

Metáforas de la sociología, sociología de las metáforas. Entrevista a José María González García

Metaphors of sociology, sociology of metaphors. An interview with José María González García

PABLO SANTORO DOMINGO
Universidad Complutense de Madrid
pablosan2001@hotmail.com

La obra de José María González García resulta una referencia ineludible a la hora de acercarse a los estudios de sociología y literatura en nuestro país (como expresa en esta entrevista, el rótulo «sociología de la literatura» no es especialmente de su agrado). Desde su obra La máquina burocrática (1989) y ya antes, en las conclusiones de su tesis doctoral sobre la sociología del conocimiento, en las que incluía el estudio de las relaciones entre sociología y literatura como una de las líneas de desarrollo que se echaban a faltar en la disciplina, González García se ha aproximado desde una perspectiva peculiar y profunda a la literatura. Notablemente, a la obra de dos grandes autores como Kafka y Goethe, y a su influencia sobre Max Weber, aspecto sobre el que se extiende en la entrevista, pero también, en libros como Metáforas del poder (1998) o el reciente La Diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política (2007), y a escritores del Renacimiento y del Barroco como Gracián, Bocaccio o Maquiavelo.

La forma en la que González García se acerca a la literatura —y a otras artes, como la tradición icónica barroca— parte de una asunción central: al igual que Weber encontró en los escritos de Goethe elementos que incorporó a sus reflexiones teóricas, nosotros también podemos encontrar en la literatura materiales, afinidades, referencias, formas de comprensión del mundo que enriquezcan nuestra investigación sobre el mundo social. Además, esta dimensión literaria o simbólica, que se muestra incluso en el uso de metáforas en el lenguaje cotidiano, resulta un elemento ineludible de todo conocer. En esta entrevista aboga por la aceptación de ese carácter inevitablemente metafórico en todas nuestras formas de conocimiento, desde la vida cotidiana a la ciencia. Solamente a partir de este reconocimiento podemos avanzar en la distinción entre metáforas que «iluminan», en frase de Wittgenstein, y metáforas que oscurecen el pensamiento. La entrevista recorre un rango heterogéneo de cuestiones, desde la pérdida de la cultura literaria en el proceso de profe-

sionalización de la sociología al papel que cumplió la poesía en la recuperación de Max Weber de su terrible depresión, pasando por las expectativas que despiertan las nuevas formas híbridas de la narrativa contemporánea.

José María González García (Murcia, 1950) ha sido profesor en las facultades de Sociología y Filosofía de la Universidad Complutense, así como profesor visitante en numerosas universidades extranjeras. Actualmente ejerce como Profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de cuyo Instituto de Filosofía ha sido director desde 1998 hasta hace unos meses. La entrevista se desarrolló una soleada mañana invernal en el despacho de González García en la sede que el Instituto de Filosofía mantiene en el campus de Serrano del CSIC, casi pared con pared con la Residencia de Estudiantes.

Para comenzar, me gustaría remontarnos al principio de tu itinerario teórico y personal: ¿cómo llegaste a la sociología? ¿Qué fue lo que te llamó la atención de un campo de estudio como es la sociología, quizá tan «informe», probablemente tan esotérico y, casi con seguridad, tan desconocido para un estudiante que acaba el bachillerato?

La verdad es que cuando yo acabé el bachillerato ni tan siquiera existía Sociología como carrera. Existía la facultad de Políticas y Económicas, que era la carrera más combativa contra el franquismo. Yo comencé antes filosofía pero, antes aún, había estudiado bachillerato de ciencias —siempre he trabajado entre distintas disciplinas— y, de hecho, ni siquiera empecé con filosofía. Hice Selectivo en la facultad de Ciencias en aquel memorable curso del 67-68, con la idea de estudiar Agrónomos, Ingeniero de Agrónomos. Pero cuando estaba en segundo decidí que también la filosofía me interesaba, entre otras cosas, por tradición familiar, ya que mi padre, Ángel González Álvarez, fue catedrático de Metafísica en Murcia (por eso yo nací allí). Estuvo compaginando cinco cursos entre Murcia y la Universidad de Cuyo, en Argentina, y luego fuimos todos unos años a Argentina: me llevaron cuando tenía seis meses y volví cuando tenía unos tres o cuatro años. Mi madre estaba embarazada de mi hermano, el que me sigue a mí, que nació allí... Sólo tengo vagos recuerdos infantiles del viaje de vuelta en barco: un mar que no se acababa nunca, una fiesta permanente, eterna, el camarote... Entonces eran quince días de viaje en barco, toda una experiencia. Después de volver a Murcia, en el año 1955, mi padre sacó la cátedra de Madrid y nos mudamos.

Entonces había una cuestión más familiar de vinculación con la filosofía...

Sí, pero la filosofía... tampoco me acababa de convencer. Hubo un momento extraño, de mezcla. Yo me recuerdo en los laboratorios de la Escuela Técnica Su-

perior de Investigaciones Agrónomas, en concreto en el laboratorio de edafología, estudiando filosofía. A lo mejor tenía al día siguiente un examen sobre Hegel y estaba estudiando a Hegel en el laboratorio mientras a la vez hacía las prácticas de edafología. Era una cosa que al final no se podía mantener, así que decidí dejar agrónomos y seguir con filosofía. Y luego, en cuanto empezó la licenciatura de sociología, me matriculé. De hecho creo que mi promoción es la primera.

Todavía no habías acabado Filosofía.

No, no. Estaba en cuarto de Filosofía cuando empecé primero de Sociología. De hecho, el primer curso y el segundo curso de Sociología los estudié en verano: durante el curso académico normal hice cuarto de Filosofía y en septiembre me examiné de primero de sociología, y el siguiente año igual. El único curso que realmente estuve asistiendo a clase en sociología fue tercero, porque ya estaba haciendo los cursos de doctorado en filosofía y tenía más tiempo. Además, alguna asignatura de sociología, como una que impartía Luis González Seara, la elegí como asignatura de doctorado en Filosofía, con lo cual podía compaginar perfectamente.

Y después me encerré los dos años siguientes a hacer la tesis sobre sociología del conocimiento, lo cual también me aportó cantidad de pistas para terminar más adelante los dos cursos de sociología que me quedaban. Pero, claro, siempre he estado mezclando. Yo creo que sólo he estudiado a fondo una única carrera, Filosofía, durante dos años. El resto siempre estuve a caballo entre dos carreras diferentes.

¿Y cómo se despertó tu interés por la sociología?

Me llamó la atención inicialmente la sociología del conocimiento, que es el tema sobre el cual escribí mi tesis en Filosofía, siendo becario del Departamento de Teoría sociológica en la Facultad de Políticas y Sociología de la Complutense. El enganche con la sociología del conocimiento empezó cuando yo estaba en segundo de Filosofía y me hicieron leer el libro de Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Es un libro que después he trabajado mucho con mis estudiantes, tanto primero en la Facultad de Sociología de la Complutense como después, cuando pasé por oposición al Departamento de Ética y Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. A mí ese libro, estando en segundo de carrera, desde luego que me deslumbró. Visto desde hoy, bueno, se te cae un poco de las manos, pero siendo un estudiante de segundo de Filosofía a mí me descubrió todo un mundo. Me parece que era un libro que daba una perspectiva sociológica sobre la realidad enormemente interesante, que compaginaba el punto de vista más objetivo de Durkheim con el más subjetivo de Max Weber, y tenía además esa viveza de estilo...

Y después hice la tesina sobre Karl Mannheim, que en parte es el capítulo sobre Mannheim que está en mi tesis¹. Con lo cual yo tenía ya un interés por la sociología del conocimiento y lo que quería era aprender más sociología. También estaba un tanto cansado de las elucubraciones filosóficas y quería un estudio más real de lo que es la sociedad y de ese tipo de cuestiones, de manera que mi interés por la sociología empezó directamente por la sociología del conocimiento, aunque luego me especialicé en sociología política.

