

**Nombre y apellido:** Esteban Marcos Dipaola

**E-mail:** [estebandip@yahoo.com.ar](mailto:estebandip@yahoo.com.ar)

**Dirección postal:** Riobamba 921 3° C -Ciudad Autónoma de Buenos Aires- CP. 1116

**Afiliación institucional:** Facultad de Ciencias Sociales, UBA; Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)

**Propuesta temática:** Mesa 23: “La teoría social hoy: actores, movimientos y estructura social”

## **Experiencia e interpretación**

### ***Sobre el problema de la experiencia en las Ciencias Sociales***

Esteban Marcos Dipaola

#### **Introducción**

Nos proponemos en este breve trabajo, indagar sobre las perspectivas del método y su concepto en las ciencias sociales; vale decir, preguntarnos: ¿qué aspectos de lo que se conoce como teoría social están implicando realmente a la sociología en tanto disciplina que pretende apoderarse de un campo específico del conocimiento? O, aún más precisamente, abordar, no sin resquemores, una pregunta más puntual, compleja y extraña a una parte importante de los sociólogos: *¿qué es la sociología?*

Puede parecer, teniendo en cuenta, sobre todo, la brevedad del ensayo, pretencioso partir de una pregunta tal, pero deja de serlo, desde el momento que admitimos que no es nuestro propósito, para nada, dar y establecer una respuesta a aquella pregunta. Más

bien, nuestra intención es doble: primeramente (y en esto consiste lo principal) nos interesa el planteamiento de la pregunta, su postulación. Y en segundo lugar, dar cuenta, aunque sea en términos mínimos, de las implicancias y problemas que esa pregunta acucia.

En este marco, nos abocamos a una tarea de carácter, podríamos decir, proustiana, es decir, partir en búsqueda de la sociología perdida; y en el sentido verdadero y exacto de Proust: no pretendemos buscar una ciencia dada, la cual sólo habría sido olvidada y, en este caso, lo único que se requeriría hacer es reconstruirla sobre sus partes pasadas y recuperadas, sino, por el contrario, ir a buscar esa sociología que irremediamente ha sido perdida, la sociología que no se supo alcanzar, pensar. Pretendemos buscar la sociología impensable. Ya un filósofo francés, Gilles Deleuze, proponía ante una pregunta similar, aunque no idéntica, que en tanto ciencia creadora de conceptos, la filosofía debía empezar a proponerse “pensar lo impensable” (Deleuze, 1993). La tarea de la sociología puede asemejarse; pues, tal vez, la sociología debería empezar por dedicarse a “desocultar” aquellas *marcas* que atraviesa y de las cuales se apodera (históricamente se ha apoderado) sin crítica ni cuestionamiento. La sociología, me parece, debe reapropiarse nuevamente de sus conceptos, pero luego de la imposición de una “mirada persistente”; en fin, comenzar a preguntarnos ¿qué decimos cuando decimos?.. ¿De qué hablamos cuando hablamos de sociología o de cualquier concepto admitido como pertinente y estrictamente sociológico? Por fin, ¿qué *expresa* la sociología?

Entonces, estamos proponiendo una indagación sobre las preguntas sociológicas, y ello simplemente, para que tales preguntas vuelvan a ser posibles. Por mi parte, para

sostener la argumentación aquí, propongo trabajar sobre tres preguntas claramente interrelacionadas, constantemente interactuando. En principio: *¿qué es experiencia?* En segundo lugar, *¿qué es relación social?* Y finalmente, *¿qué es interpretación?* Admitiendo que aquella que mayor interés me suscita es la primera, creo que, de todos modos, son las tres en su conjunto las que pueden significar una apertura a pensar nuevamente *eso* que hemos decidido llamar, sin más, sociología, y que desde su propio nombre ya está implicando la pertenencia a un ámbito científico. Por supuesto, como, me parece, será ya evidente, lo que se halla por detrás de estas cuestiones es el cabal y, creo que, muy relevante problema de la lectura, es decir: qué tipo de lectura hacemos de la realidad social; cómo construimos el discurso sobre esa realidad y cómo hacemos interactuar nuestro discurso con el discurso del otro; o, más específicamente, el discurso de las ciencias sociales y el propio de otras ciencias. Ya sabemos que toda lectura es culpable (Althusser, 1972), pero así como ya somos ampliamente conscientes de ello, quizás habría también que plantearse si somos tanto conscientes del hecho de que siempre hay una lectura, o mejor dicho, una *forma de lectura* encargada de interpretar el orden social, sus relaciones. De esa sociología, entonces, pretendemos hablar aquí: de esa sociología que lee y que se pregunta corrientemente, asiduamente, *qué* está leyendo, pero también, y sobre todo, *cómo* está leyendo.

