

Notas críticas

Construcción social e individual de significados: aportes para su comprensión

Larry D. Andrade

Presentación

EL PRESENTE TRABAJO CONSTITUYE UN ESFUERZO por revisar de manera crítica los aportes clásicos y contemporáneos en la conformación del ámbito de la sociología comprensiva, en tanto ésta se constituye en una de las posibles perspectivas de interés en el análisis de la construcción social e individual de significados.

Para ello, se revisan algunas obras de clásicos y contemporáneos de la sociología y la filosofía con miras, en un trabajo posterior, a realizar su aplicación en el estudio del ingreso y permanencia de estudiantes universitarios, entendiendo esto como un fenómeno de construcción de espacios de significado.

La idea del trabajo se centra en la importancia que reviste asignar a los *significados* de los individuos un lugar decisivo en la comprensión de los procesos de inclusión/desinclusión/exclusión en la universidad, por cuanto “inciden” en las acciones sociales y “moderan” la percepción previa acerca de lo pensable o lo impensable, lo posible o lo imposible en relación con los fenómenos sociales. Desde este punto de vista, resulta necesario comprender el proceso de conformación de esos *significados* y cómo influyen en las prácticas sociales de los individuos.¹

¹ Con el fin de apreciar y contextualizar el debate y desarrollo de las ideas con referencia al momento en que ocurrían, especialmente en el segundo apartado, preferimos citar, siempre

Interpretación y comprensión de significados

Dos conceptos importantes de la sociología comprensiva son *comprensión e interpretación* y ambos reconocen una larga trayectoria en la tradición hermenéutica. El origen de estos conceptos se conecta con la hermenéutica, la filología y la retórica en la discusión con los reformistas y acerca de la interpretación de las Sagradas Escrituras (Dilthey, 1910; Gadamer, 1986 y 1975).

Es necesario considerar que los desarrollos revisados se ubican en el marco de un cuestionamiento al método dominante en las ciencias sociales a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En este sentido, Georg Gadamer afirma que “la hermenéutica, en tanto que supera la ingenuidad positivista que hay en el concepto de lo ‘dado’, mediante la reflexión sobre las condiciones de la comprensión (precomprensión, prioridad de la pregunta, historia de la motivación de cada enunciado), representa a la vez una crítica a la postura metodológica positivista” (Gadamer, 1986: 111).

El mismo autor define hermenéutica como algo que: “[...] designa ante todo una praxis artificial [...] el arte que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo” (Gadamer, 1986: 95). En tal sentido, Dilthey aduce que: “sólo en el lenguaje encuentra su expresión completa, exhaustiva y objetivamente comprensible, la interioridad humana. Por eso *el arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en los escritos [...]* [la interpretación] fué, por consiguiente, el punto de partida de la *filología*” (Dilthey, 1910: 323).

Gadamer menciona que “la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión” (1975: 378). Sin embargo, a pesar de la aparente claridad de las expresiones citadas, provenientes de obras de dos autores separados no sólo por el tiempo, sino especialmente por su concepción de comprensión e interpretación, cuando se pregunta ¿qué es comprender?, se responde de diversas maneras. Por ejemplo, Dilthey menciona que:

al proceso por el cual, partiendo de los signos que se nos dan por fuera sensible-mente, conocemos una interioridad, lo denominamos “comprensión” [...] es el

que pudimos, a los autores estudiados con las fechas de edición de las obras originales. Asimismo, optamos por trabajar solamente con las obras de los autores, con la excepción de alguna aclaración imprescindible que se recupera de otros trabajos, con el fin de realizar nuestro propio esfuerzo de comprensión.

proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico [...] el comprender parte de la *conexión* “normal” entre la manifestación de vida y lo espiritual que se expresa en ella (Dilthey, 1910: 234, 322 y 337).

Ampliando lo que entiende por “manifestaciones de vida”, este autor señala que

en la comprensión de un producto histórico como expresión de algo interno tenemos algo que no es una identidad lógica sino la circunstancia única de una ‘mismidad’ en individuos diferentes. Estos individuos no se entienden por su igualdad, sólo los conceptos son iguales entre sí y pueden, por tanto, intercambiarse. Se comprenden porque el individuo alberga posibilidades, dentro de ciertos límites, de revivir, valiéndose de las expresiones y de las acciones de un individuo muy diferente, los estados internos que corresponden a las mismas (Dilthey, 1910: 284).

Podría preguntarse entonces cómo, si “dentro de ciertos límites” significa que no todas las manifestaciones son comprendidas por revivencia, pueden serlo de otro modo.

Dilthey plantea su punto de vista de la comprensión aduciendo que:

la existencia ajena se nos da, por fuera, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones, y sólo mediante un proceso de “reproducción”² de lo que aparece así en los sentidos por signos aislados completamos esta interioridad. Todo, materia, estructura, los rasgos más individuales de este completar, lo tenemos que “transferir” desde nuestra propia vida (Dilthey, 1910: 322).

Nótese que en las referencias de este pensador hasta ahora presentadas, el *pivot* de su concepción de comprensión gira en torno al concepto de

² Simmel considera que la reproducción no es sólo una revivencia empática —como tampoco lo será para Weber—, e incorpora el componente de reproducción intelectual. A tal fin, expresa que “Nuestra relación con un contenido espiritual —que frente a una obra de arte, por ejemplo, también puede ser sentimental— puede ser de identidad entre sujeto y objeto; pero la relación con el aspecto histórico de este contenido, con él como contenido histórico, rompe esta identidad y le contrapone al curso efectivo una reproducción intelectual por medio de hipótesis causales, construcciones psicológicas, análisis y síntesis. Es absolutamente evidente que la ‘reproducción’ en el sentido histórico-psicológico no es de ninguna manera una repetición exacta del contenido de conciencia de las personas históricas. Estamos seguros, sin embargo, de comprender toda especie y todo grado de amor y odio, de valor y desesperación, de voluntad y sentimiento sin que las exteriorizaciones, según las cuales se forma en nosotros la imagen de tales afectos, nos coloquen en el mismo estado de inhibición” (Simmel, 1907: 42).

exteriorización de una interioridad que se puede conocer por sus manifestaciones.

Con el fin de explicar aún más cómo entiende el proceso de comprensión, desarrolla un concepto clave de su filosofía:

el punto de partida para establecer el valor de realidad de los enunciados de las ciencias del espíritu lo encontramos nosotros en el carácter de la vivencia (*Erlebnis*),³ que consiste en un “cerciorarse” o “percatarse”, en un estar dentro de la realidad [...] el pensamiento discursivo representa lo contenido en la vivencia. La comprensión descansa, primariamente, en la relación entre la expresión y lo expresado contenido en toda vivencia caracterizada como comprensión (Dilthey, 1910: 242-243).

El concepto *revivir* es ampliado por Dilthey en los siguientes términos:

cuando en la tarea comprensiva ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida, podemos designar esto como “transferencia” del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida [...] sobre la base de esta transferencia surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, a saber, la “reproducción” o “revivencia” [...] la “revivencia” es la creación en la línea del acontecer. Así penetramos en la historia de otro tiempo, o en el acontecimiento de un país lejano o en algo que ocurre en el alma de un hombre próximo a nosotros (Dilthey, 1910: 238 y 239).

Esta concepción de la comprensión como revivencia será criticada por el sociólogo alemán Georg Simmel (1918) y las posibilidades de comprender acontecimientos históricos empleando el mismo método, por Gadamer (1986). Simmel entiende de modo más complejo el proceso de comprensión,

³ Respecto de *Erlebnis*, dice Ortega y Gasset: “esta palabra *Erlebnis* fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar con algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquella, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como ‘vivir la vida’, ‘vivir las cosas’, adquiere el verbo vivir un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien: ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que ‘vivencia’. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia” (Ortega y Gasset, 1913. En Gil Villegas, 1997). Gil Villegas aclara que “la palabra *Erlebnis* no fue acuñada por Dilthey sino por Hegel aunque, como señala Gadamer, Dilthey le dio una función conceptual y la popularizó” (Gil Villegas, 1997: 111).

preguntándose “¿qué significa comprender⁴ y cuáles son las condiciones de esta comprensión?”⁵

Distinguiendo tres instancias diferentes de comprensión, responde:

evidentemente, lo primero es que estos actos conscientes son reproducidos en nosotros, que nosotros podemos, diríamos, “transportar el alma de las personas”. La comprensión de una frase hablada confirma que los procesos anímicos del hablante, proyectados en las palabras, sean provocados por las mismas en el oyente [...] (Simmel, 1907: 41).

Ésta es la primera instancia del comprender, relacionada con la “comprensión directa de contenidos mentales teóricos”. La segunda es aquella relacionada con la comprensión de conocimientos objetivos, “no comprendo

⁴ “La relación de un espíritu con otro que caracterizamos como comprensión es un acontecimiento fundamental de la vida humana que unifica su receptividad y su actividad propia en una forma no descomponible ulteriormente, sino sólo experimentable vivencialmente [...] la estructura de todo comprender es una síntesis interior de dos elementos escindidos de atemano. Está dado un fenómeno fáctico, que como tal todavía no es comprendido. Y a esto se asocia, a partir del sujeto para el que está dado este fenómeno, un segundo elemento que o bien se alza inmediatamente para este sujeto o bien es recogido y elaborado por él, se trata precisamente del pensamiento comprensivo que, por así decirlo, atraviesa aquel elemento primeramente dado y lo convierte en uno comprendido” (Simmel, 1918: 93-94).

⁵ Simmel amplía su concepción de comprensión en los siguientes términos: “el comprender es la *conditio sine qua non* para el reconocimiento de un contenido como histórico. Pero lo que parece sobre todo paradójico es que este comprender como tal en modo alguno tiene nada que ver con la realidad histórica como tal, sino que es algo completamente atemporal. La comprensión, esto es, el sentir de una conexión unitaria de elementos, rige exclusivamente para su contenido ideal y tan pronto como se tiene a éstos juntos se sigue aquella [...] su ser, la realidad como tal, es lo a admitir, nunca lo a comprender. Y puesto que el tiempo histórico es exclusivamente la forma de la realidad, la comprensión discurre entonces en la más plena indiferencia frente a él [...] [un fenómeno] es comprendido no porque esté en un lugar determinado, sino porque sus elementos se condicionan mutuamente [...] [E]l comprender es completo por vez primera cuando ha incluido en sí la globalidad de los contenidos llevados a cabo, pero esta globalidad ordenada conforme a la comprensión tiene para cada uno de sus contenidos sólo un lugar [...] —un contenido— sólo es histórico allí donde las dos cosas se cortan, donde se temporaliza el contenido sobre la base del atemporal comprender” (Simmel, 1916: 78, 81-82). El problema de tiempo histórico ya había sido mencionado por Simmel en *Problemas de filosofía de la historia*, cuando junto con la crítica al historicismo introduce este tema: “una de las raíces gnoseológicas del historicismo es no comprender los supuestos que residen más allá de todo lo histórico de las construcciones históricas. Pero esta complementación es urgente sobre todo en los casos en que el hecho histórico no sólo es un contenido anímico —como en última instancia ocurre con todos— sino que posee un contenido tal como en la historia de las ciencias, de la religión, del arte. La comprensión de curso de sus desarrollos en el tiempo y en el lugar depende íntegramente de la comprensión objetiva, independiente de su realización temporal, de sus contenidos y de sus relaciones” (Simmel, 1907: 40, nota al pie).

al que habla sino lo hablado” (Simmel, 1907: 41). La tercera instancia ocurre cuando el que habla exterioriza una intención personal y, reconociendo el motivo, lo comprendemos. “Esta comprensión se refiere no únicamente a lo hablado, sino al que habla. Es este modo de comprensión y no el primero el que interesa cuando se trata de personalidades históricas”⁶ (Simmel, 1907: 41).

Apuntando nuevas objeciones al historicismo de Dilthey, Gadamer retoma críticamente el presupuesto historicista presente en el primero, acerca de la necesidad de considerar la época en la comprensión de significados, expresando que:

el tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es, en consecuencia, algo que tenga que ser superado. Éste era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazar-se al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de la objetividad histórica. Por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido (Gadamer, 1975: 367).

Acerca del mismo tema, agrega que “una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión —el texto que se quiere entender— es el único criterio que se hace

⁶ “En los conocimientos objetivos me comporto frente al objeto del conocimiento exactamente como aquel cuyas representaciones sobre el mismo ‘comprendo’ [...] en este caso, la expresión de que yo comprendo al que habla, no responde totalmente a los hechos; en realidad no comprendo al que habla, sino lo hablado. Esto cambia, en cuanto el que habla, es impulsado a exteriorizar una intención personal, una prevención o un fastidio, el temor o la ironía. Cuando reconocemos este motivo de la exteriorización, la ‘comprendemos’ en un sentido muy distinto de captarla en su contenido concreto; y sólo ahora esta comprensión no se refiere únicamente a lo hablado, sino al que habla” (Simmel, 1907: 41). En la misma obra, párrafos antes, Simmel mencionaba que “siempre seguirá siendo una hipótesis el hecho de que la vida anímica de los demás hombres, en la medida en que está enlazada a sus experiencias visibles, corresponde a la propia, y esta hipótesis es, por su función, un *a priori* de toda relación cognitiva y práctica entre un sujeto y otros sujetos. El *a priori* desempeña una función dinámica en nuestra representación, es una función que está investida o cristalizada en un resultado objetivo final, el conocimiento. Su significación no se agota en el contenido lógico de los conceptos en que se expresa posteriormente, sino en su eficacia para construir nuestro mundo cognitivo” (Simmel, 1907: 20-21).

valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas —o las personas— es momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio ‘horizonte’ y la comprensión supone una fusión de estos horizontes⁷ [...] la realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al intérprete —o al traductor— actualizar lo comprendido” (Gadamer, 1986: 111).

La expresión “aporte productivo” en Gadamer, encuentra su correlato en Simmel, quien años antes planteó la idea de “creación constructiva”, la cual supondría no una reproducción “tal cual” de lo acontecido, sino que abre la posibilidad de la incorporación del componente creativo de quien comprende. Este sociólogo, en un trabajo del año 1918, también recupera y critica en Dilthey la idea de revivencia. Así, expresa que “lo que el otro piensa no se lo podemos ver, sino que todo lo visible es sólo puente y símbolo para incitar, para conducir al sujeto a la creación constructiva⁸ de aquello que, en efecto, puede ocurrir en el alma del otro [...] todo saber de estos procesos en otros, toda comprensión suya, es un desplazamiento hacia el interior de su-

⁷ “Horizonte —escribe Gadamer— es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficientemente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca [...] el que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ella según los patrones de cerca y lejos, grande o pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición [...] la tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas [...] en este sentido parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle. Sólo que habrá que preguntarse entonces si este lema no se hace deudor precisamente de la comprensión que le exige a uno. Ocurre como en el diálogo que mantenemos con alguien con el único propósito de llegar a conocerle, esto es, de hacernos idea de su posición y horizonte. Éste no es un verdadero diálogo; no se busca el consenso sobre un tema, sino que los contenidos objetivos de la conversación no son más que un medio para conocer el horizonte del otro [...]” (Gadamer, 1975: 372-373).

⁸ Weber, refiriéndose al aspecto creativo de la acción histórica, expresa que éste reside “en el hecho de que, desde el punto de vista de nuestra ‘concepción’ de la realidad histórica, el curso causal del devenir es susceptible de variar en su significado, tanto intensiva como extensivamente: con otras palabras, la intervención de aquellas valoraciones a las que nuestro interés histórico está ligado conduce, a partir de la infinidad de componentes causales en sí carentes históricamente de sentido e indiferentes, a veces a resultados sin importancia, pero a veces a una constelación llena de significado, que el interés histórico comprende y colorea en algunas de sus partes constitutivas. En este caso se crean para nuestro ‘modo de ver’ nuevas relaciones de valor, que antes no existían, y si, además, representamos antropocéntricamente las consecuencias de la ‘acción’ humana atribuyéndolas a su eficacia causal, entonces la acción puede ser considerada ‘creativa’ ” (Weber, 1903: 61).

cesos internos que uno mismo ha experimentado. Todo sentimiento, el surgir de representaciones sobre la base de representaciones precedentes [...] todo esto debe haber sucedido primeramente en mí para que pueda ser imputado al otro [...] aquí reside también el problema fundamental de la comprensión específicamente histórica [...]” (Simmel, 1918: 95).

La cuestión crucial sería ¿cómo conozco aquellos acontecimientos del pasado entonces, a los que no puedo revivir porque no los experimenté “yo mismo”? Párrafos adelante Simmel agrega que la

experiencia propia interno-externa no puede ofrecer la clave para la experiencia ajena externa-interna [...] nadie puede negar que constata en otros sensaciones que él mismo nunca ha vivido, se representa impulsos de la voluntad que están completamente alejados de su propio querer [...] el principio de que sólo podemos comprender en el otro lo experimentado en nosotros sólo puede valer o no valer, y se quiebra tanto por el contenido anímico más insignificante que conocemos en el alma ajena sin que en cada caso haya emergido en la nuestra, como por el más importante [...] del hecho de que yo deba representarme la vivencia del otro, se concluye de una forma completamente errónea que debo representármela como la mía propia (Simmel, 1918: 97-99).

Queda entonces una pregunta: si no se pueden comprender acontecimientos del pasado por vía de revivencias, como proponía Dilthey, ¿cuál es, en este caso, la salida del encierro a que lleva esta situación?

La respuesta de Simmel es reconocer la existencia de tres formas del comprender, que amplían lo expresado en párrafos anteriores, respecto de las tres instancias de comprensión. La primera de ellas, en relación con la “comprensión en general del sentido externo de los fenómenos y actuaciones dados de un individuo por el hecho de que están motivados espiritualmente, o bien de comprender los sucesos espirituales por medio de las exteriorizaciones sensibles que los acompañan” (Simmel, 1918: 94), propone en principio reconocer la existencia de un “Tú, el otro inmediatamente comprendido como poseyendo alma” y agrega luego:

no puedo caracterizar al Tú como mi representación en el mismo sentido que cualquier otro objeto: debo atribuirle un ser-para-sí tal y como lo experimento sólo en mi propio Yo, a diferencia de todos los objetos auténticos. Y a partir de aquí se aclara el hecho de que experimentamos al otro hombre, al Tú, como la imagen más lejana y más impenetrable y al mismo tiempo como la más cercana y más familiar⁹ (Simmel, 1918: 101).

⁹ La segunda forma del comprender está relacionada con que “un acto ya reconocido como anímico debe ser comprendido por otro del mismo nivel anímico” (Simmel, 1918: 103). Este

Simmel concluye diciendo que:

quizá con esto el problema de la comprensión histórica se convierta en algo mucho más difícil y profundo de lo que lo es en la sencilla y, en efecto, mucho más fantástica visión de que la comprensión de otra *psyche* se consuma, por lo que hace al contenido, como repetición exacta suya en el espíritu que recibe; y que, en efecto, sólo tiene lugar en la medida en que la vivencia propia de este último fuera transferida a aquél (Simmel, 1918: 118).

Con esta crítica a la postura de Dilthey y la que realiza también al “mecanicismo” en el sentido de realizar “síntesis secundaria a partir de factores separados” (Simmel, 1918: 117), sumada su concepción de comprensión como “creación constructiva”, Simmel se aleja considerablemente de la idea de comprensión como mera revivencia, situación que fundamenta en su concepción de las tres formas del comprender, revisadas aquí someramente.

Otro sociólogo que se interesó por el tema fue Max Weber. Al respecto, en algunos textos de principios del siglo xx, se encuentran referencias a las posibilidades de comprensión vía revivencia. Comparando esas expresiones con las vertidas en trabajos posteriores, es apreciable un esfuerzo por proponer otra mirada acerca de la comprensión. No obstante, aquí parecería todavía cercano a la concepción diltheyiana de revivencia, que después criticará, especialmente desde la idea de comprensión como explicación causal. Probablemente tenga relación con que en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, su esfuerzo está más centrado en diferenciar las ciencias sociales de las naturales que en fundamentar de modo concluyente a las primeras, tarea a la que dedica mucho esfuerzo en trabajos posteriores.

Respecto de la “revivencia” Weber menciona que:

autor menciona lo siguiente: “las realidades anímicas deben ser primeramente comprendidas por sí como unidades psíquicas cerradas de algún modo: sin esta presuposición no pueden ser historizadas. Pero lo son por vez primera cuando en cierto modo se licúan, se muestran como las configuraciones en cada caso propias de una dinámica vital que, de este modo, liga todas entre sí. En esta medida, se puede determinar el concepto de comprender histórico de una realidad anímica cualquiera más profunda y más exactamente del siguiente modo: significa la comprensión de esa realidad a partir de la totalidad vital de su portador” (Simmel, 1918: 104-105). La tercera forma de la comprensión tiene relación con que “la subyacente dualidad de elementos no está dada ni entre lo externo y lo interno, ni entre lo anímico y lo anímico, sino entre contenido anímico y contenido atemporal [...] el ritmo, la constante movilidad de la vida, es el portador formal de la comprensión, incluso en aquellos contextos de contenidos objetivos que, por su parte, hacen comprensible por vez primera el suceder viviente concreto de estos contenidos objetivos” (Simmel, 1918: 110 y 114).

en las ciencias sociales nos concierne la tonalidad cualitativa de los procesos. A esto se agrega que en las ciencias sociales trátase de la acción conjunta de procesos espirituales, cuya “comprensión” por vía de revivencia es, naturalmente, una tarea de índole específicamente distinta de aquella que pueden o pretenden resolver las fórmulas de las ciencias naturales exactas en general (Weber, 1904: 63).

En otro lugar aduce que:

si se busca la comprensión intelectual de la realidad que nos circunda, en su “ser devenida” necesaria e individualmente condicionada y en sus conexiones necesariamente individuales, el único punto de vista posible es aquel que nos hace conscientes del significado característico de los elementos culturales particulares y concretos, así como de sus causas y efectos concretos, inteligibles todos desde el punto de vista de nuestra “experiencia interior”¹⁰ (Weber, 1903: 18).

Pietro Rossi, en la introducción a los *Ensayos de metodología sociológica* expresa que Weber reinterpreta algunas tesis de Dilthey de que la comprensión es un procedimiento legítimo si éste

no es ya un *Verstehen* inmediato, un acto de intuición, sino que se convierte en la formulación de hipótesis interpretativas que esperan su verificación empírica y, por lo tanto, que se las asume sobre la base de una explicación causal. La comprensión ya no excluye la explicación causal sino que coincide ahora con una forma específica de ésta: con la determinación de relaciones de causa y efecto individuadas (en Weber, 1904: 19).

Entre Simmel y Weber es posible encontrar múltiples puntos de contacto. A tal fin resulta esclarecedora la lectura del artículo de Francisco Gil Villegas (1986). En la siguiente expresión de Simmel, acerca del comprender histórico, el resaltado señala conceptos y desarrollos potenciales que Weber, en trabajos posteriores, retomará y que le permitirán dar cuerpo a su concepción de comprensión como explicación causal.

Dice Simmel, diferenciando entre comprender y comprender históricamente,

¹⁰ En la misma obra expresa que una regla estadística que muestre que en tal situación los hombres reaccionaron y reaccionarán de tal modo, no hace avanzar un solo paso la *interpretación*, puesto que “no nos pone aún en situación de poder ‘comprender’ el ‘por qué’ ocurre esta situación y por qué siempre es del mismo tipo. Y no estamos en situación de comprenderlo mientras que no se nos dé la posibilidad de ‘reconstruir internamente’ sus motivaciones en nuestra imaginación” (Weber, 1903: 82, todos los destacados son míos).

en cuanto comprendo históricamente esa ley y esos versos [de gravedad y *chorus mysticus*] Newton y Goethe entran en consideración —pero no en una identidad entre su realidad temporal y mis pensamientos, sino en una *imagen*, como *interpretación, selección, combinación de hechos psicológicos de índole individual, social, histórico-científica y artística*. Nuestra relación con un contenido espiritual —que frente a una obra de arte, por ejemplo, también puede ser sentimental— puede ser de identidad entre sujeto y objeto; pero la relación como contenido histórico, rompe esa identidad y le contrapone al curso efectivo una reproducción intelectual por medio de *hipótesis causales*, construcciones psicológicas, análisis y síntesis (Simmel, 1907: 42. *Cursivas mías*).

Años antes, inmerso en la discusión de época acerca de la supuesta irracionalidad de la acción humana, con una postura con mayor exigencia en cuanto a qué se entenderá por comprensión, Weber menciona que:

comprender es reconstruir un “motivo” o un complejo de motivos concretos “reproducibles en la experiencia interior” y a partir de ellas imputarlo con grados de precisión diversos según el material de que dispongamos. Puesto que se le puede dar una interpretación dotada de sentido —hasta donde alcance la interpretabilidad— la acción individual es, en principio, específicamente menos “irracional” que los procesos naturales individuales (Weber, 1903: 80).

Fundamentando esta propuesta, Weber, en un ensayo del año 1904 expresa que

la ciencia que queremos promover es una ciencia de realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad, queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro lado, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo (Weber, 1904: 61).

Weber enfrenta el problema de la interpretación postulando una premisa metodológica clave en su sociología comprensiva y que tiene relación con la “explicación causal” de los fenómenos sociales:

en cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquiriere por *leyes* sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación¹¹ (Weber, 1904: 68).

¹¹ Agrega Weber: “siempre que entre en consideración la explicación causal de un ‘fenó-

En un trabajo anterior pero próximo a éste, expresaba que

nuestra necesidad de explicación causal exige también, allí donde en principio sea posible, que la “interpretación” se realice efectivamente: una simple relación como una regla de devenir observada sólo empíricamente, por rigurosa que ésta sea, no es satisfactoria para lograr la interpretación de la acción humana. Tenemos necesidad de una “interpretación” del “sentido” de la acción (Weber, 1903: 82).

Weber fundamenta su sociología comprensiva con la búsqueda de *nexos* y *regularidades* en el análisis de la acción social. Estos elementos junto con el de “explicación causal” tienen relación con su esfuerzo por definir a las ciencias sociales no sólo por la especificidad del objeto de estudio ni por su carácter ideográfico sino también por diferenciarla de las ciencias naturales nomológicas.

En un trabajo del año 1913, señala que:

al igual que todo acaecer, la conducta humana —“externa” o “interna”— muestra nexos y regularidades. Sin embargo, hay algo que es propio solamente de la conducta humana, al menos en sentido pleno: el curso de regularidades y nexos es interpretable por vía de “comprensión” [...] (Weber, 1913: 175-176).

En el mismo texto, expresa que:

la categoría “interpretación” (*Deutung*) muestra un doble aspecto: puede 1) querer ser un estímulo para una determinada toma de *posición* emocional —por ejemplo la “sugestión” que se experimenta frente a una obra de arte o frente a una “belleza natural”—; su significado causal consiste entonces en la pretensión de efectuar una “valoración” de determinada cualidad. O bien puede 2) ser la pretensión de un juicio —en el sentido de haber impulsado el reconocimiento de una conexión *real* que resulta así “comprendida” de modo válido— [...] [Ésta es] la interpretación cognitiva en términos causales (Weber, 1903: 106).

En las expresiones de Weber pueden apreciarse elementos novedosos en la concepción de comprensión/interpretación como la situación de que estos conceptos aparezcan relacionados en nexos y regularidades asociados a la “explicación causal” de los hechos sociales.

meno de la cultura’ [...] el conocimiento de leyes de la causación no puede ser el fin de la investigación sino sólo un medio. Nos facilita y posibilita la imputación causal de los componentes de los fenómenos, culturalmente significativos en su individualidad, a sus causas concretas. En la medida en que cumpla eso, pero sólo en esa medida, es valioso para nuestro conocimiento de conexiones individuales” (Weber, 1904: 68).

Hacia la mitad del siglo xx, retomando la relación entre sentido y experiencia, el sociólogo Alfred Schütz menciona, respecto de las posibilidades del revivir, que

el acervo de conocimiento que fue el contexto de los pensamientos y acciones de mi predecesor difiere fundamentalmente del acervo de conocimiento de “nuestra civilización contemporánea”. Por consiguiente, el contexto de sentido en el cual se situaba la experiencia de un predecesor difiere de manera radical del contexto en el cual la “misma” experiencia aparecería para un contemporáneo: la experiencia no puede ser la “misma”. Puedo afirmar, sin embargo, que la experiencia de mi predecesor era una experiencia humana: puedo interpretarla en el contexto de mi conocimiento de la estructura de la experiencia humana como experiencia provista de sentido *en general* (Schütz, 1974: 66-67).

Schütz diferencia la noción de “comprensión” en la ciencias naturales —“reductibilidad de hechos conocidos y verificados a otros hechos también conocidos y verificados”— de la comprensión en las ciencias sociales, diciendo que la

comprensión específica de las ciencias sociales (término que abarca también los actos humanos) es muy diferente. En este caso, no basta remitir el hecho que se examina a otros hechos o cosas. No puedo comprender una cosa social sin reducirla a la actividad humana que la ha creado y, más allá de ello, sin referir esta actividad humana a los motivos que la originan [...] en mi opinión sólo una teoría de los motivos puede profundizar un análisis del acto, siempre que el punto de vista subjetivo sea mantenido en su sentido más estricto sin modificación (Schütz, 1974: 23).

Aquí Schütz procura centrar la posibilidad de la comprensión en los motivos a nivel del individuo. Tal vez aquí resida también su interés por entender el sentido de la experiencia de un predecesor. Podría ser la influencia de Weber lo que lleva a Schütz a proponer su teoría de los motivos. La diferenciación que realiza Schütz entre tipos de motivos será revisada más adelante.

La breve revisión hasta aquí presentada, tuvo la intención de mostrar cómo el proceso de comprensión/interpretación, más allá de su surgimiento con la hermenéutica y como reacción contra la metodología dominante en las ciencias sociales a fines del siglo xix y comienzos del xx, ha seguido un curso donde el sentido de la tarea del investigador que emplea la sociología comprensiva como modo de abordar la realidad, ha sido redefinido por varios autores.

En este sentido, la idea de comprensión como revivencia en Dilthey es cuestionada por Simmel, Weber y Gadamer, el primero argumentando que en

el comprender histórico no es posible emplear ese método y que es necesario reconocer en el otro un “Tú” con alma propia, igual que el observador. En el segundo, se aprecia un giro importante al cuestionar la comprensión por revivencia si ésta es asumida como intuición inmediata y sostener que es necesaria la explicación causal de acontecimientos sociales, indagando en la constelación de fenómenos que podrían haber dado origen a una manifestación dada.

El aporte de Gadamer evidencia la necesidad de superar el presupuesto historicista de revivir la época en que el autor concibió su obra y recupera el aporte creativo del intérprete y la fusión de horizontes como base de su propuesta comprensiva.

Schütz retoma desarrollos realizados por Weber y Simmel, pero también incorpora elementos que apuntan a clarificar el esfuerzo comprensivo, buscando comprender el sentido de la experiencia humana, proponiendo para ello su teoría de los motivos.

Una reflexión realizada por el autor de *Verdad y método* es pertinente como síntesis de lo expuesto hasta aquí. Gadamer expresa que: “el verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión” (Gadamer, 1975: 233).

En lo que sigue, se hará una revisión de lo que, al parecer, son dimensiones importantes del proceso de comprensión: la estructura social y las formas de pensar, el contexto, la posición y las prácticas sociales, el lenguaje, los conocimientos previos y los significados y el interés.

Dimensiones del proceso de comprensión

Estructuración de las formas del pensar

En la década de los años treinta, Karl Mannheim estudió la relación entre formas de pensar y estructuras sociales. De este modo, en *Ideología y utopía*, expresa:

la sociología del conocimiento se ocupa no tanto de las deformaciones debidas a un propósito deliberado de engañar, como a las varias maneras en que se presentan los objetos al sujeto, según las diferencias del marco social. Así, pues, las estructuras mentales se forman inevitablemente de un modo diferente, según las diferencias del ambiente social e histórico [...] El uso del término ideología en la sociología del conocimiento no tiene el menor propósito de moral o censura. Tiene más bien un interés meramente especulativo y plantea el problema de cuándo y dónde las estructuras sociales se expresan en la estructura de ciertas

afirmaciones, y en qué sentido las primeras determinan concretamente a las segundas [...] ¹² (Mannheim, 1936: 232).

Quizás un posible aporte a responder esta pregunta que se hacía Mannheim se encuentre en la “teoría de los motivos” de Schütz, quien piensa que

el complejo más simple de sentido en términos del cual una acción es interpretada por el actor son sus motivos [...] no puedo comprender los actos de otras personas sin conocer los motivos “para” o “porque” de tales actos [...] las cosas sociales sólo son comprensibles si pueden ser reducidas a actividades humanas; y a éstas se las hace comprensibles solamente mostrando sus motivos “para” o “porque” (Schütz, 1974: 24-25).

La diferencia entre “motivos para” y “motivos porque” es definida por el autor del siguiente modo: “[los motivos para] desde el punto de vista del actor, se relacionan con el futuro. Es el estado de cosas deseado; los “motivos porque” en cambio, aluden a las experiencias pasadas, éstas lo llevan a actuar” (Schütz, 1951: 88).

Procurando dejar explícita la relevancia de considerar estos motivos en la comprensión de la acción humana, Schütz expresa que:

Sólo volviendo a su acto realizado, o a las fases iniciales pasadas de su acción aún en curso, o al proyecto antes establecido que prevé al acto *modo futuri exacti*, puede el actor aprehender retrospectivamente el motivo “porque” que lo impulsó a hacer lo que hizo o proyectó hacer. Pero entonces el actor ya no actúa; es un observador de sí mismo [...] La distinción entre los dos tipos de motivos adquiere vital importancia para el análisis de la interacción humana [...] ¹³ (Schütz, 1953: 51).

La importancia radica en que unos motivos actúan de modo casi inconsciente y otros son lo que se podría denominar, con base en Anthony Giddens, “racionalizaciones” ¹⁴ que el individuo hace de su propia acción.

¹² En una obra anterior, Mannheim mencionaba que: “el desenmascaramiento ideológico en su forma pura afecta, por así decirlo, a una esfera inconsciente y activa de la vida socioespiritual, pero quiere desvelar ese proceso subconsciente no para destruir la existencia de los hombres que hay detrás de cada afirmación, sino para disolver, mediante el desenmascaramiento de la funcionalidad de ciertas ideas, su efectividad social” (Mannheim, 1925: 13). Este autor denomina a esta actitud “conciencia desenmascaradora”.

¹³ Puede notarse, respecto de los “motivos porque”, la dificultad planteada por Schütz, similar a la que encuentra Bourdieu cuando se refiere al “análisis reflexivo”.

¹⁴ Al respecto, Giddens considera que “puesto que aducir razones obliga al actor a suministrar una explicación verbal de lo que acaso sólo implícitamente guía su conducta, hay una fina

Schütz refiriéndose a la captación de los “motivos para” o “motivos porque” por parte de un observador expresa que:

al no poder comprender esos motivos tan directamente como podría hacerlo un copartícipe en una relación. Nosotros, el observador interesado en los motivos del individuo observado debe proceder de una de las tres maneras siguientes: primero, puede recordar por su propia experiencia pasada un curso de acción similar al observado y rememorar su motivo [...] segundo, puede hallar en su acervo general de conocimiento tipificaciones del individuo observado de las cuales derivar una tipificación de los motivos típicos del individuo observado [...] tercero, si el observador no posee ningún conocimiento acerca del individuo observado o un conocimiento insuficiente acerca de ese tipo de individuo, debe inferir “del efecto la causa” (Schütz, 1974: 45).

La idea de rememorar podría relacionarse, tal como está empleada, con la revivencia en Dilthey.

Con el fin de dejar explícita la relación entre lo individual y la estructura social, Bourdieu afirma que:

hablar de *habitus* es plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo. El *habitus* es subjetividad socializada [...] la mente humana es socialmente limitada, socialmente estructurada, ya que siempre permanece, quiérase o no, encerrada —salvo que tome conciencia de ello— dentro de los límites del sistema de categorías heredado de su formación¹⁵ (Bourdieu, 1995: 87).

Este sociólogo encuentra que la particular, pero decisiva relación entre la posición ocupada en el espacio social y las estructuras y formas de pensamiento, es de un tipo tal que los *habitus* generados en ella adquieren tal solidez que los hace “perdurables más no inmutables”, pero sí de difícil cambio:

línea entre la ‘racionalización’, tal como yo he usado el término, y la ‘racionalización’ que significa dar falsas razones después de un evento” (Giddens, 1987: 141). Más adelante el mismo autor señala que “mi uso de ‘motivación’, por consiguiente, con referencia a deseos de los que el actor puede o no ser consciente, o de los que puede tomar noticia sólo después de haber realizado el acto al que un motivo particular se refiere, de hecho se ajusta bien al uso de los legos” (Giddens, 1987: 143). A este respecto, debe considerarse que Schütz, 23 años antes, incorporó mayor precisión en el uso del término ‘motivos’. Acerca del concepto ‘racionalización’, puede verse Castoriadis (1995).

¹⁵ En la expresión de “salvo que se tome conciencia de ello” remite a lo que el autor denomina “análisis reflexivo”, abriendo la posibilidad de que los sujetos puedan discutir y reflexionar acerca de la propia práctica, ya que la forma de ejecución de ésta (es una lógica no reflexiva) excluye el “retorno reflexivo” sobre lo actuado (Bourdieu, 1991 y 1995: 94).

el problema de las condiciones sociales de formación y adquisición de las estructuras generadoras de preferencias que constituyen el *habitus* como lo social incorporado, es extremadamente complejo. Por diversas razones, este proceso es relativamente irreversible: todos los estímulos y experiencias condicionantes son, en todo momento, percibidos a través de las categorías ya construidas por las experiencias previas. De ello resulta un privilegio inevitable de las experiencias originarias y, por consiguiente, una relativa cerrazón del sistema de disposiciones que constituye el *habitus*¹⁶ (Bourdieu, 1995: 92).

El *habitus*, como estructura estructurante, actuaría como principio orientador de prácticas y representaciones, sería el “responsable” de dar coherencia y racionalidad a las prácticas sociales de los individuos.

No obstante, coincido con Tenti, quien incorpora precisiones a la expresión de Bourdieu acerca del peso de los *habitus* en las prácticas sociales de los individuos, particularmente en lo que podría pensarse como un “determinismo del *habitus*”:

toda práctica, pues, debe ser entendida articulando su dimensión ritual, esto es, mecánica, previsible, regular y regulada con su dimensión estratégica, es decir, consciente, libre, improvisada, original [...] las prácticas, pues, no se reducen a las condiciones objetivas que presidieron la génesis del *habitus*, ni a las condiciones presentes que definen la situación coyuntural donde la práctica tiene lugar: la práctica tiene que ver con ambas relaciones a la vez (Tenti F., 1994: 256-257).

A mi entender, este señalamiento remite el análisis de las prácticas sociales a dos momentos clave: por un lado a su origen, al proceso de conformación por el que adquieren esa forma y no otra, por el otro, al contexto donde actualmente son llevadas a cabo por los individuos, procurando apreciar en el análisis qué elementos provienen de lo colectivo y cuáles son producto del aporte individual.

En lo revisado hasta aquí, se muestra la complejidad de la relación individuo-estructura social y cómo, dependiendo del análisis que se realice de ésta, pueden concebirse determinadas posibilidades a la acción individual.

¹⁶ Ampliando la idea de estructuración que ejercería el *habitus* sobre las prácticas sociales, Emilio Tenti F. —refiriéndose a la influencia de la educación— afirma que “[...] los *habitus* constituidos en un momento determinado, se erigen en factores estructurantes de las experiencias estructurantes posteriores, de manera que, por ejemplo, los *habitus* desarrollados en el seno de la familia presiden la estructuración de las experiencias escolares posteriores. A su vez, los *habitus* resultantes del paso por la escuela funcionan como matriz para la estructuración de las experiencias profesionales, y así sucesivamente” (Tenti F., 1994: 257).

En los autores revisados subyace un elemento que daría base a las prácticas sociales: la ideología como mediación entre estructura y práctica social en Mannheim; el *habitus* en Bourdieu, los “motivos porque” en Schütz. No siendo estos pensados como conscientes, otorgan a las prácticas una dirección no reflexiva.

Pienso que tal elemento existe pero también que de ningún modo el individuo actúa orientado por ese solo elemento, sino que en el transcurso de su acción realiza su propio aporte, es decir que puede modificar o alterar el curso de aquellos “principios orientadores”.

El contexto y las prácticas sociales

Una cuestión importante para las ciencias sociales actualmente, y que no tiene una respuesta unívoca, es la de comprender completamente los mecanismos y procedimientos mediante los cuales los individuos, enfrentados a ciertos objetos sociales, toman determinadas decisiones. Mejor aún, por qué toman esas y no otras decisiones. Esta interrogación remite de modo explícito, una vez más, al problema de la relación individuo y colectivo.

Con un razonamiento que podría considerarse una crítica a la noción de sujeto como reflejo de la estructura social, Mannheim señaló que:

entre el concepto de clase, fijado con relación al proceso productivo, y las posiciones espirituales debemos intercalar un concepto mediador, el de “estrato espiritual”. Por estrato espiritual entendemos aquellos grupos humanos que están unidos por una “voluntad de mundo” —tendencia latente inconsciente— [de la cual son sólo una parte la voluntad económica, la voluntad de pensamiento, la voluntad artística, etc.] y están “comprometidos” en una economía y un estilo de pensar determinados, en un periodo de tiempo dado dentro de una unidad social (Mannheim, 1925: 94).

Se aprecia en esta expresión no un mero determinismo en la relación estructura social-sujeto, sino que ese elemento mediador —el “estrato espiritual”— recupera de algún modo la singularidad del sujeto como productor de realidad, acción inevitablemente ligada a la existencia de una “voluntad transformadora”.

En la búsqueda por comprender aquella relación, quizás sea útil plantearse preguntas del tipo de las que hace García Canclini:

[...] si el gusto no es el resultado de las libres elecciones de cada uno, sino que cada uno está hecho, está programado para elegir esto o lo otro según su ubicación de

clase, de grupo, en la sociedad, ¿cómo se efectúa la interiorización de las estructuras sociales en los sujetos? Las determinaciones macrosociales no se reproducen automáticamente en los comportamientos de cada uno (García Canclini, 1997: 38).

Considero que, si bien la estructura social ejerce una presión considerable en las posibilidades que un individuo avizora como propias y aquellas que podría considerar “fuera de su alcance”, también asumo que el individuo no es puro reflejo de la estructura sino que incorpora “algo” de sí mismo en la acción, en la práctica social que ejecuta.

En esta misma línea, Canclini señala que: “si es cierto que hay un determinismo social sobre los sujetos, sobre la conciencia, habrá que explicar un poco mejor qué mediaciones existen entre determinismos sociales y conciencia” (García Canclini, 1997: 39).

En *Los estudiantes y la cultura*, Bourdieu estima que “en las probabilidades de acceso a la enseñanza superior se observan los resultados de la fuerte selección que se ejerce a lo largo del recorrido escolar de los individuos, según su origen social” (Bourdieu, 1967: 25). Sostiene además que las posibilidades reales de escolarización “se reflejan de distintas maneras en el ámbito de las percepciones cotidianas donde los estudios superiores se imaginan [...] como un futuro imposible, posible o normal” (Bourdieu, 1967: 26).

Si bien es necesario destacar que esta obra de Bourdieu es una de las primeras en su vasta producción y corresponde a un momento “más estructuralista” en el autor; no obstante, desde mi punto de vista, interesa especialmente conocer cómo y con qué elementos se construyen esas percepciones que entran en juego al momento de ejecutar una práctica social.

Analizando la relación entre posición social y práctica social, dice Bourdieu:

el discernimiento que está en el principio tanto de los actos clasificatorios como de sus productos, es decir de las prácticas, los discursos o las obras diferentes, y por lo tanto discernibles y clasificables, *no es el acto intelectual de una conciencia capaz de plantear explícitamente sus fines en una elección deliberada* entre posibles constituidos como tales mediante un proyecto, sino que es la operación práctica del *habitus*, es decir de esquemas generadores de clasificaciones y de prácticas clasificables que funcionan en la práctica sin acceder a la representación explícita, y que son el producto de la incorporación, bajo la forma de disposiciones, de una posición diferencial en el espacio social [...] ¹⁷ (Bourdieu, 1989: 3).

¹⁷ Párrafos antes el autor expresaba que “sin dudas los agentes construyen la realidad social, sin dudas intervienen en luchas y transacciones dirigidas a imponer su visión, pero lo hacen siempre con puntos de vista, intereses y principios de visión determinados por la posición que ocupan en el mundo mismo que pretenden transformar o conservar” (Bourdieu, 1989: 2).

La expresión “no es el acto intelectual de una conciencia capaz de plantear explícitamente sus fines en una elección deliberada”, supondría una crítica a la concepción de Giddens (1987) de la sociedad como obra diestra del individuo y a la de “acción racional con arreglo a fines”, propuesta por Weber de la siguiente manera: “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos”¹⁸ (Weber, 1922: 20).

Años después, en *El sentido práctico*, en el que Bourdieu desarrolla de modo extenso su concepción de *habitus*, propone una idea más elaborada pero que remite nuevamente al peso de la estructura social en la gestación de las ideas acerca de lo posible o imposible para los individuos de distintos grupos sociales.

De este modo Bourdieu afirma que “los agentes sociales han interiorizado [...] al término de un prolongado y complejo proceso de condicionamientos, las oportunidades objetivas que les son ofrecidas y saben identificar el porvenir que les corresponde, que está hecho para ellos y para el cual están hechos” (Bourdieu, 1991: 89).

Sin embargo, en *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu actualiza su concepción de *habitus*, dejando un margen mayor a la posibilidad de cambiarlos (Bourdieu, 1999: 171 y siguientes).

En el caso de esta propuesta de investigación, la consideración del contexto social de origen y la trayectoria escolar previa de los estudiantes es un indicador importante en la comprensión de sus prácticas como estudiantes universitarios, pensando también que las expectativas —socialmente construidas— que tienen acerca de la universidad son decisivas al momento de analizar el fracaso académico. No obstante, no serían los únicos elementos que los individuos considerarían. Mediando entre estas expectativas y las prácticas estaría el componente creativo del individuo que, por su propia definición, escaparía al “condicionamiento social”.

¹⁸ Respecto de la idea de acción en Weber resulta necesario recuperar las expresiones de este autor: “el objeto de la sociología comprensiva no lo constituye para nosotros un tipo cualquiera de ‘estado interno’ o de comportamiento externo sino la acción. Pero acción —incluido el omitir y el admitir deliberados— significa siempre para nosotros un comportamiento comprensible en relación con ‘objetos’, esto es un comportamiento especificado por un sentido —subjetivo— ‘poseído’ o ‘mentado’, no interesa si de manera más o menos inadvertida [...] la acción que específicamente reviste importancia para la sociología comprensiva es, en particular, una conducta que 1) está referida, de acuerdo con el sentido subjetivamente mentado del actor, es la conducta de otros, 2) está codeterminada en su decurso por esta su referencia plena de sentido y 3) es explicable por vía de comprensión a partir de este sentido mentado subjetivamente” (Weber, 1913: 177).

Son innegables los límites que impone la posición social en las formas de pensamiento y prácticas que los individuos desarrollan, lo cual no supone asumirlos como absolutamente determinados. En tal sentido, es necesario indagar en las implicancias que esta situación trae aparejada para los individuos según su posición diferencial en la estratificación social para, de ese modo, procurar comprender “prácticas desajustadas”, esto es, aquellos individuos que no se comportan “típicamente” o de acuerdo con lo esperado por los miembros de su grupo o clase.

El lenguaje

En este trabajo se propone recuperar la importancia del lenguaje en su doble función: como medio decisivo de la comunicación y como el posibilitador del pensamiento y, por ende, constructor de actitudes hacia los objetos sociales, en nuestro caso, hacia la universidad.

Resaltando la importancia del lenguaje, Gadamer menciona que:

el lenguaje no es sólo un medio más entre otros [...] sino que guarda una relación especial con la comunidad potencial de la razón. Es la razón lo que se actualiza comunicativamente en el lenguaje, como señaló ya R. Honigswald: el lenguaje no es un mero “hecho”, sino “principio”. En él descansa la universalidad de la dimensión hermenéutica [...] El conocimiento que el hombre tiene de su mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza ya en el aprendizaje del habla. Pero no es sólo eso. La lingüisticidad de nuestro *ser-en-el-mundo* articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia (Gadamer, 1986: 113-114).

Los sociólogos Berger y Luckman expresan en *La construcción social de la realidad* que

el diálogo es el elemento más importante en el mantenimiento de la realidad. La mayor parte de ese mantenimiento en el diálogo es implícita, no explícita. Mayormente, no define la naturaleza del mundo. En una cantidad de palabras más bien, se da con un trasfondo de un mundo que se da silenciosamente por supuesto (Berger y Luckman, 1986: 191).

Puede entenderse este diálogo como un diálogo entre “iguales” que permite un consenso acerca de lo que el mundo “es”. Importa entonces conocer con qué elementos se construye ese “mundo que es” y cómo inciden en la práctica de los individuos que fueron socializados en esa visión.

Desde otro punto de vista, en el que la estratificación social cobra relevancia como factor explicativo, el sociólogo británico Basil Bernstein piensa que entre los distintos grupos sociales existe una brecha discursiva, “lugar para lo impensable [...] lugar para lo imposible” (Bernstein, 1990: 105).

Este sociólogo, en un estudio acerca de la apropiación de códigos lingüísticos en la escuela, llega a la conclusión de que se producen formas diferenciales de pensar, producto de la acción en el dispositivo pedagógico, de la regla distributiva que, “literalmente, distribuye diferentes formas de conciencia a diferentes grupos” (Bernstein, 1990: 103).

No puede perderse de vista la importancia que la escuela tiene, en tanto una de las más importantes agencias de socialización, en la conformación de visiones acerca de lo posible o imposible para los individuos de distintos grupos sociales. No obstante, los *significados* que circulan en los distintos grupos sociales no son sólo producidos por la escuela, encontrándose una variedad de fuentes en su origen.

Otro punto de vista es el expuesto por Giddens, quien considera que:

el mundo social, a diferencia del mundo de la naturaleza, se debe aprehender como una realización diestra de sujetos humanos activos; la constitución de este mundo como “provisto de sentido”, “narrable” o “inteligible” depende del lenguaje, siempre que se lo considere no simplemente como un sistema de signos o símbolos, sino como un medio de actividad práctica [...] (Giddens, 1997: 187).

El individuo participa de manera activa en diversos ámbitos sociales, como Giddens reconoce más adelante en la misma obra (1997: 192-193), pero no controla todos los elementos que entran en esa interacción con los demás. Incluso, algunos de ellos constituyen un punto de partida casi axiomático desde el que se estructuran otros componentes considerados.

La comprensión y su relación con los conocimientos previos

Uno de los problemas serios que enfrenta la sociología comprensiva lo constituye el caudal de conocimientos disponibles tanto para el individuo socialmente situado como para el observador, circunstancia que obliga a la formulación de nuevas interrogantes: por ejemplo, ¿qué conocimientos pone en juego el que interpreta una acción social?

Al respecto, Schütz, refiriéndose a la definición de “problemas a mano” a partir de la “situación biográfica” y del “sistema de significatividades”, afirma que:

[...] es, por consiguiente, inevitable que la reserva de conocimiento del actor difiera de la del observador. Ni siquiera la tesis general de la reciprocidad de perspectivas basta para eliminar esta dificultad, porque presupone que el observador y el observado comparten un sistema de significatividades cuya homogeneidad de estructura y contenido basta para el fin práctico en vista. Si no es así, un curso de acción perfectamente racional desde el punto de vista del actor puede no parecerlo para el asociado o el observador, y viceversa¹⁹ (Schütz, 1953: 56).

La acción individual y la interacción entre individuos está mediada por un saber y el conocimiento de un mundo que se da como presupuesto, como mencionaron Berger y Luckmann (1986). En tal sentido Giddens señala que

el saber mutuo no es corregible para el observador sociológico, que debe recurrir a él tal y como lo hacen los actores legos si quiere generar descripciones de su conducta; pero en la medida en que ese “saber” puede ser representado como “sentido común”, como una serie de creencias fácticas, está en principio abierto a ser confirmado o no a la luz del análisis científico (Giddens, 1997: 190).

Estos modos de apropiación del conocimiento tienen relación con lo mencionado por Bernstein (1990) en relación con las “formas diferenciales de conciencia” y que son el reflejo, a nivel individual, de la desigual distribución del conocimiento en la sociedad. En esta situación la necesidad de la comprensión se hace presente y obliga a considerar otra mirada acerca de los fenómenos sociales.

Familia y socialización: lugar de las experiencias originarias

Profundizando en la influencia del contexto social, esta vez a nivel microsocietal, el concepto de socialización primaria²⁰ remite al aprendizaje que gene-

¹⁹ En cuanto a esto, Weber expresa que: “la acción orientada en lo subjetivo de modo racional con relación a fines y la acción —‘racional con relación a lo regular’— orientada ‘de modo correcto’ hacia lo objetivamente válido difieren radicalmente. A juicio del investigador, una acción por explicar puede parecer racional con relación a fines en alto grado, pero orientada según suposiciones del actor que carecen de toda validez” (Weber, 1913: 181).

²⁰ Aun a riesgo de ser excesivamente extensos al citar, es importante el planteamiento de Berger y Luckman respecto a la socialización e internalización del mundo social de referencia por parte del individuo, que más adelante en su vida pensará y sentirá como “su” mundo. Para estos autores, el Yo debe pensarse como “una entidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran. Éste no es un proceso mecánico y unilateral: entraña una

ran las primeras experiencias vividas, generalmente en la familia, y la influencia posterior en la ejecución de las prácticas sociales que llevarán adelante los individuos.

Esta socialización es importante como referencia-en-el-mundo que tendrá el individuo, en el sentido que plantea Merleau-Ponty: “no hay pues que preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino decir por el contrario: el mundo es aquello que percibimos” (Merleau-Ponty, 1945: xiv).

En palabras de Berger y Luckman, el proceso de socialización primaria ocurre mediatizado por la presión de una enorme carga emocional donde

los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización. Seleccionan aspectos del mundo según la situación que ocupan dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales, biográficamente arraigadas. El mundo social aparece “filtrado” para el individuo mediante esta doble selección²¹ (Berger y Luckman, 1986: 166).

Sin embargo, creo que esta socialización primaria no mantiene su “valor de verdad” inalterado, precisamente porque el individuo lo modifica al pasar

dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros, entre la identidad objetivamente atribuida y la que es subjetivamente asumida [...] el individuo no sólo acepta los ‘roles’ y las actitudes de otros, sino que en el mismo proceso acepta el mundo de ellos [...] la formación, dentro de la conciencia, del otro generalizado —abstracción de ‘roles’ y actitudes de otros significantes concretos— señala una fase decisiva en la socialización. Implica la internalización de la sociedad en cuanto tal y de la realidad objetiva en ella establecida, y, al mismo tiempo, el establecimiento subjetivo de una identidad coherente y continua. La sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización [...] Cuando el otro generalizado ha cristalizado en la conciencia, se establece una relación de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva. Lo que es real ‘por fuera’ se corresponde con lo que es real ‘por dentro’. La realidad objetiva puede ‘traducirse’ fácilmente en realidad subjetiva y viceversa [...] Las dos realidades se corresponden mutuamente, pero no son coextensivas. Siempre hay más realidad objetiva ‘disponible’ que la que se actualiza realmente en cualquier conciencia individual, sencillamente porque el contenido de la socialización está determinado por la distribución social del conocimiento” (Berger y Luckman, 1986: 167-170).

²¹ Wilhelm Dilthey define “espíritu objetivo” y le asigna un valor importante como fuente de explicación del conocimiento científico-espiritual: “entiendo por espíritu objetivo las diversas formas en las que la ‘comunidad’ que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de la vida, desde las formas del trato hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía [...] de este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro propio yo su alimento desde su niñez. Representa también el ‘medio’ en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida. Porque todo aquello donde el espíritu se ha objetivado contiene algo común al yo y al tú” (Dilthey, 1910: 232).

por diversas situaciones sociales, en las que confronta sus posibilidades concretas por sobre las “aprendidas” socialmente.

Lo hasta aquí expresado muestra cómo algunas de las decisiones que los individuos toman en diversos ámbitos sociales reconocen su surgimiento en niveles profundos de la estructura social, como el familiar, donde se construyen *significados* acerca de otros niveles de la realidad, conformando visiones en relación con objetos sociales y, más importante, de aquellos lugares a los que “legítimamente” pueden aspirar y aquellos que están “fuera de su alcance”.

No obstante, como se ha dicho, que estas situaciones sean reales no supone que sean definitivas ni mucho menos inmodificables. Se podría definir esta situación con la expresión “devenir de lo real”, con lo cual, al introducir la idea de movimiento, se asume su mutabilidad como constitutivo de su forma de darse.

Significados, significación e interés

Tal como se ha considerado a lo largo de este trabajo, conocer cuáles son y cómo se construyen los significados en relación con objetos sociales, es importante para la comprensión de las prácticas sociales que realizan los individuos. Esto, si lo que se aspira es no a reconocer en las mismas el puro determinismo de la estructura social, sino que a pesar de existir un condicionamiento social, el individuo realiza un “aporte creativo”. Así, la preocupación por los significados estuvo presente en Dilthey (1910). Gadamer al referirse a la obra de este pensador y señalando la importancia de captar “significados”, expresa que: “para Dilthey el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la vida. La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica” (Gadamer, 1975: 286).

Cuando Dilthey reflexiona acerca de la importancia de los significados²² para el proceso de comprensión, lo hace resaltando la relación entre significados y época o momento histórico:

²² Dilthey menciona que “en la medida en que en la historia se presentan conexiones empleamos sencillamente el concepto de ‘significado’. Se trata de aplicar el concepto de significado en toda la libertad de la realidad. Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida, tenemos historia. Y allí donde hay historia hay significado en toda su variedad. Tenemos significado cuando un individuo representa algo más amplio, lo concentra, por decirlo así, en sí mismo y lo hace más patente en su manifestación individual” (Dilthey, 1910: 280).

los acontecimientos cobran significado en cuanto son referidos a una conexión para la que significan algo —atribuimos de hecho un significado valiéndonos de alguna conexión de tipo real o ideal por referencia a la cual un hombre o un acontecimiento cobra ese carácter— [...] en una época se desarrollan normas, valores, fines generales en correspondencia con los cuales habrá que captar el significado de las acciones (Dilthey, 1910: 315-316).

Nótese la concepción presente en Dilthey acerca de la relación época-significados-comprensión, que fuera criticada por Gadamer y Simmel, y de la que se diera cuenta en el segundo apartado.

La idea de conexión en Dilthey tiene una connotación diferente a la de nexos que señala Weber al hablar de la comprensión; en tanto aquella es remitida a una conexión psíquica, el nexo que propone Weber tiene relación con una constelación de fenómenos que ayudarían a comprender la ocurrencia de un acontecimiento posterior.

Reflexionando acerca de la complejidad con que se presenta la realidad, Weber expresa que: “lo único que introduce orden en este caos es la circunstancia de que, en cada caso, sólo una parte de la realidad individual reviste para nosotros interés y significación porque únicamente ella muestra relación con las ideas de valor culturales con las cuales abordamos la realidad”²³ (Weber, 1904: 67).

Mannheim, preocupado por comprender la relación sujetos-estructura social y las mediaciones que articulan ambos polos, también encuentra que los significados son relevantes en la comprensión de las acciones socialmente ejecutadas, expresándolo del siguiente modo:

por el hecho de que el contenido de los fenómenos sociales e intelectuales es esencialmente significativo y porque su significado se percibe en actos de comprensión y de interpretación, podemos decir que el problema del perspectivismo en la sociología del conocimiento se refiere ante todo a lo que es comprensible en los fenómenos sociales. Pero en esta forma no delimitamos un campo estrechamente circunscrito. Los hechos más elementales en la esfera social superan en complejidad las relaciones meramente formales, y sólo pueden comprenderse relacionándolos con significados y contenidos cualitativos. En una

²³ Dice Weber: “[...] la significación específica que un elemento de la realidad tiene para nosotros no se encuentra en aquellas relaciones que comparte con muchos otros fenómenos. La relación de la realidad con ideas de valor, que le confieren significación, así como el aislamiento y el ordenamiento de los elementos de la realidad así destacados desde el punto de vista de la *significación* cultural, constituyen un modo de consideración por entero heterogéneo y dispar respecto del análisis de la realidad basado en *leyes*, y de su ordenamiento en conceptos generales” (Weber, 1904: 66).

palabra, el problema de la interpretación es fundamental²⁴ (Mannheim, 1936: 264).

Schütz recuperará la premisa weberiana de interés y significación y ratificará una idea que puede considerarse básica en los estudios encarados desde la sociología comprensiva:

el campo de observación del científico social, el mundo social, no es esencialmente inestructurado. Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él [...] éstos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana. *Esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen los objetivos de su acción*, los medios disponibles para alcanzarlos [...] los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él (Schütz, 1953: 37, cursivas mías).

Así, desde un punto de vista que pretende dar mayor autonomía al individuo, aparentemente, queda Schütz atrapado en el determinismo de la estructura cuando expresa: “toda interpretación se basa en un acervo de experiencias previas sobre él —mundo intersubjetivo—, que son nuestros o nos han sido transmitidos por padres o maestros”, agrega luego que ese acervo de experiencias “funciona como un esquema de referencia de ‘conocimiento a mano’ ” (Schütz, 1953: 39).

Podría entenderse entonces que, al igual que en Dilthey con la revivencia, no tenemos posibilidad de comprender aquello de lo que no tenemos experiencia.

En el mismo texto, Schütz agrega que “todo conocimiento que un individuo tiene a mano en un momento cualquiera está estructurado en zonas de diversos grados de claridad, nitidez y precisión [...] la estructura está originada en el sistema de significatividades vigente y, por ende, está biográficamente determinado” (Schütz, 1953: 45).

²⁴ Merleau-Ponty se pregunta: “¿hay que comprender la historia a partir de la ideología o bien a partir de la política, de la religión, de la economía? ¿hay que comprender una doctrina por su contenido manifiesto o bien por la psicología del autor y por los acontecimientos de su vida? Hay que comprender de todas las maneras a la vez, todo tiene sentido, y encontramos por debajo de todas las referencias la misma estructura de ser. Todas estas maneras de ver son ciertas a condición de que no se las aísle, de que se vaya hasta el fondo de la historia y se toque el núcleo único de significación existencial que se explicita en cada una de las perspectivas [...] todas las explicaciones económicas y psicológicas de una doctrina son verdaderas, puesto que el pensador no piensa jamás sino a partir de lo que es” (Merleau-Ponty, 1945: xvii).

Con los señalamientos previos se avanza hacia una concepción de comprensión/interpretación en la que los significados son importantes al momento de encontrar el sentido en las acciones de los individuos, intersecando estos significados con la trayectoria vital de los individuos y su propia capacidad de acción.

La revisión hasta aquí presentada procuró explicitar los elementos y dimensiones importantes, que involucra el proceso de comprensión. No obstante, algunas de estas dimensiones, como el tiempo y la historia, sólo fueron estudiadas de modo indirecto, conscientes de que las mismas ameritan un análisis extenso y diferencial.

En lo que sigue se explicarán algunas reflexiones y críticas consideradas útiles en el objetivo de precisar un punto de vista centrado en el individuo, desde una mirada sociológica comprensiva.

Reflexiones. Para seguir pensando

A partir del análisis y comentarios realizados en este trabajo, se esbozarán consideraciones para una propuesta de investigación en torno a los “procesos de inclusión/desinclusión/exclusión de estudiantes universitarios” desde la sociología comprensiva.

Se enumeraron los párrafos con el fin de ordenar los planteamientos presentados, por lo tanto, no tienen carácter jerárquico.

1. El pensamiento acerca de los objetos sociales surge como resultado de la interacción entre lo individual y lo colectivo y, además, como un producto compartido al interior de diferentes grupos sociales.
2. Respecto a las posibilidades de lograr la comprensión e interpretación de las prácticas sociales, conviene dejar en claro que no existe “una sola comprensión”, sino que la misma se realiza desde marcos conceptuales y epocales distintos y por individuos distintos, por lo tanto carecería de sentido precisamente preguntarse por la interpretación correcta.
3. Existen significados asociados a posiciones sociales diferenciales y generadores de ideas acerca de las posibilidades reales de acción en sociedad. Estos significados son internalizados bajo la forma de “a lo que legítimamente se puede aspirar”.
4. Esta internalización de sus posibilidades podría suponer la “naturalización” de la estructura social y puede llevar a muchos individuos a la resignación, respecto de la concreción de las propias aspiraciones, por considerarlas “desajustadas” de las posibilidades objetivas “social-

mente sancionadas” para individuos pertenecientes a determinado grupo social. En otras palabras, una aceptación que desea aquello que está destinado a miembros de otros grupos sociales y, por ende, vedado para ellos.

5. ¿Es posible detectar en las prácticas ejecutadas actualmente por los individuos cuáles son los elementos —en palabras de Bourdieu— “heredados de la socialización en una determinada posición social” y cuáles son producto del “aporte creativo” del individuo?
6. Este interrogante encuentra sentido en la idea de que entre la práctica ejecutada socialmente y los “principios orientadores difusos” estaría mediando la capacidad de producción autónoma del individuo, con lo cual el proceso no es mera reproducción de lo internalizado.
7. En esta línea de pensamiento, interesa conocer cómo se da este aporte por parte del individuo, que rompe lo que se podría denominar un “mandato social determinista” y lo transforma en condicionamiento, por lo tanto, posible de ser modificado.
8. ¿Por qué interesa conocer la respuesta posible a la pregunta formulada en el número 5? Porque si la respuesta es afirmativa, entonces es posible incidir en ese “inexorable fatalismo” que en general suele estar asociado a posiciones sociales desfavorecidas en la distribución del capital cultural, económico y simbólico, abriendo la posibilidad de intervenir con elementos que permitan a los individuos repensar su situación en tanto socialmente situados y, por ende, socialmente condicionados.
9. En este sentido, es indiscutible que en la interacción estructura social/individuo se abren o cierran las posibilidades de estos últimos; si la misma no es concebida de modo mecánico, determinista, el poder heurístico de esa interacción es vastísimo.
10. Considerar el conjunto de articulaciones por las que una práctica social se manifiesta de un modo y no de otro, es una exigencia que puede llevar a comprenderlas al considerar las características del contexto de origen, permitiendo asociar las pertenencias sociales de los individuos con significados asociados a ellas. Pero no sólo éstos, sino también aquellos que el individuo crea por sí mismo.
11. Es necesario mantener presente que la presión de la estructura social en el condicionamiento de las biografías individuales —y de las aspiraciones “legítimas” asociadas a ellas— es fuerte, más no definitivo, de otro modo no podría explicarse la situación en la que sujetos con similares biografías individuales manifiesten trayectorias sociales diferentes.
12. En este sentido, existe una estrecha relación entre lo que se piensa y el lugar desde donde se lo piensa. Así, “lo social” (materializado en las

instituciones, prácticas, creencias, opiniones y valoraciones del grupo donde ocurre la socialización primaria) tiene gran influencia en las acciones actuales de los individuos, ejerciendo sobre ellos un considerable condicionamiento en las acciones futuras. Pero condicionamiento es diferente a pensar esa influencia como determinación, como algo inexorable, que no puede ser modificado.

13. En esta instancia el peso de la estructura social se hace presente en forma de conocimientos y experiencias que condicionan la acción del individuo. No obstante, son percibidos como ciertas "seguridades básicas", por lo cual la alternativa de aceptar estos "límites" o decidir rebasarlos depende de cada individuo, que pueda avizorar campos de realización más allá de lo "dado" bajo la forma del "así es", expresión del fatalismo asociado a ciertas posiciones sociales.
14. Creo que el centro del análisis debe residir en el esfuerzo por situar al sujeto productor de realidad en su contexto vital específico y desde allí comprender el sentido de sus acciones, procurando evitar alguno de los dos tipos de reduccionismos: el subjetivista, que adjudica al individuo plena autonomía y conciencia de sus actos, y el objetivista, que hace de éste nada más que una marioneta que reproduce los movimientos y acciones que la posición ocupada en la estructura social le impone, recuperando no obstante, en la mediación entre ambos, la creación que el individuo incorpora en sus prácticas.
15. Como conclusión, el análisis y comprensión de los significados cobra relevancia en el marco de esta propuesta debido a que, ya sea asociados a la posición social de origen o resignificados por el individuo, son ellos los que orientan su práctica, por lo cual captar los elementos que los conforman es decisivo en la posibilidad de una nueva resignificación que abriría nuevas posibilidades a los individuos.

Este trabajo se constituye en un valioso insumo en la tarea de pensar el problema del fracaso académico en estudiantes universitarios, desde un punto de vista que priorice al individuo socialmente situado, constructor de realidad.

Recibido: mayo, 2001

Revisado: julio, 2001

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos/
Camino al Ajusco 20/Col. Pedregal de Santa Teresa/C.P. 10740/Tel: 54 49
30 00/correo electrónico: psanjulian@prodigy.net.mx

Bibliografía

- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1986), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bernstein, Basii (1990), *Poder, educación y conciencia*, Barcelona, El Roure.
- Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- (1995), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- (1989), “Estructuras sociales y estructuras mentales”, prólogo a: *Noblesse d'état: grandes écoles et esprit de corps*, París, Éditions de Minuit.
- y Jean C. Passeron (1967), *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Labor.
- Castoriadis, Cornelius (1995), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Dilthey, Wilhelm (1910), “Estructuración del mundo histórico por las Ciencias del Espíritu”, en W. Dilthey, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Gadamer, Hans Georg (1986), “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica [1977]”, en H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- (1975), *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- García Canlini, Néstor (1997), *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, CBC-UBA.
- Giddens, Anthony (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gil Villegas, Francisco (1997), *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900 - 1929)*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- (1986) “Max Weber y Georg Simmel”, *Sociológica*, vol. I, núm. 1.
- Mannheim, Karl (1936), *Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- (1925), *El problema de una sociología del saber*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya, 2000.
- Simmel, Georg (1918), “De la esencia del comprender histórico”, en G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.
- (1916), “El problema del tiempo histórico”, en G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.
- (1911), “La tragedia de la cultura”, en G. Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1989.
- (1907), *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1965.
- (1904), “Sobre historia de la filosofía”, en G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.
- Schütz, Alfred (1974), *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1953), “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, en A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Maurice Natanson (comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

- (1951), “La elección entre diversos proyectos de acción”, en A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Maurice Natanson (comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Tenti Fanfani, Emilio (1994), “La educación como violencia simbólica: P. Bourdieu y J. C. Passeron”, en Juan Carlos Torres y Guillermo González Rivera (coords.), *Sociología de la educación. Corrientes contemporáneas*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- Weber, Max (1922), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- (1913), “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, en M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- (1904), “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- (1903), *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985.