

La raíz antihumanista de la sociología: el caso de Ludwig Gumpłowicz¹

The Anti-humanist Roots of Sociology:

The Case of Ludwig Gumpłowicz

*Rafael Alvear**

RESUMEN

En parte importante de los enfoques sistémicos, postestructuralistas, e incluso críticos, se presume que la tradición sociológica habría estado atada a un principio humanista o antropocéntrico que explica parte de su déficit teórico contemporáneo. Sin embargo, ¿puede dicha tradición catalogarse tan sencillamente como humanista? Mediante un acercamiento a la obra de Ludwig Gumpłowicz se propone indagar en un pilar olvidado de la tradición que refrenda las raíces críticas de la sociología frente al problema del humanismo. Dicho análisis procura atender tanto la dimensión epistémica como también el marco social disciplinar en el que la misma surge. El denominado antihumanismo de Gumpłowicz –se sostiene a continuación– no sólo se afincaría en su posición teórico-conceptual, sino además en su incesante lucha disciplinar frente a la tradición filosófica.

PALABRAS CLAVE: sociología clásica, humanismo, antihumanismo epistémico, cientificidad, filosofía.

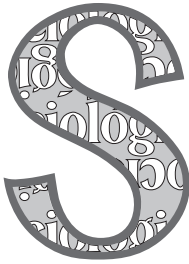
¹ El artículo que se presenta procura expandir la discusión que he intentado desarrollar en *La sociología clásica y el destierro del ser humano* y en *Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie. Umriss zu einer soziologischen Anthropologie*, con el objetivo de escarbar en pilares resueltamente olvidados de la sociología clásica. La preparación de este manuscrito se enmarca en el proyecto Fondecyt de Posdoctorado de Conicyt (folio no. 3190389). Agradezco a Pablo Beytía y Óscar Alvear por sus comentarios y críticas a lo aquí expuesto. La traducción de las citas del alemán es de mi autoría.

* Doctor en Sociología, Universidad Adolfo Ibáñez. Correo electrónico: <rafael.alvear.m@gmail.com>.

ABSTRACT

An important part of systemic, post-structuralist, and even critical approaches assumes that sociological tradition is tied to a humanist or anthropocentric principle that explains part of its contemporary theoretical deficiencies. However, can this tradition be so easily catalogued as humanist? By looking at Ludwig Gumplowicz's work, the author delves into a forgotten pillar of the tradition that corroborates sociology's critical roots vis-à-vis humanism. This analysis manages to deal both with the epistemic dimension and also with the disciplinary social framework in which sociology emerged. Gumplowicz's so-called anti-humanism, the author maintains, should not only be seen as rooted in his theoretical-conceptual position, but also in his continual disciplinary struggle in the face of philosophical tradition.

KEY WORDS: classical sociology, humanism, epistemic anti-humanism, scientificity, philosophy.



INTRODUCCIÓN

Si se observa el desarrollo de la sociología de los últimos cincuenta años no parece difícil constatar una suerte de adopción de la famosa crítica de Heidegger al humanismo, a partir de la cual la comprensión filosófica del *Dasein*² queda liberada de cualquier estrechez antropológica. En la forma de un *anti* o *posthumanismo* aquella crítica ha sido vivamente recogida por la sociología, la que de manera homóloga ha pretendido desligar su forma de comprender la *realidad social* de dicho paraguas conceptual.³ Ya sea desde un enfoque de tipo

² En español: “ser-ahí” o “existencia”.

³ Al respecto, cabe señalar que los términos “anti” o “posthumanismo” se inscriben en la discusión propia de la sociología (por ejemplo, Faber, 2003; Chernilo, 2017; Gostmann y Merz-Benz, 2018; Hottois, 2013). Estos conceptos aparecen para resumir semánticamente la reticencia existente frente al antropocentrismo, criticando el sitio que ostentaría el ser humano en el quehacer teórico social.

sistémico, como los de Niklas Luhmann (2008) o Gesa Lindemann (2009), o bien desde una teoría de redes, como la de Bruno Latour (1993), o incluso desde una parte importante del paradigma de la teoría crítica –sustentada en la denominada *Anthropologieverdacht*⁴ (Raulet, 2013)–, es posible observar cómo este reproche ha adquirido un lugar central al interior de la sociología, en abierta disputa frente a su forma de interpretar la tradición. El peso del *origen* se levanta en dicho diagnóstico como determinante. Para este tipo de pensamiento, el canon sociológico –incluidos los denominados *padres de la sociología*– habría permanecido desde sus inicios demasiado amarrado a un principio humanista o antropocéntrico que, no por nada, le impediría a la sociología comprender eficazmente la esfera de la realidad social (Schmied, 2007; o más tempranamente, Wiese, 1933).

No obstante, cabe preguntarse para lo que sigue: ¿puede la tradición sociológica, que toma impulso en la sociología clásica, ser tan sencillamente entendida como humanista o antropocéntrica?, ¿disfruta el ser humano necesariamente de una posición concéntrica al interior de ésta? Y de no ser así, ¿cuál es la necesidad de apartar a este último del campo sociológico? En la búsqueda por dar respuesta a dichas interrogantes se pretende retornar a uno de los *clásicos* que ha contribuido al desarrollo del ideario de la sociología (Lenhard, 2012: 105; Brix, 1986: 45) y, sin embargo, parece quedar a la sombra de figuras como Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim. Me refiero al caso del sociólogo polaco Ludwig Gumplowicz (1838-1909), cuya obra puede situarse *grosso modo* entre el intento por generar una recepción sistemática de la teoría de la evolución de Darwin y el desarrollo de una suerte de sociología del conflicto. En ambas vertientes se deja ver el espíritu sociológico por antonomasia –en sintonía con el resto de los clásicos– que parece obviarse en la crítica a la tradición. En este contexto, la teoría de Gumplowicz puede entenderse como una expresión insigne de la raíz crítica de la sociología clásica frente al

⁴ “Sospecha antropológica”.

humanismo. Esta posición –resueltamente *antihumanista*– se manifiesta en el intento de Gumpłowicz por deshacerse de la semántica de lo humano y termina por cristalizar en su llamado alegórico por “sacrificar” *al ser humano* del campo sociológico.

Más allá de cualquier análisis reduccionista, aquel “sacrificio” será interpretado a continuación –en el marco de la denominada *sociología de la ciencia*– como consecuencia de una operación *epistémica* y un respaldo socioinstitucional de carácter *disciplinar*.⁵ Componentes teórico-conceptuales y sociales serán por tanto incluidos en el análisis. Mientras que la sociología de Gumpłowicz conforma su esfera *epistémica* en concordancia con los *grupos y leyes sociales*, a partir de lo cual el ser humano desaparecería, la raigambre socioinstitucional en la que se encuentra la misma se muestra como complemento clave a tal quehacer teórico, toda vez que la disputa *disciplinar* por el reconocimiento científico se pone en cuestión. La relevancia de esto último no puede omitirse. La tematización de dicha dimensión disciplinar permitirá dilucidar el elemento que estaría en la base de la problemática en general y que, como se verá, remitiría tanto al antecedente filosófico como al ímpetu científicista de la sociología en formación. En la medida en que el ser humano es valorado ya por Gumpłowicz como un componente conceptual propio de la tradición filosófica, para el sociólogo polaco aparecería como riesgoso incluirlo en su elaboración teórica, por cuanto la sociología no sólo permanece en un momento de constitución *epistémica*, sino que también, aunque lentamente, en uno de gestación de su estructura disciplinar. El denominado *antihumanismo* de su teoría, se sostiene, estaría afincado entonces en esta doble estructura *científica* que caracteriza al periodo de surgimiento de la sociología (Alvear, 2017).

Con el objetivo de desarrollar dicho argumento, se estructura el texto de la siguiente manera: luego de una breve revisión de la idea de formación *epistémica y disciplinar* de un

⁵ Aquí despliego el prisma metodológico utilizado previamente en Alvear (2017).

campo científico, que da cuenta de parte del núcleo a describir por la llamada *sociología de la ciencia*, se pretende esclarecer en la primera y la segunda secciones la constitución epistémica concreta de lo que se distinguirá allí como *objetivo* [1] y *forma del conocimiento* [2] para el caso de la sociología de Gumpłowicz. En ello, se verá cómo el acercamiento epistémico a la realidad social parece establecer desde un inicio una frontera consistente frente a todo lenguaje humanista. Fundado en un profundo recelo conceptual respecto del latente humanismo de los filósofos de la historia, se constata en un tercer apartado la existencia de una suerte de *antihumanismo epistémico* en la sociología de Gumpłowicz, que termina por hacerse explícito en el mencionado llamado alegórico por “sacrificar” al ser humano de su aparataje conceptual [3]. Aquel tipo de *antihumanismo* hecho “sacrificio” no puede, sin embargo, comprenderse sólo en relación con dichas premisas conceptuales, sino que, además, como se ha enunciado, con un ojo puesto en el cariz socioinstitucional (*disciplinar*) que las secunda. Con lo anterior se alude a la pulsión científica de la sociología, que solventa la “ejecución” de lo humano en la teoría de Gumpłowicz y se despliega en razón de una suerte de *gesto antifilosófico* de índole disciplinar [4]. Hacia el final, se ofrece una breve reflexión acerca del carácter *fundacional* que supone para la sociología aquel distanciamiento frente a la filosofía y al ser humano —entendiéndose este último, en definitiva, como un *obstáculo* para el conocimiento sociológico-científico [5].

FORMACIÓN EPISTÉMICA Y DISCIPLINAR DE LA CIENCIA

En un artículo de 1974 sobre el desarrollo científico, Richard Whitley traza una distinción entre *institucionalización cognitiva* y *social* de la ciencia, que pone de manifiesto parte del núcleo de lo que se conoce hoy como *sociología de la ciencia* (Whitley, 1974; Weingart, 1976: 20). Si bien es cierto que la forma de

dicha diferenciación tiene una larga prehistoria, como ya se vislumbra por ejemplo en la distinción de Marx entre trabajo intelectual y manual (Sohn-Rethel, 1989) o en la separación de Scheler (1973) entre factores ideales y reales, es Whitley quien primero la desarrolla en un marco teórico uniforme (Weingart, 2013: 50 ss.) y la pone a disposición como instrumento para el análisis del surgimiento de un campo científico determinado. Por un lado, la idea de institucionalización cognitiva da cuenta *grosso modo* de los *factores internos* básicos en el proceso de formación de las disciplinas científicas (Whitley, 1974: 72 ss.). Parte constituyente de la misma serían aquellos elementos racionales, o como Peter Weingart (2013: 146) ha condensado estos últimos, *epistémicos*, los que terminan por asentar el principio conceptual de un campo de pensamiento científico emergente y pueden resumirse en dos dimensiones, a saber: el *objetivo* y la *forma o método del conocimiento* de una dirección científica. Por otro lado, la idea de institucionalización social “se refiere a la creación y mantenimiento de las estructuras formales que demarcan a los miembros de la estructura cognitiva” mencionada (Whitley, 1974: 75) —como se advierte en la generación *disciplinar* de revistas, congresos, *curricula*, etc., así como en la disputa por el reconocimiento científico—. Aquella dimensión remite, entonces, a los factores *externos* que permiten la emergencia socioinstitucional de las disciplinas científicas como tales.

Esta bidimensional perspectiva de análisis puede aplicarse, desde luego, al periodo de formación de la tan criticada tradición sociológica. Tan pronto como algunos intelectuales despliegan *una forma propia de analizar un objeto de estudio común*, éstos colaborarían con el proceso de surgimiento epistémico; un proceso de surgimiento que, en el caso de la sociología, carece en un inicio de un complemento socioinstitucional claro (Lepenies, 1981: I-XXXIV). Bien sea voluntaria o involuntariamente, puede observarse cómo diversos pensadores aunaron sus propósitos personales alrededor de un fundamento epistémico común, que se manifiesta en aquella fase

cognitiva de institucionalización sociológica (Alvear, 2017: 238). En razón de dicha circunstancia, y dado que, como afirma Weingart (2013: 46, 54; también Whitley, 1974), la evolución de la raigambre epistémica de una ciencia –en este caso, de la sociología– no sólo permanece habitualmente desacoplada de su polo disciplinar, sino que además se antepone al mismo, se procura entonces retornar primeramente a su origen para contemplarla en su organización interna y realizar así un diagnóstico relativo al problema del humanismo en ella. A partir de lo anterior, es esta dimensión epistémica la que se busca analizar en detalle a través de la revisión del proyecto teórico de *uno* de los pensadores *clásicos* que formaron parte del desarrollo cognitivo-conceptual de la sociología. Mediante un examen del *objetivo* y *la forma del conocimiento* de la sociología de Gumpłowicz será posible acercarse a una respuesta al problema formulado acerca de si el germen de la tradición sociológica, que se incubaba en dicho periodo de formación epistémica de la sociología clásica, puede ser tan sencillamente catalogado de humanista como se ha sostenido en parte de la discusión contemporánea.

EL OBJETIVO DEL CONOCIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA DE GUMPLÓWICZ

La idea de *objetivo del conocimiento* queda refrendada desde ya por su categorización semántica. Al reparar en el *leitmotiv* encausado por ésta, cabe distinguir dichas nociones que, en el contexto de la *lógica de la investigación científica*, han sido definidas como *objeto* o ámbito de investigación de una ciencia. La noción de *objetivo del conocimiento* apunta con ello al propósito cognoscitivo de un esquema científico particular, el que sería consecuencia de un *descubrimiento* concreto o de una emergente *forma de observar* (Geiger, 1962). Si bien la discusión con respecto a esto último es interminable, ésta se revela como accesoria en lo concerniente al problema a debatir.

Lo que interesa aquí es más bien recalcar la *unidad epistémica interna* que, como se verá, genera la mera *finalidad u objetivo* de una exploración científica. Por cierto, que la teoría de Gumpłowicz se enmarca en el mencionado proceso de formación epistémica de la sociología. Sin embargo, cabe plantear algunas interrogantes particulares a modo de ilustración: ¿qué contextura adquiere el objetivo del conocimiento en la sociología del pensador polaco?; ¿cuál es el talante teórico que ostenta su proyecto sociológico?; ¿qué es aquello que ha de explicar su enfoque conceptual?; ¿cuál es su sintonía con el resto de los clásicos de la sociología?

Con la intención de dar respuesta a dichas preguntas se torna necesario echar un vistazo general al proyecto teórico de Gumpłowicz, para así ponerlo en contexto. Al observar su teoría, es posible encontrar –quizás incluso antes que en la de Durkheim– un intento por generar una sociología autoconsciente y sistemática (Mikl-Horke, 1989: 64), en la que se marca desde un inicio una distancia mayor con las corrientes filosóficas precedentes. Aquel propósito, fundado en la esperanza en esta “*ciencia del futuro*”, tal como señala Gumpłowicz (1883: III) en el prefacio a *Der Rassenkampf*⁶ –la obra que le dio notoriedad internacional–, se pone en consonancia con el surgimiento epistémico de la sociología clásica, con el tenor conceptual sobrellevado por la misma (Stölting, 2002). De ahí que no sorprenda el hecho de que sea en su tratado *Grundriß der Soziologie*⁷ de 1885, donde la palabra *sociología* se utiliza por primera vez en el título de un libro en alemán (Siefer, 2011: 397) –en una suerte de recepción del impulso generado por Auguste Comte en Francia–. Como se mencionó en un inicio, la obra de Gumpłowicz ha sido destacada con frecuencia tanto en contextos de teoría de la evolución como, junto con Marx, en el marco de la *Konfliktsoziologie*.⁸ Mientras que lo primero evidencia el espíritu intelectual de su obra, que

⁶ *La lucha de razas*.

⁷ *Lineamientos de la sociología*.

⁸ Sociología del conflicto.

funga como motor de su esfuerzo teórico completo, lo segundo da cuenta con mayor precisión de la conformación de su teoría sociológica como tal.

Por un lado, la problemática de la teoría de la evolución se explica por la relevancia ganada por las ciencias naturales y toma forma en el intento general de Gumplowicz de transferir los avances y perspectivas generados por Darwin a la sociología. De lo que se trataba para el sociólogo polaco era de crear un vínculo efectivo con la “*dominante teoría del inglés*” (Gumplowicz, 1883: 68), en la medida en que ésta proporcionaría un marco analítico-metodológico que prometía resultados favorables para la disciplina (Gumplowicz, 1928b: 250). No obstante lo anterior, aquella empresa teórica no está exenta de variables biográficas. El fracaso de su lucha en favor del nacionalismo polaco independentista, que permanecía en tensión por la ocupación del Imperio ruso, el Reino de Prusia y el Imperio austríaco, llevó a Gumplowicz a mediados de los setenta del siglo XIX a la renuncia definitiva a los proyectos de cambio idealistas, para luego sostener una suerte de *resignación heroica* convertida en quehacer sociológico (Brix, 1986: 20). El acercamiento de Gumplowicz a la teoría de la evolución está marcado, así, por una profunda desilusión frente a la promesa de la Ilustración, un movimiento sociocultural que evidenciaría una mera ilusión promovida por una élite dominante. Al optimismo ilustrado perceptible en la creencia general en el *progreso*, Gumplowicz opone un pesimismo irrenunciable, afincado en *leyes naturales* que encontrarían su manifestación social y serían ciegas frente a la voluntad y el poder de los sujetos (Gumplowicz, 1883: 348; Brix, 1986: 19). Su premisa es: “sin leyes sociales no hay sociología” (Gumplowicz, 1905: 103).

Esta suerte de transferencia del potencial semántico —proveniente de las ciencias naturales— a la sociología resulta, por otro lado, aún más clara en la traducción sociológica del principio rector del darwinismo. Conectado con lo precedente puede comprenderse de mejor forma el núcleo

conceptual de su sociología del conflicto. Mientras que Darwin define la evolución natural y, con ello, circunscribe su teoría a una *lucha vital por la existencia*, Gumpłowicz extrae aquel patrón, lo aplica a la evolución de la sociedad y termina por definir a esta última como una suerte de *lucha de grupos sociales –de razas– por el poder* (Gumpłowicz, 1928b: 249) y, sobre todo, por *el poder del Estado*. Así, por ejemplo, si Marx y Engels (1972: 462) sostienen que “toda la historia es una historia de luchas de clases”, Gumpłowicz conserva la ley inmanente a dicho postulado, variando tan sólo su sustrato interno. Para él, no son las *luchas de clases*, sino las *luchas de razas* las que dan cuenta del cambio social e histórico (Gumpłowicz, 1883: 353-354). “La lucha de razas por la dominación en todas sus formas [...] es el verdadero principio incitador, la fuerza movilizante de la historia”, afirmaba explícitamente (1883: 218).

La congruencia que existe entre ambas cosmovisiones es, por cierto, evidente. La noción de *raza*, a pesar de su virulencia semántica, no queda definida en primer término por características antropológicas, sino mediante factores “sociales, políticos e históricos” (Brix, 1986: 49) –de ahí su identificación con los denominados *grupos sociales*–. Sin embargo, la disputa constante en la que se encuentran aquellos grupos no puede comprenderse como paso previo para la conducción de la sociedad a un momento de prosperidad –como se percibe en la obra de Marx y Engels–. A diferencia de los sociólogos alemanes y de algunas teorías de la evolución social contemporáneas, en las cuales las *luchas de clases* son comprendidas como el motor principal para el avance de la sociedad y sus procesos de aprendizaje colectivo (Brunkhorst, 2014; una crítica en Alvear, 2016), Gumpłowicz considera a las *luchas de razas* o *grupos sociales* como un fenómeno irremediable, una *ley social* y, como se ha mencionado, hasta *natural*, imposible de truncar (Gumpłowicz, 1928b: 250). Su experiencia en la mencionada lucha por la emancipación polaca sería la mejor evidencia res-

pecto de esta condición de *sometimiento* en que se encuentra el ser humano frente a la realidad social. La “paz perpetua”, sostiene Gumplowicz (1883: 354) en alusión a Kant, “no es de este mundo”.

A partir de lo anterior, se esclarece el objeto epistémico de la teoría de Gumplowicz, quien desde un inicio toma distancia respecto de nociones que le confieran mayor campo de movimiento al ser humano. En virtud del desarrollo exitoso del *leitmotiv* positivista, que se encarna en leyes sociales no controlables a voluntad y anticipan en parte el desarrollo del estructuralismo francés del siglo xx (Lévi-Strauss, 1987), el individuo o ser humano no puede ser concebido como un *objetivo del conocimiento* sociológico. Al respecto, es más bien el estudio del “sistema de movimientos” de los mencionados “grupos sociales”, que siguen leyes de carácter inmutable (Gumplowicz, 1928b: 192), lo que convierte a la sociología en una ciencia (1928b: 195). La sociología no puede, entonces, comprenderse como una *ciencia del hombre*, sino “sólo de las comunidades humanas [...]”. Este ir y venir, esta aspiración y acción del grupo social es objeto de la sociología”, sostiene Gumplowicz (1928b: 209). Basado en lo mismo, el desafío está puesto en describir las diferentes relaciones entre los más diversos grupos y comunidades sociales existentes en el Estado, que encarnan las leyes sociales inmanentes –leyes tales como *causalidad, desarrollo, regularidad, periodicidad, complejidad, paralelismo*, etc. (Gumplowicz, 1905: 114-123)– y permiten además entender el curso de la historia como un “proceso de la naturaleza”, según reza el título del segundo manuscrito de *Soziologie und Politik*⁹ de 1891. Esta concepción se levanta, así, como una suerte de versión radicalmente atea de aquello que el derecho natural moderno sostenía, si bien aún en términos individualistas, en torno a la idea de *ley natural*.

⁹ *Sociología y política*.

LA FORMA DEL CONOCIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA DE GUMPCLOWICZ

De manera similar al concepto de *objetivo del conocimiento*, la idea de *forma del conocimiento* queda igualmente definida por su contextura semántica. Al observar el centro teórico de dicha noción, se destaca aquella dimensión que refiere a “la pertinencia de las técnicas e instrumentos utilizados” (Whitley, 1974: 72) por un esquema de pensamiento científico emergente. Al interior del proceso de formación epistémica de la sociología corresponde resaltar, a mi entender, el *acceso teórico-explicativo*, así como también el desarrollo paralelo de la *observación empírica*. Mientras que la idea de acceso teórico-explicativo –próxima a la tradicional dualidad *individuo y sociedad*– alude a la manera conceptual en que se despliega la investigación sociológica, la observación empírica remite a la pulsión por producir teoría sostenida en la realidad factual. Ambas vertientes se erigen como dos caras de una misma moneda; dos elementos complementarios que dan cuenta al fin y al cabo de la mencionada forma del conocimiento de la sociología (Alvear, 2017). En virtud de lo anterior, resaltan las siguientes interrogantes: ¿qué figura adquiere la forma del conocimiento en la sociología de Gumpłowicz?; ¿cuál es la característica que este obrar metodológico encarna en el marco de su sociología del conflicto?

Al observar la forma de proceder de la sociología de Gumpłowicz, se torna evidente la disputa con la prehistoria intelectual de la sociología. En contraposición a los sistemas filológicos preexistentes, es posible advertir en su teoría una suerte de predilección por presentar formas explicativas de la realidad social que persigan aprehender su objeto de forma directa –sin la necesidad del filtro epistémico que implicaba el ser humano– y mediante el mero soporte de lo fáctico. En su crítica a los filósofos de la historia –por su uso del concepto de *humanidad*, entre otras razones–, Gumpłowicz deja entrever qué tan cercano se encuentra del diagnóstico

mencionado. Los filósofos de la historia pretenderían, según el sociólogo polaco (1928b), explicar los fenómenos sociales a través de una reminiscencia sistemática al ser humano o el individuo; una perspectiva que carecería de fundamento y debe ser reconducida. En vez de destacar, como lo hacen estos últimos, a los “individuos poderosos” que originan los hechos históricos, la sociología debe poner el acento en los intereses de los grupos sociales que, como en todas partes, entran en vigor. Los “héroes” y “gobernantes” “no deben nunca más hacer la historia, sino que, como marionetas, ser tirados y empujados por los hilos de intereses de los grupos sociales” (Gumplowicz, 1928b: 204).

La primacía e independencia del mundo social –que se compone de una serie de grupos, círculos, clases y estamentos sociales– respecto de la voluntad individual (Gumplowicz, 1928b: 234) exige el desarrollo de un enfoque nuevo que haga caso a la condición autónoma y poderosa de esta realidad. Desde este punto de vista, cuando se trata de describir los procesos sociales o políticos debe, a su juicio,

eliminarse toda iniciativa individual; la fatalidad de la misma debe ser intervenida por aspiraciones y movimientos obligatorios de grupos sociales, que surgen a partir de una ley social superior que los domina. Todos estos momentos personales, a los cuales se ha recurrido para explicar los hechos históricos, deben por tanto ser declarados desde ya como insignificantes –e incluso ser entendidos como un resultado mismo de los intereses de los grupos sociales (Gumplowicz, 1928b: 203).

Incluso antes que Durkheim, Gumplowicz sostiene ya en 1891 que el Estado debe ser concebido como “una comunidad social *sui generis*” (1928b [1891]: 222; cursivas propias), que corona todas las demás comunidades sociales y ejerce presión, o explica incluso, la acción de los individuos. De ahí que estos últimos no sean concebidos por este autor (Gumplowicz, 1895: 10) como “artífice[s]”, sino “como producto[s] del desarrollo social”.

Tal es la superioridad que muestra la realidad social, que el *estadista*, que hasta entonces era concebido como omnipotente, sólo puede entenderse ahora como una “herramienta ciega en la mano invisible, pero todopoderosa, de su grupo social, el que a su vez sólo hace eco de una ley social de la naturaleza” (Gumplowicz, 1928b: 192). El propio sociólogo polaco advirtió explícitamente acerca de la importancia de aquel principio emergente para la ciencia sociológica. Como lo expusiera: “Con esta oración se plantea el problema de mayor dificultad al interior de la sociología: la independencia del afán grupal respecto de la voluntad individual” (1928b: 234). Aquella premisa teórica no se agota, sin embargo, en un mero deseo conceptual, sino que encontró en Gumplowicz, como también luego en Durkheim (2001), una suerte de canalización metodológica. Los fenómenos sociales no deben ser, a su juicio, “examinados como manifestaciones del espíritu humano, como en las otras ciencias especiales, sino como las consecuencias necesarias de la aglomeración y desarrollo de las comunidades humanas” (Gumplowicz, 1928b: 217). Así se entiende que para Gumplowicz (1905: 114) –adelantándose en parte a la máxima de Durkheim de que *lo social sólo puede ser explicado a través de lo social*– todo “fenómeno social [...] deba tener su fundamento en una o varias causas sociales”; un análisis, este último, que sólo puede realizarse de manera exitosa por medio del contacto con la realidad factual.

Luego de emigrar desde Cracovia a Graz en 1875 y renunciar al activismo político, Gumplowicz intentó, a la par de Gustav Ratzenhofer –discípulo y amigo–, trasladar fructíferamente los criterios científico-metodológicos de las ciencias naturales hacia el estudio empírico de la realidad social (Gumplowicz 1905: 11-12; Hund, 1955: 456-457). La sociología, opuesta a otras disciplinas que se sostienen en presupuestos *a priori*, parte de la base de un “análisis de hechos dados –a saber: del análisis de procesos sociales” que se apoyan en la experiencia– (Gumplowicz, 1928b: 184). Bajo esta consideración queda claro por que la sociología debe entenderse como

“una ciencia empírica que apunta al conocimiento de leyes. Su fundamento empírico son los hechos históricos o etnológicos. De acuerdo con la forma de sus explicaciones es una ciencia natural que se apoya en la historia y/o la etnología” (Mikl-Horke, 1989: 65) y se sirve, asimismo, de la estadística para la revelación del *movimiento* de aquellas *leyes sociales* (Gumplowicz, 1928b: 250). Esta relación con lo *observable empíricamente* se erige, así, como un precepto metodológico sostenido en un positivismo *a toda prueba*.

En una carta de respuesta a la activista por la paz y escritora Bertha von Suttner (Kleberger, 1988), quien en su escrito *Zweierlei Moral*¹⁰ había defendido públicamente al hijo de Gumplowicz, el que había terminado preso por haber organizado revueltas en favor de la clase obrera, se deja ver su espíritu positivista. En aquella –no poco irónica– correspondencia del 21 de abril de 1896 queda resumido el *leitmotiv* metodológico de su proyecto teórico:

¡Muy apreciada señora baronesa! Su pequeña cartita me ha puesto en aprietos. Yo debo decirle mi opinión sobre su artículo “Doble moral”, a partir de lo cual debo, asimismo, darle a conocer mi visión sobre toda su filosofía de la paz. Quiero hacerle una contrapropuesta: póngame mejor de inmediato en el mismo saco con el detestable Sighele¹¹ y deje de lado a estos malos tipos que son los profesores –con ellos, ¡nada se puede hacer!–. Ellos sólo le estropean su humor, la atormentan en sus sueños y le marchitan aquel fino placer de la vida que usted tiene en la propaganda de la idea de la paz [...]. La diferencia entre nosotros los malvados profesores y usted, señora baronesa, es que nosotros constatamos los hechos –en este caso el hecho de la doble moral– y usted predica sobre el mundo, sobre cómo debiera ser. Sus sermones los escucho siempre con gran placer, no tendría nada contra ellos; por el contrario, estaría muy contento si el mundo pudiera cambiarse en dicho sentido. Sólo me temo que dicho cambio no depende del mundo y que su prédica moral en realidad es un acto de acusación contra el querido Dios que creó al mundo de esta manera [...] (cita en Suttner, 1909: 337).

¹⁰ “Doble moral”.

¹¹ Scipio Sighele, sociólogo italiano contemporáneo a Gumplowicz, dedicado al estudio de la criminalidad.

Como se lee en esta ácida crítica a la baronesa, Gumpowicz asume que el intento por aprehender la facticidad observable mediante la experiencia ha de ser el único soporte válido para el ejercicio científico. A partir de Weber, sostiene que es sólo el *Erfahrungswissen*,¹² en contradicción con los *Werturteile*,¹³ el que está en condiciones de sostener una ciencia de la realidad social. Para el sociólogo polaco, de lo que se trata en definitiva no es, en lo absoluto, *del deber o del querer ser*, sino sólo de la aprehensión empírica del *devenir fáctico de la sociedad*.

DEL ANTIHUMANISMO EPISTÉMICO Y EL “SACRIFICIO” DEL SER HUMANO

El acercamiento a la estructura epistémica bidimensional de la teoría de Gumpowicz ha permitido problematizar algunos de los fundamentos cognitivos de uno de los pilares sobre los cuales la tradición sociológica erige su aparataje científico-conceptual. Ya desde mediados de los setenta del siglo XIX —a partir de su establecimiento en la Universidad de Graz— se puede observar cómo es que el *objetivo* y la *forma del conocimiento* adquieren en su sociología una unidad inconfundible. En ella se constata una suerte de fundamentación de lo que es propiamente sociológico, así como simultáneamente de lo que resulta contradictorio, de lo que ha de ser puesto allende sus límites cognoscitivos. En virtud de que la estructura epistémica de la teoría de Gumpowicz —lo propiamente sociológico— se conforma en torno al poderío de la realidad social, hay otros elementos que quedan simultáneamente desterrados de aquel horizonte cognoscitivo, entre los cuales se ha subrayado al *ser humano*. A partir de lo observado previamente, no resulta difícil advertir en su teoría sociológica una suerte de aversión radical respecto de este último. A lo

¹² Conocimiento desde la experiencia.

¹³ Juicios de valor.

largo de su obra se estaría, incluso, para hacer uso del lenguaje presentado en un inicio, frente a un tipo de *antihumanismo* que, si bien echa raíces en factores personales, se manifiesta –en primera instancia– en la estructura *epistémica* de su proyecto sociológico.

Aquel *antihumanismo* propiamente *epistémico*, que se funda biográficamente en la frustración e impotencia –sufridas por Gumplowicz– de no poder lograr cambiar el cuadro político-social en el cual se encontraba Polonia, se expresa tanto en el nivel del objetivo, como en el de la forma del conocimiento de su sociología. En el contexto del objetivo del conocimiento esta posición teórica, como se ha visto, se corresponde con el propósito investigativo de su proyecto sociológico. A partir de la primacía de las investigaciones en torno a los grupos sociales existentes en el Estado queda claro que no es otra cosa que la *realidad social* la que se erige como objetivo motor. El ser humano se vuelve invisible en aquel mundo gobernado por leyes sociales, cuya descripción se entiende como la tarea principal y distintiva de su aparataje sociológico (Gumplowicz, 1928a: 91). Basado en lo mismo aflora una vez más el punto de inflexión general que supone el surgimiento de la sociología como ciencia social. Con la publicación de su obra *Der Rassenkampf*,¹⁴ podría sostenerse, la sociología refrenda –de manera similar a como lo afirma Luhmann respecto de Durkheim– el camino general de “desintegración y recombinación: del ser humano al rol, del ser humano a la acción, del ser humano” a los *grupos* o, según Luhmann (1996: 37), a los “sistemas sociales”. En vez de continuar con el análisis del ser humano, cuya falta de importancia habría terminado por convertirse en un “pilar fundamental de la sociología” (Gumplowicz, 1928b: 208), esta última pretende asir dicha realidad social autónoma de manera directa y, según se ha expuesto, sin *mediadores metodológico-conceptuales*.

¹⁴ *La lucha de razas*.

El mencionado *antihumanismo epistémico* se puede advertir asimismo en el proceder investigativo de Gumpłowicz. No hace falta mayor reflexión para entender que, en primera instancia, aquella realidad social ha de ser comprendida teóricamente en su propia singularidad y que, en segunda instancia, lo anterior implica el desarrollo de observaciones de índole empírica. Por una parte, en el marco del *acceso teórico-explicativo* cabe reiterar la consigna que Durkheim acuña con posterioridad y, sin embargo, ya se encuentra presente en la teoría de Gumpłowicz, a saber: el principio elemental de que *lo social ha de ser explicado a través de razones de carácter social*. Y es que, como éste aludiera respecto de la *ley de causalidad*: “todo fenómeno social es un efecto necesario de causas sociales previas” (Gumpłowicz, 1905: 114), que deben ser exploradas en su mérito. En la medida en que la sociología persigue explicar *directamente* la realidad social *propia-mente tal*, dicha explicación no puede sustentarse en la indirecta alusión a propiedades antropológicas de índole individual –“por mucho que la apariencia nos engañe” (Gumpłowicz, 1905: 114)–, sino sólo a través de representaciones teóricas que se ajusten a tal realidad y contengan, por otra parte, una correlación empírica con la misma. Ya desde un comienzo Gumpłowicz hace suya la convicción de que, si la sociología quiere “justificar” su condición de ciencia, ésta ha de sustentar sus descripciones en pruebas de carácter empírico (Gumpłowicz, 1928b: 195). La pretensión *naturalista* de intentar acercarse a lo factual encarna, entonces, en observaciones empíricas que concluyen el proceso de formación conceptual y, como se advierte más abajo, serán factor determinante en la lucha que da Gumpłowicz por el *reconocimiento disciplinar* de la sociología.

