

Sobre hermenéutica: de la filosofía a la sociología empírica¹

On Hermeneutics: from Philosophy to Empirical Sociology

MIGUEL BELTRÁN VILLALVA
Universidad Autónoma de Madrid (España)
miguel.beltran@uam.es

RESUMEN

La hermenéutica, entendida como punto de vista o «mirada cualitativa» sobre la realidad social, o bien como herramienta para el análisis de los datos relativos al sentido que pervade dicha realidad, está hoy en día ampliamente presente en la sociología empírica, en la que permite la comprensión no solo del discurso, sino de los comportamientos propios de la interacción social. Dicha presencia es el resultado de una traslación desde la filosofía a la sociología que ha contribuido a romper la tradición positivista heredada por esta de las ciencias naturales, según la cual solo la medición de lo cuantitativo y la explicación causal sujeta a leyes constituyen el fundamento del conocimiento científico. Hoy en día, en cambio, la sociología ha logrado un estatuto no tributario del modelo positivista, en el que puede tomarse en consideración tanto la dimensión cuantitativa de la realidad, como el sentido intersubjetivo que penetra las *choses sociales*.

Palabras clave: hermenéutica, método cualitativo, sentido, comprensión, análisis.

ABSTRACT

Hermeneutics, either as a gaze or «qualitative look» at social reality or as a tool to analyze the data about the sense that pervades reality, is today relatively common in empirical sociology, where it makes possible the comprehension of both discourse and behaviors in social interaction. This presence is a consequence of a translation from philosophy to sociology, that contributed to break the positivist tradition inherited from natural sciences; in this tradition, only the measuring of quantitative data and the nomological explanation are the foundations of scientific

¹ Agradezco los comentarios de Luis Enrique Alonso a una primera versión de estas páginas.

knowledge. Nowadays, sociology has achieved a scientific statute independent of the positivist model, in which the researcher can take into consideration both the quantitative dimension of reality and the intersubjective sense of the choses sociales.

Keywords: *hermeneutics, qualitative method, sense, comprehension, analysis.*

«Mientras que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu pueden profesarse mutua indiferencia y soportar una convivencia más enconada que pacífica, las ciencias sociales tienen que dirimir bajo un mismo techo la tensión de esos planteamientos divergentes; aquí es la propia práctica de la investigación la que obliga a reflexionar sobre la relación entre procedimientos analíticos y procedimientos hermenéuticos.»

Jürgen Habermas (1988: 83) (ed. original en 1967)

LA ALTERNATIVA A LA TRADICIÓN POSITIVISTA DE LAS CIENCIAS FÍSICO-NATURALES

Creo que no estará de más destacar desde el primer momento que, en mi opinión, la eclosión de la hermenéutica en la sociología rompe con la tradición positivista heredada de las ciencias naturales, para las que la medición y la explicación causal sujeta a leyes deterministas constituyen requisitos del conocimiento científico. En su célebre crítica de la *cuantofrenia*, Sorokin señalaba en 1956 que para los partidarios del estudio cuantitativo de los fenómenos sociales «solo los estudios que contienen mediciones y números se consideran científicos», con lo que alcanzarían una pretendida «madurez que se acerca a la de las ciencias físicas» (Sorokin, 1964: 144). Y Agnes Heller lamentaba que «se hace de la pragmática de las ciencias naturales el criterio de todo conocimiento verdadero. De acuerdo con ello, solamente sería verdadero y por consiguiente científico lo que es *cuantificable*», y se manifestaba de acuerdo con Habermas en que se ha convertido a las ciencias naturales en ideologías (Heller, 1980: 60). Pues bien, frente a ello la complejidad de la realidad social como objeto de conocimiento impone la necesidad de tomar en consideración no solo su dimensión material cuantificable y mensurable, sino el sentido que impregna todas las durkheimianas *choses sociales*, que ha de ser interpretado y comprendido para poder dar cuenta científicamente de dicha realidad. Esta doble perspectiva es recogida, por ejemplo, en el volumen dirigido por Martin y McIntyre *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, en cuya introducción se distingue entre dos posiciones básicas en el estudio de los fenómenos sociales, la *naturalista*, «que sostiene que las ciencias sociales deben enfocar el estudio de los fenómenos sociales de la misma forma que las ciencias naturales han enfocado el estudio de los fenómenos naturales», buscando hacer posible la predicción y la explicación nomológica. La otra perspectiva, la *antinaturalista*, rechaza tal planteamiento y sostiene que «las ciencias sociales no han de enfocar el estudio de los fenómenos sociales de la misma forma que las ciencias naturales estudian la naturaleza, en razón de las fundamentales diferencias en el objeto de conocimiento y en lo que queremos conocer sobre el fenómeno en cuestión». En particular, esta perspectiva antinaturalista mantiene que «las ciencias sociales deben utilizar el método *Verstehen* en su intento de entender los fenómenos sociales desde el punto de vista del actor social, en lugar de enfocar exclusivamente la explicación en el contexto causal»: bien es verdad, se nos dice, que hoy en día, en lugar de referirse al *Verstehen*, «los antinaturalistas hablan de la interpretación del sentido o de la comprensión hermenéutica» (Martin y McIntyre, 2000: XV y XVI). Por otra parte, quienes adoptan una posición pluralista mantienen que naturalismo y antinaturalismo son complementarios, «ya que cada programa ilumina un aspecto diferente de la acción humana, ambos importantes para entenderla por completo» (*ibid.*).

Pues bien, la cuestión que se discute en estas páginas ya no es esotérica ni minoritaria, sino que su planteamiento se sitúa en el nivel de un manual introductorio a la sociología. Por poner un clarificador ejemplo, Juan López Doblas, en su capítulo «Herramientas para el trabajo sociológico», incluido en el manual coordinado por J. Iglesias de Ussel y A. Trinidad (2005), resume con toda precisión que «son dos los paradigmas que vienen orientando básicamente el quehacer sociológico: 1º El positivista, promovido por Comte, alcanzaría en la obra de Durkheim un punto álgido de desarrollo [... Se trata en él de] hallar datos cuantitativos útiles para destapar explicaciones causales que den cuenta del acontecer social (macrosociológico). 2º El interpretativo o hermenéutico, introducido por Weber [...] el comportamiento humano está guiado por un sentido (subjetivo) que es preciso comprender reflexivamente. [...] Se trata en él de utilizar] la metodología cualitativa, que opera no a través de las matemáticas sino del lenguaje, portador del significado con el que están dotadas las acciones sociales (nivel de análisis microsociológico)» (López Doblas, 2005: 69). A esta larga cita he de hacer dos observaciones: primera, que el paradigma hermenéutico no se sitúa ya en el marco weberiano del sentido *subjetivo* que guía el comportamiento humano, sino en el marco mucho más amplio del sentido *objetivo* que pervade la realidad social (incluyendo el comportamiento humano). Y segunda: que, consecuentemente, el paradigma hermenéutico no se ve constreñido al plano microsociológico, sino que su ámbito natural es el análisis macrosociológico, igual que en el paradigma positivista, con lo que la hermenéutica se distancia una vez más del planteamiento weberiano. Pues bien, en las páginas que siguen se resumen algunos rasgos de la hermenéutica, herramienta analítica básica para captar el sentido de la realidad social, expresado tanto en discursos como en comportamientos.

LA HERMENÉUTICA SOCIAL

La hermenéutica constituye un territorio intelectual de una amplitud y diversidad fascinantes, que en estas páginas sociológicas ha de ser reducido a la polarización entre los que subrayan la dimensión ontológica de la hermenéutica, configurándola como una hermenéutica filosófica (como sería el caso de Gadamer), y quienes conciben la hermenéutica como una metodología que analiza discursos y conductas para la comprensión de la realidad social. En esta segunda posición, con la que me identifico, un filósofo como Apel cree que la visión positivista de la sociedad puede ser completada con la comprensión explicativa de los hechos estudiados, de modo que los métodos cuantitativo y cualitativo serían complementarios en el doble empeño de medir la realidad social y captar su sentido (Apel, 1989: 324 y ss.). Esta hermenéutica social constituiría, pues, una metodología cualitativa para el análisis de los datos que hayan de permitir la comprensión de una realidad, la social, de forma análoga a cómo la estadística analiza los datos cuantitativos que llevan a la explicación causal de los aspectos mensurables de dicha realidad. No se trata, pues, de oponer al modo de Dilthey las ciencias naturales a las del espíritu, o en la versión de Windelband las nomotéticas a las idiográficas, sino de constatar que la complejidad del objeto de conocimiento de las ciencias sociales obliga a una suerte de pluralismo cognitivo, teórico y metodológico que pueda hacerse cargo tanto de la dimensión material y mensurable de dicho objeto como del sentido que lo

pervade, y que se expresa en los discursos y en las posiciones y conductas observadas. Es claro, pues, que desde la hermenéutica exegética de los textos bíblicos hasta la hermenéutica social hay un largo camino, que incluye no solo la hermenéutica lingüística, sino las variadas formas de la filosófica, así como una hermenéutica cultural abierta a las creaciones de la actividad humana, e incluso una concepción de la realidad social como lenguaje, como puro conjunto de símbolos (el pansemilogismo), en el que el mundo-de-la-vida estaría constituido lingüísticamente. Pero es necesario dejar todo eso a un lado, y tratar breve y sumariamente de los puntos básicos de una trayectoria que lleva a la hermenéutica desde la filosofía a la sociología.

Convendrá quizá, para evitar malentendidos, insistir en que estas páginas no tienen el propósito de situarse en el marco de la filosofía de las ciencias sociales, sino que forman parte del de la sociología empírica, y se refieren a la hermenéutica como a una herramienta de análisis del discurso y de la acción social para la interpretación y comprensión del sentido que es parte esencial de la realidad social, necesario por tanto para su descripción y explicación. Y no estará de más recordar, como acabo de decir más arriba, que el otro componente de la realidad, el elemento material que es susceptible de medición, es analizado por la otra gran herramienta, la estadística, que permite a su vez la interpretación de los fenómenos cuantificables, su descripción y, eventualmente, su explicación en términos de causas y efectos. Y es que la propuesta de utilizar la hermenéutica como herramienta de análisis del discurso, y a través de él del sentido de las cosas sociales, no supone en modo alguno un regreso de la sociología al ámbito de la reflexión filosófica o de la creación literaria, sino todo lo contrario, una revitalización de la razón científica que se niega a ignorar una parte de la realidad social, precisamente aquella que distingue a las ciencias sociales de las físico-naturales: el sentido de las cosas sociales, sentido que no se puede contar o medir, sino que hay que comprender a través de su interpretación, y que permite describir y explicar la realidad del mismo modo que lo hace en las ciencias físico-naturales la relación causal entre variables.

LA POSICIÓN DE DILTHEY

En su *Introducción a las ciencias del espíritu*, publicada en 1883 y traducida al español por Julián Marías en 1956, Dilthey rechaza la metafísica como forma de conocimiento, pero se niega explícitamente a seguir a Comte en su integración de las ciencias sociales y las físico-naturales: «las ciencias del espíritu [...] tienen un fundamento y una estructura completamente distintos que las de la naturaleza» (Dilthey, 1980: 178), y de hecho el final del Libro Primero de dicha obra se articula en una serie de párrafos cuyos títulos expresan su rechazo de una historia y una sociología entendidas en la perspectiva comteana: «XIV. La filosofía de la historia y la sociología no son verdaderas ciencias»; «XV. Su misión es insoluble»; «XVI. Sus métodos son falsos», etc.² Por otra parte, en un ensayo sobre el nacimiento de la

² Por cierto, es curioso que Adorno atribuya a Rickert, y no a Dilthey, la contraposición entre unas y otras ciencias al referirse explícitamente a «la originaria distinción, establecida por Rickert, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu»: cf. su «Sobre la lógica de las ciencias sociales», en Th. W. Adorno *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1973, p. 122.

hermenéutica, publicado en 1900, Dilthey se pregunta si es posible el conocimiento científico de los individuos, y señala que como nuestras acciones presuponen la comprensión de los demás, la filología y la historia se basan en la suposición de que tal empatía puede ser llevada hasta la objetividad y la universalidad (Dilthey, 1976: 104)³. Y llama comprensión (*Verstehen*) al proceso en virtud del cual partimos de lo externo que percibimos con los sentidos para llegar a conocer lo interior, la estructura psíquica, de un individuo. El mismo espíritu humano es el que se manifiesta en objetos, música, gestos, acciones que requieren igualmente interpretación y comprensión, especialmente en el discurso y en la palabra escrita: «solo en el lenguaje la vida interior del hombre encuentra su completa, exhaustiva y objetivamente inteligible expresión» (Dilthey, 1976: 106). Pues bien, para Dilthey este es el fundamento de la hermenéutica, que vincula el análisis de la experiencia interna con el de la observación de lo externo para su comprensión, de modo que «la conjunción de ambas demuestra la posibilidad y los límites del conocimiento universalmente válido propio de las ciencias del espíritu» (Dilthey, 1976: 107).

La posibilidad de una interpretación universalmente válida puede deducirse de la naturaleza de la comprensión, que para Dilthey se basa en la común naturaleza humana y la cultura que los hombres comparten, necesaria para el habla y el entendimiento mutuo, y que permite la reconstrucción de una vida ajena dentro de uno mismo. Aunque, desde luego, «toda comprensión es solo relativa, y nunca puede ser completa» (Dilthey, 1976: 115). Y refiriéndose a la teoría de la producción literaria concluye: «El propósito último de la hermenéutica es comprender al autor mejor que él se ha comprendido a sí mismo: una proposición que es consecuencia necesaria de la doctrina de la creación inconsciente» (Dilthey, 1976: 116).

En un artículo sobre Dilthey publicado en 1931, Marcuse señala ante todo la decidida delimitación entre las ciencias del espíritu (esto es, de las ciencias «que toman como objeto suyo la realidad socio-histórica») y las ciencias naturales, ya que los respectivos objetos están «dados» de un modo completamente diferente. Por otra parte, existe una variedad de ciencias del espíritu, tras la que se asienta una «ciencia fundamental» que investiga la totalidad de la realidad socio-histórica (familia, profesiones, derecho, moralidad, etc.), y es a este respecto como plantea Dilthey su crítica radical de la sociología, rechazando la pretensión comteana de constituirla en dicha «ciencia fundamental»: ante todo porque cree que la sociología es metafísica (y Marcuse acota la expresión entre signos de admiración), como lo es la filosofía de la historia, pues ambas sustituyen el acontecer real por la afirmación de presupuestos sociales abstractos como fundamento de las transformaciones de la realidad. De suerte que, según dicha crítica, la sociología resultaría incapaz de explicar el desarrollo de la sociedad a partir de la realidad histórica, limitándose a hacerlo a través de hipótesis metafísicas. Y es que, para Dilthey, la realidad socio-histórica ha de estudiarse filosóficamente como «vida» y no como objeto de una ciencia, la sociología. El carácter de ser de la vida se contrapone al de las meras cosas naturales, y la vida está determinada por la categoría de significado, articulado con

³ El DRAE define la empatía como «identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro».

la historicidad. De modo que el ser humano singular, el individuo, es una criatura histórica, y el componente básico de la sociedad. Hay, pues, una unidad radical de ser humano y mundo, de naturaleza e historia, y el concepto central para captar el sentido que comportan las unidades en la realidad socio-histórica es el de significado. Y Marcuse concluye su comentario con la afirmación diltheyana de que «la filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real» (Marcuse, 2011: 154). Pues bien, habrá que tomar de Dilthey la distinción entre ciencias sociales y ciencias físico-naturales (que así puede formularse), pero no su convicción del papel de la filosofía como «ciencia de lo real», en el sentido de ciencia empírica, carácter que correspondería tan solo a los otros dos grupos de ciencias.

Al hilo de otras críticas llevadas a cabo por Marcuse en los ensayos que publicó alrededor de 1930, puede señalarse su convicción de que la objetividad de la sociología radica en la consideración fáctica de la realidad como significativa. No hay disyunción alguna entre ser humano y mundo, de modo que el individuo depende de la realidad social: «la problemática social [...] está ya dada con el ser del ser humano» (Marcuse, 2011: 159). Tal cosa apoya la constitución de la sociología como ciencia, sin necesidad de pasar por la problemática de la filosofía. En todo caso, la crítica filosófica de la sociología habrá de subrayar su atención a la historicidad, entendida como el fenómeno de la tendencia a la transformación del mundo que tiene como contenido la emancipación del ser humano. Porque es preciso considerar al ser humano como histórico: tiene una vida histórica concreta en el mundo histórico concreto, siendo comprensible solo en esta unidad integrada. La historicidad tiene, pues, que ver con el significado.

Por su parte, Heidegger definió en *Ser y tiempo*⁴ su planteamiento como hermenéutico, recogiendo el término de Dilthey, pero con un sentido muy diferente, pues «no significa ni la doctrina del arte de la interpretación, ni la interpretación misma, sino más bien el intento de determinar, ante todo, lo que es la interpretación a partir de lo que es hermenéutico» (*apud* Rodríguez Suárez, 2011: 90): lo hermenéutico es la existencia misma, con lo que «la interpretación ya no es un medio que permite acceder a la comprensión, y [...] lo que se interpreta ya no es el sentido de un texto o la intención de un autor, sino el que vive en la existencia, es decir, su precomprensión» (Rodríguez Suárez, 2011: 96). La tesis de Heidegger, en palabras de Bauman, implica que «la comprensión es un modo de ser, más que un modo de conocimiento; en consecuencia [...] la comprensión es un problema ontológico y no epistemológico» (Bauman, 2002: 143): La comprensión se alcanza por el mero hecho de estar uno en el mundo, y supone una comprensión de la historia, dada de antemano en la realidad del lenguaje, por lo que de alguna manera se trata de una precomprensión.

En *El giro hermenéutico*⁵ habla Gadamer de que su filosofía implica adelantar los problemas hermenéuticos a primer plano, construyendo así una «filosofía hermenéutica» (Gadamer, 1998: 152). Previamente había distinguido entre hermenéutica tradicional y hermenéutica

⁴ Publicada en 1927, trad. española de Gaos en 1951.

⁵ Colección de artículos publicados en distintas fechas, editada en 1995 con el título original de *Hermeneutik im Rückblick*, esto es, la hermenéutica en retrospectiva, y publicada en español en 1998 como *El giro hermenéutico*.

filosófica, identificando la primera como una mera herramienta metodológica al servicio de la jurisprudencia, la teología y la filología (Gadamer, 1998: 133-134); pues bien, esto es precisamente lo que yo intento en relación con la hermenéutica y la sociología. No pretendo, pues, un «giro hermenéutico» de la sociología, ni construir una sociología hermenéutica, sino que me limito a situar la hermenéutica en el plano metodológico, como herramienta de análisis del discurso referente al sentido de las cosas sociales. Y, como se echa de ver, tampoco trato de situar mi propuesta en la poderosa corriente que va del «giro lingüístico» de la filosofía (según el título de la famosa antología coordinada por Richard Rorty y publicada en 1967), al «giro hermenéutico» gadameriano, provocados ambos por la conciencia de comprender «una conversación infinita, que se inicia una y otra vez y vuelve a acallarse sin encontrar jamás un fin» (Gadamer, 1998: 151). Obviamente, el lenguaje es de una importancia extrema para las ciencias sociales, como ya he insistido en ocasiones anteriores, pero de lo que ahora se trata es, sobre todo, de captar, analizar, interpretar y comprender el sentido (o, claro está, los sentidos) que pervade las cosas sociales, y que es ofrecido en el discurso de quienes interactúan en ellas. Análisis e interpretación que han de poder llevarse a cabo con los instrumentos de la herramienta hermenéutica, característicos, sobre todo, del método cualitativo.

DE DILTHEY A SIMMEL Y WEBER: LA ‘VERSTEHENDE SOZIOLOGIE’

En el tránsito del siglo XIX al XX tiene lugar en el ámbito de la cultura alemana la extensión de la hermenéutica desde la filosofía a la sociología o, si se prefiere atender a los protagonistas, la trayectoria que va desde Dilthey a Weber, pasando por la posición intermedia de Simmel. Para este, situado en la herencia intelectual de Dilthey, el conocimiento de la historia descansa tanto en la comprensión de los procesos mentales y su relación con las conductas, como en la del sentido que puedan tener determinados acontecimientos. En tal planteamiento encuentra Guy Oakes, en su introducción a los *Essays in Interpretation in Social Science* de Simmel, el eco de la diltheyana distinción entre una hermenéutica psicológica y otra cultural: la primera vendría situada en el marco de los estudios simmelianos sobre filosofía de la historia, en tanto que la cultural se encontraría en sus dos ensayos sobre la comprensión de la historia y sobre el tiempo histórico, de los que algo diré a continuación. Pero no estará de más indicar que para Simmel el historiador debe poder recrear los procesos mentales del personaje histórico que estudie gracias a una suerte de *isomorfismo* (en expresión de Oakes) que permita la empatía, el «conocimiento subjetivo» de que se trata, por más que el propio Simmel subraye que la «recreación» del estado de ánimo del personaje no haya de concebirse como una reproducción precisa de sus estados mentales. No hay, pues, una captación psicológica exacta, sino una percepción que favorece la interpretación, y que ni siquiera es imprescindible para ella.

El ensayo «On the Nature of Historical Understanding» comienza con la afirmación de que «la relación entre una mente y otra que llamamos comprensión es un proceso fundamental de la vida humana», con lo que «la penetración en la comprensión histórica depende de la penetración en esta otra clase de comprensión: cómo ocurre que un hombre comprenda a

otro» (Simmel, 1980: 97-98). No hay, pues, rechazo de la comprensión psicológica en favor de otra histórica o cultural, sino una articulación de ambas: como dice el autor, «toda comprensión tiene la estructura de una síntesis integral de dos elementos», el fenómeno empíricamente dado y la interpretación que de él hace la persona implicada (*ibid.*).

Pues bien, en el ensayo sobre «The Problem of Historical Time» Simmel resta importancia al análisis psicológico en favor de una suerte de hermenéutica cultural, en la que la interpretación tiene que ver con cuestiones analíticas, relaciones lógicas y estructuras conceptuales, independientemente de cuál sea su génesis psicológica. Este empeño en un modo de comprensión cultural, o histórica, arranca a mi modo de ver de su crítica a Windelband, para quien la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu no radica en el objeto de conocimiento, sino en la distinción entre fenómenos repetidos uniformemente y fenómenos individuales e irrepitibles; ello implica una diferente metodología, en orden a formular leyes generales para los fenómenos repetitivos, o comprender hechos particulares en los irrepitibles. Así pues, habría ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas, unas y otras con el mismo estatuto científico, y a estas últimas pertenecerían las ciencias sociales, que no quedan ya limitadas al ámbito historiográfico. Pero pese a los esfuerzos de Windelband, todo lleva a identificar las ciencias nomotéticas con las naturales y las idiográficas con las sociales, o con la historia. Y Simmel se separa explícitamente de esa identificación al afirmar que por un tiempo el carácter de individualidad de los fenómenos se utilizó para distinguir el conocimiento histórico de la ciencia natural, pero «el carácter histórico de un evento no es ciertamente exclusiva consecuencia de su condición única [...] Un estatus histórico puede ser atribuido a eventos que puedan incluso ser repetidos cientos de veces con exactamente las mismas propiedades cualitativas» (Simmel, 1980: 134). Pero además, en este ensayo Simmel no hace referencia alguna a la que hemos llamado hermenéutica psicológica y, por el contrario, hay argumentos constantes para situar históricamente acontecimientos que tienen lugar en la realidad, y que el historiador ha de fijar en una cierta posición de nuestro sistema temporal. No basta, desde luego, con que un aspecto de la realidad sea interpretado y comprendido para que sea incluido en el dominio de la historia, pero para lo que aquí nos interesa cabe subrayar la posibilidad de comprender un suceso, un aspecto de la realidad, e incluso su producción causal (Simmel, 1980: 128-129), y ello en el contexto de la totalidad, de la sociedad considerada en su conjunto: «Si pues ha de existir una sociología como ciencia particular, será necesario que el concepto de sociedad como tal [...] someta los hechos sociales históricos a una nueva abstracción y ordenamiento», de manera que se reconozcan como recíprocamente conectados y, por tanto, como formando parte de una única ciencia (Simmel, 1977: 15). Podría decirse, pues, que estamos ya ante una hermenéutica histórica, o cultural, diferenciada de la psicológica, que se apoyaba en la empatía permitida por el isomorfismo de los seres humanos.

Por su parte, la sociología comprensiva de Max Weber arranca tanto de su rechazo de la reducción de la sociología a la condición de ciencia natural propia de la tradición positivista, como de su oposición a su ubicación diltheyana en el ámbito de las ciencias histórico-culturales o del espíritu: la sociología de Weber es la ciencia de la acción social, basada en su interpretación objetiva y no en una comprensión debida a la unidad universal del espíritu humano. El método comprensivo, o *Verstehen*, capta el sentido de la actuación humana y de

las relaciones sociales. Sin necesidad, obviamente, de entrar aquí en una presentación de las conocidas tesis weberianas, no estará de más recordar que en la primera página de *Economía y Sociedad* (cuyo expresivo subtítulo, pocas veces citado, es el de *Esbozo de sociología comprensiva*) define a la sociología como «una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos» (Weber, 1964: 5), entendiendo por acción una conducta humana con sentido subjetivo para su actor, y orientada racionalmente a la conducta de quienes interactúan con él. Pues bien, puede por tanto decirse que «el método de la sociología “comprensiva” es “racionalista” », aunque ninguna interpretación puede pretender ser la interpretación causal válida, sino solo «una hipótesis causal particularmente evidente» (Weber, 1964: 7 y 9). Y es Parsons quien, en *La estructura de la acción social*, recoge el planteamiento weberiano de que si el objetivo de las ciencias naturales es la formulación de un sistema de leyes generales, en las ciencias sociales se trata de un interés por la peculiaridad individual del sujeto histórico⁶. Pero Parsons rechaza tal separación metodológica entre las ciencias naturales y las sociales, en la que advierte la influencia de Windelband, y niega que los papeles de la individualidad y la generalidad las diferencien. Creo que no es ocasión para presentar aquí los argumentos parsonianos al respecto, y menos aún para discutir su propuesta alternativa de clasificar las ciencias en históricas y analíticas (Parsons, 1968, vol. II: 735): baste con indicar que a su juicio el concepto de *Verstehen* no era para Weber sino el análisis causal de la acción en su aspecto subjetivo y motivacional: «un sistema de significado, implicado en la acción racional, es un saber científicamente válido, que expresa, cuando menos, relaciones intrínsecas hipotéticas entre fin, medios y condiciones». Pero junto a este análisis de la acción racional se encuentran los significados de «las cosas o los acontecimientos reales que pueden ser observados, [y que] pueden ser significativos solo como símbolos» (Parsons, 1968, vol. II: 778 y 779): están, pues, *entremezcladas* (el término es de Parsons), la comprensión de la acción racional y la comprensión de la realidad observada.

En un breve epígrafe sobre Simmel incluido en el ensayo sobre Roscher y Knies, Weber le atribuye el mérito de haber distinguido «la “comprensión” objetiva del significado de una expresión, de la “interpretación” subjetiva de la persona que habla o actúa. En el primer caso el objeto del comprender es un discurso, en el segundo quien habla o actúa» (Weber, 1985: 111). Weber expresa alguna reserva al respecto, como hace en nota respecto de Dilthey, que «circunscribe el proceso de la “comprensión”, que es investigado por la “hermenéutica”, a la “interpretación” a partir de signos exteriores, lo cual no es del todo verdad ni siquiera para la “comprensión de un discurso” (en el sentido de Simmel)» (*ibid.*, nota 147). Las reservas de Weber se basan en su convicción de que la comprensión no se limita necesariamente a los signos exteriores, sino que puede referirse también a las tomas de posición en la vida real. Pero por lo que hace al objeto de estas páginas bastará subrayar la aceptación weberiana de la diferenciación entre comprensión objetiva del sentido de una expresión o discurso, y comprensión subjetiva del actor como tal: una y otra,

⁶ Aunque para otros autores lo que Weber intenta a este respecto es superar la problematización de lo ideográfico, sin caer por ello en lo nomotético: la sociología estudiaría las uniformidades de la conducta humana (Ferraris, 2000: 166-167).

claro está, dentro del ámbito del *Verstehen*. Todo ello supone que la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas o sociales se mantiene, aunque ya no por razones ontológicas, sino metodológicas: como indica Bauman, «se podría decir que Weber dedicó toda su vida a desentrañar la metodología de este conocimiento “objetivo” de la historia basado en la comprensión interpretativa» (Bauman, 2002: 66), esto es, un conocimiento comprensivo logrado por la interpretación propia de la hermenéutica cultural, y no por la empatía. Pero en síntesis creo que podría decirse que la posición weberiana resuelve el problema de la relación entre *Verstehen* y la ciencia social, entre la necesidad de comprensión del sentido de la realidad social y la de descripción y explicación de los hechos ofrecidos por la evidencia empírica. Aunque, como es sabido, para Hempel hay poco de científico en tal planteamiento, en la medida en que «la explicación subjetiva de la identificación empática [...] y de una comprensión inmediata [...] de sus motivaciones, no constituye un conocimiento, ni siquiera una comprensión científica, si bien puede ser una guía en la búsqueda de hipótesis generales». Y recuerda que para el propio Weber «la verificación de la interpretación subjetiva siempre es indispensable» (Hempel, 2005: 219-220).

LA COMPRENSIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Cree Giddens que en los últimos tiempos se ha producido «una rehabilitación del concepto de *Verstehen*» gracias a aportaciones que contrastan marcadamente con la versión de Max Weber, pero siempre rompiendo con el modelo de las ciencias naturales, pues «la sociología mantiene una relación más compleja con su “objeto de estudio” —la conducta social humana— que la ciencia natural» (Giddens, 1997: 252). Tradicionalmente, *Verstehen* «se consideraba esencialmente un método para las ciencias humanas, que contrastaba con el método de observación externa empleado en las ciencias naturales», mientras que en la orientación actual (y quizá por influencia de Heidegger, cabría añadir) «se ve *Verstehen* no como un método de investigación peculiar de las ciencias sociales, sino como una condición ontológica de la vida en sociedad como tal» (Giddens, 1997: 256 y 258): «La hermenéutica no constituye únicamente el coto privado del investigador social profesional, sino que la practica todo el mundo», de modo que «comprender el significado de acciones o de comunicaciones conlleva la aplicación de categorías lingüísticas “accesibles públicamente” conectadas con normas o reglas que se conocen tácitamente»: así pues, «la creación del significado se sitúa en los estándares o en las reglas de la colectividad y no en la conciencia subjetiva del actor individual» (Giddens, 1997: 260 y 261). En mi opinión, se puede estar de acuerdo con Giddens en que para la posición actual la comprensión no exige ya penetrar empáticamente en la subjetividad del actor individual, sino identificar objetivamente las reglas expresivas compartidas en la comunidad a la que pertenece dicho actor, ya que los miembros de ella practican *Verstehen* para su mutua comprensión. Pero creo que es discutible calificar a esa transformación como un cambio de la noción de *Verstehen* desde método para las ciencias sociales a condición ontológica de la vida en sociedad. En todo caso, y sin entrar en discusiones filosóficas que no tienen cabida en estas páginas, entiendo que la

hermenéutica es una herramienta metodológica de la investigación social empírica para la comprensión del significado de discursos y acciones, en orden a la captación de su sentido.