En un texto tuyo («La imaginación sociológica como forma de arte»²) hablas de *La imaginación sociológica* de Wright Mills y de *La sociología como forma de arte* de Nisbet como obras que «marcaron de manera profunda mi proceso de formación como sociólogo y como filósofo». ¿Qué otros libros o autores te han influido?

Ese texto lo redacté para un congreso en el cual nos pedían que habláramos de los libros que nos habían impactado, que habían marcado nuestra trayectoria intelectual y ese tipo de cosas. Y esos dos libros que elegí, *La imaginación sociológica* de Mills, al igual que *La construcción social de la realidad*, me lo hicieron leer cuando estaba aún en Filosofía, y la verdad es que es un libro que me impactó por muchas razones. Estaba además esa ironía que rezumaba sobre Talcott Parsons, con eso de que «todo *El sistema social* se podía escribir en dos páginas de buen inglés». Hay algo en ese libro que a mí me marcó y que me ha interesado siempre: la relación que Mills propone entre biografía intelectual y sociedad, la relación mutua entre psicología y sociología.

El libro de Nisbet lo conocí más tarde. Es un librito pero está muy bien, con una visión propia de la sociología... Ya te digo, no es un gran libro pero añade cosas sobre la sociología del siglo XIX: cómo la sociología en gran medida empieza también en concurrencia con el arte, con la literatura sobre todo. Hay un capítulo que se llama los «paisajes sociológicos», y a mí esa mezcla de visión artística, literaria, y de visión sociológica me ha interesado siempre.

Otro libro que me ha marcado profundamente, aunque ya más tarde, es *Las tres culturas*, la obra de Wolf Lepenies. La relación que establece ahí Lepenies entre la cultura sociológica y la cultura literaria y su narración de cómo las dos culturas van diferenciándose a lo largo del siglo XIX es enormemente lúcida. Esa idea de cómo la sociología es una tercera cultura entre la ciencia y la literatura, y el modo en que Lepenies persigue esa tercera cultura en tres culturas nacionales (Inglaterra, Alemania y Francia)... Para mí es un excelente libro. Tal vez es ese libro el que está en la base de mis dos libros sobre Max Weber y de mi interés por las relaciones entre el pensamiento de Weber y la literatura.

¹ Editada como libro con el título de *La sociología del conocimiento, hoy*, Madrid, Espejo, 1979.

² «La imaginación sociológica como forma de arte», en A. Andreu (ed.) (2002): *Actas del Congreso Conocimiento e Invención. Cognition atque Inventio*, Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia.

¿Cuándo empezaste entonces a investigar esta relación de Weber con la literatura?

La verdad es que lo primero que yo escribí sobre el tema fue un artículo breve, que no he vuelto a ver porque salió en una revista efímera. Me lo pidieron unos estudiantes de cuarto de filosofía —era el año 1984 ó 1985— para una revista, *A Granel*, me parece que se llamaba, muy bien editada, pero era una revista prácticamente de estudiantes. Y yo entonces escribí un artículo sobre las afinidades electivas entre Max Weber y Kafka³, que es el origen de lo que después sería *La máquina burocrática*, las intuiciones iniciales del libro estaban ahí.

*La máquina burocrática*⁴ tiene también una historia biográfica detrás, que a mí me interesa porque, en cierta manera, se ve ahí la conexión entre biografía y pensamiento. Y es que el libro tiene una conexión biográfica con este Instituto. Porque montar un Instituto de Investigación de la nada en este país es totalmente kafkiano. Yo empecé en este Instituto siendo todavía Javier Muguerza director en funciones. Comencé como secretario académico, y claro, había que hacer absolutamente de todo, desde conseguir un despacho, una línea telefónica o una secretaria hasta montar una biblioteca. Todo estaba por hacer. En ese proceso te vas encontrando con tantas dificultades, que lo que digo en el prólogo a *La máquina burocrática* es verdad: durante meses me dediqué a leer a Kafka porque no podía leer otra cosa. Después de seis u ocho horas trabajando en el Instituto, intentando poner esto en marcha... Con más gente, claro está, tampoco quiero arrogarme ningún protagonismo exclusivo.

Ese es uno de los aspectos principales de la burocracia ¿no?, que ni siquiera existe la posibilidad del heroísmo.

No, no, es un papel totalmente oscuro (risas). Una parte del origen del libro está ahí. Después tiene un origen importante en que estuve seis meses en la Universidad de Heidelberg, que es el no va más de las investigaciones sobre Max Weber. Entonces estaba allí Wolfgang Schluchter, que es desde luego el mejor especialista mundial en Max Weber. Schluchter me ayudó mucho, pero no entendió nunca el interés que yo podía tener por conectar a Weber y Kafka. Aún así, para mí una conversación con él era enormemente iluminadora. Me decía lo que tenía que leer y durante esos seis meses agradecí muchísimo todas las conversaciones con él, su orientación fue ejemplar.

Pero sin comprenderte.

Bueno, es que no entendía. Decía: «¿pero usted qué es lo que quiere hacer con Kafka?». Para él sociología y literatura, Weber y Kafka, eran dos mundos total-

³ «Afinidades electivas entre Sociología y Literatura», *A Granel*, 1, (1986), pp. 54-64. Publicado también en México: *Estudios ITAM*, 11, (1987), pp. 41-51.

⁴ *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid, Visor, 1989.

mente distintos, que no veía la manera de poner en conexión. Claro, yo le explicaba el porqué, le contaba las afinidades que existen entre Max Weber y Kafka en la crítica a la burocracia, pero para él la sociología era la sociología y la literatura era otra cosa completamente distinta. Nunca tuvo ese interés en ligar las dos cosas.

En Heidelberg, además, descubrí en una nota a pie de página algo que, claro, para muchos sociólogos no es significativo: la existencia de una conexión biográfica entre Alfred Weber y Kafka, ya que Alfred Weber fue el «promotor» del doctorado de Kafka, desempeñando el papel del catedrático de la Universidad de Praga que presentaba al rector a los nuevos doctorandos. A mí eso me pareció que no podía ser una casualidad, sino que había más, fui tirando del hilo y al final salió ese libro, que yo creo que está bien.

Con Kafka he seguido siempre. Hace unos años me pidieron una introducción a *La metamorfosis*, la escribí y de nuevo me volví a meter en el ambiente de Kafka. Después, todos los años en los últimos cinco cursos he estado dando cuatro horas de clase dentro de un curso que organizaba la Universidad Carlos III sobre poder y literatura, y me llamaron a ver si quería colaborar, ellos me proponían hablar sobre el Barroco, porque entonces había salido el libro de *Metáforas del poder* y yo les dije que prefería hablar sobre Kafka. El curso era en Derecho y me parecía que podía ser más cercano, para las inquietudes de los estudiantes de Derecho, leer a Kafka —que no en vano fue también Doctor en Derecho. Así, que he estado cinco o seis años dando estas cuatro horas de clase y la verdad con mucho interés por parte de los estudiantes y para mí ha sido enormemente gratificante también.

¿Y Goethe, escritor que trataste en *Las huellas de Fausto* ⁵?

Goethe es un autor enormemente rico, polivalente, aunque a mí me interesó desde la perspectiva de Max Weber. Al igual que *La máquina burocrática* surgió en parte del hallazgo de una nota a pie de página en una biografía de Kafka, el libro sobre Goethe y Weber empezó también por una línea. Una de las últimas líneas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando Weber, después de haber hecho todo un estudio dejando al margen sus valores y sus pasiones personales, en un momento dado, dice: bueno, todo lo que yo he investigado aquí, esta conexión entre ética protestante y desarrollo del capitalismo, no es nueva. Es la misma que expresó magistralmente Goethe al final de su vida en el *Fausto* y en *Los años de andanzas de Guillermo Meister*.

Y entran entonces las páginas finales de *La ética protestante*...

Sí, ese final apoteósico (risas)

⁵ *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos, 1992.

Que ya es, en cierto modo, literatura.

Sí, sí, es de los mejores textos de Max Weber literariamente hablando, sin duda alguna, junto con las dos grandes conferencias de *Política como vocación* y *Ciencia como vocación*. Los tres son grandes textos de la literatura en la sociología.

Y a partir de esa referencia a Goethe... Tú ya tenías la idea, el concepto de las afinidades electivas...

Yo creo que no. El libro empieza simplemente por esa frase, que es la idea inicial, y por una relectura de *La ética protestante* desde esa frase y desde la posible relación entre Goethe y Max Weber. Y entonces es cuando surge lógicamente la idea de afinidades afectivas, así como el análisis pormenorizado de todas las citas y cripto-citas de Goethe —pues existen muchas citas que no son explícitas, son citas implícitas. Por ejemplo, cuando Weber dice que la predicación protestante actuaba como aquella fuerza que siempre quiere el bien y sin embargo acaba produciendo siempre el mal. Aquí no está citando explícitamente ningún verso del *Fausto* de Goethe, pero para cualquier alemán culto de la época está claro que lo que está haciendo Max Weber es invertir la máxima de Goethe cuando Mefistófeles, el diablo, se presenta por primera vez ante Fausto y Fausto le pregunta «¿Tú quien eres?», y Mefistófeles responde: «Soy una parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal y siempre acaba haciendo el bien». Pero, claro, ese juego que un sociólogo alemán o cualquier alemán culto de comienzos del siglo xx entiende perfectamente...

Se pierde en la historia...

Se pierde en la historia. Se pierde en la transcripción cultural de la cultura alemana a la cultura española, y cuando el lector español lee eso, pues no sabe muy bien de qué va. Pero también se pierde dentro de la propia tradición cultural alemana. Hay muy pocos sociólogos alemanes que se hayan fijado en esa frase y que a partir de esa frase hayan entendido que Goethe es fundamental para interpretar a Weber.

Hay aquí un problema también de la literatura como un producto histórico, cultural de un momento dado ¿no? que, de alguna manera, recuerda la sentencia de Marx sobre el arte griego: hay un misterio persistente en el hecho de que las obras griegas nos sigan deparando placer estético... Si es algo tan histórico, condicionado en su producción por una formación social determinada, ¿por qué nos siguen interesando y por qué nos siguen diciendo cosas? Que para la sociología es una pregunta muy dura, yo creo... Y que la filosofía, por ejemplo, a la hora de acercarse a la literatura, no encuentra en ella un obstáculo. La filosofía tiene una estética, tiene otra aproximación...

Claro, pero a mí lo que también me ha interesado siempre es el texto, posiblemente por una cierta deformación filosófica. Para los filósofos una de las cosas más fundamentales son los textos y el trabajo sobre los textos. En sociología eso lo hacemos menos. Pero yo cuando leo un texto sociológico también me intereso por la hermenéutica y porque el texto esté bien escrito, que sea bello estéticamente. Y también me intereso por escribir no sólo de manera que se me entienda, sino también con un cierto estilo, o por lo menos con una voluntad de estilo. Intento que la sociología sea también una obra de arte en ese sentido, que tenga una cierta cualidad estética. Y a mí eso me parece que es algo importante, aunque sea algo que por desgracia se ha perdido. Lo que se escribe hoy en sociología es el típico ensayo para publicarlo en una revista puntera y que esté bien o mal escrito no importa. En cambio, a mí sí me importa, creo que también es algo a tener en cuenta. La belleza del texto sociológico, algo que encuentras en determinados textos de Max Weber, las referencias a Goethe y las referencias a toda la tradición cultural alemana que están ahí y que, por desgracia, en el proceso de profesionalización de la sociología se han ido perdiendo.

Lo que planteaba también en *Las huellas de Fausto* es de nuevo la conexión entre biografía y pensamiento, por volver a Wright Mills. En el caso de Weber, esa conexión entre biografía y pensamiento tiene que ver con la enorme depresión que tuvo a partir de 1897, después de la muerte de su padre, después de la discusión con él, toda esa historia que ya se sabe. Pero se sabe menos que de esa depresión Weber sólo empieza a levantar cabeza a través de la lectura de Goethe —que a veces ni siquiera la puede hacer él mismo y se la tiene que hacer Marianne, su mujer— y a través de los viajes a Italia. El viaje a Italia es la típica búsqueda del alemán que vive en el norte, en las brumas, la búsqueda del calor, del sol, el arte meridional y de la alegría de vivir. Todo eso es lo que significa el viaje de los alemanes a Italia, y Weber está de nuevo en esa trayectoria literaria, está reviviendo de una o de otra manera el viaje de Goethe a Italia. Es precisamente el viaje a Italia lo que empieza a hacerle salir de la depresión y con razón, claro.

En esa interpretación, el viaje a Italia sería también un viaje de Weber a la literatura. Como liberarse de ese corsé...

Ya lo dice Marianne. Marianne lo formula así directamente: cuando habla, en la biografía de su marido, de esta última etapa de su vida, señala que a partir de 1906 Weber cambia radicalmente y determinadas facetas que hasta entonces habían sido cegadas, como el interés por la poesía —y ella dice concretamente por Rilke y Stephan George—, surgen a la superficie. Y Weber se mete de lleno en la lectura de los poetas de su tiempo, discute con Stephan George. Rilke le parece que es el mejor poeta alemán de la época. E incluso dice Marianne: «...y llegó a recitar versos muy bien». Es como si, efectivamente, se hubiera abierto una faceta de su personalidad que hasta entonces había estado en gran medida sepultada por la ciencia, por el enfoque científico, y empieza otra faceta totalmente distinta. Hay así un

elemento biográfico también en Max Weber. Son justo los artículos que aparecen después de la enfermedad, después de los viajes a Italia, los artículos que componen *La ética protestante* y algunos de los artículos metodológicos, donde empiezan a existir citas y cripto-citas, referencias y cripto-referencias a la obra de Goethe.

En gran medida, *La máquina burocrática* y *Las huellas de Fausto* son dos caras de un mismo proyecto: comprender a Weber, iluminar diversos aspectos de su obra, a partir tanto de sus lecturas (Goethe) como de ciertas «afinidades electivas» con temas que trataban algunos escritores de la época (Kafka). Me resulta especialmente sugerente la posibilidad que proclamas en el preámbulo de *Las Huellas de Fausto* de comprender el libro como una aplicación de la «estética de la recepción». Dices: «Se trataría de estudiar la recepción sociológica de la obra literaria de Goethe, de analizar a Max Weber como receptor y como “lector explícito” de Goethe».

Es que ese libro está escrito en la Universidad de Constanza, y en Constanza es donde se desarrolló toda la teoría de la estética de la recepción. Con lo cual hay una influencia directa, una referencia a Hans R. Jauss, a Wolfgang Iser y a la estética de la recepción que se había desarrollado allí. A mí me interesaba ver cómo la literatura alemana tiene su influencia en la sociología, en los comienzos de la teoría sociológica en concreto. Y cómo Max Weber reelaboraba temas que habían sido trabajados antes por la literatura clásica alemana, en concreto por Goethe. Sí, ese es el núcleo de mi interés en ese libro.

¿Consideras que aquí Weber supone una excepción o que resulta normal esta referencia implícita en los sociólogos clásicos a obras literarias?

Pues yo creo que era algo normal en la época. Si piensas en el otro gran sociólogo alemán de la época, Georg Simmel, es exactamente igual. En Simmel encuentras estudios sobre pintura, magníficos estudios sobre literatura... Incluso sobre Goethe publicó un extenso libro —que curiosamente además estaba dedicado a Marianne, la mujer de Max Weber— y también un librito sobre las concepciones del mundo en Kant y Goethe. En esa generación de sociólogos la literatura es enormemente importante, pero después ya no. Esa conexión se ha perdido. Claro, reivindicar hoy esa veta literaria es casi como intentar poner una pica en Flandes.

Por volver de nuevo a Schluchter, como paradigma de la interpretación de Max Weber en Alemania, como alguien que se conoce a Max Weber de arriba abajo y que ha publicado lo mejor que se ha escrito nunca sobre él... En octubre del 2005 coincidimos, después de muchos años sin vernos, en un congreso que organizaron los sociólogos argentinos en Buenos Aires con motivo del centenario de la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Yo hablé, lógicamente, sobre las enseñanzas de Goethe en *La ética protestante*. Cuando acabé mi exposición, Schluchter levantó la mano para decir que lo que yo había dicho no le inte-

resaba, bueno, no dijo exactamente que no le interesara, pero que efectivamente Max Weber había leído a Marx desde el comienzo hasta el final, había leído a Goethe desde el comienzo hasta el final, pero... ¿eso qué significaba en la argumentación y en los escritos sociológicos de Max Weber? Schluchter opinaba que eso no significaba absolutamente nada. Yo le contesté como pude, porque claro, siempre estás cohibido en presencia del mejor intérprete de Weber, además con ese complejo lógico de inferioridad que te produce el que él esté hablando desde su propia cultura. Tú estás hablando de una cultura que es ajena a la tuya y que por muy bien que puedas llegar a dominar el alemán, la cultura alemana siempre será para ti una cultura aprendida, siempre. Pero lo curioso de ese congreso es que una de las últimas sesiones acabó discutiéndose sobre el tema de las afinidades electivas, y el mismo Schluchter que había renegado de la influencia de Goethe en Max Weber acabó perorando en una de sus intervenciones sobre lo que significaba la idea de afinidad electiva en Goethe. Al final entraba en una contradicción con lo que había planteado en la sesión anterior ¿Cómo al día siguiente estás explicando un concepto típicamente weberiano y no puedes hacerlo más que refiriéndote al título...? bueno, y él iba más allá del título, a cuál era el contenido de una novela de Goethe.

Sí, es la paradoja que surge de esa voluntad de separar absolutamente lo literario y lo científico, ¿no?, algo que entronca en cierta manera con la siguiente pregunta que quería hacerte. Tu libro *Metáforas del poder*⁶ lo planteaste explícitamente como una crítica a las perspectivas más positivistas que pretenden negar el carácter de «conocimiento» a toda denotación, es decir, a toda forma de hablar excepto al lenguaje absolutamente neutral y «científico». La literatura cae dentro de un espacio de denotación, de símbolos, de metáforas, que no tiene que ver con lo que nosotros, científicos, hacemos. Pero esa voluntad de separación, como se ve en la anécdota de Schluchter, es muchas veces insostenible: incluso buena parte de ese lenguaje «científico» está también hecho de metáforas «muertas».

Sí, sí, no se puede sostener. Lo que pasa es que el problema está en los que marcan la «agenda», digamos, en los que marcan las líneas de investigación. Schluchter ha tenido un poder enorme en la configuración de la sociología en Alemania de los últimos veinte años. Primero en Heidelberg. Después, cuando la antigua República Democrática Alemana fue absorbida por la República Federal, estuvo en la Universidad de Leipzig y fue el Decano fundador del Max-Weber-Kolleg en Erfurt. Y bueno, pues ha marcado unas pautas de pensamiento y de institucionalización de la sociología en Alemania realmente importantes.

Pero lo que hay que subrayar, sin embargo, es el valor cognitivo de la metáfora, que es fundamental. No sólo en la vida cotidiana, no solo en la literatura, sino también en la ciencia, porque la ciencia vive en gran medida de las metá-

⁶ *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.

foras que utiliza. *Metáforas del poder* surgió de una manera curiosa, porque me di cuenta de que los dos libros anteriores estaban basados sobre metáforas. *La máquina burocrática* está fundamentalmente basado en el uso que tanto Kafka como los hermanos Weber hacen de la metáfora de la máquina referida a la burocracia y, en *Las huellas de Fausto*, uno de los elementos básicos de la herencia de Goethe sobre Max Weber es, de nuevo, el uso de metáforas: la política como pacto con el diablo, el «Daimon», el concepto de afinidades electivas, que también es una metáfora que incluso viene de la química... La conexión que yo establecía entre literatura y sociología estaba hecha, sobre todo, a partir de las metáforas.

Entonces, lo que me interesó fue, por un lado, hacer una reflexión más teórica sobre el tema y, por otro lado, dar el paso también a la iconografía. Porque la metáfora se ha definido de muchas maneras —la definición aristotélica sigue siendo la mejor— pero una de ellas la define como una «imagen verbal». Esto es, la conexión entre lo verbal y lo icónico está en la misma definición de metáfora. Y mi interés por el Barroco, que también viene de lejos... En el Barroco es donde mejor se teoriza y donde mejor se ve esa conexión entre la metáfora y lo icónico, las imágenes que plasman las metáforas. Esto además tiene una ligazón directa con el poder político, tal y como se expresa públicamente, por ejemplo, en las entradas de los príncipes o de los reyes en las ciudades, en los túmulos funerarios de los monarcas. Hay, en fin, toda una conexión: la metáfora del poder se hace realidad, *se hace carne* en la imagen, en los iconos, en la iconografía barroca.

Y aquí empieza tu trabajo sobre la iconología.

Sí, sí. Recogiendo material para el libro que acabo de publicar sobre la Fortuna, tuve ocasión de estar, primero en el Warburg Institute, en Londres, y después dos meses en Hamburgo, donde la Universidad ha recreado el viejo Instituto Warburg. La historia de la Biblioteca Warburg es muy curiosa y enormemente interesante. Aby Warburg pertenecía económicamente a una familia de banqueros judíos y, apoyándose en el dinero de la familia, desarrolló un centro de investigación puntero en Alemania sobre iconología e iconografía. Pero poco después de la muerte de Warburg en 1929, el centro tiene que emigrar a Inglaterra porque no hay ningún futuro ni político ni académico, y además peligran las vidas de los investigadores... Así que se llevan la biblioteca a lo que ahora es el Warburg Institute en Londres. Pero recientemente la Universidad de Hamburgo y la ciudad han recuperado el viejo edificio donde se había iniciado la biblioteca Warburg, han vuelto a comprar casi todos los libros de segunda mano —los originales estaban en Inglaterra— e incluso han decorado la sala oval, donde había estado la biblioteca original de Aby Warburg, con prácticamente los mismos libros que había entonces. Y allí tuve una conversación enormemente interesante con Martin Warnke que me dio una pista de algo que yo había trabajado en su momento sobre la sociología del conocimiento, y que es la conexión entre sociología del conocimiento e iconología. A partir de

esto escribí un artículo ⁷, que está también como un excursus en *La Diosa Fortuna*. Y es que la conexión entre sociología del conocimiento y la iconología es extremadamente interesante y rica. La primera generación de sociólogos desconoce totalmente el trabajo de Warburg. Alfred Weber va a Hamburgo y se entera sólo una vez allí de la existencia de la biblioteca de Aby Warburg. ¡Y eso cuando él estaba escribiendo una sociología de la cultura! La segunda generación es donde se produjo la posible ligazón entre Mannheim y Panofsky. Toda la metodología de análisis de la sociología del conocimiento de Mannheim está basada en la historia del arte. En su idea de perspectiva, el modelo es la historia del arte, y también cuando expresa la idea de fechar un texto a partir de determinadas rasgos y determinadas formas de razonamiento interno, de «la pincelada»... Él la compara con un historiador del arte que reconoce una pintura y que a partir de ciertos rasgos puede fecharla, puede datarla. Hay una conexión directa y, de hecho, Mannheim cita a Panofsky; Panofsky, en el primer artículo metodológico, cita a Mannheim... Norbert Elias está también en esa misma conexión entre sociología e iconología. Sin embargo, en la siguiente generación esa conexión desaparece.

En *Metáforas del Poder* lo que me interesaba era recoger, por un lado, ese trabajo mío anterior sobre la metáfora, pero también dar ya el paso a la iconología y ver el interés que para la sociología puede tener el análisis de lo visual. Estamos en una cultura neo-visual, casi neo-barroca, pero a la vez hemos perdido las claves de interpretación de la imagen barroca. Nos resulta enormemente complicado. Mi experiencia, cuando muestro imágenes en foros —desde hace cinco años o más siempre voy con imágenes— es que con filósofos y sociólogos se produce una cosa curiosa. Por un lado, la sorpresa: nadie va con imágenes a un congreso de filosofía, todavía. Y por otro lado, el interés: se descubre un mundo en el cual a los filósofos les resulta enormemente difícil entrar y, sin embargo, cuando explicas una imagen, cuando ves su conexión con los conceptos, pues lógicamente llama la atención. Y a los sociólogos les pasa exactamente lo mismo. La primera vez que fui a un congreso de Teoría Sociológica llevando imágenes, casi me parecía que tenía que pedir perdón.

Tu último libro, por cierto, *La Diosa Fortuna* ⁸, está basado en análisis iconográficos de las imágenes de la Fortuna

La Diosa Fortuna es un libro que me ha llevado muchísimo tiempo escribir, porque he tenido que compaginarlo con la dirección del Instituto de Filosofía del CSIC. Pero, por otro lado, me alegro de que haya llevado tanto tiempo, porque la idea inicial era distinta. La idea inicial que tenía era escribir un libro sólo sobre Renacimiento y Barroco. El libro intenta conjugar tres tradiciones: historia del arte e iconología; literatura (la aparición de la Fortuna en los siglos XVI y XVII es om-

⁷ «Sociología e iconología», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 84, oct.-dic. 1998.

⁸ *La Diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2007.

niabarcante, está en todas las literaturas europeas); y pensamiento político, filosofía política. El interés del libro está en la conexión entre esas tres tradiciones. Sobre Maquiavelo, por ejemplo, se ha escrito mucho, hay miles de artículos y libros que explican la relación entre Fortuna y Virtud, etc. Pero intentar poner por debajo las imágenes, ver qué se está haciendo con imágenes en esa misma época... Al final es que no sabes si es la influencia de la imagen en Maquiavelo o la influencia de Maquiavelo en la imaginería, porque muchas de las imágenes son de la época, pero no sabes si son anteriores o posteriores a *El Príncipe*. Esa conexión entre la metáfora brutal que utiliza Maquiavelo de «La Fortuna es una mujer y por tanto hay que golpearla», la traducción en imágenes de ese texto y de muchos otros, la relación entre texto e imagen, eso es lo que me interesaba.

Las formas de esta relación en Renacimiento y Barroco es un tema que ya da para un libro, y mi idea inicial era hablar únicamente de los siglos XVI y XVII. El acercamiento al presente que constituye la segunda parte ha sido fruto del tiempo, y ahora creo que lo importante del libro es la conjunción de las dos partes, y también *lo que falta* en medio. Porque ¿qué es lo que ocurre en el siglo XVIII? ¿Por qué, en gran medida, desaparece la Fortuna? ¿Porque hay luces donde está la Ilustración y la Fortuna y el Azar se racionalizan?

Incluso es la época de aparición de la estadística y de métodos matemáticos de domesticar el azar.

Claro, son maneras de domesticar el azar, de racionalizar lo que no parece que sea racional. Eso está presente. Y también en el siglo XIX la Fortuna en gran medida desaparece. Las imágenes que hay, las alegorías, son otras: las alegorías de la industria, de la electricidad, la alegoría del progreso, de la agricultura. Pero la Fortuna desaparece como alegoría en gran medida.

La idea del libro es observar cómo y por qué la imagen de la Fortuna vuelve durante el siglo XX en diferentes aportaciones filosóficas y sociológicas: en la sociología del riesgo o en las teorías actuales de la justicia, sobre todo Rawls, que se basan en intentar superar a la Fortuna, superar las desigualdades económicas o de otro tipo debidas a la Fortuna. Y el último capítulo, que es el más trágico, estudia la reaparición de la Fortuna en las memorias de los supervivientes de los campos de concentración. Es un capítulo duro, influenciado por el trabajo conjunto que se lleva a cabo en el Instituto de Filosofía en los últimos años, dirigido por Reyes Mate, dedicado al análisis del Holocausto.

En este capítulo tú criticas a Agamben, y en concreto por un tema relacionado con la metáfora: por su utilización, excesiva a tu parecer, del campo de concentración como metáfora de la condición presente.

Es que a Agamben la metáfora se le va de las manos. Al final, cuando *todo* es campo de concentración, *nada* es campo de concentración. Es la misma crítica que

ya hizo Primo Levi: alguien que ha estado en un campo de concentración, que conoce lo que es un campo de concentración, sabe que *no todo* es un campo. Ahí quien está más en lo cierto es Primo Levi.

Pero aquí aparece entonces un problema con la metáfora; cuál es el límite a la hora de usar; en un sentido teórico o cognitivo, las metáforas, así como las consecuencias que uno u otro uso de ciertas metáforas puede tener. De esto hablaba Susan Sontag en ese precioso libro que es *La enfermedad y sus metáforas*, incluso desde una perspectiva personal. Estando enferma de cáncer, Sontag ve cómo una serie de metáforas sobre la enfermedad se le imponen y casi acaban por culpabilizarla de su enfermedad. Entonces ella lo que plantea es la necesidad de liberarse de las metáforas o al menos, de ser conscientes de que estamos usando metáforas, puesto que hay metáforas que tienen efectos negativos.

Es que la metáfora tiene los dos elementos. Tiene un elemento de *iluminación*, y es verdad que, como dice Wittgenstein, una buena metáfora ilumina el pensamiento. Pero también es verdad que muchas metáforas lo que hacen es oscurecer, y cuando llevas la metáfora hasta el extremo, o cuando se radicaliza una metáfora sin llegar a ser consciente de que es una metáfora... entonces ya sirve para oscurecer. Aquí entra un elemento de autoconciencia. Ha habido transposiciones desde la ciencia a la sociología que han sido muy nefastas, transposiciones que tienen que ver con metáforas. Por ejemplo, la división departamental de la sociología entre departamentos de estructura social y departamentos de cambio social. Así, acaba por haber sociólogos que en teoría lo único que deberían estudiar es la estructura, sin atender al cambio. Y esto viene de la división de Durkheim o Comte entre estática social y dinámica social, que era una metáfora de la física de su tiempo. Y esa física ha desaparecido, pero la metáfora se institucionaliza en la sociología, y acabas viendo en las puertas de los departamentos «Estructura Social» o «Cambio Social». Pero ya no se trata sólo de cambiar la metáfora, sino de cambiar toda la estructuración que se ha hecho, toda una institucionalización de la Sociología que se ha hecho en base a una metáfora que ya está totalmente sobrepasada, sobrepasada incluso desde dentro de la propia ciencia física. ¿Cómo puedes estudiar sólo la estática? Es una foto fija. Hace falta también la historia, estudiar el proceso histórico. En ese sentido, algunas metáforas son peligrosas, porque te llevan a quedarte con fotos fijas y a olvidar el movimiento de la sociedad.

¿Ves diferencias en el uso de la metáfora en filosofía y sociología? Parece que la Filosofía utilizaría de una forma muy consciente y casi *fundante* la metáfora, situándola conscientemente como base de sistemas completos (por citar sólo ejemplos recientes: el claro-del-bosque heideggeriano, el Panóptico de Foucault, el Homo-Sacer de Agamben o la Esfera de Sloterdijk). El uso de las metáforas en sociología es quizá menos sistemático, menos autoconsciente.

Quizá es que, como decía antes, la filosofía ha trabajado más sobre textos, sobre textos escritos, y a partir del texto escrito se ha elaborado toda una tradición hermenéutica, y correlativamente, también se ha elaborado lo que Hans Blumenberg llama una «metaforología». Blumenberg es un autor importante para mí, porque desarrolla toda una teoría de interpretación de la filosofía desde el uso de las metáforas, y tiene artículos interesantes también sobre Simmel y su uso del dinero como metáfora. Pero sobre todo se ha centrado en la historia de la filosofía, en dos niveles. Primero, una teoría de la metáfora y lo inconceptualizable, y cómo la metáfora cumple un papel importante en la conceptualización filosófica. Y después, todo el análisis que hace del mito —aunque aquí ya sobrepasa el terreno de la metáfora— es una línea de análisis de la filosofía tremendamente interesante.

Sí es verdad que la filosofía ha desarrollado toda una labor de autoanálisis de la propia filosofía a través del mito y de la metáfora, mientras que en la sociología eso no existe. En parte porque los sociólogos intentan trabajar sobre, digamos, el cuerpo social (utilizando una metáfora), mientras que el trabajo sobre textos está ahí pero es menos importante que el que hacen los filósofos. Entonces esto explicaría un poco la ausencia de una metaforología desarrollada en la propia sociología.

Sin embargo, en algunos autores de la teoría social contemporánea hay un uso insistente de metáforas: Bauman con la metáfora de la modernidad líquida, Giddens refiriéndose a los aspectos de ingobernabilidad de la modernidad tardía con la metáfora del monstruoso Juggernaut, Haraway y su imagen del *cyborg*, en una aproximación más postmoderna...

Pero es otro nivel distinto. Por supuesto que hay uso de metáforas. Nunca se puede escribir un texto filosófico o sociológico *sin metáforas*. La metáfora es esencial al pensamiento, sobre todo cuando uno está en un pensamiento que intenta *ir más allá*. Necesariamente la metáfora conceptualiza —en términos metafóricos, de comparación— lo que hasta entonces era inconceptualizable. Pero una cosa es el uso que los sociólogos hacen de metáforas y otra cosa es la reflexión sociológica sobre el uso de la metáfora en los textos sociológicos, que es lo que yo pienso que falta.

En un artículo tuyo de hace algunos años sobre la utilización de la literatura en la obra de Norbert Elias⁹, hablas de que la obra de Elias puede entenderse como parte de un «gran libro», del cual cada uno de sus trabajos serían capítulos y variaciones. El gran tema que estructura la obra de Elias es, cómo no, el proceso de

⁹ «Norbert Elias: literatura y sociología en el proceso de la civilización», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65, enero-marzo 1994. (También aparece como capítulo en el libro de E. Lamo de Espinosa, J. M. González García y C. Torres Alberó, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1994).

civilización. Mi impresión es que hay una faceta en tu obra que puede ser también comprendida de esta manera: como fruto de un único proyecto u obsesión, que se alinea con el libro de Jean Seznec *The Survival of Pagan Gods*. Su tesis, que has repetido en varios de tus trabajos, establece que los antiguos dioses y demonios paganos nunca murieron, sino que perviven y continúan actuando bajo nuevas máscaras. Esas máscaras toman la forma de ideas, de mitos, de imágenes y metáforas que estructuran nuestra forma de pensar y percibir. ¿De dónde viene esa idea? ¿Somos «actuados» por esas fuerzas impersonales?

Bueno, podíamos llamarla la tesis de Seznec, o también la tesis de Weber, pues Weber también lo plantea directamente en sus conferencias de Múnich: «Los viejos dioses, desencantados y desmagificados, surgen de nuevo de sus tumbas y vuelven a recobrar su poder sobre nuestras vidas». Ahí a quien está citando Weber es a Heine. En *Los dioses en el exilio*, la idea de Heine es que en los siglos II-III, cuando el cristianismo avanza, los viejos dioses paganos se tienen que esconder en los bosques, exiliarse a los márgenes del Imperio romano y de la cristiandad. Sin embargo, todos ellos vuelven periódicamente desde esos márgenes, regresando una vez al año cuando se celebran ciertos ritos, etc. Pero sobre todo, la tesis de Heine es que en el siglo XIX, con todo el proceso de secularización, los viejos dioses vuelven desde el exilio, desde los lugares donde habían sido arrojados, y recobran el poder sobre nuestras vidas. El que Weber recoja esta idea del retorno de los viejos dioses como fuerzas impersonales es algo curioso, dado que teórica y metodológicamente Weber es un individualista radical. Todo lo que Weber plantea, en un sentido sociológico, viene del individuo, y casi cabría decir, *contra* las instituciones, contra las instituciones que impiden el desarrollo de la libertad individual. Y sin embargo, en un momento dado, Weber propone que son las viejas fuerzas, los viejos dioses los que recobran su poder sobre nuestras vidas, y en ese sentido, que seríamos más bien actuados pasivamente por esas fuerzas que agentes activos.

Hay ahí una cierta contradicción en Weber que me interesa de una manera explícita, y a la cual me gustaría en algún momento dedicar un tercer libro: el tema weberiano de la *Entzauberung*, de la desmagificación o desencantamiento del mundo, y de las contradicciones en las que aquí incurre Weber. Aquí se juntan varios temas que a mí me parecen interesantes: uno, la conexión entre el Barroco y la teoría social contemporánea, en la medida en la que hay ciertas similitudes a explorar entre el pesimismo barroco y el pesimismo weberiano, entre el «desengaño» —que es una categoría básica del Barroco español, y también del Barroco europeo en general— y el desencanto weberiano. Y el otro tema que me interesa es la incongruencia de Max Weber en torno a la *Entzauberung*, a la «desmagificación» del mundo. Porque su tesis es que caminamos hacia un mundo cada vez más desencantado, pero en Weber hay también procesos de re-encantamiento del mundo, que están ahí, pero no están teorizados. Y él es consciente de que están ahí. Entonces, esa incongruencia es interesante —aunque no sé lo que diría Schluchter del tema (risas).

De nuevo es una conexión entre sociología y literatura, por un lado, y entre biografía y sociología, por otro. Porque los elementos de re-encantamiento del mundo que se dan en Weber no son teóricos sino *vitales*. Ese es un proyecto del cual hasta ahora sólo he publicado un breve ensayo sobre Weber y Rilke para una revista latinoamericana de filosofía como escrito de homenaje a un viejo amigo que se jubilaba, Mario Presas¹⁰. Mario tiene en uno de sus libros una intuición sobre el uso que Weber hace del término *Entzauberung* y sobre la idea de Rilke según la cual la palabra poética siempre puede re-encantar el mundo. Me interesó esa conexión, ese juego en el que vamos hacia un mundo des-encantado pero al cual la palabra poética tiene siempre la posibilidad de re-encantar. Weber nunca conoció personalmente a Rilke, pero sí Rilke a Weber, porque le escuchó como orador en Múnich. Asistió a un discurso de Weber pero le preocuparon más otras cosas... el ambiente, que es sobre lo que escribe más tarde. En su texto, Rilke se refiere muy poco al impacto que le causa Max Weber como orador, y en cambio está mucho más preocupado de definir la situación, de captar el ambiente. Por lo que no sé hasta que punto Rilke es consciente, cuando utiliza el término *Zauberung*, de que Weber lo está utilizando también, aunque en la orilla opuesta, para apoyar la hipótesis del desencanto. Weber, además, pensaba que Rilke era el poeta por antonomasia de su tiempo y lo leyó por activa y por pasiva. Y Marianne utiliza como *leitmotiv* de la biografía de su marido unos versos de Rilke en los que éste se refiere a Miguel Ángel. Y así aparecen aún más elementos biográficos: según cuenta Jaspers, la primera iluminación, el primer despertar que tiene Max Weber por el cual empieza a salir de su depresión, tuvo lugar en la Capilla Sixtina, contemplando los frescos de Miguel Ángel.

Volviendo a la tesis de la vuelta de los dioses y de los hombres como agentes de esas fuerzas impersonales, es una idea potente, siempre que no se lleve hasta los extremos. De nuevo es un problema de equilibrio. En último término, es la idea de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo. Yo lo que niego es *lo mismo*. Porque lo que regresa no es lo mismo, regresa pero es otra cosa. No es lo mismo el cuerpo político en el siglo XVII que la utilización que de él se hace en el siglo XIX, aunque la metáfora vuelva, o la metáfora del cuerpo político en la actualidad. El significado de la metáfora es distinto. La Historia aparece frente al peso de lo antiguo, de modo que lo antiguo siempre es reinterpretado. Los viejos dioses, desencantados, secularizados, vuelven pero siempre de otra manera, con otros rostros, con otras máscaras, en una dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo.

Tú te has instalado en una posición teórica y en unos modos de análisis que «dialogan» con disciplinas que clásicamente estaban acotadas y diferenciadas —y que incluso entraban en conflicto. En algún texto utilizas para definir tu posicionamiento otra metáfora, la del «saltador de muros». Desde esta perspectiva: ¿te pa-

¹⁰ «Max Weber y Rilke: la magia del arte en el mundo desencantado», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, primavera 2004, vol. XXX, nº 2, pp. 225-248.

rece que la dedicación a la sociología de la literatura conlleva en sí misma una deriva multidisciplinar?

Lo que yo he intentado en mi trabajo, prácticamente en todos mis libros, es algo similar: precisamente saltar muros. No romper muros, porque uno no tiene fuerza para romper muros, pero sí esa imagen del saltador de muros de aquella película alemana, el tipo que salta una y otra vez el Muro de Berlín. Aunque, como con el propio Muro de Berlín, antes era muy peligroso saltar y cada vez lo ha ido siendo menos.

Las disciplinas académicas han ido creando, a lo largo de su propia historia, «zonas» geográficas y espacios cerrados donde es difícil asomarse al exterior. Yo he tratado de asomarme siempre, porque siempre he estado a caballo entre una cosa y otra. Cuando era profesor en la Facultad de Sociología de la Complutense, a mí me consideraban como *el filósofo*. Y cuando después pasé a Filosofía, siempre fui *el sociólogo*, el que viene otra vez de fuera. Pero eso tiene también ventajas. Tiene inconvenientes: sobre todo, que a nivel de carrera académica es más complicado. Pero tiene la ventaja de que no te anquilosas en una única rama del saber, sino que vas evolucionando y te dedicas a lo que quieres —por lo menos desde el momento en que tienes una cierta autonomía. Pero institucionalmente es difícil en este país. En Alemania, por ejemplo, es más normal: uno no es catedrático de cambio social, uno es catedrático de sociología, y empiezas en una cosa y al cabo de cuatro años te interesa otra cosa distinta, tienes una deriva... Tienes una libertad intelectual mucho más amplia que la permitida por el sistema español, un sistema de corte napoleónico y basado en la asignatura.

Volviendo al hilo de la pregunta: la sociología de la literatura tal como existe no me ha gustado nunca. Hay determinadas obras, como la *Sociología de la novela* de Lukács, que sí tienen elementos interesantes, pero claro, Lukács es que tiene grandes aciertos y grandes errores, errores fatales. Su forma de *no* entender a Kafka es brutal. La sociología de la literatura en esa dirección a mí no me interesó demasiado. Lo que me ha interesado más es el tipo de análisis de Wolf Lepenies, que no lo puedes definir como sociología de la literatura en plan tradicional. *Las tres culturas* no es una sociología de la literatura al uso; también se podría definir como una literatura de la sociología.

¿Pero dónde está entonces la especificidad del acercamiento sociológico a la literatura?

A propósito de Norbert Elias distinguía yo hace unos años cuatro aspectos de la compleja relación entre sociología y literatura. En primer lugar, Elias utiliza profusamente la literatura como ejemplificación de sus propuestas teóricas en el campo de la sociología. En segundo lugar, un tipo de «subliteratura», la conformada por los libros de etiqueta, buenas maneras o cortesía, constituye un elemento central en *El proceso de la civilización*. En tercer lugar, es posible interpretar esta

obra y las relacionadas con ella como una importante contribución a una sociología de la literatura, a un análisis de los orígenes sociales de la obra literaria. Pero además, en cuarto lugar, es importante también el descubrimiento de análisis sociológicos dentro de las obras literarias. Y todo este conglomerado de relaciones entre sociología y literatura no hubiera sido posible sin la especial sensibilidad de Norbert Elias para el hecho literario, sensibilidad que le conduce en determinados momentos a desarrollar una sociología con una fuerte impronta de buen escritor, de un buen hacer literario y que le lleva también a publicar un libro de poemas muy relacionado con su propio quehacer como sociólogo y que bien podría servir como vía de interpretación de toda su obra. Así pues, hay sociología en la literatura, pero también puede haber buena literatura en ciertos tipos de sociología.

Por otro lado, la verdad es que si alguien quiere conocer la historia de la sociedad española en el siglo XIX, hace mucho mejor leyendo a Galdós, o leyendo a Clarín, que interesándose por lo que hacían los escasos sociólogos de la época. Galdós tendrá una referencia literaria o imaginativa, pero te está hablando de la realidad de su tiempo. Los sociólogos españoles de la época lo que están haciendo es importar teorías de fuera y no hacen ningún análisis de lo que está a su alrededor. Para analizar el siglo XIX, para hacer historia y sociología del siglo XIX, es enormemente útil la literatura. Esto sería casi estudiar sociología desde los textos literarios: alguna vez he pensado en hacer un programa de una asignatura de sociología general de forma que se estudien los conceptos sociológicos a partir de textos literarios, como aquel libro de Lewis Coser, *Sociology Through Literature*. Y es que aprendes mucho más de sociología leyendo determinados pasajes de *El proceso* de Kafka o de *El castillo* que en la teoría sociológica de la burocracia. En ese sentido, la literatura puede ayudar a formar el pensamiento sociológico. Después, lo que suele pasar por sociología de la literatura, tanto en una vertiente más culturalista, basada en Lukács o en Goldmann, o en una vertiente más empírica, pensando, por ejemplo, en Escarpit, que es casi una sociografía de la lectura, pues me interesa muchísimo menos.

¿Y Bourdieu?

Bourdieu sí que me ha interesado un poco más, y de manera especial su análisis de Flaubert, su lectura sociológica de *La educación sentimental*, tema central de *Las reglas del arte*.

Con lo que no puede Bourdieu es con la estética. Porque, volviendo a un tema que antes ya ha aparecido, quería preguntártelo de forma explícita. Cuando se toma como objeto la literatura, y más aún en el caso de autores tan centrales en la cultura occidental como Kafka o Goethe, siempre aparece un enigma: el problema de la belleza. ¿Es posible integrar de alguna forma esa belleza en un acercamiento científico a la literatura? ¿Es necesario? (Bourdieu, por ejemplo, en su

sociología de la literatura, tiende a concebir el reconocimiento de la belleza estética más bien como una barrera al análisis científico del arte —dado que el valor de una obra es algo impuesto socialmente, válido únicamente en su legitimación— y habla así de la necesidad del investigador de romper con la «*illusio* metafísica de la obra de arte» para lograr una ruptura epistemológica con las equivocadas «creencias de sentido común»).

Yo creo que la respuesta de Bourdieu es claramente insuficiente, pero es una pregunta difícil. La respuesta, entiendo, sería la búsqueda de elementos estéticos en la propia escritura sociológica, también de cara al posible sufrido lector. La cuestión es: ¿por qué el lenguaje científico o sociológico tiene que ser feo? En Weber es curioso, porque tiene ese largo artículo que después pasa a ser el comienzo de *Economía y sociedad* sobre los conceptos sociológicos fundamentales, en el cual no se permite un respiro. Es una idea y un concepto detrás de otro, todos definidos rigurosa y científicamente. Pero, cuando al final de su vida el propio Weber se dirige a los estudiantes buscando resumir toda su sociología, no puede utilizar de una manera estricta los conceptos sociológicos tal y como él los ha elaborado. En sus dos grandes conferencias, Weber muestra un espíritu de una belleza deslumbrante. ¿Weber está aquí haciendo ciencia? Pues sí, pero no es ciencia expresada en los cánones de la ciencia ideal, que el propio Weber trató de establecer, sino expresada de otra manera. Y es que aquí aparece, también volviendo de nuevo a algo que hemos hablado, el tema de la metáfora en la ciencia, cómo la ciencia necesariamente utiliza metáforas, y cómo esas metáforas, de nuevo, iluminan y oscurecen. Este es un tema que cada vez se está debatiendo más, como en el reciente libro de Emmanuel Lizcano *Metáforas que nos piensan*, o en el Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia en Berlín, donde hay un programa de trabajo sobre el lenguaje de la ciencia y del arte, sus convergencias y divergencias desde la perspectiva del lenguaje, tanto en la utilización de metáforas como en el uso de las imágenes. Entonces la cuestión es: ¿puede la ciencia prescindir de la belleza? No, y menos aún en la situación contemporánea donde la ciencia tiene que ser vendida y vendible. Las formulaciones que utilizan los científicos para vender el producto muchas veces son puramente estéticas.

Para terminar, quería llevar el tema a la literatura actual. En cierto grado, la novela decimonónica parece ser la forma literaria más cercana a la ciencia social y, quizá por ello, un límite temporal en ese posible diálogo entre literatura y sociología. Ésta es también la tesis de Lepenies, que establece a finales del siglo XIX la ruptura entre ambas lógicas, la literaria y la sociológica ¿Crees que hay vida para la sociología de la literatura después de la narrativa clásica?

Yo creo rotundamente que sí, aunque hay que hacer un acercamiento totalmente diferente. Claro, es fácil hacer un análisis sociológico de las novelas de Galdós o de *La Regenta*, que son tremendamente ricas. La narrativa más clásica, que no aca-

ba en el XIX pero sí que termina en la gran novela realista del siglo XX... Hacer un análisis de Thomas Mann, todavía estamos hablando de un escritor clásico, pero hacer un análisis de Kafka... Kafka rompe con toda la narrativa anterior y es uno de los ejes centrales de toda la renovación de la literatura en el siglo XX. En *La máquina burocrática* traté de hacer un análisis sociológico de algunos elementos expresados magistralmente por Kafka, en *El proceso* o en *El castillo*. Claro, expresados todavía en forma novela, pero es una novela inacabada, son novelas que no son entendibles ya en la idea tradicional de novela. Es otro tipo de literatura.

¿Pero te daría la impresión de que a la literatura ahora le resulta más difícil acceder a la realidad social, o es más bien que tendría otros modos distintos de los de la narrativa clásica?

Casi te diría que al revés, que a la ciencia social y a la filosofía les cuesta más acceder a determinadas experiencias. A mí me han interesado también los relatos autobiográficos sobre el Holocausto, de Primo Levi o de Jorge Semprún, pero también porque ha sido la literatura la que ha podido expresar en clave biográfica eso, el Gran Dolor del siglo XX. Algo que la filosofía no ha podido afrontar hasta hace muy poco. Cuando la filosofía y el pensamiento se han ocupado del Holocausto, es ya cuando ha pasado mucho tiempo, cuando las heridas han empezado ya a cicatrizar. Hegel comparó a la filosofía con el Búho de Minerva, que extiende sus alas sólo al anochecer. Ha sido la literatura la que ha podido dar expresión al sinsentido, al dolor, a la muerte de los inocentes, a la terrible experiencia política, biográfica y social de los totalitarismos del siglo XX. En el caso de España, está ocurriendo en estos momentos algo similar: hay documentos filosóficos sobre el exilio intelectual, pero donde mejor se ha expresado el dolor del exilio ha sido en la literatura, en Max Aub y en tantos otros. Hacer un análisis sociológico de Max Aub... ¿Max Aub es novela tradicional? *El campo de los almendros* ¿qué es? Desde luego, es una novela, pero también tiene elementos de ensayo, tiene elementos de documento social, de ficción novelesca, pero está reflejando una situación social muy concreta. Lo que está ocurriendo ahora con parte de la nueva novela española, que está haciendo surgir de nuevo el tema de la Guerra Civil. Son novelas totalmente diferentes a las que se escribieron cuando acabó el conflicto. Estoy pensando en Manuel Rivas, en Isaac Rosa, en autores jóvenes. La novela de Isaac Rosa, *El vano ayer*... ¿Qué es? ¿Es literatura? Sí; ¿Es ensayo? También. Estamos en una situación de mezcla de géneros, que también la hace acreedora de análisis sociológico.

Tal vez esa mezcla de géneros sea una característica de nuestra época. En alguna ocasión he afirmado que en los libros que hoy nos importan se produce un reconocimiento de la pluralidad de las formas de conocer, una transgresión de las fronteras tradicionales entre los géneros, una mezcla de diversas formas literarias o una interrelación de filosofía y literatura, o entre ciencia social y literatura. Así, por ejemplo, Claudio Magris mezcla en *El Danubio* el relato autobiográfico con

la historia de Centroeuropa, la narración de la vida cultural con la descripción de un «viaje sentimental» que parte de las fuentes del río hasta su desembocadura en el Mar Negro atravesando Alemania, Austria, Hungría, las antiguas Checoslovaquia y Yugoslavia, Rumanía y Bulgaria, al mismo tiempo que recorre las etapas del río de la vida y las estaciones de la cultura contemporánea, sus logros y fracasos, sus inquietudes y destinos individuales o colectivos. Se trata de un libro de viajes, de una parte de la autobiografía personal de Magris, pero también de un libro de ensayo cultural, de un magnífico libro de sabiduría que simboliza en su mezcla de géneros el entrecruzamiento cultural que está en la base de Europa.

¿Y tú, entonces, crees que son posibles hoy diálogos e intercambios entre sociólogos y literatos como los que, por ejemplo, mantenían Weber y Thomas Mann? ¿Cuáles serían los canales para ello?

Yo creo que sí, y empiezan a existir canales. Hace unos meses, el IESA de Córdoba organizó un seminario sobre sociología y literatura. Estuvo Isaac Rosa, tres o cuatro escritores más, poetas incluso, y todo el resto éramos sociólogos. Fue un cambio de impresiones entre sociólogos y novelistas. Eso es algo que enriquece, aunque aún queda mucho por hacer.