### **I ¿Qué es experiencia?**

El ámbito o campo de la experiencia ha sido siempre propicio al interés propio de una sociología del conocimiento. Las clásicas, pero también las aggiornadas teorías sociales han sido siempre sostenidas por ese viejo supuesto de la experiencia, aunque sin más, constantemente se ha obviado realizar pregunta alguna sobre ese campo, una pregunta que pusiera en el orden del conocimiento tal supuesto. Sintéticamente aquello que aquí

denominamos experiencia ha permanecido en la sociología dentro del ámbito de lo impensable. Y más aún, nos atrevemos a decir, o sencillamente a proponer que la sociología tal como la conocemos en la actualidad nunca ha dejado de ser de raíz kantiana. Pues aquel supuesto que esconde todo conocimiento sociológico, la experiencia, se reviste todavía de las huellas del conocimiento puro, de los esquemas con los cuales procuraba instaurar un orden del conocimiento Immanuel Kant en el siglo XVIII.

Pero quizás sea fructífero y, a su vez, necesario intentar construir la pregunta sobre la experiencia, procurando hacer un recorrido, casi una muy pequeña genealogía de este concepto. Un recorrido por el concepto de experiencia, por breve o mínimo que sea, no puede desatender a una noción que es contigua al concepto que aquí procuramos delinear: nos referimos al concepto de *lugar*. El lugar de la experiencia, el espacio concreto en el cual, valga el juego redundante, la experiencia se concretiza, o sea, se vuelve real.

Desde los presocráticos, la idea de experiencia siempre ha sido conjugada con la idea de lenguaje, digamos, era reconocido como experiencia aquello que era experimentable en el lenguaje, aquello pasible de ser expresado y, por ende, de versar sobre las cosas, de instituir un conocimiento sobre los hechos. Así, si bien sabemos que la experimentación del conocimiento propia de los griegos se identificaba con un estado de contemplación del mundo circundante, esa experiencia contemplativa se articulaba siempre en el mismo ámbito del lenguaje capaz de expresarla. La propia oposición de la que parte Parménides en su trayecto junto a la diosa, acerca de qué pertenece al ámbito del ser, y por otra parte, qué es aquello que es expulsado, que acaba perteneciendo al

no-ser (en sí no-perteneciendo), implica la expresión de la experiencia contemplativa en el lenguaje; y en el caso propio de Parménides esa experiencia que se articula en el lenguaje sólo es posible con la gracia divina: es la diosa la que guía el camino, la que permite el acceso al campo del conocimiento, del ser; la que ilumina con su luz, para que el reino de la oscuridad, del no ser, no nos desvíe del camino de la experiencia<sup>1</sup>.

Esta misma forma de articulación entre experiencia y lenguaje como lugar propicio del conocimiento ha trascendido la mayor parte de la historia de la filosofía y de la historia de las ciencias. En Platón y en Aristóteles, con sus claras diferencias cada uno, la experiencia todavía se mantiene en esa tensión *como* lenguaje. Pero además, en esta manera de pensamiento, de acercamiento al mundo y a las cosas, el ámbito de la experiencia y el ámbito del conocimiento conocían claramente sus límites: por ejemplo en Aristóteles, aquel hombre que sabía sobre los hechos era claramente un hombre de experiencia, por su parte, aquel otro hombre que conocía los *porqué*, las causas, ese era el hombre del conocimiento. De esta manera, la experiencia poseía un lugar: allí dónde estaban los hechos se hallaba la experiencia. Por supuesto, esto mismo es algo que continuaría en los albores de la filosofía medieval: pues el hombre terreno, ese hombre del mundo del pecado, contenía un saber sobre los hechos, pero el conocimiento en él no era otra cosa que la autoconciencia de Dios en su alma. En este sentido, conocimiento y experiencia se encontraban claramente delimitados. Y así la experiencia tenía su lugar. Como bien lo expresa Giorgio Agamben, en toda esa tradición filosófica cada uno de esos dos ámbitos tenía su propio sujeto, puesto que el sujeto de la experiencia era el sentido común, y por su lado, el sujeto de la ciencia era el noûs, la