Si lo consideramos en términos abstractos, se advierte cómo aquel *antihumanismo epistémico*, que como tal tiene lugar en los niveles del objetivo y de la forma del conocimiento, se lleva a cabo sin vacilaciones teóricas. La teoría de Gumpłowicz, como lo ha afirmado Friedrich Tenbruck respec-

to de la sociología en general, excluye “cualquier rendición de cuentas, constatación o presunción antropológica. Esta renuncia representa el reverso de la vocación por ‘los hechos sociales’ –para orgullo de la sociología–, que busca encumbrarse a través de lo mismo por sobre la disputa de opiniones hacia el reino de la objetividad científica” (Tenbruck, 1984: 185). En el apartado número 20 sobre *la cosmovisión sociológica en Soziologie und Politik*,¹⁵ el propio Gumplowicz hace suyo aquel principio de manera explícita y no menos llamativa. En dicho lugar el *antihumanismo epistémico* encuentra su momento culminante. Para el sociólogo polaco, si la sociología quiere avanzar a pie firme en el registro de los fenómenos sociales, debe hacer

[...] un *sacrificio* que ha sido resistido por todas las demás ciencias; un *sacrificio* de peso [...]. *En el altar de su conocimiento, ¡la sociología sacrifica al ser humano!* Él, el señor de la creación, el autor de los acontecimientos históricos [...], que como monarca o ministro guía los destinos de los pueblos según su voluntad, que frente al tribunal de la historia debe asumir la plena responsabilidad de sus acciones [...] –él se transforma *en la sociología en un insignificante cero*– (Gumplowicz, 1928b: 192; énfasis propio).

La lectura de Gumplowicz es clara: en la medida en que la sociología intenta “sacrificar” al ser humano de su horizonte cognitivo, podría estar en condiciones de hacerse cargo de los grupos o comunidades que conforman el Estado y/o sociedad –así como de sus leyes sociales inmanentes (naturales)–. La pulsión latente por crear nuevos conceptos y sistemas teóricos que puedan honrar aquella suerte de apropiación de la cosmovisión *naturalista* permanecería en la base de esta particular teorización acerca de lo social –anclada en principios inmutables– para perjuicio de las teorías sobre lo humano. El poderío de lo social se vuelve por lo mismo evidente. Con el desplazamiento del ser humano del objetivo y luego de la forma del conocimiento de su sociología, la reali-

¹⁵ *Sociología y política*.

dad social carece de contrapeso. El ser humano, que durante siglos fue comprendido como uno de los objetivos primordiales del pensamiento, como *medida de todas las cosas* (Protágoras), pierde con ello dicha posición de centralidad, para entregársela al mundo de lo social y sus regularidades inherentes (Alvear, 2017; Bahrtdt, 1961: 5). El ser humano ya no puede ser más la *medida*, sino a lo sumo *parte* de “*todas las cosas*”, que desde aquel momento se somete al dominio de la realidad social.

EL “SACRIFICIO” DEL SER HUMANO EN ARAS DE LA CIENTIFICIDAD

La realidad científica, sin embargo, no se agota en lo meramente conceptual (Weingart, 1976: 12-29). La pregunta acerca de las razones que permiten esclarecer una posición teórica como la discutida exige ir más allá del marco de observación utilizado hasta aquí. El prisma epistémico que ha sido desplegado respecto de la teoría de Gumpłowicz –como ejemplo insigne de la sociología clásica– se muestra insuficiente para dilucidar los motivos de fondo que explican aquel propósito de “sacrificar” al ser humano del campo sociológico. Desde mi punto de vista, es posible encontrar otras causas relevantes para entender por qué aquel *antihumanismo epistémico* –convertido en “sacrificio”– es sostenido con tal magnitud. En ese marco, es menester adoptar una panorámica más abstracta, en consonancia con lo que Whitley (1974) distingue como *institucionalización social* de la ciencia, y que se sustenta, como se ha indicado en un inicio, en la formación *disciplinar* que delimita concretamente la raigambre epistémica del campo científico emergente y se refleja tanto en el desarrollo de currícula, *journals*, etc., como en la disputa por el reconocimiento científico. Aun cuando dicha dimensión social no puede evaluarse de manera absolutamente aislada –en la medida en que ésta permanece vinculada a la epistémica–, una apre-

ciación analítica de la misma permitiría poner atención a los factores *disciplinares*, que serían fundamentales para reparar en la matriz socioinstitucional que rodea, en este caso, a la sociología de Gumpłowicz (Alvear, 2017; sobre el entorno social de aquel periodo: Käsler, 1984; Stölting, 2006).

Con vistas a dicha dimensión disciplinar, resulta pertinente hacer una observación lógico-teórica. Para que el ser humano pueda abandonar su histórico sitial de primacía como *medida de todas las cosas* tiene necesariamente que haberse encontrado con antelación en esa privilegiada situación. La dialéctica resume dicha problemática: *no hay abandono sin previa existencia*. Para que el ser humano pueda ser “sacrificado” es indispensable su existencia con anterioridad; éste debe haber sido *declarado vivo*, debe haber sido *incluido* con antelación. Sin embargo, dado que dicha etapa de formación disciplinar carece de ascendencia propiamente sociológica –más allá del caso parcial de Comte–, esto sólo podría tener efecto si es que el ser humano hubiese “sido parte de alguna otra tradición de pensamiento –precedente a la sociología–, con la cual esta novel ciencia comparta *algo*” (Alvear, 2017: 248). Si el ser humano ha de ser “sacrificado” en la teoría de Gumpłowicz, es entonces en razón de que éste había sido elemento central o intrínseco de alguna *otra* disciplina, desde la cual despega, aunque sea por negación, parte del motivante intelectual original –incluso biográfico– de su proyecto teórico. Con esto último me refiero, lógicamente, a la *filosofía* o *filosofía de la historia* (Lenhard, 2012: 107).

Esta especie de imbricación general entre la filosofía y el ser humano –como una relación de sujeto y objeto/forma de investigación– se aprecia consciente en la obra del sociólogo del conflicto. La finalidad de responder interrogantes sobre *la humanidad*, tales como “¿de dónde? y ¿hacia dónde?” da cuenta, según Gumpłowicz (1928b: 184-185), del núcleo *pre-científico* sintetizado en la estructura propia de la filosofía. El objetivo del conocimiento de la figura que adquiere aquella filosofía en su perspectiva, a saber, la de una filosofía de la

historia, “es el desarrollo histórico de la humanidad –al interior de la cual ella persigue la ‘idea filosófica’ ” (Gumplowicz, 1905: 69). Y esto último se repite ciertamente en el nivel de la forma del conocimiento. Si aquel esquema de pensamiento hubiese pretendido analizar otros objetos de estudio –como el Estado o la sociedad–, éstos habrían sido de todos modos deducidos de una previa “determinación del ser humano” (Gumplowicz, 1928b: 183 y 193). La filosofía de la historia, como lo hicieran la teología y la metafísica, parte de la base de ese tipo de dogmas o “precomprensiones no demostradas”, que nada tienen que ver con el despliegue del espíritu científico (Gumplowicz, 1928b: 184). Bien sea entonces como *objetivo* o como *forma del conocimiento*, para el ser humano estaría garantizado un lugar *epistémico* primordial dentro de la tradición filosófica.

