la teoría histórica de la sociología, a pesar de las críticas del historicismo.

Los principales problemas planteados por la "síntesis" parsoniana en *La Estructura de la Acción Social* tienen relación con la pertinencia de la elección de los autores así como con la "idiosincrasia" que la elección de algunos de éstos tuvo para el desarrollo de sus propias doctrinas, especialmente en el caso de Weber<sup>50</sup>. Además, el esfuerzo de Parsons en la introducción de su "selección" particular de padres fundadores no tuvo necesariamente unánime aceptación en la comunidad académica más allá de los primeros 15 años luego de la Segunda Guerra Mundial. Ni Marshall ni Pareto sobrevivieron la prueba del tiempo, sólo Durkheim y Weber siguen siendo autores canónicos a pesar de la *despersonificación* que a partir de la década de los años 60 del siglo pasado caracterizó el debate teórico de la sociología. Por otra parte, la omisión de Marx en la síntesis parsoniana fue prontamente recriminada por la teoría del conflicto que tuvo importante influencia política en el contexto del surgimiento de la opción socialista de Europa del Este. La exclusión de Freud tampoco pasó desapercibida.

No obstante las críticas hechas al canon parsoniano, la unificación del campo teórico que implicó supuso la posibilidad del desarrollo que la sociología tuvo en términos académicos principalmente en los Estados Unidos a partir de 1945, la masificación de la sociología y la necesidad de textos sobre "teoría clásica" para cursos de pregrado tuvo en el trabajo de Parsons una primera respuesta. La propia idea de canonización de autores, desde su sentido original religioso supone la existencia de escrituras sagradas que, bendecidas por el carisma profético de épocas pasadas, guardan los saberes sagrados de la doctrina<sup>51</sup>. Esta religiosidad del libro descrita por Weber es precisamente la que explica las disputas que la selección de los clásicos de Parsons supuso (y supone) para el desarrollo teórico de la sociología, más aún cuando el acercamiento a la obra de los clásicos supone una "fuente de

<sup>50</sup> Anthony Giddens: *Política, Sociología y Teoría Social*, p.12.

<sup>51</sup> Max Weber: *Sociología de la Religión*.

autoridad académica”<sup>52</sup>, un “jugar sobre seguro”<sup>53</sup>, una “insignia de membresía”<sup>54</sup> o como lo llama Giddens la obtención de “pedigri”<sup>55</sup>.

Las críticas realizadas al canon de Parsons desde distintas corrientes de pensamiento sociológico están enmarcadas en esta disputa sobre lo que la teoría social clásica debe suponer, a fin de cuentas no son sólo autores sino también problemas los que se canonizan y se convierten en sociológicos por consenso. Así, Alexander realiza una detallada revisión de las críticas que en el esfuerzo de despersonificación de los clásicos se ha realizado desde mediados del siglo XX. Desde las obras de Zeitlin, Rex y Dahrendorf se inició la crítica a la exclusión de Marx como autor clásico de la sociología; Gouldner con su traducción de *Socialismo y Saint – Simon* de Durkheim quiso mostrar una cara diferente a la funcionalista mostrada por Parsons; Bendix se encargó de alejar a Weber del sesgo normativo impuesto por las traducciones parsonianas; Mitzman mostraba la lucha contra los valores racionales en Weber frente a la orientación valorativa otorgada por Parsons; Garfinkel intentó introducir la obra de Schütz entre los clásicos al atacar el estatus “clásico” de la teoría parsoniana; Blumer contribuyó a la “recuperación” de Mead, etc.<sup>56</sup> Estos ejemplos recogen algunas de las discusiones que sobre los clásicos parsonianos se han desarrollado; además permiten ver cómo la teoría social considerada “clásica” es de reciente construcción y sigue, aún hoy, siendo cuestionada en términos de los criterios de inclusión que la guían.<sup>57</sup>

Sin embargo, y a pesar de la importancia de las discusiones teóricas que ha supuesto la discusión en torno a los elementos o tradiciones que hacen “clásica” a la teoría social, hoy es una verdad indiscutible que, en términos académicos, la sociología conserva a Marx, Weber y Durkheim como los autores canónicos por excelencia, principalmente en el sentido académico que para la disciplina y su enseñanza hemos señalado que tiene. En una afirmación

---

<sup>52</sup> Hugo Pérez, *Ibid.*, p.4

<sup>53</sup> Agnes Héller: *Ibid.*, p.67.

<sup>54</sup> R. Connell: *Ibid.*, p.1545

<sup>55</sup> Anthony Giddens: *Ibid.*

<sup>56</sup> Jeffrey Alexaner: *Ibid.*

<sup>57</sup> No nos referiremos aquí a las críticas hechas a partir de la década de los años 80 del siglo pasado desde el posmodernismo tanto a las limitaciones de la teoría social clásica como a la concepción misma de la sociología como disciplina producto de la modernidad.

plenamente auto – referenciada Anthony Giddens se permite ubicarse como el origen del canon clásico antes referido:

*En El Capitalismo y la Moderna Teoría Social incluí secciones sobre Marx tan exhaustivas como las centradas en Weber y Durkheim. Mi intención era cuestionar la idea de Parsons de la generación de 1890 – 1920 como una generación de “ruptura”, así como también alguna de las especificidades de sus interpretaciones de Weber y Durkheim. También intenté mostrar que Marx se anticipó a algunos de los teoremas clave desarrollados por Weber y Durkheim; la influencia de Marx sobre Weber aparecía sólo de forma implícita en el análisis de Parsons y yo quería dejar bien claro cuán profunda era la deuda de Weber con Marx. **Se estableció firmemente a partir de entonces la idea de un trío de padres fundadores, algo que yo no había cabalmente previsto y a lo que no quería contribuir en particular**<sup>58</sup>*

Podemos estar de acuerdo o no con Giddens en su pretensión de haber establecido la idea de un trío de padres fundadores de la sociología, poco contribuiría en este momento una valoración de tal afirmación, en todo caso lo que sí podemos afirmar es que el canon clásico que actualmente conservamos en la formación sociológica de pregrado es de construcción reciente. Además, el derrumbe de la opción comunista soviética ha permitido que la discusión se mantenga abierta en virtud de la importancia o no que seguiría teniendo Marx como autor canónico; el mismo Giddens reconoce que actualmente la sociología no tiene un consenso general como el creado en la década de los años 70 del siglo pasado<sup>59</sup>.

Por otra parte los libros de texto sobre la teoría social clásica aceptan hoy la necesidad de afrontar el canon clásico con criterios más amplios que los utilizados hace 30 o 40 años. Salvador Giner en su reciente *Teoría Sociológica Clásica* ha admitido que el criterio de selección utilizado es el del *canon* que desde la perspectiva histórica, humanista y vinculada a la ética supone la sociología<sup>60</sup>. Sin embargo, tal criterio canónico supone en Giner la revisión no

<sup>58</sup> Anthony Giddens: *Ibid.*, p.13. Subrayado nuestro.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>60</sup> Salvador Giner: *Teoría Sociológica Clásica*, p.14

sólo de Marx, Weber y Durkheim sino también de Comte, Saint Simon, Montesquieu, Tocqueville y Mill, Spencer, Tönnies, Simmel, Pareto etc. Josexto Beriain por su parte cree en *Para Comprender la Teoría Sociológica* que es necesaria la diferenciación entre clásicos “fundadores” entre los que incluye a Marx, Weber, Durkheim, Mauss, Simmel, Tönnies y Engels y un grupo de clásicos en el ámbito del interaccionismo simbólico, entre los cuales figuran Cooley, Mead, Park, Blumer etc, esto en la medida que “...los pliegues de la teoría sociológica constituyen, más bien, la historiografía de las interpretaciones – desde el nacimiento de la sociedad industrial – sobre la *naturaleza y función de las relaciones sociales*”<sup>61</sup>.

La tríada de Marx, Weber y Durkheim no agota de manera alguna la posibilidad de la investigación sociológica; no abarcan los principales temas que la sociología estudia hoy, muy por el contrario, buena parte de la investigación sociológica actual va por caminos diferentes a los trazados por estos autores. Es claro entonces que la pertinencia del canon está estrechamente relacionada con la supervivencia académica de la sociología en términos de enseñanza de la disciplina, lo que se ha producido alrededor del canon en términos de las disputas que supone su configuración no es sino la muestra de, al menos, las exigencias que los rápidos cambios sociales han hecho en la investigación de problemas sociológicos.

En este punto nos toca dejar de mirar la “historia construida” que supone la formación del canon y voltear la mirada hacia adelante. La sociología se enfrenta a inicios del siglo XXI con sociedades altamente complejas en su constitución y que además presentan, en virtud de los cambios que supuso el siglo XX, características diferentes a las que los teóricos “clásicos” observaron hace casi ya 100 años<sup>62</sup>.. En virtud de lo explicado hasta este momento, y principalmente en la primera parte de este escrito, pensar en la inutilidad o impertinencia del canon no tiene sentido alguno, más cuando la existencia universitaria de la sociología a nivel mundial se basa fundamentalmente en él; la exigencia tendría que ver más bien con la comprensión de los “desafíos” a los cuales tal canon se enfrenta. Wallerstein ha puesto la discusión retórica que supone el discurso sociológico sobre el canon en el terreno más útil al

---

<sup>61</sup> Josexto Beriain: *Para Comprender la Teoría Sociológica*, p.7.

<sup>62</sup> Niklas Luhmann: *Ibid.*

preguntarse sobre el grado de inclusividad que tal canon tiene frente a los desafíos de las sociedades contemporáneas; ha diferenciado en este sentido el “legado” que supone el canon en términos de una “cultura sociológica” y los “desafíos” a los cuales se enfrenta hoy la disciplina.<sup>63</sup>

El legado de la sociología está vinculado en Wallerstein a la construcción de tres axiomas que rigen el pensamiento canónico a la luz del aporte que Marx, Weber y Durkheim han hecho a la disciplina. Estos axiomas son definidos como 1) *Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales* (Durkheim); 2) *todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan en jerarquías y que entran en conflicto entre sí* (Marx) y 3) *En la medida que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basado en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo* (Weber)<sup>64</sup>. Lo que hemos llamado aquí la integración del campo del discurso teórico, siguiendo a Jeffrey Alexander, es precisamente lo que expresa Wallerstein en la identificación de estos tres axiomas; sobre la aceptación de tales ideas se ha desarrollado el campo sociológico de la disciplina, queda ahora por ver si tales axiomas, que representan la teoría social “clásica”, la “cultura sociológica” para Wallerstein, siguen siendo el reflejo de lo que la realidad misma en su complejidad exige.

En un recorrido histórico sobre los cambios que las sociedades modernas experimentaron en las tres últimas partes del siglo pasado, Wallerstein identifica seis grandes desafíos a la teoría social “clásica”. Tales desafíos están referidos a: 1) la necesidad de repensar el concepto abstracto de racionalidad; 2) la superación del eurocentrismo; 3) la aceptación de la construcción diacrónica del tiempo frente a la “historia episódica” del siglo XIX; 4) la inclusión de los estudios sobre la complejidad, 5) el feminismo y 6) la reconsideración de la existencia de la modernidad<sup>65</sup>. Estos retos son parte de la fragilidad que ha caracterizado para Wallerstein a la “cultura sociológica” y a la vez son el punto de partida para su

<sup>63</sup> Immanuel Wallerstein: *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 19-24.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 24-45.

fortalecimiento. La pregunta sobre si los axiomas antes definidos responden a los desafíos planteados nos ubica frente a la necesidad de re-pensar la teoría social clásica y, más allá del sentido utilitario con que la academia utiliza al canon, preguntarnos si necesitamos realmente que la investigación sociológica vaya de la mano con nuestros clásicos o si nos contentamos apenas con el uso funcional que desde el pregrado hacemos de él.

#### IV.-

Hemos querido demostrar en este trabajo cómo la separación de las disciplinas humanas ha significado, tanto a lo interno de las ciencias del espíritu como en su relación con las ciencias naturales, una especialización tal de los saberes que no puede sino ser caracterizada como autodestructiva<sup>66</sup>. Por otra parte, y por esta misma situación, hemos tratado de demostrar cómo el surgimiento del canon clásico de la sociología tiene que ser contextualizado en el marco de tal separación epistemológica, principalmente en las dificultades con las cuales la sociología se ha enfrentado para abrirse camino entre las ciencias desde las dos últimas décadas del siglo XIX hasta acá. Las dificultades que el surgimiento de la sociología y su diferenciación disciplinaria han significado nos anima a aceptar con Burke que la historia de la sociología ha sido una historia de errores<sup>67</sup>

En relación al primer problema creemos que las perspectivas de las ciencias sociales en el siglo XXI deben apuntar a la superación de los límites disciplinarios propios del XIX. Así sea a través de una reunificación epistemológica de las dos culturas (las ciencias y las humanidades) o a través del surgimiento de una sociología histórica, el precio que supuso la separación disciplinaria no debe seguirse pagando.<sup>68</sup> La realidad misma nos enfrenta a los límites de nuestra mirada clásica y anti - naturalista de la sociología y las ciencias del espíritu en general. No podemos seguir pensando en la legitimación de nuestras ciencias por medio de las definiciones residuales que nos legan las ciencias naturales, es hora de aceptar que las ciencias sociales podrían ser un malentendido y que la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>67</sup> Peter Burke: *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.33.

promesa de conocimiento cierto a partir de la búsqueda hermenéutica de significado no ha sido siempre exitosa.<sup>69</sup>

Los límites de la racionalidad abstracta y del cientificismo propio de la ciencia moderna y su pretensión de verdad hace necesario el resurgir de las fuentes de verdad que en virtud de nuestra necesidad de legitimación frente a lo natural hemos perdido. La distinción hecha por Ágnes Heller entre la explicación como el cerebro de la ciencia y la interpretación como su alma nos parece adecuada y plenamente útil. El rescate de la religión, la política, las artes e incluso la economía deben defenderse en contra de la ofensiva de la ciencia como ideología<sup>70</sup>. Quienes han defendido tales esferas de conocimiento frente al mundo académico han, sin embargo, pagado el precio que Burke cree ya necesario olvidar; Simmel, entre otros, es un buen ejemplo de esto.

El segundo problema planteado, el del canon clásico, se nos presenta como una realidad derivada de la diferenciación analítica de las disciplinas propias de las ciencias del espíritu diltheyanas. La necesidad de hacer de la sociología una disciplina académicamente viable y con cierta independencia de las demás nos coloca la necesidad del canon como una suerte de paradigma Kuhniano, con la particularidad que supone que el nuestro no es siempre reflejo de un período de "ciencia normal" sino más bien parece estar, en prolongados períodos en una "crisis" más o menos develada. La propia experiencia que nos acompaña en la práctica sociológica desde la academia nos revela cuán importante es la consideración del problema de los clásicos como fuente de discusión teórica, tanto que los concursos de oposición para los docentes están básicamente estructurados sobre la tríada de Marx, Weber y Durkheim

Enfocadas en el problema del canon de la literatura, las afirmaciones de Sir Frank Kermode nos son sumamente útiles para comprender el destino del concepto de canon para las disciplinas humanas, entre las cuales la sociología se ha colado con, por cierto, no pocos inconvenientes:

---

<sup>69</sup> Agnes Heller: *Ibid.*, p.96.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.95.

*Los cánones, que niegan la distinción entre saber y opinión y son instrumentos de supervivencia contruidos para que resistan el tiempo, no la razón, son por supuesto deconstructibles; si la gente creyera que tales cosas no deben existir, probablemente encontraría el modo de destruirlas. Su defensa ya no puede ser asumida por un poder institucional central; ya no pueden ser obligatorios, aunque, de no existir, resulta difícil imaginar cómo las instituciones académicas podrían llevar a cabo sus actividades normales, incluida la contratación de profesores<sup>71</sup>*

En el sentido descrito por Kermode el canon de la sociología sigue su destino sin titubear: resiste al tiempo más que a la razón y, además, es defendido por las instituciones pero cada vez con una mirada más proporcional a su importancia y menos referida al mito que para toda disciplina supone su época fundacional, este trabajo, aunque de limitadas pretensiones y capacidades, es un aporte más a la necesaria reubicación de la sociología como disciplina por un lado y a su canon como brújula epistemológica por el otro. Si aceptamos la propuesta gadameriana de la hermenéutica en el sentido descrito al inicio de este trabajo y estamos ganados a la idea humanista de la "formación" como posibilidad de inducción artístico – instintiva frente a la inducción lógica de las ciencias naturales, entonces el regreso a los clásicos no supondrá un trabajo meramente histórico o una retórica sociológica descontextualizada sino la superación de ambas; además, en definitiva la noción de formación introducida por Herder supone la comprensión de las tradiciones tal como han llegado a ser para nosotros, y tal proceso no puede escapar de las influencias que tales tradiciones han transitado a través del tiempo. Conocer el mundo humano y sus significados exige el desarrollo de una peculiar forma de percibir que nos obliga a formar parte de la experiencia humana; para el caso de la sociología formar parte y conocer su "historia construida" o teoría sociológica; en última instancia la historia de la sociología contiene su objeto<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Harold Bloom: *El Canon Occidental*, p.13-14.

<sup>72</sup> Anthony Giddens: *Ibid.*, p.17

Finalmente es necesario reconocer que todos los asuntos tratados en este escrito son temas de polémicas y refutaciones por doquier. Algunas discusiones centrales han quedado excluidas de nuestra exposición: fundamentalmente el cuestionamiento a la separación entre hermenéutica y positivismo reflejados en las discusiones entre Habermas y Gadamer<sup>73</sup>, la re – lectura que de Connell hace Randal Collins, la defensa parsoniana de los clásicos en las posturas neo – funcionalistas y la valoración positiva que del piso teórico del pragmatismo norteamericano se han hecho frente a la posición de Alexander. La envergadura del problema amerita un estudio mucho más detenido, la intención de este escrito es denunciar tal envergadura, de ninguna forma contenerla.

---

<sup>73</sup> Gabriel Gutiérrez Pantoja, *Metodología de las Ciencias Sociales*, p. 359-366. bir del humanismo, tales conceptos son: formación, sentido común, capacidad de juicio y el gusto.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Jeffrey (1998) "La Centralidad de los Clásicos" en Giddens Anthony et al.: *La Teoría Social Hoy*, Madrid, Alianza Universidad.
- ALEXANDER, Jeffrey (1997) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial, Análisis multidimensional*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- BERIAIN, Josexto (1998), *Para Comprender la Teoría Sociológica*, Editorial Verbo Divino, Navarra.
- BLOOM, Harold (1997) *El canon occidental*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2000) *Cuestiones de Sociología*, Istmo, Madrid.
- BURKE, Peter (1987) *Sociología e Historia*, Madrid, Alianza Editorial.
- COLLINS, Randal (1997) "A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell" en *American Journey of Sociology*, Vol. 102, No. 6, Mayo.
- CONNELL, R. (1997) "Why is Classical Theory Classical?" en *American Journey of Sociology*, Vol. 102, No. 6, Mayo.
- GADAMER, Hans – Georg (2001) *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GIDDENS, Anthony (1997) *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Editorial Paidós.
- GINER, Salvador (s/f) *Teoría Sociológica Clásica*, Ariel.
- GUTIERREZ P, Gabriel (1998) *Metodología de las Ciencias Sociales II*, México, Oxford University Press.
- HABERMAS, Jurgen (2001) *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, España, Editorial Taurus
- HELLER, Ágnes y FEHÉR, F. (1994) *Políticas de la Postmodernidad, ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península / Ideas.

LEPENIES, Wolf (1994) *Las Tres Culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ, Julio (1988), *La música de la posmodernidad. Ensayo de hermenéutica cultural*, Barcelona, Anthropos.

LUHMANN, Niklas (1996), *La Ciencia de la Sociedad*, Anthropos, 1996, México.

MERTON, Robert K. (1992) *Teoría y Estructuras Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.

NIBET, Robert, (1996), *La Formación del Pensamiento Sociológico I*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

PÉREZ H, Hugo (2002), *Nueve puntos para debate en torno al Canon Clásico de la Sociología*, s/p.

RITZER, George, (1993), *Teoría Sociológica Contemporánea*, Madrid, Mc. Graw Hill

WALLERSTEIN, Immanuel, (1999), *El Legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, CENDES; UNESCO, Nueva Sociedad.

WEBER, Max (1997), *Sociología de la Religión*, Madrid, Ediciones ISTMO.

WEBER, Max (1993), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Bs. Aires, Amorrortu Editores.