---

<sup>1</sup> Esta experiencia que se articula en el ámbito del lenguaje, que instituye su lugar en el lenguaje, también se muestra con absoluta claridad en la *Odisea* cuando Homero debe enfrentar el dulce, armonioso y embriagador canto de las sirenas. En todo ese trayecto Homero pone en juego toda la experiencia de los sentidos ya no para poder soportar tan dulce canto; más bien, sabiendo que no puede escapar de él, usa su experiencia para no escapar de él.

razón. Así, no sólo había un lugar propio de la experiencia, sino que a su vez, en ese lugar se instituía un sujeto de experiencia (Agamben, 2004).

Pero bien, puede pensarse un punto de inflexión en el cual y desde el cual creemos que puede asumirse una primera forma de lo que tardíamente acabaría denominándose sociología: nos referimos específicamente a ese punto en el que puede considerarse el surgimiento de la ciencia moderna: la aparición del Yo como concepto reflejo, la aparición de una conciencia capaz de expresar y manifestar todo conocimiento sobre las cosas. En ese lugar, la experiencia empieza a perder todo lugar, vale decir, se pierde a sí misma. Mas, no se pierde porque haya sido dejada de lado u olvidada, sino porque es absorbida, identificada con el conocimiento. En términos más actuales, quizás deberíamos decir que la experiencia pierde, o le es arrebatada, su diferencia.

En definitiva, lo que realiza la ciencia moderna es expropiar la diversidad propia de aquel sujeto de experiencia que citábamos como el *sentido común*, y reemplazar esa diversidad por un sujeto único: *ego-cogito* o conciencia<sup>2</sup>. A partir de aquí, la Razón marcará y dominará todo el campo de lo estrictamente pensable; y aún cuando el empirismo inglés reaccione contra la unidad sustancialista de la Razón, la multiplicidad

---

<sup>2</sup> Son ampliamente conocidas todas las consideraciones y cuestiones que han surgido con posterioridad a la implantación cartesiana del Cogito. Han sido numerosas las problemáticas suscitadas, sobre todo, desde la crítica spinoziana en adelante. E inclusive es conocido el problema acerca de la infinita cantidad de presupuestos que la unidad del Cogito estaba implicando, lo cual lo hacía imposible y que fue estrictamente desarrollada por Nietzsche en sus obras. Sin embargo, y particularmente en referencia a este último autor, nos interesa hacer una pequeña digresión en el orden argumentativo, y que tiene que ver con la medida que Nietzsche estaba adjudicando a este problema; puesto que para el brillante filósofo alemán, el orden social establecido, que él denominará cristiano-burgués, tiene su asidero, su “origen”, justamente, en la imposición de la conciencia como órgano de dominio: es la estructura de las relaciones sociales, la estructura jerárquica del mundo la que se interioriza en nuestra conciencia e impone esa misma estructuración en lo más profundo de nuestros cuerpos, en nuestros “instintos”; instituyéndose a su vez, la propia conciencia como jerarca natural al interior de nuestro cuerpo, haciendo así a nuestros cuerpos un “espejo” de las relaciones de dominio del mundo social.

de percepciones que ellos pregonaban no implica otra cosa que sustancias, las cuales, se sabe, siempre remiten a ese ámbito de la Razón.

De hecho, la teoría de los Ídolos de Francis Bacon<sup>3</sup> responde al mismo tipo de asidero, pues para este pensador debe ser descartado de todo campo del conocimiento aquellas creencias, fantasías, “fantasmas” que encubren el verdadero conocimiento, que impiden el acceso a la Verdad. En fin, en esta línea argumentativa lo que se propone es hacer caso omiso a aquello que es propio de la experiencia real y que ahora es solamente considerado percepción no-sabia del mundo, y expropiar esa experiencia adjudicándole un modo absolutamente diferente, es decir, como experimentación del conocimiento. Así, aquello que era propiamente experiencia y que, en ello, tenía un lugar, es ahora arrebatado, sólo el conocimiento experimenta, tan sólo el conocimiento es válido.

Pero dicho todo esto, son en definitiva los esquemas kantianos los que van atribuir una forma determinada al orden del conocimiento, y que en gran parte, nos parece, preforman el orden científico en el cual se logra introducir la sociología como disciplina del conocimiento.

La sociología ha conformado su orden, sus esquemas, pero lo ha hecho evitando en numerosas ocasiones las preguntas que requerían sus presupuestos. Cuando esta disciplina interroga el orden social, admite siempre que en ese orden hay, se dan relaciones (que como no podía ser de otra manera hemos llamado sociales), pero evita preguntarse demasiado sobre ese supuesto: la sociología describe esas relaciones, las

---

<sup>3</sup> Los Ídolos, según Bacon, son las tendencias del intelecto humano que dan lugar a los errores y a los prejuicios, y que ocultan, por tanto, el verdadero saber, de igual manera a como los ídolos entorpecen la visión del verdadero Dios. Se distinguen cuatro tipos de Ídolos: primeramente, los idola tribus; en segundo lugar, los idola specus; en tercer término, los idola fori; y finalmente, los idola theatri.

explora, procura dar cuenta de la “función” que cumplen, en sí, configura y aplica su método; o sea, se reserva toda su gama de preguntas para ese conocimiento *a posteriori*, y, en ello, niega cualquier tipo de indagación sobre lo *a priori*. “...entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino *absolutamente* de toda experiencia. A éstos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posible más que *a posteriori*, es decir, por experiencia.” (Kant, 1996: 28 -cursiva en el original-).

Ese conocimiento *a priori puro* desligado de toda experiencia posible es el que a Kant le permitía establecer el orden del entendimiento y, más allá, el orden de la razón. La experiencia en Kant quedaba relegada a ser apenas un momento del esquematismo, y que luego sería subsumida en la gran fuente del conocimiento con el “sujeto trascendental”. En simples términos, y haciéndonos cargo de la analogía, lo mismo ocurre en la sociología, pero con la emergencia de un raro hecho fundamental, pues la sociología niega la posibilidad de un sujeto trascendental, debido a que justamente en la exploración y descripción de aquéllas relaciones a las que hacíamos referencia, la sociología sale a dar batalla con un grito de guerra: la subjetividad es una construcción. Empero, su discurso sigue respondiendo a los esquemas kantianos, su análisis continúa proyectándose como una construcción lógica de estricta índole weberiana (y la relación es más que evidente, entonces, con la influencia kantiana); en fin, la sociología pretende instituir un orden conceptual que subsuma en el definitivo estadio del conocimiento la diversidad propia del ámbito de la experiencia real, es decir, como se expresó con anterioridad, la experiencia si algo es, es un experimento del conocimiento.

Pero entonces, si como venimos argumentando, el discurso sociológico y la sociología, ampliamente, todavía es kantiana, ya que en su método procura aproximarse al conocimiento de los eventos sociales a través de la experiencia, para luego, con los esquemas de la imaginación, esquematizar esas instancias experienciales y llevarlas a la síntesis del conocimiento y la razón, o sea, Sujeto trascendental; debemos admitir que la aporía a la que esto lleva puede presentarse como irresoluble, puesto que si se ha aceptado, desde ese mismo discurso sociológico, que tal cosa como el sujeto trascendental es imposible, el circuito lógico nos conduce por tanto a pensar que el propio conocimiento sociológico es imposible. Ahora bien, si uno se propusiera buscar explicaciones a este problema o a cómo pudo haber surgido, una provisoria explicación, quizás, puede hallarse en ese célebre círculo que todos los que a esta disciplina nos dedicamos admitimos como axioma irreprochable: “lo social se explica por lo social”. Si la sociología niega o excluye la idea de un sujeto trascendental *a la kantiana*, no lo hace sin antes percatarse de introducir, instituir otro aún más potente: todo lo que acontece en lo social se explica por lo que está aconteciendo en lo social. Todo lo que sucede en el ámbito de la experiencia se subsume en el conocimiento sociológico por *obra y gracia* de aquel célebre y originario axioma.

En síntesis, la sociología, surgida ella de los orígenes de la ciencia moderna, ha negado y excluido justamente aquello por lo que más aduce interesarse: la experiencia misma de lo social. Ha trasladado toda experiencia al campo de la experimentación, haciendo de la realidad que asegura observar y comprender un concepto estático e inapropiable: la experiencia ya no puede ser apropiada, porque ha sido anulada en el conocimiento. Agamben lo resume con claridad: “La transformación del sujeto no dejó de alterar la experiencia tradicional. En tanto que su fin era conducir al hombre a la madurez, es

decir, a una anticipación de la muerte como idea de una totalidad acabada de la experiencia, era en efecto algo esencialmente finito, era algo que se podía *tener* y no solamente *hacer*. Pero una vez que la experiencia comience a ser referida al sujeto de la ciencia, que no puede alcanzar la madurez sino únicamente incrementar sus propios conocimientos, se vuelve por el contrario algo esencialmente infinito, un concepto ‘asintótico’, como dirá Kant, algo que sólo es posible *hacer* y nunca se llega a *tener*: nada más que el proceso infinito del conocimiento.” (Agamben, 2004: 24 -cursiva en el original-). Con esto, lo paradójico del conocimiento se vuelve evidente, pues si alguien se propusiera recuperar la experiencia tradicional, debería comenzar ante todo por dejar de experimentar, o sea, suspender el conocimiento.

## II ¿Qué es relación social?

Entonces, cómo pensar las relaciones sociales, o deberíamos tal vez preguntarnos si en este caso, en el propio pensar las relaciones sociales, no nos vemos enfrentados exactamente al mismo problema de la experiencia, específicamente, que las relaciones sociales solamente se puedan hacer, pero nunca tener.

Los viejos padres de la sociología han recorrido asiduamente ese circuito: desde la trascendentalidad del hecho social durkheimiano hasta los tipos ideales de acción social de Weber, siempre la experiencia de la relación social ha sido tras-puesta a una conceptualización rígida que, en muchos puntos, ha impedido pensar las relaciones sociales en su propio *lugar*, en fin, que ha extirpado de las relaciones sociales su carácter de diversidad. Aún cuando Durkheim introduce el concepto de diferencia en su análisis de la división social del trabajo, tal concepto está articulado en una idea mayor de identidad, pues la división del trabajo justamente lo que permite es alcanzar la

cohesión social en las sociedades modernas. Queremos decir, no pretendemos con esto negar en ningún momento la particularidad de la sociología, en tanto disciplina científica, de pensar el orden social, y, particularmente, en las sociedades modernas. Pero, sin embargo, me parece, que imponiendo un concepto único y trascendente, más que pensar el orden social se está presuponiendo ese orden.

Retornamos, entonces, a la misma cuestión que referíamos en el apartado anterior: las instancias *a priori*, y estrictamente puras, rigen todo el conocimiento sociológico sin involucrarse con nada empírico: cualquier diversidad propia de las relaciones sociales termina siendo articulada y pensada en la unidad sintética del conocimiento, pensado y sugerido como orden social en este caso. Y siguiendo, en el mismo pensamiento de la acción social por parte de Weber, en su inversión de la relación causa-efecto por la de fin-medios, el proceso prosigue siendo el mismo: los medios propios de las relaciones son subsumidos en los fines, lo que es supuesto de antemano.

Pero aclaramos, por si es necesario, que la pretensión de restablecer el campo propio de la experiencia no se identifica en nada aquí con una intención de recuperar una síntesis positiva del conocimiento. Pensamos que los argumentos aquí esgrimidos están lo suficientemente lejos del positivismo científico; el cual si se ha seguido el hilo de nuestra argumentación, se comprenderá que representa otra de las formas de anular la experiencia en la síntesis del conocimiento. Recuperar la experiencia, para nosotros, no es otra cosa que recuperar el lugar mismo en el cual esas relaciones sociales están articulándose, gestándose, interactuando. Es decir, pensar ¿qué es la sociología? Pero ahora, tratando de expresar aquello que en la sociología ha permanecido como impensable, inexpresable. La expropiación y, por ende, inapropiabilidad de la

experiencia ha venido en detrimento de la posibilidad de pensar su inagotabilidad, y, con ello, de lo que ambas cosas implican, a saber, la propia inagotabilidad del discurso sociológico y, junto a él, de la sociología en su sentido amplio, en tanto disciplina científica.

En este modo, nos interesa pensar a las relaciones sociales como instancias productivas de lo social y no como producto del orden a priori asumido e instituido. Tener una intuición de la “cosa”, sabemos, no es tener el conocimiento de la “cosa”, pero aún así, los esquemas sobre los que se articula la sociología permiten acceder desde la intuición al conocimiento. Ahora bien, sin pretender caer en un cierto “intuicionismo” inocuo, nos parece, por lo menos prudente pensar estas instancias como separadas sin subsumir ninguna de ellas en la otra, y en ese modo, recuperar la productividad de las relaciones sociales para la conformación de una teoría social que no se reserve únicamente la magra posibilidad de dar cuenta de lo ya dado, sino que pueda responder a la diversidad que representa toda forma de estructuración social, es decir, ya no pensar una estructura social rígida, trascendente y que se aplica y amolda sobre algo que es luego denominado realidad social, sino, por el contrario, pensar esa misma estructuración como de carácter meramente inmanente: allí dónde están las relaciones sociales, allí mismo está el *lugar* del conocimiento sociológico.

### **III ¿Qué es interpretación?**

“Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infinitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible...” (Borges, 2005: 87).

La idea es que en ese ámbito de experiencia, en ese espacio de la pura inmanencia de las relaciones sociales, siempre está implicado el azar. No es posible, como decía Borges, una decisión final, y aún más, la interpretación y su constante devenir desplaza cualquier intención de hacer aparecer una fija y estática noción de origen. Queremos decir, que desde el mismo momento en que una disciplina científica como la sociología conforma un discurso sobre su objeto, no solamente está produciendo ese objeto, sino que además y, sobre todo, está transformando su objeto; o sea, está ejerciendo un modo de lectura sobre la realidad social que no es único ni universal. En definitiva, está llevando a cabo una interpretación, y en tanto tal es una lectura de lectura: la realidad social se constituye como texto que el discurso sociológico interpreta y re-interpreta constantemente, lo transforma, lo vuelve a decir y a escribir. Desde allí, que la idea de origen no pueda ser siquiera planteada, pues toda posición interpretativa del discurso sociológico, es siempre un re-comienzo. Retornando por un momento a nuestros clásicos, casi parece obvio decir que la construcción de la sociología comprensiva de Weber, retoma estos postulados, aún objetando a esto último el claro neo-kantismo que también caracteriza al discurso científico de Weber. Sin embargo, por los propios esfuerzos que el sociólogo alemán realiza buscando dar consistencia y solución a las tesis evocadas en la *Methodenstreit*, nos vemos impelidos a pensar que en su lectura, en su proposición de una nueva forma de discurso sociológico, están, en cierto modo, implicados los elementos constitutivos de las formas interpretativas. Sin más, en la pregunta por el sentido de la acción está involucrada necesariamente la interpretación. Entonces, pareciera que Weber muestra, en alguna manera, los primeros indicios del rol de la interpretación en las ciencias sociales, y ello, aún cuando la construcción lógica y esquemática de los tipos ideales termine revelando nuevamente los problemas de una ciencia para la cual la experiencia sigue siendo inapropiable.

Entonces, de qué interpretación estamos hablando cuando proponemos la necesaria vinculación entre la sociología y la interpretación; cuando pensamos a la sociología como discurso “móvil”, como lectura siempre diferente e in-acabada de la realidad social, de su objeto. Bien, estamos pensando en una forma de interpretación puesta sobre un ámbito de experiencia nuevamente instituido, es decir, capaz de expresar, comprender e interpretar las relaciones sociales en su dinamismo. No una sociología como espacio del simple reflejo de una realidad dada, sino como transformación y reapropiación de su experiencia en la realidad. En síntesis, restituir a la interpretación sociológica sobre el campo de la experiencia es volver a poner dentro de los códigos de lo pensable aquello que el esquematismo propio de la sociología del conocimiento había relegado como impensable, es decir retomar lo que Foucault denominaba una “política de la interpretación”. Y que esa política de la interpretación se instituya sobre un marco de reapropiación de la experiencia implica que la interpretación debe servir como guía para la acción transformadora, pero también que la acción transformadora es la condición misma de la interpretación: “Toda la riqueza de la noción de *praxis* está contenida en esta idea de que la interpretación puede ser una herramienta de *crítica*, de ‘puesta en crisis’ de las estructuras materiales y simbólicas de una sociedad, en polémica con otras interpretaciones que buscan consolidarlas en su inercia.” (Grüner, 1995: 12 -cursiva en el original-).

Recuperado el campo donde se gestan y se entrelazan las relaciones sociales, apropiado nuevamente el ámbito de la experiencia, o sea, una vez que se ha vuelto a separar la experiencia, su singularidad, de la totalización del conocimiento; cuando entre experiencia y conocimiento vuelve a haber diferencia y no unidad anulante;

entonces sí, la sociología puede volver a hacerse de su discurso y asumirse como una forma de lectura de la realidad. Porque es en ese momento donde la sociología no sólo restituye a su objeto, sino que también se devuelve su *lugar*, y comprende e interpreta sobre la experiencia que la hizo posible. La sociología vuelve a ser un lenguaje, y en tanto lenguaje, en términos de Agamben, recupera su *infancia*, su historia: “Pues justamente del hecho de que haya una infancia, es decir, de que exista la experiencia en cuanto límite trascendental del lenguaje, excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad. (...) Pero desde el momento en que hay una experiencia, en que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad.” (Agamben, 2004: 70).

En este modo, restituir la experiencia, recomponer el “plano de inmanencia” como lugar del discurso y la interpretación, como espacio de producción y transformación del objeto sociológico es replantear e indagar nuevamente en la historia de esa disciplina científica que denominamos sociología. Y en cierto punto también, es hacernos cargo de esa historia. Recomponer el espacio y la escena de constitución de la sociología y abordar desde allí las grietas por las cuales la experiencia puede reponerse y la interpretación asumirse definitivamente como el *modo* de la sociología.

En fin, desplazar del campo propio de la sociología toda metafísica y todo esquematismo que subsuma la experiencia en el conocimiento. Quizás, podríamos decir, que esto no difiere demasiado de lo que se había propuesto Marx; pero ello, haciendo una salvedad: a saber, sólo si dejamos de insistir en la persistencia de una relación de causalidad o, siquiera, de reciprocidad entre *base* y *superestructura*, pues si Marx,

justamente, pretendía desligarse de las concepciones metafísicas dominantes en el pensamiento de su época, jamás podría haber pensado las relaciones entre base y superestructura en términos tan metafísicos como el concepto de causalidad, por ejemplo. Ni aún *en última instancia*, como propusiera más tarde Engels. Así, sólo es posible pensar el dinamismo base-superestructura en el marco de un mismo plano, o sea, sobre el plano de inmanencia, el ámbito de la experiencia. En otros términos, Deleuze también refiere a la noción de causa: “Una causa puede siempre ser *pensada*, como algo en sí, como algo que trasciende todas las analogías por las cuales se le da efectivamente, en la experiencia y por el conocimiento, un contenido determinado. No por ello es menos cierto que la filosofía como ciencia del hombre no tiene que buscar causa; debe escrutar efectos. La causa no puede ser *conocida*; no hay una causa de los principios, un origen de su poder.” (Deleuze, 2002: 15 -cursiva en el original-).

Concluyendo, cabría decir, que si el campo de la experiencia vuelve a ser *presencia* en el terreno de la sociología, si esta ciencia repone su discurso interpretativo, sus formas de lectura sobre el lugar mismo en el cual se expresan las relaciones sociales en toda su diversidad y dinamismo, el espacio de los *efectos*; al fin la sociología estará nuevamente indagando sobre las formas de su historia, y con ello, admitiendo el *azar* de su historia, el azar correspondiente a su propio objeto de estudio, dónde, otra vez Borges, ninguna decisión podrá ya ser final, y entonces, toda lectura indefectiblemente se ramificará en otras nuevas lecturas.

## **Bibliografía:**

Agamben, G., (2004): *Infancia e historia: ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Hidalgo editora.

Althusser, L., (1972): *Para leer el capital*, México, Siglo XXI.

Aristóteles, (1995): *Física*, Libros III-IV, Buenos Aires, Biblos.

Bacon, F., (1984): *Novum organum*, Madrid, Fontanella.

Borges, J. L., (2005): *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé.

Deleuze, G., (2002): *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa.

(1993): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.

Durkheim, E., (1986): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Hyspamérica.

(1985): *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Foucault, M., (1995): *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto.

Gadamer, G., (1986): *Verdad y método*, Barcelona, Gedisa.

Grüner, E., (1995): "Foucault: una política de la interpretación", prólogo a Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto.

Kant, I., (1996): *Crítica de la Razón Pura*, México, Porrúa.

Marx, K., (1974): *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en Marx, K., y Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso.

Weber, M., (1977): *Economía y sociedad*, México, FCE.

(1998): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo.