

# Fundamentos filosóficos y sociológicos de la investigación biográfica

Francesc J. Hernández<sup>1</sup>

*Universitat Autònoma de Barcelona (08/02/2018)*

---

Agradezco profundamente la invitación de la Universitat Autònoma de Barcelona para participar en este curso de postgrado. Preparar este texto me ha dado la oportunidad de reflexionar sobre mis propias investigaciones biográficas y advertir que han sido más frecuentes de lo que pensaba. Además, he recordado las estancias en las universidades de Göttingen, Kaiserslautern y Viena, auspiciadas por los profesores Peter Alheit y Rolf Arnold y por la profesora Bettina Dausien, que, a mi modo de ver, han elaborado teorías y han desarrollado investigaciones de vanguardia sobre biografías y educación, y de los que he aprendido mucho de lo que puedo transmitir. He traducido algunos artículos y libros de estos autores, tanto en castellano como en catalán<sup>2</sup>, y ahora mismo estoy concluyendo la del magnífico texto *Biograficidad* del profesor Alheit. Aunque utilizaré los escritos de estos autores en lo que voy a contar, he querido dar a mi intervención una orientación particular.

En muchas investigaciones en ciencias humanas y sociales se recurre a la metodología cualitativa y a los estudios biográficos. Me da la impresión que algunas de las personas que hacen este tipo de investigación no siempre conocen el trasfondo teórico de su práctica y a veces la realizan de un modo, digamos, superficial. Por ello, he pensado dedicar esta intervención a lo que he denominado,

---

<sup>1</sup> francesc.j.hernandez@uv.es . Departament de Sociologia i Antropologia social. Universitat de València.

<sup>2</sup> Como el artículo de P. Alheit y B. Dausien «Procesos de formación y aprendizaje a lo largo de la vida», *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, núm. 1, vol. 1 (2007), pp. 24-49, la antología de los mismos autores: *En el curso de la vida. Educación, formación, biografía y género*, edic. cast., Xàtiva: Instituto Paulo Freire, 2007, edic. cat. Xàtiva: Denes; Instituto Paulo Freire, 2007, y Alcía Villar y Francesc J. Hernández (eds.): *Biografías y educación*, Barcelona: UOC, 2015.

tal vez con un exceso de pretenciosidad, los fundamentos filosóficos y sociológicos de la investigación biográfica.

El texto tiene cuatro partes, con diez epígrafes. En la primera utilizaré el hilo conductor de la filosofía diltheyana (apartados 1-3) para hablar de la especificidad de las «ciencias del espíritu» y el problema de la comprensión. Después seguiré la pista del neokantismo y la primera sociología (apartados 4-6), introduciendo la cuestión de las metodologías cualitativas. A continuación expondré por qué la investigación biográfica quedó soslayada en las grandes corrientes sociológicas (apartados 7-8) y, en cuarto lugar, cómo se recuperó recientemente (apartados 9-10).

En general, el texto sigue el hilo cronológico, pero aquí y allá, por exigencia de la línea argumental, hay diversos vaivenes temporales, a veces notables. Por esta razón y porque en la conferencia se citan autores propios de la filosofía y de la sociología y no se tiene que suponer en el auditorio el conocimiento de ambas disciplinas, he optado por añadir entre paréntesis las fechas de nacimiento y muerte de los autores mencionados, lo que permite ubicarlos temporalmente, y también citar en extenso sus textos, con traducciones propias salvo que se mencione el traductor. En nota a pie de página se añaden notas de ampliación, con referencias bibliográficas<sup>3</sup>. No he considerado necesario añadir conclusiones, que se van dispersando en todo el texto.

## **1.- De la física a la historia**

Como se sabe, hacia la segunda mitad del siglo XIX, Auguste Comte (1798-1857) propuso una nueva ciencia con el neologismo «sociología» (que combinaba de manera poco adecuada una palabra latina y otra griega). Él pensaba en una «física social», que explicara tanto las condiciones estructurales como los procesos de

---

<sup>3</sup> El lector puede encontrar algunas ampliaciones en: F. J. Hernández, J. Beltrán y A. Marrero: *Teorías sobre sociedad, familia y educación*, València: Tirant lo Blanch, 2009. En el web de la editorial se puede descargar libremente un fichero con 334 pp. de anexos bibliográficos.

cambio, tales como los que habían convulsionado la sociedad francesa poco tiempo antes; por ello, la nueva disciplina se compondría de una «estática» y de una «dinámica» sociales a la manera de la física. John Stuart Mill (1806-1873), durante un tiempo discípulo de Comte, se enfrentó a su maestro por lo que entendía una fundamentación metodológica insatisfactoria<sup>4</sup>. Él mismo realizó estudios históricos y lógicos, consciente de que el empirismo o el positivismo precisaba una lógica inductiva adecuada para fundamentar tanto las ciencias de la naturaleza como las *moral sciences*. Mill había adoptado la respuesta empirista clásica, ya formulada en la obra de David Hume (1711-1776) *A Treatise of Human Nature* (vols. I y II, 1739, vol. III, 1740) y replanteada en el *System of Logic* (1843) de Mill, que consistía en fundamentar la distinción entre las *natural sciences* y las *moral sciences* en la contraposición entre lo físico y lo psíquico, y mantener la posibilidad de aplicar a ello una lógica inductiva<sup>5</sup>.

Cuando J. Schiel tradujo al alemán el *System of Logic* de Mill utilizó la expresión «*Geisteswissenschaften*», literalmente «ciencias del espíritu», para trasladar la expresión inglesa «*moral sciences*». Este matiz fue subrayado por el filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911), que se refirió a esa traducción en diversas obras<sup>6</sup>. Así, escribió elogiosamente en sus apuntes de historia de la filosofía que Mill había desarrollado la «primera lógica de las ciencias del espíritu sobre la base de la legalidad del devenir espiritual, corrigiendo a Comte»<sup>7</sup>. Sin embargo, y este es un hecho significativo, en el margen de su ejemplar del *Sistema de Lógica* de John Stuart Mill, enmendó este juicio elogioso y anotó: «Solo de Alemania puede llegar el procedimiento empírico auténtico en sustitución de un empirismo dogmático lleno de prejuicios. Mill es un dogmático por falta de formación histórica»<sup>8</sup>. En esta anotación marginal de Dilthey, que será decisiva, como veremos, para una

---

<sup>4</sup> Cf. John S. Mill: *Auguste Comte y el positivismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1972.

<sup>5</sup> Cf. el comentario de Hans G. Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 31-32.

<sup>6</sup> *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* (1875) y *Sobre psicología comparada* (1895-1896). Cf. Hans G. Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 31.

<sup>7</sup> Wilhelm Dilthey: *Historia de la filosofía*, México: FCE, 1975, 2ª ed., p. 257, trad. Eugenio Ímaz.

<sup>8</sup> Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, ed. Clara Misch *et al.*, V: LXXIV, cit. H. G. Gadamer: *Verdad y método*, pp. 33-34, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito.

innovación metodológica de las ciencias sociales, resuena toda la filosofía trascendental kantiana, a la que nos hemos de referir en extenso.

Dilthey entiende que el dilema que tienen planteadas las *Geisteswissenschaften* es semejante al que tuvo que enfrentarse Immanuel Kant (1724-1804) con su filosofía, que denominó «trascendental». Para el filósofo de Königsberg, tanto el racionalismo (Christian Wolff, 1679-1754), como el empirismo (David Hume), incurrían en dogmatismo (lo que era una descalificación notable en la época de la Ilustración). Para no incurrir en él, la filosofía trascendental tenía que proceder a una crítica previa del instrumento del conocimiento, es decir, de la razón (la *Crítica de la razón pura*, 1781, y otras sucesivas). Después de esta crítica, ya sería posible elaborar un sistema de las ciencias que, para Kant, estaba dividido en dos partes: una metafísica (trascendental) de la naturaleza y una metafísica (trascendental) de las costumbres. Esta distinción, equivalente a la de *natural sciences* y *moral sciences*, se fundamentaba en la dualidad naturaleza-libertad: el objeto de las ciencias que se relacionarían con la metafísica de la naturaleza no guardaría relación con la libertad humana, mientras que la metafísica de las costumbres sí que la guardaría. Por ello, en esta parte del sistema kantiano de las ciencias (la metafísica de las costumbres) tenemos el precedente de la sociología, como también en la *Filosofía del derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), coetánea con la propuesta de Comte.

Ahora bien, la anotación de Dilthey no solo planteaba la necesidad de una crítica que permitiera alcanzar un «procedimiento empírico auténtico» en lugar de un «empirismo dogmático», sino que además apuntaba que aquella crítica tendría que estar ligada con una instrucción o «formación histórica» (además: procedente de Alemania). Para entender el sentido de esta anotación diltheyana hay advertir, en primer lugar, que en aquel momento la referencia a la historia se podía referir a dos corrientes intelectuales diferentes, pero que consideradas en conjunto replanteaban el dilema al que se había enfrentado Kant: por un lado, la filosofía de la historia, por otro la nueva ciencia histórica. Veámoslo en detalle.

Los discípulos de Kant habían intentado superar a su maestro elaborando una filosofía de la historia (o desarrollando la «historia natural de la razón», que en Kant es un capítulo aún por escribir, como dice explícitamente, de la *Crítica de la*

*razón pura*<sup>9</sup>). Tanto Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), como Friedrich Schelling (1775-1854) o el citado Hegel, habían intentado superar la dualidad naturaleza-libertad de Kant con un concepto de «espíritu» que englobaría a ambas y que se desplegaría en la historia. O mejor aún: cuyo movimiento de exteriorización, de fenomenización en la historia, ya acaecido<sup>10</sup>, era «re-presentado» por la filosofía.

Hegel dio una expresión definitiva a esta filosofía, mediante una elaboración que pretendía articular cuatro planos argumentales. En primer lugar, el espíritu se ha hecho fenómeno en la historia, en un movimiento que vincula libertad y necesidad (es, en su terminología la «fenomeno-logía» del espíritu). Ahora bien, esta filosofía de la historia universal solo puede concebirse<sup>11</sup>, en segundo lugar, como el despliegue inmanente<sup>12</sup> del autoconocimiento de la conciencia (como «ciencia de la experiencia de la conciencia», en expresión hegética), como una conciencia que se incrementa, enfrentándose con ella misma, hasta alcanzar el saber absoluto. En tercer lugar, este movimiento de la historia y de la conciencia cobraba su expresión más pristina en la filosofía. Por ello, a cada configuración histórica o a cada etapa de la conciencia podríamos asociar un sistema filosófico. De este modo, filosofía de la historia, movimiento de la conciencia e historia de la filosofía se correspondían. Por último, la formación de un individuo exige que su conciencia reproduzca las configuraciones o etapas descritas en un proceso formativo, es decir, que recorra las etapas de la historia como en una especie de *Bildungroman*, de novela formativa.

De manera sorprendente, una corriente (la denominada izquierda hegeliana) formada por algunos discípulos de Hegel, como, por ejemplo, David Friedrich Strauss (1808-1874), Ludwig Feuerbach (1804-1872) o Bruno Bauer (1809-1882), todos ellos con influencia en el joven Karl Marx (1818-1883), aplicaron la crítica dialéctica (la «crítica crítica», para distinguirla de la kantiana), es decir, la peculiar

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*. II. Doctrina trascendental del método. IV. Historia de la razón pura (A 852-856, B 880-884).

<sup>10</sup> Como indica la imagen que utiliza Hegel: la lechuza de Minerva despliega sus alas al atardecer.

<sup>11</sup> O se refleja como en contorno de sombras, dice Hegel, con una imagen casi cinematográfica, en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*.

<sup>12</sup> Si no fuera inmanente, si el despliegue de la conciencia tuviera en cuenta alguna trascendencia, Hegel mismo incurriría en el dogmatismo que achaca a Kant.

dinámica con la cual la conciencia se enfrenta a sí misma y va superando sus etapas anteriores) a aquellas configuraciones del espíritu mencionadas (y, en primer lugar, a la religión, a la estética, al derecho, etc.), provocando la reacción del Estado prusiano, que creía encontrar en la filosofía (del derecho) de Hegel un fundamento sólido<sup>13</sup>. En esa misma corriente, Marx reprodujo en su obra aquella articulación de cuatro planos argumentales, con algunas correcciones, que podemos puntualizar a continuación. Su obra no versa sobre la historia universal, sino solo sobre una etapa, precisamente para no incurrir en dogmatismo<sup>14</sup>. Pero su desarrollo se explica precisamente por el incremento inmanente de un elemento, el valor (que ocupa el lugar de la conciencia hegética). Este desarrollo se ha reflejado en la economía política o en las teorías de la plusvalía (por ello *El capital* es, al mismo tiempo, *Crítica de la economía política*), y tiene que ser recorrido por el individuo para formar su «conciencia de clase».

No tiene que extrañar, por tanto, que al desarrollarse la investigación histórica y la ciencia historiográfica en Alemania, sobre todo a partir de las aportaciones de Leopold von Ranke (1795-1886), Jacob Burkhard (1818-1897) y Johann Gustav Droysen (1808-1884), estos insistieran en su distancia respecto de la filosofía de la historia del idealismo filosófico (y, podríamos añadir, de la corriente de la izquierda hegeliana). Los historiadores presentaron su disciplina como una ciencia empírica, basada inductivamente en «meros hechos» (Ranke *dixit*).

Estos son los elementos que explican las anotaciones de Dilthey, citadas anteriormente. Era preciso proseguir el esfuerzo de Mill para dotar a las ciencias del espíritu de una metodología que tomara como base «la legalidad del devenir espiritual», pero para ello se requería «formación histórica». Ahora bien, las elaboraciones de la historia parecían recaer en el mismo dilema al que se enfrentó Kant, a saber, la opción entre el dogmatismo racionalista y el empirista, que

---

<sup>13</sup> Para entender esta reacción hay que tener en cuenta que, como señala Christopher Clark: «Es uno de los aspectos notables de la formación intelectual de Prusia que la idea de una historia de Prusia diferenciada ha sido entremezclada siempre con reivindicaciones sobre la legitimidad y necesidad del estado.» (*El reino de hierro. Auge y caída de Prusia. 1600-1947*, Madrid: La esfera de los libros, 2016, p. 21).

<sup>14</sup> Esto lo argumenta en la introducción de 1857. Véase mi texto «Marx, lector de Hegel», en: <http://roderic.uv.es/handle/10550/36250>. Lógicamente, esto contradice el denominado materialismo histórico.

entonces se replanteaban como la opción entre una filosofía de la historia idealista (que para Dilthey, al partir de una representación del autodespliegue de la razón, de su dialéctica positiva, sería dogmática) y una ciencia histórica positivista (que, restringida a los meros hechos, también incurriría en dogmatismo). Se precisaba pues una «crítica de la razón histórica», un proyecto análogo al que se había propuesto Kant anteriormente.

Para efectuar esta crítica de la razón histórica como propedéutica metodológica a una fundamentación de las ciencias del espíritu, Dilthey buscó un fundamento en la obra anterior de Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), sobre el que había realizado una biografía temprana (*Vida de Schleiermacher*, 1867-70). Veamos pormenorizadamente la aportación de Schleiermacher y qué hay en ella que haga sospechar a Dilthey que puede servir para fundamentar las *Geisteswissenschaften*.

## **2.- De la teología a la hermenéutica**

Para la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu, incluida la sociología, la figura de Schleiermacher resulta fundamental. A pesar de ello es un autor muy poco conocido, y hay buenas razones para ello. Schleiermacher fue un pastor protestante que nos legó una larga nómina de escritos<sup>15</sup>, pero que tratan frecuentemente de asuntos teológicos. Los redactó con un estilo peculiar, evitando toda exposición sistemática y adoptando generalmente un tono oral, muchas veces descuidado en su precisión terminológica. Las traducciones al castellano son pocas y dispersas. Estas dificultades aconsejan mantener aquí el hilo cronológico para exponer su pensamiento.

Schleiermacher nació en 1768 en la ciudad de Breslavia en la Baja Silesia, actualmente en Polonia. Recibió una formación teológica y estudió en la Universidad de Halle, impulsora de la Ilustración. En 1790 se trasladó a Berlín, como preceptor

---

<sup>15</sup> Cuando escribo estas líneas, la *Kritische Gesamtausgabe* ha publicado: 15 volúmenes de escritos y borradores, 6 de lecciones, 14 de sermones, 1 de traducciones de Platón y 12 de cartas y documentos biográficos. En total, 48 volúmenes.

de una familia aristocrática y seis años después fue nombrado predicador en el hospital de La Charité de Berlín. En esa época, el debate filosófico y teológico en la capital prusiana estaba agitado por dos asuntos, que se han de introducir para poder entender la aportación de Schleiermacher: la religión natural y el debate sobre Spinoza. Por un lado, Kant publicó entre 1792 y 1794 *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde se postulaba una religión racional, fundamentada en la ética. En esta línea, Fichte defendió que Dios vendría a coincidir con el orden moral del mundo. Por otro lado, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) había provocado una disputa sobre el espinosismo con la publicación de su obra *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* (1785). La explicación de las tesis de Jacobi exige retroceder en el tiempo y hacer algunos comentarios sobre Descartes, Spinoza y Lessing.

René Descartes (1596-1650) inauguró la filosofía moderna, que arrinconó la escolástica medieval, con una elaboración que partía de una pregunta (capciosa): ¿qué argumentos proporcionan mayor certeza, los deductivos o los inductivos? Si nos inclinamos por los primeros, para poder organizar las proposiciones verdaderas de las ciencias en un magno sistema necesitaríamos tiempo para su confección, es decir, para engarzar una proposición científica a otra según cadenas deductivas, y encontrar además, para que las cadenas deductivas no fueran infinitas, unos primeros principios que no se dedujeran de otros y que, por tanto, tendrían que ser autoevidentes. Este requisito lo cumplía el *cogito* cartesiano: la afirmación de que existe al menos un ente con capacidad de dudar, una sustancia pensante, resulta indubitable (porque dudar de ella es dar una prueba de su verdad). El problema cartesiano era alcanzar el mundo, la *res extensa*, desde la sustancia pensante, y la solución que aportó fue recurrir al argumento ontológico de la existencia de Dios. Si este existe, el mundo que percibimos tendría que ser real. Pero esta dependencia de la argumentación cartesiana de una prueba de la existencia de Dios resultaba insatisfactoria para los racionalistas que querían escapar de la posición subordinada a la teología de la filosofía escolástica. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y Baruch Spinoza (1632-1677) ofrecieron soluciones contrapuestas, precisamente agudizando el significado de la noción de *res*, de sustancia. Leibniz, en su *Monadología* (1720), radicalizó la individualidad del ente con sus teoría de las mónadas, formas sustanciales del ser, que incluían



tanto a la *res cogitans* como a la *res extensa*<sup>16</sup>. No era necesario demostrar su existencia, porque lo simple se derivaba de la incuestionable realidad de lo complejo, que se deriva a su vez de los principios matemáticos. De este modo, se solucionaba el problema cartesiano de la existencia del mundo, pero al precio de reintroducir a Dios como el autor de la armonía preestablecida. En el extremo opuesto al de la singularidad de la sustancia, Spinoza partió de la unicidad del ser, con una cierta rememoración de la filosofía de Parménides (Leibniz reformulaba a Heráclito). Por ello, para Spinoza, la deducción de la *res cogitans*, lo era también de la *res extensa* y del mismo Dios, como enuncia su lema *deus sive natura*, Dios o la naturaleza (mejor, la *natura naturata*, que decían los medievales)

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) adoptó este teísmo racional espinosiano en sus concepciones religiosas, lo que formuló con la expresión griega *hen kai pan*, lo Uno y Todo, la intuición de la «unitotalidad». Jacobi aceptó esta figura del Uno y Todo, pero criticó el racionalismo de Spinoza que, al guiarse por el principio abstracto de la necesidad y la causalidad, incurriría subrepticamente en ateísmo; frente a la intuición, habría que erigir el sentimiento.

Schleiermacher se sintió interpelado por estos debates. Sus escritos a este respecto estuvieron influidos también por la relación que mantuvo en Berlín con K. W. Friedrich von Schlegel (1772-1829), un poeta y crítico literario, que se considera uno de los fundadores del movimiento *Sturm und Drang* del primer romanticismo. En 1799, von Schlegel publicó una novela autobiográfica e inacabada, *Lucinde*, donde se invocaba la primacía de la pasión sobre la rigidez de la institución matrimonial. Von Schlegel propuso a Schleiermacher traducir al alemán diálogos de Platón, tarea que este prosiguió en solitario entre 1804 y 1810<sup>17</sup>. Del filósofo griego, Schleiermacher parece que adoptó no tanto la forma dialógica, cuanto un estilo mayéutico, de esclarecimiento sucesivo, y también la defensa de la intuición en la aprehensión de la totalidad. Con todos estos elementos, Schleiermacher

---

<sup>16</sup> La idea leibniziana de una combinatoria armónica de mónadas debe mucho al *Ars magna* de Ramon Llull (1232-1316), cuya obra llega a Leibniz por mediación de Giordano Bruno (1548-1600): *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (París, 1582), *De lampade combinatoria lulliana* (Wittenberg, 1587), *Medicina lulliana* (1590), etc.

<sup>17</sup> Cf. la introducción de V. García Yebra al escrito de Schleiermacher *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid: Gredos, 2000, pp. 9-10.

publicó en un breve espacio de tiempo tres obras: sus discursos *Sobre la religión*, unas *Cartas sobre Lucinde* (donde salía al paso de la polémica causada por la novela de su amigo von Schlegel) (ambas de 1799) y sus *Monólogos* (1800)<sup>18</sup>.

Según los discursos *Sobre la religión* de Schleiermacher, la religión no pretende, como la metafísica, determinar y explicar (*erklären*) el universo según su naturaleza (se enfrenta a una posición compartida por muchas filosofías, desde la escolástica hasta Hegel o Schelling); tampoco alberga la pretensión, propia de Kant o Fichte, de perfeccionar el mundo y consumarlo, desde la fuerza y el arbitrio divino del ser humano que constituiría la moral. Frente a estas dos posiciones, Schleiermacher afirma programáticamente de la religión: «Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento»<sup>19</sup>. Escribe:

La religión vive toda su vida [...] en la naturaleza, pero en la naturaleza infinita del conjunto, del Uno y Todo; lo que en esta última es válido para todo ser individual y, de este modo, para todo ser humano, y allí donde todo, y también el ser humano, puede avanzar y permanecer en esta agitación eterna de formas y esencias particulares, la religión quiere, en una silenciosa devoción, intuir y barruntar en lo individual.<sup>20</sup>

Aparentemente, el texto de Schleiermacher tiene poco que ver con el debate sobre las *Geisteswissenschaften*. Sin embargo, la intuición a la que apela Schleiermacher se irá perfilando como una vía cognoscitiva distinta de la «explicación» y que permitiría concebir lo universal en lo particular, como podemos leer en diversos

---

<sup>18</sup> Estas tres obras representan «una trilogía reivindicativa de la libertad individual y del valor del sujeto humano, en la que se encuentra contenido todo el germen de la obra filosófica posterior de Schleiermacher» (Anna Poca: «Estudio introductorio» de su edición de F. Schleiermacher: *Monólogos*, Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, p. XI).

<sup>19</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: *Über die Religion*, Stuttgart: Reclam, 1985, p. 35. La alternativa acción-pensamiento también podríamos atribuirlo a Fichte y Schelling, respectivamente. En el primer caso, cf. las conferencias sobre *El destino del sabio*: «¡Actuar! ¡actuar! Para eso estamos aquí. ¿Nos enfadaríamos de que todos no fueran tan perfectos como nosotros? ¿Aquella gran perfección no es justamente nuestra propia vocación de tener que trabajar en el perfeccionamiento de los otros? Dejados ser felices ante el espectáculo del vasto campo que tenemos que trabajar.» (*Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, final de la 5ª conf., *Werke*, Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 y ss., VI, 345-346). Schelling replica: «¡La acción! ¡la acción! Tal es el grito que resuena por doquier; sin embargo, aquellos que lo lanzan con más fuerza son precisamente aquellos en los que el saber está menos avanzado. Me parece muy recomendable invitar a la acción. Actuar, se piensa, todo el mundo puede, ya que eso no depende más que de la libre voluntad. Pero el saber, y particularmente el saber filosófico, no es un asunto de todos y sin ciertas condiciones, la mejor voluntad del mundo no puede hacer nada» (Schelling: *Sämtliche Werke*, Stuttgart: J. G. Cotta, 1856 y ss., V, pp. 218-219).

<sup>20</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: *Über die Religion*, pp. 35-36.

fragmentos. Los citados a continuación, ciertamente con resonancias místicas, pertenecen al segundo discurso, considerado, junto con el quinto, el más destacado de la obra:

Intuir el universo, os pido que os familiaricéis con este concepto, que es el gozne de todo mi discurso, que es la fórmula más general y elevada de la religión [...] La religión es esto: tomar lo particular como una parte del conjunto, todo lo limitado como una exposición de lo infinito.<sup>21</sup>

Todo finito está imperturbado y uno junto a otro en lo infinito, todo es uno y todo es verdadero.<sup>22</sup>

El universo se copia en la vida interior, y solo mediante lo interior resulta comprendido lo exterior.<sup>23</sup>

Dios no es todo en la religión, sino uno y el universo es más; tampoco podéis creer en Él arbitrariamente o porque lo queráis emplear como consuelo y ayuda, sino porque debéis. [...] En medio de la finitud, hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un momento, esto es la inmortalidad de la religión.<sup>24</sup>

Así pues, en los los discursos *Sobre la religión*, empezamos a fundamentar la dualidad *erklären-verstehen*, explicar-comprender.

Los *Monólogos* son textos de una retórica vehemente, que siguen los diálogos de Platón en lo que suponen de clarificación paulatina de una cuestión, aunque en este caso de manera monológica. Algunos pasajes vuelven sobre la vinculación con el Uno y Todo mediante una especie de autognosis, de una vuelta al «conócete a ti mismo»:

Sobre mí mismo he de volver la mirada, no solo para dejar transcurrir cada momento como una parte del tiempo, sino para aprehenderlo como elemento de la eternidad, y transformarlo en una vida superior y más libre.

Solo hay libertad e infinitud para aquel que sabe qué es el mundo y qué el ser humano. [...] Para mí el espíritu es lo primero y lo único: puesto que lo que reconozco como mundo es su obra más bella, su espejo creado por él mismo. [...] Lo que es digno de ser denominado mundo es solo la eterna comunidad de los espíritus, su influencia mutua, su formarse recíproco, la elevada armonía de la libertad.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 38-39.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 59. Schleiermacher utiliza aquí los verbos *abbilden* y *verstehen*.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 88-89.

<sup>25</sup> Friedrich Schleiermacher's *Monologen*, Berlín, 1868, p. 31 (transcripción en <http://zeno.org>).

Así pues, comprendemos no apelando a datos externos, determinando y explicando, sino volviendo la mirada sobre nosotros mismos, partiendo de la comunidad de espíritus que constituimos los seres humanos; y de este modo, la autognosis proporciona universalidad a nuestro conocimiento.

Después de las derrotas prusianas frente a los ejércitos napoleónicos en Jena y Auerstädt (1806) y Eylau (1807), se firmó la paz de Tilsit, que contemplaba el abandono prusiano de territorios al este del río Elba, como el ducado de Magdeburgo, donde estaba la Universidad de Halle. Se decidió transferirla a Berlín. El ministro responsable, Beyme, solicitó un proyecto a Fichte sobre el nuevo centro, que cobró forma en su «Plan deductivo de un establecimiento de enseñanza superior a fundar en Berlín, que estará en relación íntima con la Academia de Ciencias», datado el 3 de octubre de 1807<sup>26</sup>, el mismo día en que Beyme renunció a su cargo. Friedrich D. E. Schleiermacher replicó algunas semanas más tarde con sus «Pensamientos circunstanciales sobre las universidades de concepción alemana»<sup>27</sup>. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) se encargó de la cartera de Instrucción a finales de 1808. En abril de 1809 se produciría la confrontación de los proyectos de Fichte y de Schleiermacher, siendo el de este el elegido. Al concluir su misión organizadora, Humboldt dejó el ministerio en abril de 1810. La Universidad de Berlín se inauguró el 10 de octubre de aquel año. Paradójicamente, Schleiermacher ocupó el decanato de la Facultad de Filosofía y Fichte el de Teología. También en aquella época, 1809 o 1810, Humboldt redactó sus incompletos e inéditos pensamientos «Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín»<sup>28</sup>. La intervención de Schleiermacher en el establecimiento de la Universidad de Berlín se orientó en la línea de vincular docencia e investigación. La nueva institución tenía que ser

---

<sup>26</sup> J. G. Fichte: «Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt», en *Werke*, Dritte Abtheilung, Band III (VIII), pp. 97-204.

<sup>27</sup> F. Schleiermacher: «Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine zu errichtende» (1808), *Sämtliche Werke*. Berlín, Dritte Abtheilung (Zur Philosophie), Band I, pp. 535-644.

<sup>28</sup> Wilhelm von Humboldt: *Gesammelte Schriften*, Berlín, Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften Politische Denkschriften, Berlín, 1903, I, pp. 250-260.

«escuela superior y academia»<sup>29</sup>, según un modelo que se extendió pronto al resto de universidades<sup>30</sup>.

La actividad universitaria de Schleiermacher no produjo una obra sistemática, sino más bien una serie de agregados de cursos, publicados en muchos casos póstumamente. En ese sentido se habla de la ética, la dialéctica y la hermenéutica de Schleiermacher, e incluso de su estética<sup>31</sup>. Para el asunto de estas páginas resultan relevantes los cursos de hermenéutica y crítica, disciplinas que Schleiermacher consideraba *Kunstlehren*, «doctrinas de arte». La hermenéutica se define como el arte de comprender (*verstehen*) correctamente el discurso de otro, particularmente el escrito<sup>32</sup>.

Dado que todo discurso tiene una relación doble, a la totalidad del lenguaje y a la totalidad del pensamiento de su autor, entonces todo comprender consiste en dos momentos, comprender el discurso como algo extraído del lenguaje y comprender como un hecho en aquello que se ha pensado<sup>33</sup>.

El comprender es solo un estar-el-uno-en-el-otro de estos dos momentos (el gramático y el psicológico).<sup>34</sup>

Como existe una «identidad de la conciencia humana»<sup>35</sup>, es posible la comprensión del lenguaje y del pensamiento, incluso mejor que la de su propio autor. Por ello, se recupera en este punto todo lo dicho anteriormente a propósito de la religión y en torno a la intuición y el sentimiento de lo infinito en lo finito o el recurso a la autognosis («Sobre mí mismo he de volver la mirada...»).

Pues bien, siguiendo esta orientación hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey propuso realizar aquella crítica de la razón histórica sobre la base de un método, digamos, introspectivo. Los hechos espirituales serían captados inmediata y

---

<sup>29</sup> F. D. E. Schleiermacher: *Sämtliche Werke*, I, pp. 272-273.

<sup>30</sup> Por ello, Schleiermacher sería el responsable último del acrónimo «PDI».

<sup>31</sup> Cf. F. D. E. Schleiermacher: *Estética*, Madrid: Verbum, 2004.

<sup>32</sup> F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, ed. Manfred Frank, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1977, p. 71.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 77, § 5.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 79, § 7.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 460. Cf. Lourdes Flamarique: «Introducción» a F. D. E. Schleiermacher: *Los discursos sobre la hermenéutica*, Pamplona: U. de Navarra, 1999, pp. 5-45.

completamente mediante tal autognosis. Podríamos *comprender* por qué Cesar cruzó el Rubicón si miramos en nuestro interior para, por así decir, ponernos en su piel. Siguiendo esta orientación schleiermachiana, Dilthey redactó su *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación para el estudio de la sociedad y de la historia* (I, 1893)<sup>36</sup>. Aunque Dilthey modificó posteriormente su posición bajo la influencia de la fenomenología, en algunos elementos de nuestra comprensión de la metodología cualitativa y a los estudios biográficos resuena la retórica schleiermachiana.

### 3.- De la comprensión a la vivencia

Como hemos visto, tanto la hermenéutica de Schleiermacher como aquellas otras corrientes de pensamiento que pretendía superar (el racionalismo, el empirismo o el idealismo) se habían elaborado sobre la dicotomía sujeto-objeto, al menos desde la distinción cartesiana de *res cogitans* y *res extensa*. A partir del análisis de la conciencia de Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938) desarrolló una orientación, la fenomenología, particularmente beligerante contra esta dualidad cartesiana sujeto-objeto y las reducciones psicologistas (de las que podría ser un ejemplo el citado Schleiermacher). Para ello, en sus *Investigaciones Lógicas* (1900), Husserl elaboró un concepto de «significado» por encima de los nexos causales, a partir de la noción de «vivencia»<sup>37</sup>. Esta obra modificó el punto de vista de Dilthey. Siguiéndola, defendió en *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910) que estas, las *Geisteswissenschaften*, se basan en un contexto de «vivencia, expresión y comprensión» (la que, según Martin Heidegger, 1889-1976, constituiría el punto de partida de una hermenéutica de los objetos filosóficos). Las distinciones epistemológicas se fundamentarían en diferentes

---

<sup>36</sup> Cf. Wilhelm Dilthey: *El mundo histórico* [Obras de W. D., VII], México: FCE, 1978, 1ª reimpr., pp. 5-87, 1944<sup>1</sup>.

<sup>37</sup> Cf. Edmund Husserl: *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente 1976, pp. 473-589, investigación quinta, e *Id.: Meditaciones cartesianas*, Madrid: Paulinas, 1979, donde se tematiza más claramente la crítica a la dualidad cartesiana.

formas de comportamiento cognitivo respecto de lo que ha sido objeto de la vivencia en el contexto de la vida. Así, el conocimiento científico-natural surgiría por la objetivación radical de lo «vivenciado». La formulación de leyes animó una concepción abstracta de la naturaleza, como algo externo. Frente a esta tendencia, Dilthey propuso el retorno a la vivencia, a la vida:

Esta vuelta del hombre a la vivencia, por medio de la cual la naturaleza le está dada a la vida, que es la única parte donde aparece el significado del valor y la finalidad, es la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico.<sup>38</sup>

No se pierda de vista esta expresión «aparece el significado del valor y la finalidad», que será retomada más adelante. A diferencia de Hegel, para el que la vida era una forma deficiente del espíritu<sup>39</sup>, Dilthey reintrodujo el concepto de espíritu desde la filosofía de la vida. Sin embargo, la obra de Dilthey que conduciría en definitiva a una teoría de las concepciones del mundo<sup>40</sup>, no se pudo desprender del «intuicionismo» que afectaba a la fenomenología (la Escuela de Fráncfort habló directamente de «positivismo»<sup>41</sup>).

Llegados a este punto, se diría que estamos en una situación aporética a propósito de la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Por un lado hemos visto cómo se formulaban nociones (como la distinción explicación-comprensión o los conceptos de autognosis o vivencia) que parecían avanzar en una fundamentación, y que sin duda se mantienen de manera más o menos subrepticia en las consideraciones actuales; pero, por otro lado, las sucesivas oleadas de críticas ponían en tela de juicio las elaboraciones teóricas. Los intentos de una «crítica de la razón histórica» quedaban en entredicho tanto si se recurría a la introspección (hermenéutica) como a la intuición (fenomenológica). Era preciso

---

<sup>38</sup> Citado por Herbert Schnädelbach: *La filosofía de la historia después de Hegel*, Barcelona: Alfa, 1980, p. 137, trad. Ernesto Garzón; cf. también W. Dilthey: *El mundo histórico...*, pp. 89-415. Comentarios en H. G. Gadamer: *Verdad y método...*, p. 283, Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Fráncfort d. M.: Suhrkamp, pp. 178 ss. y *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988, en particular el informe bibliográfico homónimo, que ocupa una posición central en el libro.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2012, pp. 139 ss.

<sup>40</sup> Cf. *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen*(1919), trad. *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid: Revista de Occidente, 1979. Un comentario se encuentra en Eugenio Ímaz: *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1946, 1ª reimpr.1979.

<sup>41</sup> Hay una edición de la *Historia de la Pedagogía* de W. Dilthey, Buenos Aires: Losada, 1942, 2ª ed.

volver a beber de las fuentes y, en concreto, retornar sobre Kant. Ese fue el objetivo de las escuelas neokantianas de Baden y Marburgo.

#### 4.- Regresando a Kant...

A finales del siglo XIX y principios del XX, dos escuelas filosóficas se replantearon el asunto tratado por Dilthey, a saber, la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, volviendo sobre las teorías de Kant, las denominadas Escuela de Baden y Escuela de Marburgo.

El Gran Ducado de Baden comprendía la ribera oriental del Rin, flanqueada por la Selva Negra. En este territorio se encontraban algunas de las primeras universidades alemanas, como las de Friburgo y Heidelberg. Precisamente en ambas universidades y en la vecina de Estrasburgo (en alguna época bajo dominio prusiano), impartió clases Wilhelm Windelband (1848-1915), que también terció en la distinción de las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, espoleado por la constitución de la historiografía, ya mencionada, y de la psicología. Sobre este asunto versó su discurso rectoral en la Universidad de Heidelberg (1894). Frente a lo que defendía Dilthey y recordando el análisis de Kant de los juicios sintéticos a priori<sup>42</sup>, Windelband propuso criterios lógicos y metodológicos en la distinción mencionada. En síntesis, las ciencias de la naturaleza se caracterizarían por presentar juicios generales apodícticos sobre la forma invariable de lo real; su objetivo es el conocimiento de ideas, reemplazadas en la filosofía moderna por las leyes naturales. Las ciencias naturales serían, por tanto, «ciencias de leyes», es decir, tendrían carácter *nomotético*. Las ciencias del espíritu, como la historiografía, realizarían juicios asertóricos de tipo particular, con un contenido único sobre el ser, la cosa o la vivencia singular; su objetivo es el conocimiento de

---

<sup>42</sup> Según Kant, la ciencia se compone de juicios que tienen una doble característica: aportan información sobre el mundo y no son una mera explicación tautológica (esto es, no son analíticos sino sintéticos) y no son a posteriori de la experiencia, porque entonces serían, como esta, particulares y contingentes (es decir, serían apriori). Cf. la Introducción a la *Crítica de la razón pura*.



formas, con un método basado en la intuición; se trata de «ciencias de acontecimientos» de carácter *ideográfico*. Nomotético e ideográfico se refieren a la tipología de procedimientos, no a la delimitación ontológica, por lo que Windelband creía posible la cooperación entre las ciencias<sup>43</sup>.

Heinrich Rickert (1863-1936) sustituyó a Windelband en la cátedra de Heidelberg en 1915. Un año después publicó su estudio *Wilhelm Windelband*. Rickert coincidió con su maestro en la pretensión de realizar una fundamentación lógica de la distinción metódica de las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, y hacerla desde un retorno a Kant. En *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899), Rickert formuló la distinción nomotético-ideográfico de Windelband en términos de ciencias generalizantes (las naturales) y de ciencias individualizadoras (las demás, todas las «culturales» y no solo las históricas). Esta distinción no se refiere a los objetos o a los hechos (en sí), sino a los fenómenos, a los objetos de conocimiento. En el primer caso, la síntesis del material de los datos es la *legalidad*; en el segundo caso, el principio de organización es el *valor*. Los objetos constituidos por la relación valorativa son individualizados y dotados de sentido; por lo que las ciencias culturales tienen un carácter, respectivamente, ideográfico (como afirmaba Windelband) y, también, «comprensivo», de lo que se derivará una «sociología comprensiva» (que será tratada más adelante) y una «psicología comprensiva» (como la de Karl Jaspers, 1883-1969). Se trata, en definitiva, de una teoría del conocimiento que se elabora desde una lógica (transcendental) de la ciencia.

Rickert no tenía una concepción subjetiva de los valores (lo que hubiera hundido su teoría en el relativismo y el historicismo); al contrario, paulatinamente destacó su carácter objetivo y universal. En *Los límites de la conceptualización científiconatural. Una introducción lógica a las ciencias históricas* (1896-1902), Rickert ya advirtió de que la abundancia de material de los denominados valores solo podía descifrarse a partir del análisis de la red real de culturas, donde se objetiva la acción de los individuos. Dicho de otro modo, se trata de la idea, ya propuesta por Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), según la cual hay valores

---

<sup>43</sup> Cf. H. Schnädelbach: *La filosofía de la historia después de Hegel*, pp. 148-155.

universales que son realizados en el curso de la historia. Incluso la misma ciencia natural presenta un valor universal de la verdad como un «deber ser (*Sollen*) verdadero» su contenido. Pero esta realización universal a lo largo de la historia y de las culturas de valores, entendidos desde su universalidad y objetividad, ¿no recuerda al despliegue del espíritu hegético en sus configuraciones? Tal vez el mismo Rickert era consciente de que la crítica neokantiana a la ambivalencia empírico-transcendental de la noción hegética de espíritu se volvía también en contra de su concepto de cultura, e intentó superarla con la noción de «deber» o, más exactamente, «deber ser transcendental». Así aparece en *El objeto del conocimiento. Una contribución al problema de la transcendencia filosófica* (1892), aunque su «sistema de los valores» acabó fundamentando un *Sistema de filosofía* (1921) que permitiría indagar el sentido de la realidad. Y, además, podemos preguntarnos si no subyace una cierta circularidad al afirmar que la universalidad y objetividad de los valores, que se ha de captar mediante la investigación histórica, ha de permitir fundamentar metodológicamente no solo la historiografía, sino también todas las ciencias culturales.

La insistencia de Rickert en la objetividad y universalidad de los valores preparó el terreno para la aparición de una filosofía de los valores, de una restauración del tipo de una ontología del ser ideal (de un ser en una región trans-subjetiva, *óntica*, que –he aquí la paradoja– se pretende alcanzar mediante la *ratio* subjetiva), como la que defendieron, pocos años después, Max Scheler (1874-1928), con una metafísica del impulso, y Nicolai Hartmann (1882-1950), o la consideración de la historicidad como existencia (ontologización del tiempo, conversión de la historia en la estructura ontológica fundamental<sup>44</sup>), tal y como defendió Heidegger (1889-1976) en *Ser y tiempo* (1927).

El retorno a Kant en la Escuela de Marburgo<sup>45</sup> estuvo auspiciado por Hermann Cohen (1842-1918) y Paul G. Natorp<sup>46</sup> (1854-1924). Posteriormente se sumaron

---

<sup>44</sup> Adviértase la diferencia entre el procedimiento hegeliano (historizar lo óntológico) y el heideggeriano (ontologizar lo histórico), dicho esto a grandes rasgos.

<sup>45</sup> En Marburgo se encontraba una de las universidades alemanas más antiguas, junto con las de Freiburg y Heidelberg, ya mencionadas, y las de Göttingen, Tübingen y Gießen.

<sup>46</sup> Natorp desarrolló una particular síntesis entre pedagogía y sociología, que denominó «pedagogía social», en obras como, por ejemplo, *La religión dentro de los límites de la humanidad. Un capítulo*

Karl Vorländer<sup>47</sup> (1860-1928), cuyas teorías intentaron una síntesis entre el neokantismo y el socialismo, como reacción a la ortodoxia de Karl Kautsky<sup>48</sup> (1854-1923) (y que hemos de relacionar con otros autores vieneses, como Max Adler<sup>49</sup>, 1873-1937, y Eduard Bernstein, 1850-1932), y Ernest Cassirer (1874-1945). Este autor también se dedicó al debate sobre la delimitación de las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, aunque asimismo de una manera insatisfactoria en definitiva<sup>50</sup>.

En cierto sentido, Cassirer retomó la cuestión donde había sido planteada por Dilthey, a saber, en los orígenes de la hermenéutica moderna. Si este entraba en diálogo con Schleiermacher, Cassirer siguió el camino marcado por el mencionado Wilhelm von Humboldt. Como resume Habermas de manera tan certera como crítica: «Cassirer leyó a Humboldt con los ojos de un Kant no rechazado por Hamann, sino ilustrado por Hamann»<sup>51</sup>; es decir, Cassirer partió del estudio del lenguaje, que para Humboldt era expresión del *Volkergeist*, del espíritu del pueblo, y que se desarrollaba orgánicamente hacia el «ideal de la humanidad», según las orientaciones románticas. «Con los ojos de Kant» significa la búsqueda en el

---

para la fundamentación de la pedagogía social (1894). El título de la traducción castellana de esta obra, *Religión y humanidad* (traducción de 1914) borra las potentes connotaciones kantianas del original. En 1899 publicó *Pedagogía social*. Natorp también fue el autor de un estudio sobre Pestalozzi (*Pestalozzi*. Leipzig, 1919). Según J. Vuillemin, las tres lecturas mayores del kantismo fueron las de Fichte, Cohen, que negaba la anterior, y Heidegger, que negaba la del autor de Marburgo. Estos tres autores desplazaron el centro de gravedad del kantismo a la dialéctica, la analítica y la estética trascendentales de la *Crítica de la razón pura* (véase P. Bourdieu: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 50).

<sup>47</sup> Cf. Karl Vorländer: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Valencia, Natán, 1987, trad. Javier Benet.

<sup>48</sup> También V. I. Lenin (1870-1924) se opuso a Kautsky a partir de su particular relectura de Hegel, cf. sus *Cuadernos filosóficos*. Madrid: Ayuso, 1974.

<sup>49</sup> Autor de *Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie* (Viena, 1924); *Kant und der Marxismus* (Berlín, 1925); *Das Rätsel der Gesellschaft* (Viena, 1926).

<sup>50</sup> En el marco de la aproximación neokantiana a la antropología que realiza Cassirer y también en la línea de la preocupación fenomenológica de M. Scheler por eludir las dicotomías cartesianas, se encuentra la obra de Arnold Gehlen (1904-1976). No suele aparecer en las historias de la sociología, aunque alguno de sus libros se formule explícitamente como una investigación sociológica (referencia que suele desaparecer en la traducción castellana de los títulos). Sus obras más importantes: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (trad. cast., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1987), *Unmensch und Spätkultur, Moral und Hypermoral, Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Wiesbaden, 1963), *Die Seele im technischen Zeitalter* (Reinbeck, 1957), *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei* (trad. cast., *Imágenes de época*, Barcelona: Península, 1994), *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen* (trad. cast. parcial *Antropología filosófica*, Paidós: Barcelona, 1993).

<sup>51</sup> J. Habermas: *La lógica de las ciencias sociales*, p. 87.

lenguaje (y en general en las «formas simbólicas», que diría Cassirer) de una teoría sobre el objeto fenoménico, sobre lo sintetizado en el conocimiento mediante el que accedemos a lo numérico, al ser en sí. Johann Georg Hamann (1730-1788) había criticado las divisiones de facultades<sup>52</sup> de la *Crítica de la razón pura* de Kant, ya que relativizaba la importancia del entendimiento en la síntesis categorial. La «ilustración de Hamann» quiere decir, por tanto, poner de relieve el papel de la imaginación en la síntesis de las categorías<sup>53</sup>. Volviendo a Cassirer, su filosofía de las *formas simbólicas*<sup>54</sup> establece la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu al considerar que las primeras, nomológicas, formulan enunciados sobre la realidad (al mismo nivel que otros sistemas de signos, como, por ejemplo, el mito, la religión y el arte), mientras que las segundas, las ciencias de la cultura, establecen relaciones entre las formas simbólicas, es decir, analizan lógicamente las formas de exposición o representación, no la conexión fáctica<sup>55</sup>. Esta elaboración de Cassirer llegó, paradójicamente, a un resultado insatisfactorio: las ciencias nomológicas, a pesar de sus pretensiones, eran equiparadas al mito y a las fábulas, mientras que las ciencias culturales resultaban inseparables de la misma filosofía de las formas simbólicas. Cuando se encontraba en el exilio, como profesor en Yale, Cassirer volvió sobre el intento de fundamentar una distinción entre las

---

<sup>52</sup> Sensibilidad (*Sinnlichkeit*), entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), consideradas respectivamente en la estética, la analítica y la dialéctica trascendentales.

<sup>53</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A 118-125, B 150-159. Al margen, es preciso añadir tres anotaciones. En primer lugar, Hamann se inspira en las corrientes místicas, en su contexto relacionadas con la figura de Giordano Bruno, deudor de nuestro Ramon Llull como ya se ha mencionado, un auténtico padre de la «filosofía de las formas simbólicas», que diría Cassirer. La segunda, que no se comprende por qué Cassirer desconsidera estas, digamos, aportaciones de Hamann en su obra *Kant vida y doctrina* (véanse las pp.: 68, 70, 83, 109, 165, 168, 232, 270 y 430, de la edición México: Fondo de cultura económica, 1993); incluso el hermeneuta Hans George Gadamer no hace mención de Hamann en su *Verdad y método*, ya cit. En tercer lugar, en este punto es preciso recordar la crítica de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a la industria cultural, ya que substituiría la tarea del sujeto trascendental aquí comentada. «La tarea que el esquematismo kantiano esperaba todavía de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria. Esta lleva a término el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma, según Kant, había de actuar un mecanismo secreto que prepara ya los datos inmediatos de tal manera que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma ha sido descifrado.» (Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994, p. 169, trad. Juan José Sánchez).

<sup>54</sup> I: El lenguaje 1923; II: El pensamiento místico 1925; III: Fenomenología del conocimiento 1929.

<sup>55</sup> Aquí hay un eco lejano de la distinción medieval del *quadrivium*, las cuatro ciencias liberales (aritmética, geometría, astronomía y música), y el *trivium*, las tres siguientes (gramática, dialéctica y retórica).

ciencias naturales y culturales, con una especie de retorno al primer Dilthey. En sus *Cinco estudios sobre la lógica de las ciencias de la cultura*<sup>56</sup> pretendió reducir los tipos de ciencias a fuentes específicas de experiencia, desde la percepción hasta las objetivaciones simbólicas. Esta fenomenología y psicología de la percepción le condujeron a una nueva defensa del *homo symbolicus* en *Un ensayo sobre el hombre* (1945)<sup>57</sup>, donde tampoco consiguió el objetivo epistemológico, al no poder «derivar estructuras específicas de los conceptos y de la percepción a partir del uso de determinados sistemas simbólicos»<sup>58</sup>.

El positivismo lógico del Círculo de Viena y de la Escuela de Berlín heredó este esquema, probablemente por medio del mencionado Ernst Cassirer y Moritz Schlick (1882-1936), con la «pérdida» del carácter transcendental de la lógica y el retorno al empirismo, bajo el impacto de la Física cuántica y relativista (más adelante se volverá a hablar del Círculo de Viena a propósito de su enfrentamiento a la sociología fenomenológica).

Es preciso cerrar esta breve explicación del debate sobre las «ciencias del espíritu» con dos referencias más. La primera es dejar constancia de su importancia para la filosofía de Ortega y Gasset, que recibió la influencia, entre otros, de Dilthey y Cassirer en sus elaboraciones sobre la «vida» o sobre la «historia»<sup>59</sup>. La segunda, indicar que la reflexión sobre la hermenéutica asociada al conocimiento histórico (y, por extensión, a las denominadas ciencias del espíritu) no se reducía al ámbito germánico (o filogermánico). El historiador de Oxford R. G. Collingwood, por ejemplo, se planteó reflexiones análogas con su «lógica de pregunta y respuesta», como explica en su *Autobiografía*: «La historia no consiste en saber qué acontecimientos siguieron a otros. Significa introducirse en la cabeza de otras personas, mirar la situación con sus ojos, y pensar uno por su cuenta si la forma en

---

<sup>56</sup> La traducción castellana reduce el título a *Las ciencias de la cultura* (1942).

<sup>57</sup> Título original: *An Essay on Man*. De nuevo, un título diferente en la traducción castellana: *Antropología filosófica*, México: FCE, 1965, trad. Eugenio Ímaz.

<sup>58</sup> Cf. Habermas: *La lógica de las ciencias sociales*, p. 90.

<sup>59</sup> Cf. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» [1933-1934] y el inacabado «Prólogo a la "Introducción a las ciencias del espíritu" de W. Dilthey», en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid: Revista de Occidente, 1958, 1972<sup>4</sup>, pp. 129-201 y 203-216. También «Historia como sistema» [1932], en el volumen homónimo. Madrid: Revista de Occidente, 1941, 1975<sup>7</sup>, que en su primera edición fue publicado en R. Klibansky: *Philosophy and History*, Oxford University Press, 1935.

la que habían abordado aquella situación era la debida»<sup>60</sup>. Schleiermacher decía la mismo de manera más abstrusa.

## 5.- Llegamos a Weber

En la misma tradición neokantiana encontraremos las obras sociológicas de Werner Sombart (1863-1941), Georg Simmel (1858-1918) y Ferdinand Tönnies (1855-1936). Los tres abordaron de una manera u otra el tema de la *comprensión*. Sombart, de formación económica, asignaba un papel destacado a la sociología en las *Geisteswissenschaften*, porque, frente a la necesidad externa, solo esta disciplina permitiría una verdadera comprensión (*Verstehen*) y no solo una aprehensión o captación (*Begreifen*) de los hechos. En los escritos de Simmel hay una pluralidad de intereses: filosofía (dedica estudios a Kant, Schopenhauer, Nietzsche), literatura (Goethe, Rilke, George), historia del arte (Rembrandt, Rodin), etc., que suelen girar en torno al conflicto entre la sociedad y el individuo. Este pugna por desarrollar el ideal de la personalidad absolutamente libre, lo que desembocaría en los principios económicos de la competencia y la división del trabajo, y que originarían, con la monetarización y la urbanización, la transformación de las estructuras perceptivas del individuo<sup>61</sup>. Hay que dejar constancia de la influencia de Simmel en otros autores relacionados con la Escuela de Fráncfort y el marxismo. Es el caso del joven Siegfried Kracauer (1889-1966), que describió una trayectoria en la periferia del Instituto de Investigación Social dirigido por Max Horkheimer (1895-1973) que podríamos considerar paralela a la de Walter Benjamin (1892-1940). También es el caso de Ernst Bloch (1885-1977)<sup>62</sup>. Simmel

---

<sup>60</sup> Tomado de la trad. cast., *Autobiografía*, México: FCE, 1963, p. 64, trad. Jorge Hernández Campos.

<sup>61</sup> Un interesante comentario de la obra de Simmel, al hilo de la distinción entre modernidad y postmodernidad, es el de David Frisby: «Modernidad y Postmodernidad. Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad», compilado en Josep Picó (ed.): *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza, 1988, pp. 51-85.

<sup>62</sup> Bloch tuvo, en parte como el propio Simmel, una carrera académica más bien desafortunada. Nos legó un volumen con sus escritos sobre educación y sociedad, titulado *Pädagogica* y publicado por la editorial Suhrkamp, que merecería ser traducido al castellano. Hay una anécdota significativa del

combinó los diversos elementos teóricos siguiendo un concepto de «vida» tan en boga en la época<sup>63</sup>, con un cierto sesgo irracionalista. Ferdinand Tönnies abordó también el conflicto mencionado entre sociedad e individuo, que entendió a partir de la distinción entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad). Estos serían «conceptos fundamentales de la sociología pura», en clara referencia a Kant. El primer concepto, la comunidad, se define como «la vida en común duradera y auténtica», como un «organismo vivo»; el segundo tiene que ser entendido como un «agregado y artefacto mecánico»<sup>64</sup>.

En 1909, Sombart, Simmel, Tönnies y Max Weber (1864-1920) fundaron la Sociedad Alemana de Sociología. Pocos años antes, en 1904, cuando Weber se hizo cargo, junto con Sombart y Edgar Jaffé (1866-1921), de la coedición de la revista de investigación social *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Archivo para la ciencia social y la política social] efectuó una declaración programática (la nota introductoria al primer número de la nueva serie) y redactó un artículo metodológico crucial: «La “objetividad” del conocimiento científico-social y político-social»<sup>65</sup>. Weber explicó en estos textos que la revista, ampliando su círculo de intereses anteriores...

tiene que ver en el conocimiento histórico y teórico del significado cultural general del desarrollo capitalista aquel problema a cuyo servicio se encuentra, por lo que tiene que mantenerse en estrecho contacto con las disciplinas vecinas: la teoría general del Estado, la

---

carácter de Simmel. Según los recuerdos de Ernst Bloch y de su esposa Karola, sabemos que el que fue su maestro en un período breve a comienzos de la segunda década del siglo XX, y entonces todavía profesor en la Universidad de Berlín, invitaba a sus discípulos a compartir su mesa, a la que cada viernes aportaba una nueva sopa. Simmel no solo era un sugestivo conversador, ampliamente culto, un gran conocedor del arte y la literatura (erudición ya mencionada que volcaba en el análisis sociológico), sino que también era un apasionado e imaginativo cocinero de sopas (o probablemente un buen director en la preparación: en aquella época los contratos de profesorado universitario podían comportar residencia con el servicio incluido). Mientras las degustaban, Simmel solicitaba a sus invitados que encontrarán el nombre adecuada a cada nueva elaboración culinaria. Años después, cuando impartió clases en Estrasburgo, en las difíciles circunstancias de la Primera Guerra Mundial en la capital alsaciana (incluso su curso se tuvo que trasladar al Instituto de Botánica ya que el colegio universitario había sido convertido en hospital militar), le sería difícil repetir esta práctica con sus estudiantes.

<sup>63</sup> Si no se ha realizado ya, la comparación entre Simmel y Ortega sería un buen tema de investigación.

<sup>64</sup> Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Leipzig, Hans Buste, 8ª ed., 1935, p. 5. Cf. la traducción castellana: *Comunidad y Asociación*, Barcelona: Península, 1979, pp. 27-36. También: *Hobbes. Vida y doctrina*, Madrid: Alianza, 1988.

<sup>65</sup> Cf. La crónica de esta «nueva fase» en la obra de Marianne Weber: *Max Weber. Una biografía*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1995, pp. 431-435.

filosofía del Derecho, la Ética social, las investigaciones sociopsicológicas, así como las recogidas generalmente bajo el nombre de sociología.<sup>66</sup>

No hay que hacer cuestión de nombres. Para Weber hay, por una parte, un conjunto de «investigaciones sociopsicológicas», así como otras «recogidas generalmente bajo el nombre de sociología» (como serían, p. ej., las teorías de Herber Spencer, 1820-1903), y, por otra parte, otro conocimiento más propio, «histórico y teórico», que se encuentra al servicio del problema que es preciso resolver. Resulta muy relevante que en el artículo metodológico mencionado, Weber comienza explicando que:

Aquel que conozca los trabajos de los lógicos modernos (solo haré mención de Windelband, Simmel y, para nuestros fines, en especial, de H. Rickert), advertirá pronto que aquí lo esencial se relaciona con ellos.<sup>67</sup>

Y ya se ha glosado anteriormente el sentido de estas referencias. En los textos de *Economía y sociedad*, Weber asume explícitamente toda la tradición mencionada<sup>68</sup>:

Sociología (en el sentido que se entiende aquí esta palabra usada de maneras muy diversas) debe significar: una ciencia que pretende comprender (*verstehen*) de manera interpretativa la acción social y, con ello, explicar (*erklären*) causalmente su curso y sus efectos.

Como puede verse, la dualidad, ya apuntada por Schleiermacher, entre explicar y comprender, se ha resuelto a favor de la preponderancia de *verstehen*. Y prosigue Weber:

Con ello, debe denominarse «acción» a una conducta humana (resulta indiferente si es un hacer externo o interno, un omitir o un permitir) siempre y cuando las personas actantes vinculen a ella un *sentido* subjetivo.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Cit. Marianne Weber, *Max Weber*, pp. 433-434 (subrayado de Max Weber), trad. Javier Benet y Jorge Navarro.

<sup>67</sup> Según M. Weber: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 39, trad. José Luis Etchevarry, reed., Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

<sup>68</sup> Cf. la «Advertencia preliminar» a *Economía y sociedad*, cit. según *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* [1921-1922], 5a ed. revisada de Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, p. 1.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 1.



La cuestión metodológica relevante es cómo el sociólogo descubre el sentido que los individuos vinculan a su acción. La respuesta de Weber recuerda la distinción kantiana entre nùmeno y fenómeno, entre cosa en sí y cosa para mí. No se trata de aprehender el sentido «objetivamente “correcto”» o «verdadero», de lo que se ocuparían otras ciencias «dogmáticas» (*sic*), como la jurisprudencia, la lógica, la ética y la estética, «que pretenden investigar en sus objetos el sentido “correcto” o “válido”», podríamos decir, el sentido en sí. Sino que se trata, en las ciencias empíricas de la acción, a saber, la sociología y la historia, de aprehender el sentido para la persona actuante o para nosotros. Obsérvese este importante fragmento sobre el significado que atribuye a «sentido»:

Aquí el «sentido» es o bien

a) el sentido efectivo

α) en un caso dado históricamente de una persona actuante, o

β) el sentido a modo de promedio y aproximación en una masa dada de casos de las personas actuantes, o

b) el sentido *supuesto* subjetivamente en unos tipos *puros* construidos conceptualmente por el sentido o que las personas actuantes *los consideren* como tipos.<sup>70</sup>

Así pues, Weber abre la puerta a la comprensión del sentido de la acción de una persona (caso α) frente a procedimientos que tienen que ver con una cantidad de casos o con los tipos ideales (caso β y b). Esta es la puerta por la que accedemos al estudio sociológico de las biografías.

En esta consideración de los conceptos sociológicos fundamentales en el capítulo de los «fundamentos metodicos», Weber también añade una precisión que cobrará importancia posteriormente. El sociólogo alemán se pregunta por la «evidencia» de la comprensión. No todas las comprensiones de significado resultan igualmente evidentes. Dentro de esta gradualidad, Weber puntualiza:

De esta manera, toda interpretación (*Deutung*) de una acción orientada racionalmente a fines posee –para la comprensión (*Verständnis*) de los medios empleados– el grado máximo de evidencia.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> *Loc. cit.*, donde aparece el texto seguido. La traducción ofrecida aquí discrepa ligeramente de la castellana (cf. México: Fondo de cultura económica, 1944, p. 6). El texto alemán es: «“Sinn” ist hier entweder a) der tatsächlich α. in einem historisch gegebenen Fall von einem Handelnden oder β. durchschnittlich und annähernd in einer gegebenen Masse von Fällen von den Handelnden oder b) in einem begrifflich konstruierten *reinen* Typus von dem oder den als Typus *gedachten* Handelnden subjektiv *gemeinte* Sinn.»

Adviértase que Weber no restringe la comprensión a la acción orientada racionalmente a fines, sino que simplemente afirma que en ese caso podemos gozar de mayor evidencia. Como veremos más adelante, sus discípulos funcionalistas sí que operaron tal restricción, como veremos más adelante (epígrafe 7). Antes, es preciso intercalar un paréntesis sobre la Escuela de Chicago.

## 6.- El campesino polaco y el parado austríaco

En la amplia nota metodológica que sus autores, William I. Thomas (1863-1947) y Florian Znaniecki (1882-1958), miembros de la llamada Escuela de Chicago, antepusieron a su voluminosa obra *El campesino polaco en Europa y América* (1918-1920)<sup>72</sup>, echan en falta una técnica racional aplicable a la realidad social, que ofrezca los «resultados maravillosos» que se obtienen cuando se aplica a la esfera de la realidad material<sup>73</sup>. La necesidad de esta técnica estriba en que afrontamos dramáticas transformaciones sociales, a las que Thomas también aludió en discurso presidencial de 1927 ante la Sociedad Americana de Sociología. Se produce una «actual y rápida desestabilización de la sociedad, que está relacionada con el asentamiento urbano de la población, la quiebra de los grupos de parentesco, la circulación de la información, la comercialización de las diversiones, etc.»<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, I, 3. «Jede Deutung eines derart rational orientierten Zweckhandelns besitzt – für das Verständnis der angewendeten Mittel – das Höchstmaß von Evidenz »

<sup>72</sup> William I. Thomas y Florian Znaniecki: *The Polish Peasant in Europa and America*, Boston: Gorham Press, 1918-1920, vol. I, pp. 1-86.

<sup>73</sup> William I. Thomas y Florian Znaniecki: *The Polish Peasant in Europa and America*, vol. I, p. 1. Seguiré en este punto el comentario de: Peter Alheit y Bettina Dausien: «“Biographie” in den Sozialwissenschaften», en Bernhard Fetz (ed.): *Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie*, Berlin, Nueva York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 285-315.

<sup>74</sup> Cit. por Alheit y Dausien de Lothar Hack: *Subjektivität im Alltagsleben. Zur Konstitution sozialer Relevanzstrukturen*, Fráncfort d. M.; Nueva York, 1977, p. 154.

En oposición a un «fenómeno físico», un «fenómeno social» debe ser analizado no solo en su contenido objetivo, sino también a partir de su significado para las personas:

Siguiendo acriticamente el ejemplo de las ciencias físicas, que siempre tienden a encontrar un fenómeno determinado que es la condición necesaria y suficiente de otro fenómeno, la teoría social y la práctica social han olvidado tomar en cuenta una diferencia esencial entre la realidad física y social, que es que, mientras que el efecto de un fenómeno físico depende exclusivamente de la naturaleza objetiva de este fenómeno y puede ser calculado sobre la base del contenido empírico de este último, el efecto de un fenómeno social depende en suma del punto de vista subjetivo adoptado por el individuo o por el grupo respecto de este fenómeno y puede ser calculado únicamente si conocemos no solo el contenido objetivo de la supuesta causa, sino también el significado que tiene ello en un momento dado para unos determinados seres concretos.<sup>75</sup>

Por tanto, las actitudes subjetivas y los valores vigentes generales son constitutivos en idéntica medida para la definición de una situación social<sup>76</sup>. Solo de este modo se puede explicar que individuos en circunstancias semejantes reaccionen de manera completamente diferente ante determinados fenómenos. Parece plausible que las biografías sociales representan un rico material, en el que está documentada la mediación de «datos» objetivos y subjetivos. Respecto al tema de la biografía, Thomas y Znaniecki afirmaron: «Estamos seguros al decir que los recuerdos personales (*life-records*), tan completos como sea posible, constituyen el tipo *perfecto* de material sociológico».<sup>77</sup> Más en extenso:

Dado que la vida social concreta es concreta solo cuando se toma junto con la vida individual que subyace a los acontecimientos sociales, dado que el elemento personal es un factor constitutivo de todo acontecimiento social, las ciencias sociales no pueden permanecer en la superficie del devenir social, donde ciertas escuelas desean estar a flote, pero deben alcanzarse las experiencias y actitudes humanas reales que constituyen la realidad social plena, viva y activa debajo de la organización formal de las instituciones sociales, o detrás de los fenómenos de masas estadísticamente tabulados que, tomados en sí mismos, no son más que síntomas de procesos causales desconocidos y pueden servir solo como terreno provisional para hipótesis sociológicas.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> William I. Thomas y Florian Znaniecki: *The Polish Peasant in Europa and America*, vol. I, p. 38.

<sup>76</sup> Florian Znaniecki: *On Humanistic Sociology. Selected Papers*, edic. Robert Bierstedt, Chicago, 1969, p. 108, cit. Alheit y Dausien.

<sup>77</sup> William I. Thomas y Florian Znaniecki: *The Polish Peasant in Europa and America*, vol. III, p. 6.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 8.

Según Alheit y Dausien, puesto que las causas de los procesos objetivos de transformación no fueron reflejadas por los sociólogos de Chicago, resultaba natural captar de manera más precisa la variable «subjetividad», más si cabe cuando los grandes movimientos migratorios de comienzos del siglo XX situaban efectivamente como un problema social central la integración o la exclusión de los individuos y de los grupos. Por eso, auspiciados por la Escuela de Chicago, se realizaron estudios sobre temas relacionados con la adaptación del individuo<sup>79</sup>. Se podría pensar que, detrás de este interés biográfico, también hay una operación de fijación del inadaptado en tanto que «caso», como ya denunció Michel Foucault (1926-1984):

Durante mucho tiempo la individualidad común –la de abajo y de todo el mundo– se ha mantenido por bajo del umbral de descripción. Ser mirado, observado, referido detalladamente, seguido a diario por una escritura interrumpida, era un privilegio. La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad describable y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación. No ya un monumento para una memoria futura, sino documento para una utilización eventual. Y esta descriptibilidad nueva es tanto más marcada cuanto que el encuadramiento disciplinario es estricto: el niño, el enfermo, el loco, el condenado pasarán a ser, cada vez más fácilmente a partir del siglo XVIII y según una pendiente que es la de los mecanismos de disciplina, objeto de decisiones individuales y de relatos biográficos. Esta consignación por escrito de las existencias reales no es ya un procedimiento de heroicización; funciona como procedimiento de objetivación y de sometimiento subjetivizante. La vida cuidadosamente cotejada de los enfermos mentales o de los delincuentes corresponde, como la crónica de los reyes o la epopeya de los grandes bandidos populares, a cierta función política de la escritura; pero en otra técnica completamente distinta del poder. El examen como fijación a la vez ritual y «científica» de las diferencias individuales, como adscripción de cada cual al rótulo de su propia singularidad (en oposición a la ceremonia en la que se manifiestan los

---

<sup>79</sup> Cf., por ejemplo, según la selección de Alheit y Dausien: Robert Ezra Park y Herbert Adolphus Miller: *Old World Traits Transplanted*, Nueva York, Londres, 1921; Donald Young: *American Minority Peoples. A Study in Racial and Cultural Conflicts in the United States*, Nueva York, 1932. Sobre los problemas en las aglomeraciones urbanas: Nels Anderson: *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man*, Chicago, 1923; Frederic M. Thraster: *The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago*, Chicago, 1927; Harvey Warren Zorbaugh: *The Gold Coast and the Slum: A Sociological Study of Chicago's Near North Side*, Chicago, 1929. Sobre la prostitución: William Isaac Thomas: *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoints for Behavior Analyses*, Boston, 1923. Sobre el suicidio: Ruth S. Cavan: *Suicide*, Chicago, 1928. Sobre la delincuencia: William Healy: *The Individual Delinquent*, Boston, 1915; Clifford R. Shaw: *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story*, Chicago, 1930; Edwin H. Sutherland: *The Professional Thief, Written by a Professional Thief*, Chicago, 1937. Sobre la desestructuración familiar: Ernest R. Mowrer: *Family Disorganization*, Chicago, 1927; Harriet Rosenthal Mowrer: *Personality Adjustment and Domestic Discord*, Nueva York, 1935; Ernest W. Burgess y Leonard S. Cottrell: *Predicting Success or Failure in Marriage*, Nueva York, 1939. Tiempo después, también sobre la cuestión étnica: Edward F. Frazier: *The Negro Family in the United States*, Chicago, 1939.

estatutos, los nacimientos, los privilegios, las funciones, con toda la resonancia de sus marcas), indica la aparición de una modalidad nueva de poder en la que cada cual recibe como estatuto su propia individualidad, y en la que es estatutariamente vinculado a los rasgos, las medidas, los desvíos, las «notas» que lo caracterizan y hacen de él, de todos modos, un «caso».<sup>80</sup>

Otro ejemplo clásico que combinó métodos cuantitativos y cualitativos fue *Los parados de Marienthal*. En febrero de 1930 se clausuró una importante fábrica textil en Marienthal, en la Baja Austria. El *Österreichischen Wirtschaftspsychologischen Forschungsstelle* [Centro Austriaco de Investigación de Psicología Económica] financió una investigación sobre los desocupados de Marienthal, probablemente a partir de una sugerencia del líder socialdemócrata austríaco Otto Bauer (1881-1938). La investigación fue dirigida por Paul Felix Lazarsfeld (1901-1976) y entre sus responsables estuvieron también Marie Jahoda (1907-2001) y Hans Zeisel (1906-1992). En 1931 comenzó el trabajo y dos años después se publicó *Los parados de Marienthal. Un ensayo sociográfico sobre los efectos del paro de larga duración* en la editorial Hirzel de Leipzig. Como se ha dicho, en esta investigación se combinaron métodos cuantitativos y cualitativos (entre ellos: observación estructurada, observación participante, investigación-acción, informes de expertos, material proyectivo, tests psicológicos y recuerdos escritos). De todos modos, se otorgó prioridad a los cuantitativos:

Hemos intentado minimizar los elementos subjetivos inherentes a cualquier observación, rechazando las observaciones no confirmadas por los datos cuantificados.<sup>81</sup>

La vía de estudios biográficos que se abrió con la Escuela de Chicago y que se apuntaba en el estudio de Marienthal quedó clausurada con el estructural-funcionalismo clásico, que paradójicamente se reclamaba heredero de la sociología comprensiva de Weber. Este asunto merece ser explicado con detalle.

---

<sup>80</sup> Michel Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 196-197, trad. Aurelio Garzón (texto aducido por Alheit y Dausien).

<sup>81</sup> Cit. per Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, París: La Découverte, 2008, cap. 1.

## 7.- La paradoja de Parsons: acción dirigida a fines vs. acción con sentido

La sociología norteamericana alcanzó su edad dorada en los departamentos de las universidades de Harvard y Columbia, sobre todo a partir de la obra de Talcott Parsons (1902-1979), su discípulo Robert K. Merton (1910-2003), Pitirim Sorokin (1918-1968), junto con el exiliado alemán Paul Felix Lazarsfeld, ya mencionado a propósito del estudio de Marienthal, y otros.

En 1930, Parsons publicó una traducción inglesa de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber<sup>82</sup>, una obra que resulta paradigmática del uso weberiano de la noción «tipo ideal». En los años siguientes intentó integrar las teorías del sociólogo alemán con las aportaciones de Émile Durkheim (1858-1917), Vilfredo Pareto (1848-1923)<sup>83</sup> y el economista Alfred Marshall (1842-1924), para buscar una solución original al «problema hobbesiano del orden»<sup>84</sup>. Este esfuerzo se plasmó en *La estructura de la acción social* (1937), que no ofrece un estudio

---

<sup>82</sup> *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York: Scribner's, 1930. Cf. la conferencia de Parsons: «Evaluación y objetividad en el ámbito de las ciencias sociales: Una interpretación de los trabajos de Max Weber», discurso pronunciado en abril, ante el XV Congreso alemán de sociología, realizado en Heidelberg por la Deutsche Gesellschaft für Soziologie, publicado en francés por la UNESCO: «Evaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales: une interprétation des travaux de Max Weber», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XVII, núm. 1, París, 1965; trad. cast. en José Sazbón (ed.): *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1971, pp. 9-38. Hay que hacer mención también de la biografía intelectual de Weber, preparada por Reinhard Bendix: *Max Weber*, trad. cast., Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

<sup>83</sup> En la época de la depresión y el ascenso del fascismo, las teorías de Vilfredo Pareto concitaban el interés de las cátedras norteamericanas de sociología. Parsons se interesa por el italiano por la influencia de un fisiólogo de Harvard, L. J. Henderson, quien propuso una interpretación «fisiologista» del *Trattato di Soziologia Generale* de Pareto (1935). Como reconoció posteriormente Parsons (en el prefacio de *El sistema social*) la noción de sistema es un legado paretiano.

<sup>84</sup> El denominado problema de Hobbes, replanteada por Rousseau, es: ¿cómo es posible el tránsito del estado de naturaleza al estado de sociedad? Este tránsito no puede derivarse de ninguna normatividad (porque no hay ninguna establecida en el estado de naturaleza). Tanto Hobbes como Rousseau argumentan en terminos de hipótesis apodícticas. En el caso de Hobbes, además, deduce por introspección que la inquietud que genera el otro puede desencadenar episodios de violencia; si estos no están generalizados es porque los individuos decidieron alienar su capacidad de violencia espontánea en una instancia macrosocial, el Leviatán, para adquirir así seguridad (un esquema de argumentación típicamente burgués: se cede o invierte alguna cosa para obtener un beneficio mayor). En el caso de Rousseau, se tuvo que alienar la espontaneidad natural para obtener libertad civil. Este «tuvo que» es la expresión de la hipótesis apodíctica (en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant también consideró que su obra era una hipótesis apodíctica).

sociológico, en sentido estricto, sino más bien una formulación sistemática de una teoría de la acción que pretende superar dos dificultades teóricas: la primera, la disolución positivista de la acción voluntaria que, en definitiva, operaba el utilitarismo y su teoría del cálculo interesado (si el individuo se orienta por un mero cálculo, ¿dónde queda su voluntad?); la segunda, la apelación al empirismo con el que resolvía la tradición hobbesiana el problema del orden social, y que dificultaba el establecimiento de un orden normativamente fundado, como el que había intentado, por ejemplo, la teoría sociológica de Durkheim. En definitiva, Parsons efectuó una negación lógica del estado de naturaleza: toda sociedad implica un sistema de valores comunes, a partir del cual se seleccionan los objetivos y métodos, y se establecen sus expectativas e interacciones. Parsons apeló a la teoría weberiana de la acción *zweckrational*, término alemán que fusiona dos expresiones: «dirigida a fines», esto es, teleológica, y «racional». Para centrarnos en el tema de este texto dejaremos de lado que ambas expresiones, sobre todo en las tradiciones dialécticas, no resultan exactamente sinónimas. Lo importante es que, focalizando la acción *zweckrational*, Parsons desconsideró la primera de las opciones de análisis señalada anteriormente. Recuérdese la cita anterior, en la que Weber hablaba de que el análisis del sentido podía considerar «bien a) el sentido efectivo  $\alpha$ ) en un caso dado históricamente de una persona actuante, o  $\beta$ ) el sentido a modo de promedio y aproximación en una masa dada de casos de las personas actuantes, o b) el sentido *supuesto* subjetivamente en unos tipos *puros* construidos conceptualmente...». Pues bien, la definición de acción de Parsons parece olvidar el primer caso (a. $\alpha$ ) y centrarse en el último (b). Así, según el sociólogo norteamericano, la unidad de acción (*union act*) presenta: *i*) un «actor» (*autor*), *ii*) una finalidad que orienta la acción, *iii*) una situación, con los medios controlados por el individuo, y *iv*) una orientación normativa de la acción, sobre la que se realiza el cálculo de medios y fines (una «teleología subjetiva» en expresión de John Elster, 1940-). El poder regulativo de los valores culturales no altera la «doble contingencia» de la acción, producto de la selección del actor (del *ego*) y de la selección complementaria del *alter*. Aunque este elemento fue revisado en los años posteriores, el sentido de la acción siguió interpretándose de manera alejada de las construcciones biográficas. Una descripción sucinta de las etapas del

pensamiento de Parsons permite mostrar cómo su sociología se alejó de la posibilidad de abordar estudios biográficos.

a) En 1944 Parsons fue nombrado director del Departamento de Sociología de la Universidad de Harvard y dos años más tarde del Department of Social Relations del mismo centro. En 1949, año en que accedió a la presidencia de la American Sociological Society, publicó una compilación de artículos *Ensayos en teoría sociológica*. Durante esta época, Parsons añadió dos elementos a su teoría, que se gestaron en el marco de las investigaciones del Departamento de aquella época. El primero fue la introducción de «*pattern variables of value orientation*», expresada en su obra *Hacia una teoría general de la acción* (1951), redactada junto con Edward A. Shils<sup>85</sup> (1910-1995). Se trataba de entender la orientación de la acción como producto de la cooperación de la cultura, la sociedad y la personalidad. Shils había sido crítico con los métodos cualitativos empleados en el estudio sobre *La personalidad autoritaria*, emprendido por los miembros de la Escuela de Fráncfort en su exilio norteamericano<sup>86</sup>. El segundo elemento fue la construcción teórica. Parsons pretendió explicitar el concepto de sistema, pasando de la anterior teoría del acto-unidad a un modelo más complejo que diera cuenta de una interacción social sistemáticamente mediada, una elaboración que se presentó en la obra mencionada y en *El sistema social* (1951). Parsons desarrolló sus sistemas analíticos de la acción: el sistema del organismo, el sistema de la personalidad, el sistema social y el sistema cultural, que convergían en un funcionalismo estructural. En síntesis, todo sistema de acción podría ser investigado, según Parsons, a partir de tres niveles de análisis: el nivel del sistema social, el de la personalidad y el de la cultura, los tres estudiados en su interdependencia e interpenetración. Los casos más investigados fueron la institucionalización y la interiorización (a cuyo estudio colaboran la sociología, la antropología y la psicología). El sistema social representaba un modo de organización de los elementos de la acción que se referían a la persistencia o a los procesos ordenados

---

<sup>85</sup> Cf. «Authoritarianism: “Right” and “Left”», *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»* (comentado en M. Jay: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus, 1989, p. 401).

<sup>86</sup> Siguiendo la síntesis de José Almaraz y J. Beriain, en J. Beriain; J. L. Iturrate: *Para comprender la teoría sociológica*, Estella: Verbo Divino, 1998, pp. 176-190.



de las transformaciones de los modelos de interacción de una pluralidad de sujetos agentes individuales<sup>87</sup>.

b) A partir de *Papeles de trabajo sobre Teoría de Acción* (1953), escrita en colaboración con Robert F. Bales (1916-2004) y Shils, así como en *Economy and Society: A study in the integration of economic and social theory* (1956) redactado junto con Neil J. Smelser (1930-2017), Parsons se planteó desarrollar el funcionalismo estructural (procedente de la antropología cultural) en la dirección de un funcionalismo sistémico. Para ello, Parsons intentó determinar «variables estructurales», que le permitieran clasificar las acciones (una tipología de la acción social). Estas variables se formulan antinómicamente, como «dilemas de orientación»: afectividad/neutralidad, universalismo/particularismo, adscripción (*ascription*, adscripción al objeto de la acción)/adquisición (*achievement*, realización de sus consecuencias), difusividad/especificidad.

La estratificación social, según Parsons, es propia de todo sistema social porque expresa la ordenación en rangos (*ranking*) según las valoraciones de los miembros de la sociedad<sup>88</sup> y cumple, en definitiva, una función integradora<sup>89</sup>.

c) A partir de los años sesenta y hasta su muerte, Parsons se ocupó fundamentalmente de los problemas de la evolución social. Desde este interés, redactó *Teorías de la sociedad* (1961), abordó el tema de la estratificación social en

---

<sup>87</sup> «Un sistema social –reducido a los términos más simples– consiste, pues, en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a “obtener un óptimo de gratificación” y cuyas relaciones con sus situaciones -incluyendo a los demás actores- están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos.

»Así concebido, un sistema social es solo uno de los tres aspectos de la estructuración de un sistema total concreto de acción social. Los otros dos aspectos son los sistemas de personalidad de los actores individuales y el sistema cultural que se establece en sus acciones.» (T. Parsons: *El sistema social*, Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 25, trad. J. Jiménez y J. Cazorla).

<sup>88</sup> «La estratificación, *en su aspecto evaluativo*, es, pues, la jerarquización de las unidades de un sistema social de acuerdo con los estándares del sistema de valores común.» (T. Parsons: «A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification», 1953, compilado en *Essays in Sociological Theory*. Reed. ampliada, Nueva York: Free Press of Glencoe, 1954, p. 388; trad. cast., *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires: Paidós, 1967, p. 335, trad. Rubén Masera).

<sup>89</sup> «La institucionalización de la estratificación, o más precisamente de las relaciones de desigualdad de estatus, es un aspecto esencial de la solución del problema del orden en los sistemas sociales, a través de la legitimación de las desigualdades fundamentales.» (T. Parsons: «Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited», en Edward O. Laumann (ed.): *Social Stratification: Research and Theory for the 1970's*, Nueva York; Indianapolis, Bobbs-Merril, 1970, p. 19).

*Teoría sociológica y sociedad moderna* (1967), la contraposición entre la sociedad tradicional y la moderna en *Sociedades. Perspectivas evolucionistas y comparativas* (1966) y *El sistema de las sociedades modernas* (1971). También redactó, junto con G. M. Platt, *La universidad americana* (1973).

El nuevo paradigma sistémico presentaría, según Parsons, estas cuatro características:

a) El sistema, siguiendo las nociones de Pareto, busca un equilibrio dinámico. Por su dinamicidad, el sistema se diferencia horizontalmente y verticalmente. La diferenciación horizontal puede analizarse mediante el «paradigma de las cuatro funciones» (AGIL, por las siglas inglesas): Todo sistema tiene que adaptarse al entorno (*Adaptation*), perseguir sus objetivos (*Goal-Attainment*), estar integrado (*Integration*) y conservar su modelo, controlando las tensiones (*Latency, pattern-maintenance*).

b) El sistema social presenta subsistemas para realizar estas funciones: la economía, la política, la justicia y la familia. La diferenciación funcional vertical (ya tematizada por Spencer, Durkheim y Simmel) se plantea cuando el sistema social, sobre todo en la moderna sociedad, se torna complejo. Se pueden identificar cuatro niveles de organización: primario o técnico, de gestión o económico (que corresponde a la materia de la sociología de las organizaciones), institucional y societario. Para evitar la autorreferencialidad, Parsons introduce una jerarquía de control. Los subsistemas obran en el sentido de un determinismo cultural fijado por el sistema AGIL.

c) Parsons elaboró una técnica de diagramas cruzados para explicar el intercambio intersistémico, para el que construye una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados: poder, dinero, influencia y compromiso valorativo.

d) Por último, construye una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados en el que inscribe el significado y la función de la modernidad occidental.

Durante todas las décadas en las que predominó esta orientación estructural-funcionalista, en lugar de los análisis cualitativos de materiales subjetivos y de la importancia de la definición de la situación (denominada más tarde por Merton

«teorema de Thomas»), tal y como había sido estudiada por la Escuela de Chicago, creció la reputación de los métodos cuantitativos y de una teoría complementaria del sistema social «intacto», que se elaboró de manera diferenciada y definitiva en el funcionalismo estructural de Parsons. El nuevo «armonismo» sociológico, en expresión de Alheit y Dausien, que se postuló en el fondo al precio de la represión intelectual y la rigidez del sistema y de sus subsistemas<sup>90</sup>, reprodujo en definitiva la situación de una Norteamérica económicamente fortalecida y en la que, por la Guerra Mundial, se desencadenó un fuerte nacionalismo que arrinconó los problemas de adaptación de los años 20 y 30 del siglo XX.

## 8.- Las orientaciones críticas

Podemos aducir alguna excepción que confirma la regla de que en la filosofía y en la sociología crítica tampoco se cultivaron estudios biográficos. En general, pesó mucho el dictum marxista de su prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política* (1859):

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso vital social, político e intelectual en general. No es la conciencia del ser humano la que determina su ser, sino que por el contrario, su es su ser social el que determina su conciencia.<sup>91</sup>

Una afirmación cabalmente repetida por F. Engels (1820-1895) o Lenin (1870-1924), aunque podríamos aducir algunas razones que relativizarían el valor de aquella tesis. La primera es que el texto citado *no* afirma que el modo de producción determine la biografía. En el pasaje hay dos frases, la primera usa la expresión «condiciona» (*bedingt*); la segunda, «determina» (*bestimmt*). Lo que dice el texto es que el modo de producción condiciona el proceso vital (*Lebensprozeß*), la biografía. Pero este condicionamiento no es óbice para su estudio. La segunda

---

<sup>90</sup> Cf. Jürgen Habermas: «Stichworte zur Theorie der Sozialisation» [1968], en *Id.: Kultur und Kritik*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1973, pp. 118-194.

<sup>91</sup> *Marx-Engels Werke*, vol. XIII, Berlín: Dietz Verlag, 1961, pp. 7-8.

frase afirma que el «ser social» (*gesellschaftliches Sein*) determina la conciencia, lo que incluye un cierto juego de palabras porque en alemán conciencia (*Bewußtsein*) incluye la palabra ser (*sein*); es, literalmente, ser-consciente (*bewußt-sein*). Que el ser-social determina el ser-consciente podría ser objeto de múltiples interpretaciones y no todas ellas nos alejarían de la investigación biográfica.

La segunda razón por la cual el pasaje citado no tendría que haber conducido a soslayar la investigación biográfica la afirma el propio Marx al principio del prólogo citado, cuando escribe:

Reprimo una introducción general que había esbozado, porque con una reflexión más detallada, me parece perturbadora toda anticipación de los resultados a demostrar, y que el lector que quiera seguirme en general, tendrá que ascender de lo particular a lo general. Por el contrario, parecen tener aquí su lugar algunas indicaciones sobre el curso de mis propios estudios político-económicos.<sup>92</sup>

Así pues, el pasaje inicial no corresponde a ningún resultado (*Resultate*) que Marx haya alcanzado y pretenda anticipar, sino que es una de las indicaciones (*Andeutungen*) que expone para acreditarse como autor que escribe sobre asuntos económicos. El fragmento citado corresponde a la narración del período en el que comenta sus investigaciones en Bruselas con Friedrich Engels (1820-1895), a mediados de los años cuarenta, que dieron origen, entre otros textos, al grueso manuscrito publicado postumamente como *La ideología alemana*, donde se encuentran tesis idénticas al pasaje citado y que, dice Marx en el prólogo de 1859, fue abandonado «a la crítica mordaz de los ratones»<sup>93</sup>. Así pues, no se puede deducir que en 1859 Marx siguiera defendiendo aquella tesis.

Sin embargo, buena parte del marxismo ha leído *El capital*, una obra incompleta para su autor, a partir de los textos anteriores, como el *Manifiesto del Partido Comunista* o *La ideología alemana*, citada, sin atender a la especificidad de la obra inconclusa. Ya se ha comentado como Marx pretendió reproducir en esta obra la articulación en cuatro planos argumentales de Hegel. Se trata de una representación de lo real que tiene que dar cuenta de una magnitud

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 7.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 8.

autoincrementante que, en su despliegue, reproduce las etapas históricas (en el caso de Hegel, la historia universal; en de Marx, las fases del capitalismo), y que tienen su correlato en la historia de una disciplina destacada (la filosofía y la economía política, respectivamente). Ahora bien, esta representación tiene carácter de análisis formal, previo a las investigaciones empíricas. Así lo afirma explícitamente Marx en algunos pasajes, como el siguiente:

Aquí solamente tenemos que considerar las formas que atraviesa el capital en sus distintos desarrollos progresivos. Por tanto, no desarrollaremos las relaciones reales, dentro de las cuales sucede el proceso real de producción. Supondremos siempre que la mercancía se vende por su valor. *No consideraremos* la competencia de los capitales; así como tampoco la banca, ni tampoco *la constitución real de la sociedad*, que no consiste solamente en las clases de los trabajadores y los capitalistas industriales; y en la que, por tanto, consumidores y productores no resultan idénticos, ya que la primera categoría, la de los consumidores (cuyos ingresos son en parte secundarios, ya que derivan del beneficio y del salario, y no son primarios) es mucho más amplia que la de los segundos, y por ello el modo como los primeros gastan sus ingresos y el volumen de estos ocasionan modificaciones muy grandes en el presupuesto económico, y especialmente en el proceso de circulación y reproducción del capital.<sup>94</sup>

A pesar de que la interpretación general marxista soslayó la investigación biográfica, se puede aducir algún caso de estudio relevante dentro de la sociología y la filosofía crítica. Un ejemplo sería la biografía del compositor Offenbach del ya mencionado Kracauer<sup>95</sup>. Por su formación con Simmel, conoció de primera mano la sociología neokantiana, antes de caer en el círculo de influencia del Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Me remito a un breve comentario que realicé sobre esta obra.<sup>96</sup>

El libro sobre Offenbach incluye mucho más que una biografía del célebre compositor de operetas. Se mantiene fiel al proyecto de analizar la época mediante sus «discretas expresiones superficiales», para descifrar «el secreto del Segundo Imperio» francés y, en este sentido, cumple con la propuesta de los *Pasajes* de Benjamin de presentar «imágenes dialécticas» que fueran «cristalizaciones

---

<sup>94</sup> Cuaderno XIII, p. 704, de los que componen un manuscrito redactado entre 1861 y 1863, preparatorio de *El capital* (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, II. 3, pp. 1113-1155). Subrayado nuestro.

<sup>95</sup> Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (Werke VIII), Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2005.

<sup>96</sup> Intervención en el curso *Historia y teoría crítica: Siegfried Kracauer*, 5-7 junio 2013. Ed. Susana Díaz (ed.): *Historia y teoría crítica. Lectura de Siegfried Kracauer*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

objetivas del movimiento histórico»<sup>97</sup>. Por ejemplo, cuando comenta el primer gran éxito de Offenbach, su obra *Orfeo en los infiernos* (1858), de la que «fluyen las demás», explica cómo la opereta, «como jugando, ponía al desnudo los fundamentos de la sociedad actual». Y un poco más adelante: «Orfeo desbordó irrefrenablemente el marco de una pieza dramática para convertirse en el emblema de una época»<sup>98</sup>. En ese sentido, el libro sobre Offenbach cumplía con la metodología ensayada en los artículos de cine de Kracauer que luego se reelaboraría en *De Caligari a Hitler*. Lo «superficial» de las expresiones no solo se refiere a aquello que está en la superficie, sino también a aquella manifestación considerada trivial o menor, en tanto ausente de profundidad, como era el caso de la opereta o del cine. Podríamos pensar en una fenomenología del género menor, del género «chico», como diagnóstico de la época que pasaría por la querrela de los bufones, la offenbachiada, la opereta vienesa, la zarzuela, los seriales radiofónicos y el cine<sup>99</sup>.

Pero además, en su libro sobre Offenbach, Kracauer apuntaba a un asunto nuclear en el establecimiento de una Teoría Crítica y su concepto de praxis, a saber, la formulación de un mecanismo por el cual no solo se interpreta el orden social vigente, quedando patente, en evidencia, sino que también se explica su transformación. A título de ejemplo, de los muchos que se pueden encontrar en el libro sobre *Offenbach*, citaré este largo pero notable fragmento:

Generada en aquel tiempo en que la realidad social era disimulada por la palabra del emperador, [la Offenbachiada] había intentado ocupar entonces el lugar vacío dejado por esa realidad neutralizada. Ambigua siempre, la opereta había ejercido bajo la dictadura la función revolucionaria de fustigar el principio de autoridad y la corrupción, y trazar bajo falsas apariencias una existencia [*Sein*] desligada de toda coacción deplorable. Ciertamente, su sátira se disimulaba, a su vez, bajo los velos de la frivolidad; sin duda estaba sofocada por la embriaguez, que respondía a las necesidades del imperio; pero, la frivolidad penetraba más profundamente de lo que hubiese calculado la *bohème* mundana, ya que la embriaguez no estaba solo al servicio del aturdimiento y los ataques dirigidos contra el imperio relampagueaban en todo momento. En un tiempo en que la burguesía persistía en abstenerse y en que la izquierda estaba condenada a la impotencia, la opereta de Offenbach era la forma decisiva de la protesta revolucionaria. Su risa taladraba un silencio de encargo

---

<sup>97</sup> Theodor W. Adorno: *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra, 1995, pp. 22-23.

<sup>98</sup> Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, pp. 184 y 190.

<sup>99</sup> Cf., por ejemplo, Anacleto Ferrer: *La Querrela de los Bufones*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2013; A. Janik y S. Toulmin: *La Viena de Wittgenstein*, Madrid: Taurus, 1998.

y, bajo la apariencia de divertir al público, le incitaba a la oposición. Durante la segunda mitad del imperio se evidenció cada vez más que era algo diferente a un amable entretenimiento. *La Bella Helena* despedía peligrosas chispas y *La Gran Duquesa* apelaba moleestamente al emperador.

A medida que se revelaba la irrealidad del Segundo Imperio, resplandecía la realidad de la Offenbachiada. Al mismo tiempo, se tornaba superflua como instrumento político, pues con los retrocesos de la dictadura y los avances de la oposición de izquierda, las fuerzas sociales representadas hasta allí por la Offenbachiada comenzaban a entrar en juego. La capa protectora, al abrigo de la cual había progresado la Offenbachiada, se hundía poco a poco y la realidad disipaba su lugarteniente, la opereta.<sup>100</sup>

Esta tesis de la opereta como lugarteniente de la realidad, de la existencia social, va más allá, sin duda, del análisis «superficial»; se dirige a lo que podríamos denominar el reconocimiento de los modos de ser sociales, entendiendo «reconocimiento» aquí como algo vinculado a una pugna o lucha, a la manera de la teoría de Axel Honneth (1949-). La obra sobre Offenbach de Kracauer representa, por tanto, un ejemplo notable de cómo una investigación biográfica puede convertirse en un análisis sociológico relevante.

Después del exilio en París, donde escribió la biografía de Offenbach, Kracauer se trasladó a los Estados Unidos. Antes de que arribara, Theodor W. Adorno (1903-1969) ya había sido enrolado como director a tiempo parcial de la sección musical de la Office of Radio Research dirigida por Paul F. Lazarsfeld, con sede en Princeton. Esta iniciativa fracasó y la aportación de fondos de la Fundación Rockefeller fue cancelada en 1939<sup>101</sup>. Al año siguiente, Lazarsfeld se trasladó a Columbia. Más adelante, Adorno participó con otros colaboradores en el estudio de *La personalidad autoritaria*, en el que, para medir las tendencias antidemocráticas desarrolló, la Escala «F» (por la inicial de «fascismo»)<sup>102</sup>, «un instrumento de investigación –decía en 1968– que se sigue utilizando continuamente»<sup>103</sup>. Este estudio, finalizado en 1950, se insertaba en la serie de *Estudios sobre el prejuicio*, dirigida por Horkheimer y Samuel H. Flowerman y patrocinado por el American Jewish Committee. Con el tiempo, Adorno expresó la contradicción entre la

---

<sup>100</sup> Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, pp. .286-287.

<sup>101</sup> J. Picó: *Los años dorados de la Sociología (1945-1975)*, Madrid: Alianza, 2003, pp. 122-123 y 125.

<sup>102</sup> T. W. Adorno et al.: *The Authoritarian Personality*, 2 vols. Nueva York: John Wiley & Sons, 1964.

<sup>103</sup> T. W. Adorno: *Introducción a la sociología*, Barcelona: Gedisa, 2006, p. 35.

sociología positivista y la sociología crítica<sup>104</sup>, y confesó en una de sus últimas clases, a propósito de la metodología cuantitativa, su trabajo con la Escala «F» y su rechazo vehemente del positivismo sociológico: «Soy como el niño que se ha quemado y luego ve el fuego y llora»<sup>105</sup>.

Pues bien, si analizamos la trayectoria de Kracauer en Estados Unidos, parece seguir los pasos de aquel Adorno implicado en los estudios empíricos. Kracauer se mantuvo con becas y ayudas de diversas fundaciones (Fundación Rockefeller, Fundación Bollingen, Fundación Chapelbrook de Boston)<sup>106</sup> hasta ocupar el puesto de Director of Research for Applied Social Sciences en la Universidad de Columbia. Por el camino, había firmado con Leo Löwenthal (1900-1993, antes del exilio, colaborador de Horkheimer en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort d. M.) y Lazarsfeld la investigación *Satellite Mentality* (1956), en el que se analizaban 300 entrevistas a emigrados que procedían de Hungría, Polonia y Checoslovaquia, entonces bajo dominio del gobierno soviético<sup>107</sup>, un trabajo que parece seguir el sometimiento de la investigación auspiciada por las fundaciones mencionadas a los intereses propagandísticos del complejo militar industrial estadounidense (Picó 2003, 81-102). Con todo, la aportación más célebre de Kracauer fueron sus estudios sobre el cine, que exceden el ámbito de este texto.

## 9.- La recuperación de la investigación biográfica

Aunque la investigación biográfica fue soslayada por las corrientes predominantes del estructuralismo-funcional y del marxismo, poco a poco fue abriéndose paso. Se ha mencionado el caso de Kracauer. También en la tradición comprensiva se dieron

---

<sup>104</sup> Cf. T. W. Adorno: *Escritos Sociológicos I* (Obra completa, 8), Madrid: Akal, 2004, pp. 183-201 y 260-329.

<sup>105</sup> T. W. Adorno: *Introducción a la sociología*, p. 35.

<sup>106</sup> E. Traverso: *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1998, p. 176.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 198.



líneas divergentes de la interpretación de Parsons. Es el caso de la obra de Alfred Schütz (1899-1959), que recibió la influencia de Weber, Henri Bergson (1859-1941) y Husserl. Obsérvese cómo en su obra *La construcción significativa del mundo social* aboga precisamente por la relación entre acción individual y sentido que enunciaba Weber y que había quedado soslayada por Parsons:

Lo que interesa es el hecho que Weber reduce todas las clases de relaciones y estructuras sociales, todas las objetivaciones culturales, todos los dominios del espíritu objetivo, a las formas más elementales de conducta individual. Todos los complejos fenómenos del mundo social retienen sin duda su significado, pero éste es precisamente el que los individuos implicados atribuyen a sus propios actos. La acción del individuo y el significado al que este apunta son la única cosa sujeta a la comprensión.<sup>108</sup>

Como consecuencia, Schütz asume el principio weberiano de no formular juicios de valor. «El especialista en ciencias sociales solo es un observador neutral del mundo social. [...] No tiene un interés práctico, sino solo cognoscitivo»<sup>109</sup>.

De Bergson, Schutz adoptó las ideas sobre la temporalidad y la empatía. La *durée* bergsoniana le sirvió para distinguir la acción, que sucede en el tiempo, del acto, más allá de la duración<sup>110</sup>; el tema de la empatía apunta al problema de la intersubjetividad.

También la evolución de la fenomenología del último Husserl parecía llevar al problema de la comprensión del mundo de la vida (*Lebenswelt*), como una fenomenología de la intersubjetividad, para huir del solipsismo. Así, después de retirarse de la docencia (1928), Husserl impartió las conferencias en La Sorbona denominadas *Meditaciones cartesianas* (1929), ya mencionadas anteriormente, que se cierran con la quinta meditación sobre el «Descubrimiento de la esfera del ser transcendental como intersubjetividad monadológica»<sup>111</sup>. En las obras siguientes, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* (1936) y *Experiencia y juicio* (1939), publicadas póstumamente, Husserl volvió sobre la cuestión del mundo de la vida, ya en el contexto de la crisis social. La sociología de

---

<sup>108</sup> A. Schütz: *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993, p.36 trad. Eduardo J. Prieto.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>111</sup> Ed. cit., la quinta meditación en las pp. 149-226.

Schütz pretendía «clasificar, organizar y comprender las formas de relación intersubjetiva en el mundo de la vida»<sup>112</sup>. Sobre la obra de Schütz hay que hacer tres anotaciones más.

En primer lugar, la orientación del último Husserl, con la que coincidió Schütz, fue ratificada por la escuela fenomenológica, que dirigió paulatinamente su investigación al sustrato lingüístico del mundo de la vida, movimiento animado por las especulaciones posteriores de Heidegger o Ludwig Wittgenstein (1889-1951)<sup>113</sup>.

En segundo lugar, no es marginal para entender a Schütz su enfrentamiento con el movimiento neopositivista del Círculo de Viena. El título mismo de su obra fundamental *La construcción significativa del mundo social (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt)* parece una respuesta a *La construcción lógica del mundo (Der logische Aufbau der Welt)* de Rudolf Carnap (1891-1970)<sup>114</sup>. En síntesis, para el positivismo lógico se tendría que efectuar una reducción de las ciencias sociales a ciencias naturales (fiscalismo), y por tanto habría que prescindir, por metafísico, del debate sobre las ciencias del espíritu. Otto Neurath (1882-1945) lo formuló claramente en su artículo «Sociología en el fiscalismo»<sup>115</sup>:

Las «ciencias del espíritu», el «mundo del alma» [mundo de la vida], el mundo del «imperativo categórico», el «reino de la empatía», el reino del «comprender» [*Verstehen*], son giros lingüísticos cuyos campos se interpenetran en mayor o menor grado y que frecuentemente pueden substituirse los unos por los otros. [...] En la fundamentación sistemática del fiscalismo y de la sociología, la claridad que se persigue exige que en este aspecto se haga «tabula rasa». [...] Nuestra conclusión es la siguiente: la sociología no es una ciencia del espíritu (ni en el sentido que le da Sombart al término) que se encuentra en oposición fundamental a algunas otras ciencias, denominadas «ciencias naturales», sino que como conductismo social, es una parte de la ciencia unificada.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Cf. Joan Carles Mèlich (1993): «Alfred Schütz: Una fenomenología de la intersubjetividad en el mundo de la vida cotidiana», introducción a A. Schütz: *La construcción significativa...*, p. V).

<sup>113</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein: *The Blue and the Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1960; *Philosophische Untersuchungen*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1982, 3ª ed. El Coloquio Internacional de Fenomenología de 1951 trató *Sobre la fenomenología del lenguaje*. Esta reorientación es patente en F. Montero Moliner: *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid: G. del Toro, 1971.

<sup>114</sup> En la misma editorial que publicó su obra Schütz en 1932, editó Carnap su *Abriss der Logistik* (1930) y *Logische Syntax der Sprache* (1934).

<sup>115</sup> «Soziologie im Physikalismus», *Erkenntnis*, vol. II (1931-1932); trad. cast. en la antología de A. J. Ayer: *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965., pp. 287-322, trad. L. Aldama et al.

<sup>116</sup> Trad. cast. cit., pp. 300-301. El fiscalismo, defendido por el neopositivismo lógico del Círculo de Viena, «no niega la existencia de vivencias psíquicas, pero afirma que no puede hablarse de ello en

En *La construcción significativa del mundo social* Schütz se opone a la posición de Carnap y el Círculo de Viena y les critica «dentro mismo de su propio sistema»: «Él [Carnap] apela a la evidencia de la lógica formal sin comprender que la validez intersubjetiva misma de esta última presupone la existencia de otras mentes»<sup>117</sup>.

En tercer lugar, la obra póstuma de Schütz, *Estructuras del mundo de la vida*, fue editada por Thomas Luckmann (1927-2016). Tanto el análisis del mundo de la vida, como su estudio de la relación *face to face* tiene mucha importancia en la obra *La construcción social de la realidad* de Luckmann y Peter Berger (1929-2017). Ambos autores desarrollaron estudios sobre sociología en general, sociología del conocimiento, de la religión e, incluso, de la educación.

La gran importancia que se atribuye a la definición subjetiva de la situación para la realidad social –el ya mencionado «teorema de Thomas»– se encuentra también en otras corrientes de filosofía social y sociología contemporáneas:

a) Reaparece en las premisas metodológicas del interaccionismo simbólico de G. H. Mead (1863-1931) y Herbert Blumer (1900-1986), que sustituyó a Mead en la cátedra de Chicago<sup>118</sup>. Blumer sugiere, según Alheit y Dausien, la posibilidad de que puedan ser desarrollados parámetros generalizables de la ayuda y el control social con una extensa valoración de documentos subjetivos, en particular de «*life-records*», es decir, de historias de vida. En su estela encontramos la sociología dramática de Ervin Goffman (1922-1982).

b) La etnometodología desarrollada por Harold Garfinkel (1917-2011), Harvey Sacks (1935-1975) (formado con Goffman), Aaron V. Cicourel (1928-), David

---

absoluto, ya que son metafísicas.» (según Víctor Kraft: *El círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1977, 2ª ed., p. 185).

<sup>117</sup> Trad. cast. cit., p. 51, n. 45

<sup>118</sup> Cf. *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona: Paidós, 1972, 3ª ed.; Julio Carabaña; Emilio Lamo de Espinosa: «Resumen y valoración del interaccionismo simbólico» y Emilio Lamo de Espinosa: «Libertad y necesidad en la ciencia social: La aportación de G. H. Mead», en J. Jiménez; C. Moya: *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 271-321 y 322-357, respectivamente; Ignacio Sánchez de la Yncera: *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, Madrid: CIS, 1994; Mª Jesús Uriz Pemán: *Personalidad, socialización y comunicación. El pensamiento de Herbert Mead*, Madrid: Libertarias, 1993; Herbert Blumer: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs (NJ), 1969.

Sudnow (1938-2007), etc.<sup>119</sup>, que se puede entender como una sociología de la acción cotidiana<sup>120</sup>.

c) En cierto sentido, también la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1929-), que pretende una síntesis entre «sistema» y «mundo de la vida»<sup>121</sup> e, incluso, la sociología interpretativa de Pierre Bourdieu (1930-2002).

## 10.- Corrientes actuales sobre la biograficidad de lo social

Después de este largo repaso histórico para fijar los fundamentos filosóficos y sociológicos de la investigación biográfica, es preciso ofrecer, aunque sea sumariamente, una perspectiva sobre la situación actual. Para ello, utilizaré una clasificación básica de Alheit y Dausien<sup>122</sup>, que será ampliada en algunos puntos. Según ellos, en el debate actual, las biografías son vistas como «rendimientos constructivos», con importancia creciente tanto para los individuos como para las sociedades (incluso han hablado de la «biograficidad de lo social»<sup>123</sup>). Ellos indican las siguientes «variantes de un constructivismo biográfico»

a) En primer lugar estarían los desarrollos interaccionistas, es decir, los estudios de la relación entre interacción y biografía, que seguirían la estela del interaccionismo simbólico –ya mencionado– y utilizarían metodologías etnográficas o bien se

---

<sup>119</sup> Cf. la obra clásica de Harold Garfinkel: *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967. Un comentario en el artículo de José María Maravall: «Descosificando el mundo: Los límites del análisis fenomenológico», en J. Jiménez; C. Moya: *Teoría sociológica contemporánea*, pp. 358-365.

<sup>120</sup> Elmar Weingarten; Fritz Sach; Jim Schenkein: *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1976.

<sup>121</sup> Cf. trad. cast., Madrid, Taurus, 1988, p. 119.

<sup>122</sup> Peter Alheit y Bettina Dausien: «“Biographie” in den Sozialwissenschaften», art. cit., *passim*.

<sup>123</sup> Peter Alheit y Bettina Dausien: «Die biographische Konstruktion der Wirklichkeit. Überlegungen zur Biographizität des Sozialen», en: *Biographische Sozialisation*, edic. de Erika M. Hoerning. Stuttgart, 2000, pp. 257-283. Trad. «La construcción biográfica de la realidad», en P. Alheit y B. Dausien: *En el curso de la vida. Educación, formación, biograficidad y género*, València: Denés; CREC, 2007, pp. 95-116; también trad. cat.: Xàtiva: CREC, 2007, pp. 93-114.

acercarían a la llamada *grounded theory*. Alheit y Dausien señalan los trabajos sobre enfermos crónicos de Anselm Strauss (1916-1996), discípulo del mencionado Herbert Blumer y uno de los padres de la *grounden theory*. Se trata de la denominada a veces Segunda Escuela de Chicago. También se pueden indicar los trabajos en lengua alemana de Wolfram Fischer-Rosenthal<sup>124</sup>, quien también ha desarrollado estudios de sociología médica, Gerhard Riemann o Fritz Schütze (1944-). Tal vez por la convergencia del interés de la sociología médica y la perspectiva de género, esta variante ha prestado mucha atención a la relación entre la biografía y la corporalidad<sup>125</sup>.

b) Una variante distinta se aleja de la perspectiva interaccionista y pone el acento en los elementos «exteriores» en la construcción y estructuración social de las biografías. Es decir, se trata de la cuestión de qué estructuras sociales y qué condiciones históricas guían la construcción de las biografías típicas. Las investigaciones en esta dirección, se refieren a las teorías del *espacio social* en relación con Karl Mannheim (1893-1947), Norbert Elias (1897-1990) o Bourdieu, y acentúan explícitamente la *lógica supraindividual de las biografías*, ya sea en el sentido de «tipos» colectivos que están unidos a un determinado medio –en cierto sentido, como algo que configura experiencias sincrónicas–, ya sea en el sentido de la transmisión intergeneracional de experiencias biográficas que amplían, en una perspectiva diacrónica, la limitación de la comprensión de la biografía referida a la historia de vida individual.<sup>126</sup> Es preciso añadir dos anotaciones marginales.

---

<sup>124</sup> Es coeditor, junto con Peter Alheit, de: *Biographien in Deutschland. Soziologische Rekonstruktionen gelebter Gesellschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Springer, 1995.

<sup>125</sup> Cf. Peter Alheit, Bettina Dausien, Wolfram Fischer-Rosenthal y Annelie Keil: *Biographie und Leib*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2002. Cf. también el capítulo 6º, «Leyendo las historias del cuerpo» de P. Alheit y B. Dausien: *En el curso de la vida. Educación, formación, biograficidad y género*, pp. 89-94.

<sup>126</sup> Hasta aquí, según la caracterización de Alheit y Dausien, que citan como ejemplos de trabajos en esta dirección: Peter Alheit, Hanna Haack et al.: *Gebrochene Modernisierung - Der langsame Wandel proletarischer Milieus. Eine empirische Vergleichsstudie ost- und westdeutscher Arbeitermilieus in den 1950er Jahren*, 2 vols. Bremen, 1999; Peter Alheit, Kerstin Bast-Haider y Petra Drauschke: *Die verzögerte Anfnft im Westen. Biographien und Mentalitäten in Ostdeutschland*, Fráncfort d. M.; Nueva York 2004; Heidrun Herzberg: *Biographie und Lernhabitus. Eine Untersuchung im Rostocker Werftarbeitermilieu*, Fráncfort d. M.: Nueva York, 2004. En los diseños concretos de investigación, en estos estudios orientados históricamente, se combinaron las entrevistas biográficas, el análisis de documentos y los métodos de la historia social.

En primer lugar, hay que prestar atención a algunas contribuciones en la estela de Bourdieu, como son los trabajos de François Dubet (1946-) algunos colaboradores o discípulos suyos, o los de Michael Vester (1939-) y su grupo de la Universidad de Hannover, que recupera el concepto de Durkheim de *milieu*, donde tal vez se maticen algunas posiciones de Bourdieu (o, al menos, de la interpretación clásica del primer Bourdieu)<sup>127</sup>.

En segundo lugar, una indagación de las decisiones biográficas tal vez tenga dificultades para ser conciliada con la teoría del *habitus* de Bourdieu<sup>128</sup>.

c) Tres planteamientos teóricos o bien han roto amarras con el constructivismo social, o bien solo permitirían aproximaciones muy limitadas o problemáticas. Alheit y Dausien se refieren, en primer lugar, a las concepciones etiquetables como «posmodernas», por cuanto, al proceder a una deconstrucción teórica de las propias premisas conceptuales y poner en el centro el proceso de la constructividad simbólica, lingüística y cognitiva de la «realidad», reservan un papel escaso o nulo a la cuestión de si se ha de aceptar una referencia externa, como «la vida». En segundo lugar, y próximas a las anteriores, están las concepciones derivadas de la filosofía postestructuralista francesa. Para Alheit y Dausien:

Se mueven en la tensión entre los argumentos teóricos fundamentales y la construcción naturalista, según la lógica de la identidad, de la biografía como, por una parte, un modelo de identidad unitario, cerrado en sí mismo y ya establecido, y la esperanza, por otra parte, de encontrar con la biografía un formato de construcción lingüístico no fijado, fluyente, que permita tematizar la diversidad y las contradicciones sin necesidad de un proceso de reducción de la ambigüedad.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Un ejemplo en Andrea Lange-Vester: «Teachers and Habitus: The Contribution of Teachers' Action to the Reproduction of Social Inequality in School Education», *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, vol. 5, núm. 3, septiembre 2012, pp. 455-476.

<sup>128</sup> Sobre este punto, cf. Bettina Dausien: «“Decisiones educativas” en el contexto de las experiencias y las expectativas biográficas. Argumentos teóricos y empíricos», en A. Villar y F. J. Hernández (ed.): *Educación y biografías*, Barcelona: UOC, 2015, pp. 115-154.

<sup>129</sup> Peter Alheit y Bettina Dausien: «“Biographie” in den Sozialwissenschaften», art. cit. Según estos, a los estudios menos empíricos, que intentan reducir la discrepancia entre planteamientos teóricos abstractos e investigación empírica, pertenece el proyecto de teoría educativa de Hans-Christoph Koller (*Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post-)Moderne*. München 1999), que desarrolla, en relación a la concepción de Lyotard del conflicto en los materiales biográficos, posibilidades interpretativas para los procesos formativos, y el «análisis

En tercer lugar, están las concepciones que consideran la «biografía» como una construcción de una conciencia autorreferencial y que se fundamentan en la teoría de sistemas<sup>130</sup>, en la teoría de la cognición o en la referencia al modelo de explicación del constructivismo biológico<sup>131</sup>, deja en suspenso conscientemente la cuestión de la «realidad» (social). La autoconstrucción se presenta aquí como un rendimiento autopoiético de una conciencia. Sobre el aspecto de la socialidad, de la co-construcción o de la interacción entre las biografías solo se deberían (y/o podrían) decir cosas muy limitadas.<sup>132</sup> Resulta característico de este debate el nivel teórico predominantemente abstracto del tema.<sup>133</sup> No en balde, Ignacio Izuzquiza, al resumir las tesis de Niklas Luhmann se refirió a una «sociedad sin hombres»<sup>134</sup>.

Una particular lectura de las teorías sistémicas, relacionándolas con el constructivismo psicológico y la psicología humanista (siguiendo a Erich Fromm, 1900-1980) se encuentra en la obra de Rolf Arnold. A partir de una reconsideración de la noción luhmanniana de «déficit tecnológico»<sup>135</sup>, no solo

---

deconstrutivo postcolonial» presentado por Encarnación Gutiérrez Rodríguez, del entrecruzamiento de los procesos de determinación del género y de la etnia en las biografías de las «mujeres intelectuales en la emigración»: *Intellektuelle Migrantinnen - Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung*, Opladen, 1999.

<sup>130</sup> Alheit y Dausien citan: Armin Nassehi y Georg Weber: «Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente», en: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 4 (1990), pp. 153-187; Uwe Shimank: «Biographie als Autopoiesis - eine systemtheoretische Rekonstruktion von Individualität», en: *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, edic. de Hanns-Georg Brose y Bruno Hildenbrand, Opladen 1988, pp. 55-72.

<sup>131</sup> La obra clásica es Humberto Maturana y Francisco Varela: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Berna; Viena, 1987 (trad. cast., Buenos Aires: Lumen, 2003).

<sup>132</sup> Cf., Peter Alhei y Bettina Dausien: «Die biographische Konstruktion der Wirklichkeit. Überlegungen zur Biographizität des Sozialen», ya cit.

<sup>133</sup> Según Alheit y Dausien, son escasos los estudios que pretenden efectuar una transformación metodológica y empírica consecuente de la concepción de la teoría sistémica para el análisis de las biografías. Intentos interesantes de hacer fructífera la perspectiva la teoría sistémica para una metodología de re-construcción en la investigación de las ciencias sociales y de la educación, se encuentran en: Tilmann Sutter (ed.): *Beobachtung verstehen, Verstehen beobachten. Perspektiven einer konstruktivistischen Hermeneutik*, Opladen 1997.

<sup>134</sup> Ignacio Izuzquiza: *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona: Anthropos, 1990.

<sup>135</sup> «El concepto [de déficit tecnológico] se refiere al plano operativo de un sistema, al proceso de trabajo que está ordenado a que sea transformado el objeto de su actividad y que está dirigido a unos objetivos. La tecnología de un sistema es la totalidad de las reglas según las cuales discurre este proceso de transformación, por tanto, en el ejemplo de los estudiantes, se trata del proceso por

advierte contradicciones entre el modelo tecnológico respecto de otros componentes de su teoría de sistemas sociales de Luhmann, en particular su teoría de la comunicación, sino que también, desde la perspectiva de la profesionalización y aceptando los postulados constructivistas, defienden un concepto de «tecnología amplio e indirecto» que se oriente según una práctica reconstructiva. Se trata «de trazar los motivos subjetivos y los mecanismos interactivos con los cuales los seres humanos construyen socialmente su realidad»<sup>136</sup>. De este modo, la tecnología se convierte en «autotecnología» y, en definitiva, la formación en autoformación<sup>137</sup>.

d) En este contexto, el concepto de «narración» ha adquirido una particular actualidad. Como resumen Alheit y Dausien, narrar se considera un modo no solo de hacer comunicables las experiencias sociales y, con ello, de que se abra un acceso a las construcciones subjetivas del *self* y del mundo, sino incluso de intervenir en la estructuración de las experiencias, en la creación y conformación de la identidad. Dicho de manera exagerada: llego a ser *self* en cuanto que soy narrado o narrada.<sup>138</sup> En el seno de esta concepción se pueden citar los trabajos de Ivor Goodson (1943-), que ha desarrollado un ambicioso proyecto sobre «aprendizaje narrativo»<sup>139</sup>. El proyecto, denominado *Learning Lives* y realizado por las universidades de Brighton, Exeter, Leeds y Stirling, es un estudio interdisciplinar que ha recogido y estudiado múltiples relatos de vida y estudios

---

el cual aprenden lo que se les enseña.» (Niklas Luhmann; Karl Eberhard Schorr, (1982): «Das Technologiedefizit der Erziehung und die Pädagogik», en: *Id.* (eds.): *Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1982, pp. 11 s.; cf. también: Niklas Luhmann: *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2002).

<sup>136</sup> Rolf Arnold: «Systemische Bildungsforschung. Anmerkungen zur erziehungswissenschaftlichen Erzeugung von Veränderungswissen», en: M. Ochs y J. Schweitzer (eds.): *Handbuch Forschung für Systemiker*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 123-136, cit. p. 128.

<sup>137</sup> Rolf Arnold: *Selbstbildung. Oder: Wer kann ich werden und wenn ja wie?*, 2a edic. corregida. Baltmannsweiler: Schneider, 2013.

<sup>138</sup> Alheit y Dausien citan, a este respecto: Heiner Keupp, Thomas Ahbe y Wolfgang Gmür (eds.): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbeck bei Hamburg, 1999, pp. 101 ss.; Wolfgang Kraus: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Pfaffenweiler, 1996.

<sup>139</sup> Ivor Goodson: «The Rise of the Life Narrative», *Teacher Education Quarterly*, otoño 2006, pp. 7-21. También, con ligeras variaciones, como capítulo 5º de su libro *Curriculum, personal narrative and the social future*. Nueva York: Routledge, 2014, pp. 63-76. Trad. cast. en A. Villar y F. J. Hernández (eds.): *Educación y biografías*, Barcelona: UOC, 2015, pp. 87-114.



cuantitativos (unas 750 entrevistas en profundidad y un cuestionario longitudinal a 1.200 participantes). Para la comprensión de estos procesos de aprendizaje ha propuesto nociones como «capital narrativo» (una noción que rememora los análisis de Basil Bernstein (1924-2000) sobre códigos y control en la educación) o «aprendizaje primordial» (*primal learning*), aquel tipo de aprendizaje que se desarrolla en la elaboración y el mantenimiento continuo de un relato de vida o de un proyecto de identidad (una especie de competencia metanarrativa, podríamos decir). Resulta particularmente pertinente su distinción entre relatos o narrativas de vida (*life narratives, life stories*) e historias de vida (*life history*). Los primeros son los relatos de los sujetos en tanto producidos mediante técnicas cualitativas de investigación; las segundas son las narraciones de vida elaboradas a partir de la investigación histórica (mediante recursos documentales y la comparación con otros testimonios).

e) Por último, ofreceré un breve apunte de las teorías de Peter Alheit y Bettina Dausien, que son los autores de la clasificación anterior. De manera reconstructiva, podemos entender que la obra de Alheit parte una revisión crítica de la noción de la *società civil* de Antonio Gramsci (1891-1937)<sup>140</sup>. A finales del s. XX y siguiendo a Jean L. Cohen (1946-) y Andrew Arato (1944-)<sup>141</sup> o a Honneth, los riesgos «descivilizatorios» se podían entender como una exacerbación unilateral de una de las dos vertientes, la económica o la política, que se mezclan sin que una determine a la otra en aquella noción. También Habermas (que «redescubre el vacío gramsciano de la sociedad civil», según Honneth) apuntaba a ello con su concepto anterior de «opinión pública» (la *Öffentlichkeit*) y con el tratamiento que realizó en su teoría del discurso y en su crítica de los modelos de elección racional. La cuestión que había sobre la mesa era: ¿cómo superar la fragilidad de la civilidad, sin tener que recurrir a una «moralidad democrática» o a un discurso normativo<sup>142</sup>? Alheit encuentra en el tratamiento de Gramsci de la «filosofía» del

---

<sup>140</sup> Peter Alheit (1999a): «Zivilgesellschaft», en Hans Jörg Sandkühler (ed.): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburgo: Meiner, vol. II, 1999, pp. 1810-1817.

<sup>141</sup> *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE, 2000.

<sup>142</sup> Según Alheit, al estilo de Alexis de Tocqueville o Hanna Arendt.

«sentido común» un planteamiento aplicable. Los conceptos de «civilidad» y «organicidad»<sup>143</sup> le permiten a Alheit entender las estructuras civiles como «estructuras *a tergo*», potenciales de acción en el fondo de la socialidad, una «modernidad cotidiana»<sup>144</sup> que reclama una reconceptualización del proceso de formación. Este era también el sentido de la tesis de Raymond Williams (1921-1988) «*culture is ordinary*», y así hay que entender el doble proceso de «politización de la cultura» y «culturalización de la política»<sup>145</sup>. Según Alheit, esta «modernidad cotidiana» aventaja a la «modernidad reflexiva»<sup>146</sup> precisamente en que permite una aproximación más efectiva a los potenciales de acción que encontramos en las biografías de los individuos.

El análisis de las biografías demuestra que cada estímulo o idea, cada intervención, es traducida al lenguaje experiencial e integrada en las experiencias del individuo a partir de un saber de fondo y de la vivencia del organismo. Este saber de fondo se formula con el concepto de «biograficidad». La vida es inseparable de su relato, y ese nexo permite redefinir la misma noción de aprendizaje, que no es más que el proceso de (auto)configuración biográfica. Así lo expresa Bettina Dausien:

Este concepto [biograficidad] significa más que la lógica propia descrita de las construcciones biográficas concretas. Describe más bien la *estructuración fundamental, vinculada al sujeto de las experiencias sociales*, en la relación procesual del saber de fondo biográfico y las construcciones biográficas actuales, y con ello describe al mismo tiempo la *potencialidad* para la producción y transformación de las estructuras sociales en los procesos de configuración biográficos. La relación de biograficidad y socialidad contiene por ello ambos aspectos: la capacidad del sujeto de añadir componentes transformadores de saber social «a los recursos de sentido biográficos», y con ello de asociarse de una nueva manera con este saber, es decir, de reconstruir como biografía su realidad social, y, vinculada con esta, la capacidad de actualizar, de «fluidificar» y de transformar aquellos componentes de saber social en biografías concretas e individuales.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Análogos a nociones del primer pragmatismo norteamericano de John Dewey o Charles S. Peirce

<sup>144</sup> Peter Alheit: «Alltägliche Moderne. Versteckte Wirkungen moderner Arbeiterkultur», en *Argument*, Hamburgo, Sonderband; AS 207: U. Apitzsch (ed.), Neurath - Gramsci - Williams. Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung, 1993, pp. 149-163.

<sup>145</sup> Peter Alheit: «Soziokultur ist politisch - ob sie will oder nicht. Alexander Flohé und Reinhold Knopp» (ZAKK) [en conversación con], *Informationsdienst Soziokultur der Bundesvereinigung soziokultureller Zentren* núm. 40/41, 1999, en <http://soziokultur.de>.

<sup>146</sup> Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, 1994.

<sup>147</sup> B. Dausien: «Sobre la construcción social de la biografía», en P. Alheit y B. Dausien: *En el curso de la vida*, pp. 67-73, cit. p. 73.

Según Alheit y Dausien<sup>148</sup>, la biograficidad no apunta inexorablemente al cierre biográfico de las teorías de la reproducción, al estilo del «habitus» de Bourdieu o las teorías formuladas en su estela (Dubet, Vester, ya comentadas), y, lo que resulta tal vez más importante, está ligada íntimamente con lo social (frente a ciertas lecturas solipsistas del constructivismo, como las apuntadas anteriormente en la tradición sistémica). Alheit y Dausien insisten en que las construcciones biográficas nos proporcionan *socialidad* gracias a la capacidad de configuración de que disponen los individuos; esta capacidad demuestra la *biograficidad de lo social*. Lo que significa que solo podemos «tener» lo social *de manera autorreferencial*, es decir, gracias al hecho de que nos referimos a nosotros mismos y a nuestra historia de vida. Es decir, esa autorreferencialidad tiene que ser «porosa» hacia el exterior. Su práctica de reelaboración «comprende» ya el código de las perturbaciones sociales. Su propia «gramática» es el resultado de una cadena de interacciones precedentes. Por ello, las biografías modernas no son sistemas herméticamente cerrados; están ordenadas sobre la «autopoiesis» de una sociedad civil<sup>149</sup>. Pero, por ello mismo, tampoco están absolutamente indeterminadas. No hay un bricolage biográfico<sup>150</sup> (en términos de Habermas) libre de un ser humano flexible<sup>151</sup>. La teoría de la biograficidad huye de planteamientos esencialistas en la pregunta por la identidad, que soslayan el potencial formativo de las «vidas no vividas»<sup>152</sup>.

Después de este repaso, me gustaría concluir con unas palabras de Bettina Dausien, que formulan bien cuál debe ser la finalidad de la investigación biográfica.

El objetivo de la investigación educativa referida a la reconstrucción biográfica es primariamente la formación de la teoría, es decir, la elaboración de modelos teóricos que permitan describir de manera adecuada y diferenciada las “decisiones educativas” (en ámbitos objetuales determinados) como muchas de las concepciones actuales. Muchos estudios de análisis biográfico, sin embargo, están demasiado «próximos» a la descripción de los fenómenos y no se atreven a “dar el

---

<sup>148</sup> P. Alheit y B. Dausien: «“Biographie” in den Sozialwissenschaften», art. cit.

<sup>149</sup> *Loc. cit.*

<sup>150</sup> En términos de Habermas.

<sup>151</sup> Según Alheit y Dausien, a la manera de Richard Sennett.

<sup>152</sup> Peter Alheit: «Identität oder “Biographizität”? Beiträge der neueren sozial- und erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung zu einem Konzept der Identitätsentwicklung», en *Integrative Therapie. Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration*, XXVIII, núm. 3-4, pp. 190-209.

salto” al nivel de la formación de la teoría. El peligro complementario consiste en clasificar, en emplear el material empírico como una mera ilustración de las teorías existentes. La mediación entre el análisis empírico y la reconstrucción teórica es un reto, para el que no hay ninguna receta que pueda ser practicada de manera concreta en cada nuevo proyecto de investigación.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> B. Dausien: «Decisiones educativas” en el contexto de las experiencias y las expectativas biográficas. Argumentos teóricos y empíricos», en A. Villar y F. J. Hernández: *Educación y biografías*, pp. 115-153, cit. p. 146.