De todas formas, no estará de más insistir en el papel que desempeña la noción de *comprensión* respecto de la vida social, noción que no debe hacerse depender de la conciencia o de los propósitos de quienes participan en ella, sino de las regularidades observables bajo la fórmula wittgensteiniana de *seguir una regla*. Pero, se pregunta Peter Winch, «¿qué implica que alguien siga una regla?», y apunta que no basta con que la persona en cuestión actúe siempre del mismo modo en la misma clase de situaciones, sino «que se han de tener en cuenta no solo las acciones de la persona cuya conducta para la categoría de seguidor de reglas está en cuestión, sino también las *reacciones de otros individuos* ante lo que él hace» (Winch, 1990: 32 y 34), que lo toman *como algo natural*, algo establecido como correcto, y sujeto por tanto al control social en la interacción. Y concluye: «El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que solo el contacto con estos últimos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida» (Winch, 1990: 35). Lo que Wittgenstein precisa respecto de la naturaleza social del lenguaje es, pues, aplicado por Winch a la acción social, ya que esta posee un carácter simbólico, tiene un *sentido*; pero aunque sea preciso observar empíricamente las regularidades que puedan darse en la conducta de quienes interactúan, «la naturaleza de este conocimiento debe ser muy diferente de la naturaleza del conocimiento de regularidades físicas» (Winch, 1990: 83), lo que no excluye la explicación causal a través de la sola comprensión. Winch cree que para Weber «*Verstehen* es algo lógicamente incompleto, que necesita el refuerzo de un método por entero diferente, o sea la recolección de estadísticas», pero manifiesta su desacuerdo indicando que «la compatibilidad de una interpretación con la estadística no prueba su validez» (Winch, 1990: 105 y 106). Pues bien, en mi opinión hermenéutica y estadística son ambas necesarias, la primera para el análisis del sentido de las cosas sociales (incluidos discursos y conductas), y la segunda para el de la dimensión cuantitativa de la realidad social. Se trata, pues, de dos métodos (cualitativo y cuantitativo) y dos herramientas de análisis (hermenéutica y estadística) complementarios e independientes, que atienden a aspectos diferentes del objeto de conocimiento, y son imprescindibles ambos para la completa descripción y explicación que requiere la compleja realidad social. Y, por supuesto, en uno y otro ha de tener cabida una forma propia de validación empírica: como afirma Geertz, «no hay razón alguna para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable, y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación, que la de una observación biológica o la de un experimento físico» (Geertz, 1997: 35). La validación de la interpretación no debe descansar, pues, en la sensibilidad del investigador.

Por su parte, Ulrich Oevermann es el promotor de una *hermenéutica objetiva* que en alguna medida se sitúa en la línea crítica de Habermas (de quien fue discípulo), abundando en la constitución de la hermenéutica como una metodología básica para las ciencias sociales, enraizada en la experiencia práctica de la investigación empírica y no en categorías teóricas elaboradas previamente. La hermenéutica objetiva surgió poco antes de 1970 al hilo de una investigación empírica sobre el origen familiar y la escuela, y en la actualidad es una corriente importante, radicada sobre todo en la Universidad de Frankfurt (*cf.*, por ejemplo,

Reichertz, 2000). La hermenéutica objetiva ha concretado una serie de normas de interpretación, entre las que cabe destacar el análisis secuencial del texto, por sucesivos segmentos; también un esfuerzo de construcción de posibles lecturas diferentes de una acción o una afirmación del entrevistado o actor del discurso, que han de ir siendo abandonadas a medida que la evidencia del caso lo requiera; al mismo tiempo, se respeta el carácter literal de la interpretación, de modo que el investigador elude deducir lo que el autor del discurso estaría pensando al formular una determinada frase; se insiste asimismo en el principio de totalidad, que busca el sentido del conjunto del discurso para la captación de la «legalidad interna» del texto. En todo caso, el método de la hermenéutica objetiva no prescinde de la teoría o del contexto, pero cree que la interpretación objetiva debe ser realizada preferentemente con base en el texto, y no en la información que se pueda tener sobre el agente o sobre su medio social (cf. ejemplos de aplicación de algunas normas en Oevermann, 2001). La hermenéutica objetiva, pues, entiende que las ciencias sociales forman parte de una ciencia empírica de las estructuras del sentido, y para impulsar tal orientación se ha constituido en Frankfurt en 2001 un Instituto para la Investigación Hermenéutica en Cultura y Sociedad, presidido por Oevermann.

EL PLURALISMO METODOLÓGICO

El pluralismo metodológico articula la famosa investigación de Thomas y Znaniecki *El campesino polaco en Europa y en América*, como señala Ken Plummer en su prólogo a la edición española: «una perspectiva multimétodo, aunque focalizada en la investigación cualitativa y el uso de documentos personales» (Plummer, 2004: 12). Y es que, dice, «el objeto de estudio está siempre ligado a los significados humanos de alguien», de modo que los documentos personales son utilizados para alcanzar a comprender la experiencia de la gente: «El campesino polaco es una investigación que sitúa en primer lugar [...] la comprensión humana» pues, como escribieron sus autores, las historias de vida «constituyen la clase perfecta de material sociológico» (cit. en Plummer, 2004: 15), sin que ello excluya la consideración de los factores objetivos que, como indica Juan Zarco en el estudio introductorio a la edición española, inciden de manera inseparable en el proceso. En la «nota metodológica» los autores de *El campesino polaco* sostienen que la investigación social debe incluir los dos tipos de datos que están implicados en los problemas: los elementos culturales objetivos de la vida social (o *valores*), y su contrapartida individual (o *actitudes*), considerando las actitudes como el objeto de estudio especial, pese a que «carecemos de una metodología exacta para ese estudio» (Thomas y Znaniecki, 2004: 115). Y señalan, entre otras cosas, que al menos «la ciencia social debe tener criterios que le permitan seleccionar inmediatamente, entre una masa de documentos humanos concretos, aquellos que puedan ser científicamente valiosos para la solución de un determinado problema general» (Thomas y Znaniecki, 2004: 408). La obra, cuya primera edición es de 1918-1920, no trata de situar la investigación social empírica en una posición de ruptura con las ciencias naturales: la sociología debe ser también una ciencia nomotética, pero la realidad social ha de estudiarse «sin ningún supuesto naturalista, simplemente como una pluralidad de datos específicos, causalmente interconectados en un

proceso de devenir» (Thomas y Znaniecki, 2004: 139). Se trata, pues, de «aislar actitudes, mostrar sus analogías y dependencias e interpretarlas en relación con el trasfondo social en el que aparecen» (Thomas y Znaniecki, 2004: 158).

Este planteamiento coincide en sus líneas generales con el que hace Merton en *Sociological Ambivalence* cuando afirma que la perspectiva teórica es la adecuada solo cuando tiene en cuenta «la interrelación entre los aspectos subjetivo y objetivo de la realidad social», eludiendo así la falacia del que llama *subjetivismo total*, consistente en «un enfoque básicamente idealista o subjetivista de la teoría sociológica, en el que solo se consideran pertinentes para el análisis sociológico aquellos aspectos de la situación que los individuos tienen en cuenta» (Merton, 1976: 177 y 178). Tal idealismo, que limita la noción de *Verstehen* a la comprensión intuitiva del componente subjetivo de la acción humana, impide el estudio sistemático del marco objetivo en el que se produce la acción social. Pero del mismo modo ha de rechazarse la idea de que el análisis estructural de la dimensión objetiva de la realidad constituye la única base teórica del conocimiento científico de la realidad social: «Muchas ideas del análisis estructural y del interaccionismo simbólico, por ejemplo, son opuestas unas a otras [...]: son perceptiblemente diferentes pero mutuamente enriquecedoras». Y concluye: «el análisis estructural no puede pretender la capacidad de dar cuenta exhaustivamente de la totalidad de los fenómenos sociales y culturales» (Merton, 1976: 119 y 126), como no lo puede pretender tampoco un enfoque exclusivamente subjetivista de la indagación sociológica. Y es que, en opinión de Merton, la sociología tiene una pluralidad de orientaciones teóricas, diferentes paradigmas y teorías de alcance medio, y no una simple o única teoría: la sociología se caracteriza, pues, por su pluralismo cognitivo (Merton, 1976: 129), y no por sufrir contradicciones teóricas. «Los paradigmas difieren por dirigir su enfoque sobre diferentes dimensiones de los problemas investigados. Por ello, la adhesión exclusiva de una comunidad científica a un solo paradigma, cualquiera que sea, bloquea la atención del científico en el sentido de que sitúa el foco de su investigación en un rango limitado de problemas, a costa de la atención que no presta a otros» (Merton, 1976: 139), perdiendo así la oportunidad de apreciar la complejidad más o menos integrada que constituye la realidad: como señaló Whyte en *Street Corner Society*, «lo que la gente me dijo me ayudó a explicar lo que había sucedido, y lo que yo observé me ayudó a explicar lo que la gente me dijo» (Whyte, 1961: 51).

La consideración metodológica de la hermenéutica como una herramienta de análisis del discurso implica la existencia de reglas para el análisis y posterior interpretación objetiva de los datos manejados. No se trata, pues, de un mero ejercicio de sentido común, sino de una tarea con propósito científico (tanto, al menos, como el del tratamiento de los datos cuantitativos por la estadística), en la que es preciso tener en cuenta la situación social de quien produce el discurso, así como el contexto en el que ello se lleva a cabo: no hay, pues, que tomar en cuenta solo el elemento lingüístico del discurso, con su correspondiente *verbatim* en el análisis, sino la praxis social en que se produce y a la que se refiere. Esto es, la posición social de quien formula el discurso y el rol desde el que lo formula, la posición social de sus interlocutores, el tipo de relaciones que se dan entre una y otras, y el contexto general de la situación. En otras palabras, el análisis del discurso no se agota en el manejo de la transcripción del texto, sino en el del conjunto del escenario en que se formula (si se me permite, una vez más, el uso de la metáfora teatral), compartido por el investigador y quienes

articulan el discurso y llevan a cabo las conductas observadas. Aaron Cicourel señala, con Mead, que la comunicación implica la transmisión de sentido, y que la definición de la situación, según Thomas, supone que los significados son elementos que pueden captarse como evidentes. Para Cicourel, «comprender la manera como el actor entiende el papel del otro supone que se ha resuelto el problema de cómo atribuye sentido a su medio» (Cicourel, 1982: 276). Pero va más allá en la línea de Schutz, pues la definición de la situación proporciona el *sentido de realidad*: «es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos, lo que constituye realidad» (Schutz, *apud* Cicourel, 1982: 281); el sentido compartido de los elementos de la realidad social es, pues, lo que la constituye como tal realidad, e incluso, señala Cicourel, es lo que permite su medición: «medir supone una red limitada de sentidos compartidos, es decir, una teoría de la cultura [...]. Como el observador y el sujeto comparten los sentidos culturales entretnejidos en el sistema lingüístico que ambos emplean para comunicarse, los sentidos cotidianos compartidos y el particular lenguaje que emplea el sociólogo constituyen un elemento fundamental para la medida de los actos sociales» (Cicourel, 1982: 41). La existencia del sentido compartido de las cosas sociales sería, pues, requisito para su medición. Pero no es el momento de discutir aquí la opinión transcrita, aunque sí de retener la relación que propone entre sentido y medida, en la que insiste apelando a Lazarsfeld y Barton, para quienes en «la medida cualitativa hay implícita una teoría del orden social y una cultura común al sociólogo y al sujeto» (Cicourel, 1982: 47), tesis con la que sin duda estarían de acuerdo, desde el campo de la antropología, tanto Peter Winch (Winch, 1990: *passim*) como Nigel Barley (Barley, 1989: 123-124, por ejemplo). Pues bien, la abundante investigación empírica llevada a cabo por Cicourel, sobre todo con niños pequeños y con sordomudos y ciegos, acerca de su sentido de la situación y de su percepción de la estructura social, tenía por objeto poder explicar la conducta socialmente organizada y la comunicación interpersonal. Ello le llevó a articular lo que llama *interpretive procedures* y a la necesidad de cuestionarse los medios utilizados en la propia investigación (en una suerte de triangulación sin fin), y le permitió la formulación de una «sociología cognitiva» que estudia los problemas sociológicos que plantean el lenguaje y el significado en la cognición humana cuando los individuos aprehenden la realidad y actúan en consecuencia (*cf.* 1973, *passim*).

Podría decirse que el empeño en articular las dimensiones mensurable y comprensiva de la realidad social es una característica del pragmatismo, que trata de superar el hiato planteado por Kant entre «fenómeno» (lo material sensible) y «noúmeno» (lo mental significante). Y es quizás Cooley quien lleva las cosas al extremo con su tesis de la naturaleza *mental* de la sociedad, que dejaría a los que llama «hechos materiales» al margen de los intereses científicos de la sociología. Pero más que entrar en tal discusión, procede señalar al interaccionismo simbólico de Herbert Blumer como la corriente cualitativista clásica quizás más destacable, en la medida en que sostiene como factor determinante de la conducta humana el significado de las cosas para las personas, significado que es un producto social que ha de ser objeto de investigación y comprensión por la sociología, utilizando para ello el análisis de la experiencia de los actores. Para ello Blumer indica que el investigador ha de buscar «personas que participen en la esfera social que se estudia y que sean observadores perspicaces y bien informados. [...] Un pequeño número de tales individuos, reunidos en un grupo

de discusión y toma de iniciativas, es mucho más útil que cualquier muestra representativa» (Blumer, 1981: 31). En su conocido estudio del interaccionismo simbólico, Meltzer, Petras y Reynolds indican que el punto de vista de Blumer puede considerarse «humanístico» (frente al «científico» de otras escuelas más convencionales)⁷, al subrayar la necesidad de penetrar en la experiencia del actor y ver el mundo como él lo ve. Este planteamiento *comprensivo/interpretativo* enfatiza el uso de «técnicas observacionales como historias de vida, autobiografías, estudios de caso, diarios, cartas, entrevistas (especialmente las de tipo no-directivo), y, de manera muy importante, observación participante» (Meltzer, Petras y Reynolds, 1975: 58), con lo que se recupera la idea diltheyana de que la hermenéutica ha extendido su ámbito de interpretación a todas las manifestaciones del espíritu humano, incluyendo no solo textos, sino obras de arte, instituciones sociales o conductas. No está muy lejos, pues, desde esta perspectiva, el interaccionismo simbólico de la sociología fenomenológica de Alfred Schutz, para quien el *lebenswelt* es un mundo inteligible e intersubjetivo, organizado sobre la interacción de los actores sociales, no como experiencia privada, ya que se sitúa «en un complejo contexto de sentido y de interpretación: es la experiencia de un hombre, es la experiencia de un actor típico en el escenario del mundo social» (Schutz y Luckmann, 1973: 81). Pero no es del caso discutir aquí las complejas relaciones entre el interaccionismo simbólico y la sociología fenomenológica: baste señalar su coincidencia en tomar en cuenta los significados y el sentido que impregnan el mundo social, de suerte que formen parte y sean objeto de la investigación empírica, incluyendo la hermenéutica de las conductas; cabe decir, refiriéndonos con Charles Taylor a las ideas y a las conductas de los actores sociales, que «las significaciones y normas implícitas en esas prácticas no solo están en la mente de los actores sino en las propias prácticas, que no pueden concebirse como una serie de acciones individuales y, en cambio, son en esencia modos de relación social, de acción mutua», y es que tales significados, por ser intersubjetivos, «no son creencias o valores subjetivos, sino constituyentes de la realidad social» (Taylor, 2005: 170 y 173). Lo que supone una buena reflexión para concluir con ella estas páginas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Th. W. (1973), «Sobre la lógica de las ciencias sociales», en Th. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- APEL, K.-O. (1989), «Scientistics, Hermeneutics, Critique of Ideology: An Outline of a Theory of Science from an Epistemological-Anthropological Point of View», en K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Continuum, Nueva York.
- BARLEY, N. (1989), *El antropólogo inocente*, Anagrama, Barcelona.
- BAUMAN, Z. (2002), *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- BERICAT, E. (1998), *La integración de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social. Significado y medida*, Ariel, Barcelona.

⁷ Aunque haya que discrepar de tal planteamiento, en la medida en que sea un tributo a la tradición positivista de considerar científico solo lo que se mide.

- BLUMER, H. (1981), *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Hora, Barcelona.
- CICOUREL, A. V. (1973), *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Penguin, Harmondsworth.
- (1982), *El método y la medida en sociología*, Editora Nacional, Madrid (reeditado por el Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, en 2011 con el título *Método y medida en Sociología*).
- DILTHEY, W. (1976), «The Rise of Hermeneutics», en Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology*, Penguin, Harmondsworth.
- (1980), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid.
- FERRARIS, M. (2000), *Historia de la Hermenéutica*, Akal, Madrid.
- GADAMER, H.-G. (1998), *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid.
- GARCÍA FERRANDO, M., IBÁÑEZ, J. Y ALVIRA, F. (comps.) (2000), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación* (3ª ed.), Alianza, Madrid.
- GEERTZ, C. (1997), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GIDDENS, A. (1997), *Política, sociología y teoría social*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1988), *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- HELLER, A. (1980), *Por una filosofía radical*, El Viejo Topo, Barcelona.
- HEMPEL, C. G. (2005), *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós, Barcelona.
- LATIESA, M. (ed.) (1991), *El pluralismo metodológico en la investigación social: ensayos típicos*, Universidad de Granada, Granada.
- LÓPEZ DOBLAS, J. (2005), «Herramientas para el trabajo sociológico», en J. Iglesias de Ussel y A. Trinidad (coords.), *Leer la sociedad. Una introducción a la sociología general*, Tecnos, Madrid.
- MARCUSE, H. (2011), *Entre hermenéutica y teoría crítica*, Herder, Barcelona.
- MARTIN, M. y MCINTYRE, L. C. (eds.) (2000), *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts).
- MELTZER, B. N., PETRAS, J. W. y REYNOLDS, L. T. (1975), *Symbolic Interactionism. Genesis, varieties and criticism*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- MERTON, R. K. (1976), *Sociological Ambivalence and Other Essays*, The Free Press, Nueva York.
- OEVERMANN, U. (2001), *Strukturprobleme supervisorischer Praxis. Eine objektiv hermeneutische Sequenzanalyse zur Überprüfung der Professionalisierungstheorie*, Humanities Online, Frankfurt am Main.
- PARSONS, T. (1968), *La estructura de la acción social* (2 vols.), Guadarrama, Madrid.
- PLUMMER, K. (2004), «Prólogo» al libro de Thomas y Znaniecki.
- REICHERTZ, J. (2000), «Objective hermeneutic und hermeneutische Wissenssoziologie», en Flick, V., von Kardorff, E., y Steinke, I. (eds.), *Qualitative Forschung*, Rowohlt, Hamburgo.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. (2011), «El problema del comprender (*Verstehen*) como hilo conductor en la formación de la razón hermenéutica», en D. Pérez Chico y L. P. Rodríguez Suárez (eds.), *Explicar y comprender*, Plaza y Valdés, Madrid.
- RORTY, R. (ed.) (1967), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Univ. Chicago Press, Chicago.

- SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T. (1973), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- SIMMEL, G. (1977), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (2 vols.), Ed. Revista de Occidente, Madrid.
- (1980), *Essays on Interpretation in Social Science*, Rowman and Littlefield, Totowa.
- SOROKIN, P. A. (1964), *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines* (2ª ed.), Aguilar, Madrid.
- TAYLOR, CH. (2005), *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires.
- THOMAS, W. I., y ZNANIECKI, F. (2004), *El campesino polaco en Europa y en América*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- WEBER, M. (1964), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1985), *El problema de la racionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- WHYTE, W. F. (1961), *Street Corner Society*, The University of Chicago Press (3ª ed. aumentada, e.o. de 1943), Chicago.
- WINCH, P. (1990), *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.

Recibido: 27/10/11

Aceptado: 26/04/12