La posición del sociólogo polaco puede incluso ser leída más críticamente: la ligazón de la *pregunta* o *cuestión* por lo humano con la tradición filosófica no sería meramente una cuestión *accidental*, sino que es prácticamente *necesaria* y, por consiguiente, “carente de excepción” (Gumplowicz, 1928b: 182). Sin importar sus formas y distinciones categoriales, la problemática acerca del *ser humano* le concerniría *de suyo*, según Gumplowicz (1905: 70), a la esfera de acción de la filosofía de la historia –lo que ofrece indicios relevantes sobre los motivos *disciplinares* que explicarían el llamado al, y el intento de, “sacrificio” del mismo en su proyecto sociológico. Sí, para Gumplowicz –en consonancia con el resto de los clásicos (Alvear, 2017)–, la magnitud con que la filosofía ha tematizado el problema de lo humano ha sido tal, que este último resulta prácticamente inalienable a dicha tradición; la sociología se vería, entonces, constreñida a apartarlo de su discurso, toda vez que ésta se encuentra en un proceso de institucionalización ya no sólo cognitiva (epistémica), sino además social (disciplinar). La disputa por el reconocimiento disciplinar-científico, puesto en tela de juicio por una gran parte de las materias académicas adyacentes (Gumplowicz,

1928b: 196-198, 203-209; Stölting, 2006: 12), terminaría imponiéndose dentro de la sociología y sus diversos caminos teóricos.

El alzamiento del denominado *antihumanismo epistémico* de Gumplowicz –vuelto “sacrificio”– se arraiga en una pulsión interna por diferenciarse y protegerse respecto de todo lo que ha de mostrarse como filosófico –o filosófico histórico–. Aquel antihumanismo proviene, así, de una suerte de *gesto antifilosófico* general de cuño *disciplinar* (Spaemann, 1990). De este modo, la ya mencionada semántica de la cientificidad se hace presente de manera resoluta. Las fronteras entre la filosofía y la sociología se vuelven cada vez más anchas. Respecto de presuposiciones *a priori* incomprobables –como el concepto de *humanidad*– la sociología, afirma Gumplowicz (1928b: 184), “no sabe absolutamente nada. Ésta, como toda ciencia, no parte de la base de dogmas *a priori*, sino que [como lo hemos visto, lo hace] de la investigación de hechos dados”. En la medida en que la sociología margina cualquier discusión respecto de lo humano –que es en sí mismo “eminentemente a-científico” (Gumplowicz, 1928b: 184)– ésta puede entonces estar en condiciones de alcanzar la cientificidad y superar el proceder filosófico que, entre tanto, desde hace siglos parece agotado y no tendría nada nuevo que decir (Gumplowicz, 1905: 356; 1883: 350). Si, para Gumplowicz, la filosofía –o filosofía de la historia– representa una empresa de carácter especulativo, la reacción del sociólogo polaco, como parte de esta novel disciplina, sólo puede ser una: entregada al propósito de observar *científicamente* a los grupos sociales existentes en el Estado –así como sus leyes de carácter inmutable–, la sociología ha de dejar el estudio de lo humano “con gusto a la teología y la filosofía de la historia; ellas pueden hablar sobre esta materia [...] lo que quieran” (Gumplowicz, 1928b: 187).

Mirado desde aquel prisma, se vuelve posible comprender la enarbolación de la bandera *antihumanista*, que detona el “sacrificio” de lo humano, como una suerte de *mecanismo*

de diferenciación y consecutiva protección disciplinar frente al desenvolvimiento general del espíritu filosófico. A partir de aquel llamado e intento de “sacrificar” al ser humano de su teoría, que en lo sucesivo pretende generar observaciones empíricas ajustadas a la realidad social, Gumpłowicz habría conseguido distanciarse del *background filosófico*, de la *filosofía de la historia*, de la influencia *hegeliana* que da cuenta de su periodo de juventud (Brix, 1986: 18), para así lograr *hacer y ser ciencia* como tal. La semántica de *lo humano*, tan vehementemente criticada por él, se erige así como medio de transacción para obtener aquella pretendida y cuestionada cientificidad. El *antihumanismo epistémico* convertido en “sacrificio” no puede, por tanto, comprenderse de manera puramente conceptual, sino que es preciso hacerlo con base, además, en aquel cariz socioinstitucional, en aquel *gesto antifilosófico* de índole *disciplinar*. La sociología procura, según Gumpłowicz (1928b: 187), “ser una ciencia positiva”, y para lograrlo sólo le queda *entregar* al ser humano, *darlo de baja*, para con ello permanecer distante de las seducciones filosóficas que se presentan como peligro. Con esto último, se clarifica su pensamiento o fórmula: allí donde aflora el análisis empírico de la realidad social, el ser humano pierde su lugar de privilegio y, con ello, la filosofía uno de sus medios fundamentales de existencia; allí donde la filosofía –o filosofía de la historia– se pone en entredicho, la ciencia positiva puede emerger.

**REFLEXIONES FINALES:
EL ANTIHUMANISMO COMO
PIEZA FUNDACIONAL DE LA SOCIOLOGÍA**

A partir de la revisión que hemos realizado de la teoría de Gumpłowicz, la pregunta inicial acerca de si la tradición sociológica puede ser tan sencillamente definida como humanista parece encontrar una respuesta disonante. Si bien es cierto

que Gumpłowicz no goza hoy en día de la notoriedad de autores como Marx, Weber o Durkheim, su posición como *padre de la sociología* (Lenhard, 2012: 105 ss.; Brix, 1986: 45 ss.), que queda ratificada en la sintonía semántica de su teoría con la del resto de los clásicos, no hace sino contradecir aquella interpretación. El hecho de que la expresión más patente del *antihumanismo epistémico* de Gumpłowicz acerca del “sacrificio” del ser humano en pos del conocimiento sociológico tenga lugar, como se ha dicho, en el apartado consagrado a la *cosmovisión sociológica* emergente, no puede entenderse como algo meramente anecdótico. La matriz conceptual de la sociología clásica, que hemos revisado de manera ejemplar en el caso de Gumpłowicz, nos lleva a pensar incluso que la crítica al humanismo tendría que ser comprendida de manera prácticamente consustancial a la sociología –y, por ende, visible ya desde la formación de su tradición–. El debate acerca de la realidad social muestra, como sostiene Stefan Bertschi, que el ser humano “había sido [tempranamente] declarado muerto [...] o al menos que había sido empujado hacia el margen” (Bertschi, 2010: 71).

La obra de Gumpłowicz viene a confirmar una vez más el carácter *fundacional* que ostenta esta pulsión de diferenciación respecto del campo filosófico –pulsión extendida en la sociología clásica (Alvear, 2017)–. Aquella suerte de “sacrificio” del ser humano, de su esfera de conocimiento, que se corresponde con el mencionado *gesto antifilosófico* de la sociología, agudiza semánticamente aquello que ya es posible constatar con el surgimiento general de esta novel disciplina. Wolf Lepenies afirmaba en los ochenta del siglo XX que la identidad disciplinar no sólo hecha raíces en cuestiones cognitivas sino, además, que dicha cohesión epistémica viene solventada por un distanciamiento respecto de “determinadas tradiciones” (Lepenies, 1981: IX). Al seguir preferentemente dicha tendencia respecto de la filosofía, Gumpłowicz da un paso de distancia definitivo para terminar por catalogar la sola aspiración de comprender los fenómenos sociales a

través de una reconducción a hechos antropológicos y/o psíquicos como una suerte de monismo filosófico, entendido este último como un “obstáculo metodológico” (Gumplowicz, 1910: 18), como “uno de los mayores obstáculos para la ciencia sociológica” (1910: 22). El *gesto antifilosófico* de la “*sociología inhumana*” de Gumplowicz (Brix, 1986: 24) da cuenta, así, del talante propiamente *antihumanista* del proyecto sociológico; un proyecto que muestra ya dicho cariz desde la formación de su tradición disciplinar.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVEAR, Rafael (2016). “Reseña del libro *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*”. *Sociologías* 42: 412-429.
- ALVEAR, Rafael (2017). “La sociología clásica y el destierro del ser humano”. *Cinta de Moebio* 59: 235-253.
- BAHRDT, Hans Paul (1961). “Zur Frage des Menschenbildes”. *European Journal of Sociology* 2: 1-17.
- BERTSCHI, Stefan (2010). *Im Dazwischen von Individuum und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.
- BRIX, Emil (1986). *Ludwig Gumplowicz oder Die Gesellschaft als Natur*. Viena: Hermann Böhlau.
- BRUNKHORST, Hauke (2014). *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. Nueva York, Londres, Nueva Delhi y Sydney: Bloomsbury.
- CHERNILO, Daniel (2017). “The Humanism Debate Revisited: Sartre, Heidegger, Derrida”. En *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology*, de D. Chernilo, 23-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile (2001). *Las reglas del método sociológico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FABER, Richard (2003). *Streit um den Humanismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- GEIGER, Theodor (1962). *Arbeiten zur Soziologie*. Berlín: Neuwied.
- GOSTMANN, Peter y Peter Ulrich Merz-Benz (2018). *Humanismus und Soziologie*. Wiesbaden: vs Verlag.
- GUMFLOWICZ, Ludwig (1883). *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*. Innsbruck: VDM.
- GUMFLOWICZ, Ludwig (1895). "Sociale Sinnestäuschungen". *Neue Deutsche Rundschau*, Jahrgang 6: 1-11. Disponible en: <<http://gams.uni-graz.at/archive/objects/o:lge-124/methods/sdef:TEI/getPDF>>. [Consulta: 3 de abril de 2018].
- GUMFLOWICZ, Ludwig (1905). *Grundriß der Soziologie*. Viena: Manzsehe k.u.k. Hof-Verlags-u. Universitätsbuchhandlung.
- GUMFLOWICZ, Ludwig (1910). *Sozialphilosophie im Umriß*. Innsbruck: Neudruck Aalen.
- GUMFLOWICZ, Ludwig (1928a). "Ibn Chaldun, ein arabischer Soziolog des XIV. Jahrhunderts". En *Ausgewählte Werke*, editada por G. Salomon, 90-114. Innsbruck: Universitäts-Verlag Wagner.
- GUMFLOWICZ, Ludwig (1928b). "Soziologie und Politik". En *Ausgewählte Werke*, editada por G. Salomon, 119-334. Innsbruck: Universitäts-Verlag Wagner.
- HOTTOIS, Gilbert (2013). "Humanismo, transhumanismo, posthumanismo". *Revista Colombiana de Bioética* 8 (2): 167-192.
- HUND, Heinz (1955). "Die deutsche Soziologie". En *Einführung in die Soziologie*, editado por A. Weber, 450-476. Alemania: R. Piper & Co Verlag.
- KÄSLER, Dirk (1984). *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- KLAGES, Helmut (1969). *Geschichte der Soziologie*. Múnich: Juventa Verlag.
- KLEBERGER, Ilse (1988). *Bertha von Suttner. Die Vision vom Frieden*. Múnich: Deutscher Taschenbuch.
- LATOUR, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

- LENHARD, Philipp (2012). "Assimilation als Untergang. Ludwig Gumplowicz' Judentum und die Frage des Antisemitismus". *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 64 (2): 105-116.
- LEPENIES, Wolf (1981). "Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie". En *Geschichte der Soziologie*, vol. 1, editado por W. Lepenies, I-XXXIV, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1987). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- LINDEMANN, Gesa (2009). *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*. Weilerswist: Velbrück.
- LUHMANN, Niklas (1996). "Arbeitsteilung und Moral". En *Über die soziale Arbeitsteilung*, de E. Durkheim, 19-38. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas (2008). "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen". En *Soziologische Aufklärung* 6, de N. Luhmann, 149-161. Wiesbaden: vs Verlag.
- MARX, Karl y Friedrich Engels (1972). "Manifest der Kommunistischen Partei". En *MEW*, vol. 4, 459-493. Berlín: Dietz.
- MIKL-HORKE, Gertraude (1989). *Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*. Múnich: Oldenbourg.
- RAULET, Gérard (2013). "Jenseits des Anthropologieverdachts. Das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie". En *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen*, vol. 2, editado por G. Plas, G. Raulet y M. Gangl, 33-60. Alemania: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- SCHELER, Max (1973). *Sociología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- SCHMIED, Gerhard (2007). *Das Rätsel Mensch: Antworten der Soziologie*. Opladen: Barbara Budrich.
- SIEFER, Gregor (2011). *Bruchstücke: soziologische Streifzüge*. Berlín: LIT.

- SOHN-RETHEL, Alfred (1989). *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Weinheim: Acta humaniora.
- SPAEMANN, Robert (1990). "Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie: Laudatio". En *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, editado por N. Luhmann y R. Spaemann, 47-73. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- STÖLTING, Erhard (2002). "Das Klassische an den soziologischen Klassikern". En *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, editado por el Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg, 9-22. Opladen: Leske+Budrich.
- STÖLTING, Erhard (2006). "Die Soziologie in den hochschulpolitischen Konflikten der Weimarer Republik". En *Soziologie an deutschen Universitäten*, editado por F. Bettina y H. Kurt, 9-30. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- SUTTNER, Bertha von (1909). *Memoiren*. Stuttgart y Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt.
- TENBRUCK, Friedrich (1984). *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*. Graz, Viena y Colonia: Verlag Styria.
- WEINGART, Peter (1976). *Wissensproduktion und soziale Struktur*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- WEINGART, Peter (2013). *Wissenschaftssoziologie*. Bielefeld: Transcript.
- WHITLEY, Richard (1974). "Cognitive and Social Institutionalization of Scientific Specialties and Research Areas". En *Social Processes of Scientific Development*, editado por R. Whitley, 69-95. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- WIESE, Leopold von (1933). *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden den Menschen (Beziehungslehre)*. Múnich y Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt.