

---

# LO SOCIAL Y SU APRENDIZAJE EN LA OBRA DE LEOPOLD VON WIESE

## El problema de la transmisión del conocimiento de lo social<sup>1</sup>

José Joaquín Rodríguez-González

---

### LO SOCIAL Y SU APRENDIZAJE EN LA OBRA DE LEOPOLD VON WIESE

Han transcurrido escasamente veinticinco años desde la muerte de *Leopold von Wiese und Kaiserswaldau* (1876-1969). Aun en nuestra comunidad científica, para la mayoría es un autor olvidado en la Historia de la Sociología; para otros, un perfecto desconocido, y para los menos, un pensador clásico sugerente. Pues bien, Käsler retoma la «Sociología de la Sociología» de Von Martin, según la cual: «también la Sociología puede únicamente ser concebida en su desarrollo histórico desde su concreción sociológica. Una tal contemplación

---

<sup>1</sup> Dada la premura de tiempo y escasez de espacio con la que me veo obligado a redactar estas líneas, realizaré aquí simplemente algunos apuntes introductorios, así como una breve consideración personal de algunos aspectos de su obra, dignos de ser tenidos en cuenta. Quiero señalar, por otro lado, que lo que expongo en este breve escrito no son sino algunas reflexiones que emergen específicamente condicionadas tras la realización por mi parte de una tesis doctoral sobre L. v. Wiese, que espero no haya de tardar mucho en ser defendida. Por lo demás, del acierto y hasta de la actualidad de algunos de los planteamientos de Wiese dejo que juzge el lector al hilo del texto *Das Soziale im Leben und im Denken* (1956), que se presenta traducido a continuación y que considero significativo de su modo de concebir la Sociología y la enseñanza de lo social. Para la bibliografía de y sobre Wiese, véase la nota 5.

sociológica de la Historia de la Sociología, nos permite entonces reconocer etapas, que se encuentran asignadas a determinadas generaciones»<sup>2</sup>.

Y, acogiendo a la idea de este autor de que «una buena parte de la historia de la burguesía, en particular de la historia de la inteligencia burguesa, reflejaría un significativo condicionamiento específicamente generacional del pensamiento sociológico»<sup>3</sup>, Käsler asume básicamente la clasificación de Von Martin, que encontraba sencillamente cuatro tipos de «generaciones sociológicas»: la de los «abuelos», la de los «padres», la de los «hijos» y la de los «nietos». Introduciendo lo que denomina un «efecto de cohorte» adicional a tal clasificación, consistente —a efectos interpretativos— en una ponderación valorativa que haga que los distintos autores sean categorizados en función de sus diferentes experiencias históricas (entendidas éstas como interpretaciones cognitivas históricamente heredadas de la realidad), establece lo que sumariamente se puede presentar como cuatro rasgos comunes, que no igualdades, para caracterizar a la generación de los «hijos de la Sociología alemana» —entre los cuales incluye específicamente a *Leopold von Wiese*—: la ruptura con su medio de proveniencia (*Herkunftsmilieu*); la «nostalgia de unidad» y «el hambre de totalidad»; la tendencia a la construcción, más que de modelos sociales (*Gesellschaftsmodelle*), de cuadros de la sociedad (*Gesellschaftsbilder*); su desimplicación respecto de la ilustración de la tradición socialista y su correlativo modo de confrontarse con un «marxismo liberado de compromisos»: la enemistad con aquél se plantea —al desprenderse aquellos hijos de la sociología de una cierta previa identificación emotivo-intelectual con el movimiento obrero— fundamentalmente en el campo de lo ideológico; y, por último, como consecuencia de lo anterior, la búsqueda de una representación alemana autónoma del orden social alternativa a esa representación de carácter internacional postulada desde la ideología socialista.

Este aspecto, importante y de renovada actualidad, es lo que habría generado entonces el desarrollo y la propagación de una Sociología alemana que pretendía distanciarse tanto del positivismo francés como del pragmatismo y empiricismo angloamericano. Y, en este sentido, habría que considerarle a esta generación, no ya en términos intergeneracionales como los hijos, sino estrictamente como *los padres de la Sociología alemana*. Además, Käsler encuentra aquí uno de los motivos que explican por qué, en comparación con otros autores, éstos «solamente pudieron ser transmitidos con gran dificultad a otras culturas y a otros idiomas»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> D. KÄSLER, *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungsmilieus*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1984; cfr. de VON MARTIN, «Soziologie der Gegenwart», en *Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte*, Frankfurt a.M., 1948, pp. 224-252.

<sup>3</sup> *O. c.*, 1948, pp. 224 y 229. En lo que sigue, véase *o. c.*, 1984, pp. 451-458 y pp. 462 y ss.

<sup>4</sup> *O. c.*, 1984, p. 466. En todo caso, para lo que Käsler llama (*o. c.*, p. 452) los «abuelos de la sociología alemana» (Tönnies, Simmel, Barth), aún bajo la vecina influencia comtiana, existía todavía el principio de una firme creencia —propia de la burguesía temprana que no vivió la

Parece que nos hemos olvidado de alguno de nuestros padres alemanes. Pero acontecimientos tales como la caída del «socialismo que realmente existía», la crisis global de valores y la renovada emergencia de las cuestiones fundamentales planteadas por el liberalismo clásico, así como el resurgimiento activo de una nueva doctrina social de la Iglesia, en el marco de una sociedad progresivamente tecnocratizada y cientifizada, nos incitan a volver nuestra mirada de manera conscientemente nostálgica hacia autores que se caracterizan por un pensamiento sociológico *borderline*, tal como lo es el de Wiese: moderado y autocontenido en sus planteamientos, pero incisivo en la reivindicación de sus pretensiones y aspiraciones básicas<sup>5</sup>.

irracionalidad de masas de la primera guerra mundial— en un individuo burgués o ciudadano necesitado de ilustración, autoconocimiento y autorreflexión como mecanismo necesario para controlar y guiar su propio destino; donde el sociólogo habría de actuar a modo de un «médico» humanista y humanitario de la sociedad, en tanto que representante de una cultura europea occidental donde la Ciencia Social aparecía junto con la Ciencia Natural como el *gran pensamiento de futuro*, que en su plena objetividad era capaz de ofrecer un diagnóstico racional por certero, y viceversa. Pero algunos de los «padres» de la sociología alemana (Grünberg, Hartmann, M. Weber, etc.), que en sentido estricto son sólo una parte crucial por ser los padres *fundadores* de la Sociología alemana, eran ya víctimas de un *profundo escepticismo* respecto de tales presupuestos, sobre todo en lo que respecta a su asunción y comprensión del lugar y la función de la Ciencia. Típicamente significativa es la renuncia a la misión profética y dotadora de sentido del mundo de la Ciencia Social que realiza M. Weber en Munich ya en 1917 (en castellano, cfr. M. WEBER, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Edit., Madrid, 1967, pp. 180-231), donde el sociólogo habría de ser un trabajador-profesional especializado, pero cuya máxima «virtud» residiría en su capacidad y disposición de intelectualidad pura o aséptica. Y todos ellos tenían ya clara conciencia de la crisis espiritual y social del proyecto ilustrado humanista y de las amenazas que se vertían sobre la «Inteligencia» y con ello simultáneamente sobre su condición de élite-vanguardia intelectual (*deutsche Mandarine*) y social sometidos al advenimiento de la sociedad de masas. Aunque las reacciones científico-intelectuales fueron bien diferentes, y el debate oscilaba tópicamente en torno al contenido que incorporaban los distintos pensamientos en términos de los supuestos grados de liberalismo o de romanticismo, de conservadurismo o de socialismo que éstos incorporaban y de las posibles combinaciones de tales cosmovisiones que llegaban a representar, los valores de «formación» (*Bildung*) y «cultura» (*Kultur*) eran también valores ineludibles que todos se veían por tanto en la obligación irrenunciable de defender, con lo que el «último valor» a rescatar iba a ser el de un individuo aristocráticamente formado en una científicidad escéptica y ajena al mundo (*weltfremd*), también incluso al mundo burgués. La inmensa mayoría de lo que Käsler llama primero los «hijos» de la Sociología alemana (Eckert, Plenge, Scheler, Wiese, etc.) se podría decir que se caracterizarán ante todo por tratar de realizar un *esfuerzo de síntesis* de las *esperanzas* de su primera generación y de las *dudas* de su segunda; y tal *síntesis alemana* pretendida la van a elaborar precisamente desde aquellos sistemas principales de ideas que habían entablado una batalla con ese «principalismo» del «individualismo burgués»: el nacionalismo y, sobre todo, el socialismo.

<sup>5</sup> En nuestro país las obras nucleares de Leopold von Wiese están aún sin traducir al castellano, cosa que consideramos que es de lamentar. El hecho es tanto más chocante cuanto que, para la época en que escribe Wiese, la germanofilia de la intelectualidad española por la cultura alemana era manifiesta. Baste pensar en las frecuentes traducciones llevadas a cabo, por ejemplo, por la Editorial Revista de Occidente de títulos de filósofos (neokantianos, como Natorp y Cohen, o el mismo Vorländer, por ejemplo) y sociólogos, algunos de éstos no más significativos que Wiese, como Hans Freyer, cuya *Introducción a la Sociología* sería poco menos que manual obligatorio en la universidad franquista de la posguerra. La ignorancia en nuestro país de este autor es casi total

A la vocación y provocación del centralismo-atomizador de la cultura occidental, que, además de conseguir desencadenar diversas guerras de toda índole, se había mostrado disgregador e inseguro en sus posibilidades de conseguir realizar un individuo inteligentemente aislado en su mismidad, cuya pretensión de modernidad parecía estallar y resultar frustrada en un predefinido y acabado proyecto culturizador, Wiese va a oponer, proponer y anteponer otra vocación más modesta pero más compacta y sólida, a la vez que flexible: la de tratar de entender las formas sociales que permitan minimizar aquel sufrimiento de cualquier sujeto humano concreto que socialmente generado sea fundamentalmente y esencialmente innecesario, bien por reducir o someter de manera absurda las posibilidades de desarrollo del sujeto humano, bien por ser inútil tanto para el individuo como para la sociedad.

En el contexto de un análisis marxista, Georg Lukács (que era un directo y buen conocedor de la sociología alemana de principios de siglo)<sup>6</sup> veía los mismos peligros de ese, llamado por él, «clásico irracionalismo» que parece acom-

---

y las referencias al mismo, cuando las hay, suelen provenir de fuentes secundarias. En la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* se pueden encontrar algunos datos significativos *ad vocem* «Wiese, Leopold von», firmados por quien sería su sucesor en la Cátedra de Colonia, René König; y en fuentes o referencias bibliográficas básicas su nombre aparece vinculado sólo vagamente a materias tales como «grupos», «procesos», «sociología formalista», «sociología neokantiana», etc. Pero es que incluso en diccionarios extranjeros usuales, como el *Dictionnaire critique de la Sociologie* (ed. PUF, París, 1982), o la *Enciclopedia di Filosofia Italiana*, o el *Trattato di Sociologia* de F. Ferrarotti o en *La Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, por citar algún caso entre otros franceses o italianos, las referencias son mínimas y casi siempre muy genéricas. Excepciones importantes a la escasa recepción *directa* de Wiese las constituyen el trabajo de Ernest STAUFFER, *La méthode relationnelle en psychologie sociale et en sociologie selon L. von Wiese* (Delachaux & Niestlé, París, 1950); y las diez páginas de una «Lettre ouverte au Prof. L. von Wiese», de G. GURVITCH, aparecida en los *Cahiers Internat. de Sociologie* en 1952, dos años más tarde. Bastante más hay en la literatura en lengua inglesa, habida cuenta de los contactos de Wiese con el nuevo continente, y de su posterior ejercicio de docencia e investigación llevado a cabo por él en los Estados Unidos entre los años 1934/35. Así, de finales de los años treinta data ya, por ejemplo, el trabajo de T. ABEL, *Systematic Sociology in Germany: A Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as a Independent Science* (Columbia Univ. Press, New York, 1929). Aun así, hay que señalar que una de sus obras mayores, su *Ethik*, así como la inmensa mayoría de sus escritos posteriores a su *System* (cfr. nota 10), uno de los cuales —*Das Soziale im Leben und im Denken*— traducimos a continuación, no están traducidos ni al inglés. Este simple hecho ha colaborado, sin duda, también a fomentar el desconocimiento de Wiese entre nuestra comunidad científica. No existe, hasta el momento, una bibliografía completa de las obras de Wiese. Mucho menos de la bibliografía secundaria sobre él. La visión más íntegra de sus obras (sólo hasta la fecha de 1956) se encuentra en sus *Erinnerungen* («Memorias»), Duncker und Humblot, Köln und Opladen, 1957, que incorporan, a su vez, una autorrecopilación previa de sus 196 escritos desde 1901 hasta 1947: «Festgabe für Leopold von Wiese aus Anlaß der Vollendung seines 70. Lebensjahres, dargeboten von Schülern, Kollegen und Freunden», en *Studien zur Soziologie*, hrsg. von L. H. Ad. Geck. T. von Kempfski y H. Meuten.

<sup>6</sup> Ya desde 1901 era miembro de la «asociación sociológica» húngara. En el semestre de invierno de 1909/1910 se declara «alumno personal» de Simmel. Desde 1913 tiene un contacto personal estrecho con M. Weber en Heidelberg y desde 1917 imparte clases, entre otros, con K. Mannheim, en la *Freie Schule für Geisteswissenschaften* de Budapest. Cfr. F. J. RADDATZ, *Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck, 1972, p. 16.

pañar a nuestra cultura en el propio pensamiento filosófico y sociológico alemán; que, acompañando al peculiarmente «retardado» desarrollo del capitalismo en Alemania, habría sido la causa inminente del surgimiento, primero, de un «imperialismo agresivo» y, luego, del nazismo<sup>7</sup>. Y ello, según Lukács, aun a pesar de los primeros esfuerzos contradictorios de determinados intelectuales —como el maestro de Wiese, Schmoller— por construir una *Ersatz-Soziologie* (Sociología de repuesto) capaz de ensanchar los ámbitos de estudio de la Economía, y de los segundos esfuerzos de «los intelectuales más honestamente preocupados por la cultura»<sup>8</sup> —como Tönnies o Weber<sup>9</sup>— de convertir «la supuesta independencia de las cuestiones sociales respecto de las económicas en el punto de partida metodológico de la Sociología»<sup>10</sup>.

Pero semejantes peligros, junto con el surgimiento «espontáneo» de un distanciamiento histórico respecto de los mismos —con la consecuente ahistorización de la Sociología— y de la voluntad de luchar contra la interpretación marxista de la historia, es de donde surgirá también la Sociología como Ciencia, al menos como una forma de pensamiento autónomo; aunque, según Lukács, como «una estúpida disciplina junto a las otras en el contexto de la victoria generalizada del agnosticismo filosófico»<sup>11</sup>.

Mas el propio Lukács se ve obligado a admitir que, al menos, Weber es un «enérgico enemigo» del «vulgar irracionalismo» precedente y que lo transforma en una «polémica correcta y llena de espíritu»<sup>12</sup>. De otro modo expresado: lo transformaría esa visión artística, llena de fantasía, que habría hecho que todos los grandes sociólogos (Nisbet cita a Simmel, pero junto a él se podría citar a Wiese) se convirtiesen —además de moralistas, adscritos al liberalismo, conservadurismo o radicalismo— en artistas, tal como propone Nisbet poco después<sup>13</sup>.

Y esa visión artística, culturalmente condicionada, les llevaría —tal como señala Bramson<sup>14</sup>— a plantear «encuadres» que culminan en temáticas epocalmente pertinentes, tales como la de la sociedad de masas, independientemente de que ésta se acepte más o menos, con todos sus defectos y patologías, o de que se proponga su cambio. Lo cual generaría esa, reducible a algunas decenas de miles<sup>15</sup>, *freischwebende Intelligenz* (A. Weber) en esa *relativ freischwebende*

<sup>7</sup> G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied/Berlín, 1962, pp. 9 y 10; p. 20 y p. 35.

<sup>8</sup> *O. c.*, p. 516.

<sup>9</sup> *O. c.*, pp. 513 ss. y p. 524. Especialmente, véase p. 533, donde la «rigurosa libertad de valores» presentada por M. Weber es considerada como «la más elevada etapa conseguida hasta el momento del irracionalismo» (la traducción es nuestra).

<sup>10</sup> *O. c.*, p. 506.

<sup>11</sup> *O. c.*, p. 19.

<sup>12</sup> *O. c.*, p. 534.

<sup>13</sup> R. A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New York, 1966 (nota: p. 9), pp. 18 ss. Nisbet ampliará el estudio de la referida «relación estilística» entre los trabajos sociológicos y artísticos, en *Sociology as an Art Form*, London/Oxford/N. York, 1977.

<sup>14</sup> Cfr. L. BRAMSON, *The political context of Sociology*, Princeton, N. J., 1961.

<sup>15</sup> Cfr. J. KURUCZ, *Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik*, Köln, 1967.

*Lage* (K. Mannheim) portadora de cultura: que, a su vez, se inserta en un abstracto y complejo proceso social global, donde se compaginan distintos elementos modernizadores con elementos tradicionales en mayor o menor grado para construir grandes órdenes sociales donde se hacen contrastables grandes «hipótesis idealtipificadoras» —en todos los sentidos y con todas las pretensiones<sup>16</sup>— pero en todo caso con gran utilidad heurística.

Pues bien, Wiese será más modesto y tratará en esta época simplemente de comprobar alguna de sus pequeñas «hipótesis tipificadoras» de un escaso e ingenuo ideal: el logro de ciertas distancias (*Distanzverschiebungen*), adecuadas a cada situación material, del hombre respecto de otro hombre y de todos y cada uno respecto de cada idea parecen reducir el sufrimiento humano socialmente innecesario.

Porque Wiese, ya en el temprano contexto bélico de 1914, había expresado su percepción intuitiva de la «crisis» de nuestra condición humana (N. Elias) de ese «modernismo estallado» (A. Touraine) con una sencillez que logra rebasar con su sentido profundo a la complejidad contingente de los discursos y de sus condicionamientos históricos: «Si se quiere captar formulariamente la esencia del *Zeitgeist* de hoy, podríamos hablar de él como de un sonido simultáneo armónico de nacionalismo y de socialismo (en donde al segundo nos referimos en tanto que cosmovisión, no en tanto que programa económico o político). No es la llamada a la libertad personal la que se percibe, sino exaltaciones de la unanimidad, del orden, la disciplina y el cumplimiento del deber»<sup>17</sup>.

Quizá sea cierto que a Wiese se le podría aplicar también lo que él escribiría a propósito de Tönnies<sup>18</sup>, a saber: que habría identificado a la Sociología con la Filosofía Social. Leopold von Wiese mirará siempre con interés, al menos, ya no sólo a la filosofía de la sociedad, sino incluso a la filosofía a secas, aunque ésta se enmascare en la forma de antropología social o de ética. Wiese pertenecía, además y por otro lado, a una generación de sociólogos venidos de la economía<sup>19</sup>, lo que le había aproximado como a otros coetáneos suyos a los

<sup>16</sup> Cfr. E. R. TANNENBAUM, 1900. *Die Generation vor den grossen Krieg*, Frankfurt a.M./Berlín/Wien, 1978.

<sup>17</sup> L. V. WIESE, *Politische Briefe über den Weltkrieg. Zwölf Skizzen*, München, 1914, p. 81.

<sup>18</sup> F. Tönnies, por otro lado, influirá además al otro lado del océano sobre Charles H. Cooley, autor que a su vez influiría junto a G. Tarde de manera importante en Wiese. Hemos de señalar de paso las relevantes analogías entre el pensamiento de Wiese y el de Park, pero también con el de otro autor de la Escuela de Chicago: G. Herbert Mead, resaltadas por Howard Becker, pero que aquí hemos de dejar de lado.

<sup>19</sup> Wiese comienza su carrera académica en la época en que la Sociología como disciplina científica tiene su primera semilla tanto en USA como en Alemania en un círculo de científicos sociales con pretensiones reformadoras. La reforma social, en el caso de Alemania, se articula y brota en torno a la asociación o el círculo para la política social (*Verein für Sozialpolitik*), fundado en 1873 y encargado, más que de asentar el bienestar social (*social welfare*), como había sido el caso en USA, de realizar una tarea de orientación de la política social del gobierno. En ella confluyeron economistas disidentes y los más heterodoxos estudiosos de la historia social y económica, que en abierta rivalidad con los economistas ortodoxos y convencidos de la indivisibilidad de las ciencias sociales, llegaron a convertir al *Verein* en una plataforma para la disputa

plantamientos de la escuela clásica del liberalismo y del pragmatismo anglosajón; si bien su acepción de los mismos la realizará a través de la peculiar mediación del discurso historicista de su maestro Gustav Schmoller.

Pero su pensamiento, guiado por determinada asimilación de la obra de su otro gran maestro admirado, G. Simmel, se irá reorientando de un modo autónomo y personal —así como de forma casi paralela a lo que le sugería su formación jurídica y económica— en otra dirección bien distinta: hacia una perspectiva sociológica.

En septiembre de 1946, la Sociedad Alemana de Sociología, de la que será su primer presidente, es restablecida en gran medida gracias a sus esfuerzos, celebrando su primera convención nacional poco después de la segunda guerra mundial; todo ello a la par que Wiese reintroducía la enseñanza sistemática de la sociología en las universidades de Mainz, Bonn y Colonia, ciudad esta última a la que estuvo vinculado, *enseñando*, de por vida: de regreso de un largo viaje por tierras tan alejadas como las de Asia había ingresado en la entonces Escuela de Comercio y Administración, la que poco después, en 1919, había pasado a ser Universidad de Colonia, a la que permaneció vinculado hasta prácticamente su muerte, cincuenta años después, en 1969.

No puede estimarse como casual el que fuera en esas ciudades donde ejerció su actividad docente e investigadora: eran las mismas ciudades donde se asentaba el grueso de las tropas de ocupación norteamericanas en Alemania; Von Wiese había regresado a su patria, considerando inimaginable que los nazis pudieran permanecer en el poder, ya en 1935 (también por estas fechas Sorokin había realizado una «inmigración parcial» hacia Colonia), desde los Estados Unidos.

En la Alemania ocupada estaba, cuanto menos, desacreditada la reflexión filosófica y, por lo mismo, Martin Heidegger. Como afirmará luego exageradamente Bourdieu —uno de los autores que, salvando las grandes diferencias, compartirá, sin embargo, con Wiese ciertas preocupaciones muy similares—: «La diferencia entre los portadores de la revolución conservadora y Heidegger, que introduce en la Filosofía la casi totalidad de sus tesis y muchas de sus palabras, reside totalmente en la forma en que las hace irreconocibles», ya que, en definitiva: «Fritz Ringer tenía razón sin duda al reconocer la verdadera reacción de los mandarines alemanes al nacionalismo en la frase de Spranger que, en 1932, consideraba al movimiento nacional de los estudiantes todavía auténtico en su fondo, pero *indisciplinado en la formas*»<sup>20</sup>.

---

interdisciplinar en torno a las cuestiones comunes de las ciencias del hombre. El primer germen de tal escenario es el de las dos ya famosas disputas o controversias en torno a la cuestión del método de las ciencias sociales (*1 & 2 Methodenstreit*). Ambas tuvieron como protagonista precisamente al historiador de la economía Gustav Schmoller, primer maestro relevante de Wiese, que en la primera disputa (comenzada en 1884) se enfrentaba a Carl Menger —el máximo representante de la escuela económica de la utilidad marginal (marginalistas) de Viena— y en la segunda (que se prolongó hasta 1903) a Max Weber.

<sup>20</sup> Pierre BOURDIEU, «Censura y formalización», en *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid,

Pretendo decir que Wiese fue siempre un gran sociólogo, pero también siempre más que un sociólogo<sup>21</sup>. Desde luego que, desde esa pretensión holística con la que Käsler le caracteriza, sus grandes obras sistemáticas por las que habitualmente es conocido serán pensamiento sociológico; así, sus primeros «eslabones de Sociología» en dos volúmenes: *Beziehungslehre* (1924) y *Gebildelehre* (1928), que quedarán incluidos pronto (en la segunda edición revisada, en Berlín, del año 1933) bajo el título explícito de *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, harán de Von Wiese —junto a Simmel y, en cierta medida, junto a Gurvitch— el sociólogo «relacional» por antonomasia<sup>22</sup>.

Pero la última etapa de su vida, que abarca desde 1947 a 1969, la cual se corresponde con la de la *redacción definitiva* de su obra, muestra sobradamente

---

1985, p. 127 (la cursiva es nuestra). Wiese, que parece conocer bien la obra heideggeriana, tal como afirmará luego en su *Wandel und Beständigkeit im sozialen Leben*, de 1964, desde su marcada tendencia disciplinada a la ponderación, no podía por menos que tratar de dar una imagen pública determinada que le permitiese ubicarse adecuadamente, como persona y como profesor, dentro de las tensiones de esa vida social pública que tan sencillamente como bien quedan expresadas en el texto introductorio de la Sociología que presentamos: *Das Soziale im Leben und im Denken*. Wiese llevó siempre una vida bastante retirada, lo que junto a su avanzada edad contribuyó a que su obra fuese siempre considerada y leída desde un transfono un tanto peculiar, cuando no era olvidada. No obstante, algunas de sus obras sociológicas van a conocer reediciones en años posteriores (p. ej., en 1941, Franz Müller va a publicar en inglés, bajo el título de *Sociology*, tres trabajos suyos aparecidos entre 1931 y 1937 (el primero de ellos en el primer *Handwörterbuch der Soziologie* en lengua alemana); en 1950 publicará un trabajo tan «sociológico» como *Gesellschaftliche Stände und Klassen* y en el 60 —como apunté poco antes— vuelve a aparecer un texto sintético destinado a la docencia sobre su «Herbert Spencer».

<sup>21</sup> En efecto: en el prólogo de su poco conocida pero monumental, ya citada, *Ethik* (1947), Von Wiese, retomando la clásica distinción entre *Seinswissenschaften* y *Sollenswissenschaften*, nos dice que esta «Ética» no es sino «el tercer eslabón de toda una cadena de escritos que guardan una estrecha relación entre sí». Y nos recuerda que el primer trabajo-eslabón data nada menos que de 1915: *Gedanken über Menschlichkeit*. En pleno clímax de la segunda guerra mundial —son palabras/recordatorio del propio Von Wiese— aparecerá su *Homo sum, Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie*: «Se trata en él de esa especie de coacciones (*Zwangen*) abstractas constituidas por las “Ideas”, los “Principios” y los “Intereses Colectivos”, así como de la concepción unilateral que se tiene de la vida social...», lo que luego conceptualizará él mismo como *Kollektivegoismus*, y cuyo esclarecimiento será para él la tarea ético-sociológica más importante a desarrollar «en el inmediato y lejano futuro». Von Wiese acometerá esa tarea en el tercer eslabón: su *Etica*, de 1947. Pero entre los dos eslabones, ya había publicado en 1917 un escrito político: *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*. Y el «liberalismo» fue siempre para Von Wiese bastante más que una cuestión de mera sociología: fue, tal como vemos también en *Das Soziale*, una opción, reflexivamente fundada ya en los años dramáticos de la primera guerra mundial; y que tendría muy pronto ocasión de contrastar frente a la primera «revolución comunista» de 1918 en Alemania primero y frente a la barbarie nazi luego; lo que le llevaría a orientar su mirada hacia Inglaterra (donde pronunciaría una conferencia en Londres, en 1937, publicada luego, tal como hemos dicho, en la *Sociology* editada en Nueva York) y hacia los Estados Unidos de América.

<sup>22</sup> Cfr., p. ej., el trabajo antes mencionado de E. Stauffer y la adaptación y ampliación de Howard Becker, bajo el título de *Systematic Sociology: on the Basis of the Beziehungslehre and the Gebildelehre of Leopold von Wiese*.

cómo la preocupación de Wiese por la Sociología va bastante más allá que su pretensión de constituir la Ciencia autónoma. Y cómo aquella preocupación se plasma en la inserción de la misma en un complejo problemático: el del papel de la producción y reproducción de los modos y del *locus* de la transmisión del conocimiento. Esta etapa no ha sido prácticamente estudiada, y pienso que no precisamente por ser carente de interés<sup>23</sup>.

En el tiempo histórico convencional, coincide con los acontecimientos que van desde los tratados de paz con Alemania y la puesta en marcha del plan Marshall hasta las revueltas estudiantiles del 68. Este fragmento de tiempo parte del Wiese de la octava Convención de Sociólogos (1948), pasando por la

<sup>23</sup> Quizá, al margen de otras valoraciones, la larga vida y extensa obra de Leopold von Wiese han hecho a este autor difícil de ubicar y clasificar —y con ello también de abordar— tanto desde el punto de vista generacional como desde el punto de vista de la constitución misma de su obra. Sólo podemos eliminar tal dificultad —dada la estrecha interconexión entre ambos factores— si realizamos una subdivisión caracterizadora de su trayectoria de pensamiento, en cuanto menos tres etapas fundamentales. La *primera etapa* incluye, a su vez, un *primer período de juventud* y otro *segundo de madurez* que irían desde 1876 a 1902 y desde 1902 a 1918, respectivamente. Desde el punto de vista histórico convencional, el primero coincide aproximadamente con el tiempo sociopolítico que para Alemania nos conduce desde la fundación del primer reino alemán (1871) por Bismarck hasta el inicio de la construcción de la línea ferroviaria de Bagdad (1902). Se corresponde con los veinticinco años que van desde el nacimiento de Wiese hasta el fin de sus estudios universitarios —su examen de fin de carrera con G. Schmoller y A. Wagner—. *El segundo período (1902 a 1918)* significa para Alemania el tiempo histórico que desde la agudización de la crisis del sistema bismarckiano conduce a la primera guerra mundial. Coincide con los quince años que van desde su trabajo de empresa e investigación con Merton —Sociología Industrial— pasando por su carrera académica —tesis doctoral (sobre Spencer), profesor en Berlín, Academia Real de Posen y Escuela Superior de Comercio de Colonia (dedicación a la Sociología Política y a la enseñanza de la Sociología)— hasta su nombramiento como Director del Departamento de Sociología del Instituto de Investigación para Ciencias Sociales con la ayuda de Adenauer (Wiese hasta los cuarenta años). *La segunda etapa (1919-1947)* —Wiese hasta los sesenta años— es la que podríamos decir que se expresa en su *obra avanzada*. Coincide aproximadamente con el tiempo histórico de entreguerras que nos guía hasta el final de la segunda guerra mundial. Abarca a su obra madura más propiamente sociológica (o de elaboración de una teoría sociológica general) y se puede parcelar a su vez en *dos fases* claramente diferenciables: una *primera fase (1919-1937)*, que va desde la incorporación del Instituto a la Universidad de Colonia y sus varias presentaciones de su *System der Allgemeinen Soziologie*, pasando por su estancia de nueve meses en USA (1934/35). Se caracteriza por el empeño de Wiese de lograr constituir desde una élite intelectual una Sociología como Ciencia autónoma y por su intento de crear una teoría sociológica general; y una *segunda fase (1935-1947)*, que parte del cierre por parte del propio Wiese de los por él fundados *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* (hoy: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, dirigida por Heine von Alemann y todavía la revista más importante de Sociología en Alemania) y su retiro en Bad-Godensberg (1937), para redactar su *Ética*, y que va hasta la refundación de la Universidad de Colonia (1945) y su nombramiento como presidente de la Asociación Alemana de Sociología en 1947, año en que se publica su citada *Ética y Das Ethos und die Freiheit*. Finalmente nos encontramos con un *tercera etapa (1947-1969)* —la del último Wiese anciano— que se caracteriza por su empeño en dar cohesión a su obra, la publicación de sus memorias y el particular énfasis que pone Wiese en las cuestiones antropológicas y filosóficas, así como su preocupación por la relación entre Ética y Sociología, que trasladará a su enseñanza en la Universidad de Frankfurt, donde seguirá impartiendo conferencias hasta poco antes de su muerte.

refundación de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* y su enseñanza en las Universidades de Frankfurt (1954) y de Mainz (1956), y desemboca en su muerte en 1969, año en que se reedita, curiosamente, *Das Wesen der Revolution*. Durante esta época, además de publicar sus memorias (1957), escribe múltiples libros en forma de ensayo que complementan de manera importante su obra. Son destacables: *Gesellschaftliche Ständen und Klassen* (1950), *Das Soziale im Leben und im Denken* (1956), *Philosophie und Soziologie* (1959), *Das Ich-Wir Verhältnis* (1962), *Der Mensch als Mitmensch* (1964), *Wandel und Beständigkeit im sozialen Leben* (1964), *Philosophie der Persönlichen Fürwörter* (1965) y *Das Ich und das Kollektiv* (1967). Se caracteriza esta etapa por el empeño de Wiese en dar coherencia a su vida y cohesión a su obra: a partir de un análisis interdisciplinar que sitúe y haga compatibles sus diversas aportaciones desde una perspectiva humanista global. Simbólicamente calificaríamos a este período como el del segundo *Wiese humanista*. En estos textos, Wiese no nos va a decir nada esencialmente nuevo, pero sí nos lo va a exponer en términos diferenciales que se distanciaban prematuramente tanto de otras varias «Sociologías al uso» como de los planteamientos marxistas. El peculiar modo de introducirnos en la sociología y el uso de una *terminología y taxonomía* francamente particular, hacen también en este sentido del ensayo que presentamos, traducido como *Lo social en la vida y en el pensamiento* (1956), un texto idóneo para una primera aproximación, quizá no tan convencional, a su obra.

## EL PROBLEMA DE LA TRANSMISION DEL CONOCIMIENTO DE LO SOCIAL

Pero queremos analizar y valorar brevemente aquí, simplemente, dos aspectos de la misma más propiamente sociológicos, así como la conexión entre ambos. El primero tiene que ver con su crítica a la obra de Spencer y su posterior intento de fundamentar una ciencia de lo social autónoma a la vez que cargada de determinada eticidad. El segundo remite a la estrecha vinculación en Wiese de su acepción de la Sociología formal y relacional con el problema de la enseñanza de la Sociología.

Wiese comienza su trayectoria académica tratando de asentar una específica teoría sistemática que significase algo más que «una simple traslación de las categorías y conceptos de las ciencias naturales a la vida histórica y social»<sup>24</sup>. Leopold von Wiese querrá desde entonces superar esta acepción simplista y emprender simultáneamente una tarea de acotamiento de la Sociología. Y aunque, en términos análogos a Dilthey<sup>25</sup>, consideraba a la Sociología entre las

<sup>24</sup> L. V. WIESE, *Zur Grundlegung der Gesellschaft. Eine kritische Untersuchung von Herbert Spencers System der synthetischen Philosophie*, Jena, 1906, p. 2. Estamos ante el escrito de habilitación de Wiese.

<sup>25</sup> Recordamos que Dilthey objetaba a Hegel que «sacrifique la comprensión histórica al esquema metafísico» (cfr. *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 285; en torno a la crítica que

Ciencias del Espíritu, subrayará en reiteradas ocasiones a lo largo de su obra cómo la Sociología estaba, en alguna medida, más cerca de las ciencias de la naturaleza que cualquiera de aquéllas. Y precisamente en la «curiosa» medida en que ambas incorporan en su estudio a los seres vivos como portadores materiales de algún destino que hay que descifrar, en el primer caso, y recrear, en el segundo: «Es la tarea de las investigaciones sociológicas la de esclarecer las relaciones entre los hombres individuales y los grupos por éstos formados y más allá la relación entre éstos y los sistemas culturales que desarrollan. Para ello, habrá que, no obstante, emprender la tarea de la profundización psicológica. El punto de vista bajo el cual hay que tratar estos problemas es de tipo ético-antropológico y las cuestiones nucleares se transforman en aquellas que las subyacen en profundidad: cómo se entretreje (*verwebt*) el destino del hombre individual con el de la masa»<sup>26</sup>; cuestión que había sido tratada extensamente por Simmel. Pero, para Von Wiese, no tenía sentido la teoría social de Spencer, paradójicamente, en lo que ésta tenía de exclusivamente sistemática, de pura descripción de la estructura social en cuanto tal; por el contrario, y aunque más acá de la sociología histórica y enciclopédica al uso, había que dedicarse al estudio metódico y sistemático de los «procesos sociales», concebidos inicialmente éstos como procesos humanos en toda su complejidad, asumiendo a la vez todo el contenido voluntarista del proceder humano<sup>27</sup>. Por lo tanto, el ser humano se forja en Wiese en tanto que sujeto «a mitad de camino» entre el destino y el recurso a alguna razón o racionalidad; como sujeto de voluntad que se filtra imprevisiblemente en los intersticios de la compleja red de procesos sociales.

Wiese, además de realizar un detallado desarrollo del sistema de Spencer, nos reconstruirá —partiendo de los cuestionamientos lógicos y filosóficos de la

---

Dilthey realiza de la Metafísica del Espíritu absoluto de Hegel, véase *ibid.*, pp. 148 ss.). La hermenéutica habría de autolimitarse a tratar de aprehender las formas de expresión históricas, realizar una fenomenología del espíritu tal como aparece llanamente, no en el horizonte de la historia, sino en ese continente donde el espíritu se le vuelve inmediatamente comprensible a un sujeto concreto por medio de la re-presentación para aparecerse como «espíritu viviente». Quiero indicar también que el «tributo» de Dilthey a la Ciencia de su tiempo reside en su rechazo a ese aspecto especulativo de la fenomenología hegeliana y no a la fenomenología en sí.

<sup>26</sup> O. c., 1906, p. 6. Recordamos que, en 1900, Wiese había ya comenzado a estudiar los modernos problemas sociales en el *Institut für Gemeinwohl* de Frankfurt. Recién doctorado y nombrado *Privatdozent* de la Universidad de Berlín va a publicar su *Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre*, que no es sino una crítica radical al sociologismo del maestro H. Spencer.

<sup>27</sup> A ello se dedicará fundamentalmente, en efecto y de por vida, nuestro pensador; así, todavía no muchos años antes de morir, en 1960, publicará su *H. Spencers: Einführung in die Soziologie*. Leopold von Wiese trataba ya entonces de buscar un posicionamiento peculiar de la sociología como mediadora entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu, exigiéndola un lugar específico también en lo que remite a su apremiante y difícil «tendencia en la práctica»: la exigencia que ésta conlleva de constituirse en una moral empírica. Wiese lo expresará del siguiente modo: «La humanidad culturalizada (*Kultur Menschheit*) espera de aquella ciencia que habrá de establecer los lazos entre el hombre individual y la sociedad, que asiente las bases para una ética que pueda establecer lo justo, acorde con las exigencias actuales.»

psicología y biología spenceriana— la «teoría de la diferenciación» de este autor, en el que sus leyes tradicionales aparecerán ya criticadas, remitiéndose a Dilthey del siguiente sucinto modo: «Pero nada omite él [Spencer] tanto como la demostración de que el espíritu humano haya penetrado en el desarrollo social.» Por tanto, el lema spenceriano de que «todo desarrollo social es un proceso natural» queda rebajado por Wiese a una mera concepción propia de un investigador de la naturaleza, donde la aplicación de las fórmulas de diferenciación e integración como leyes de mantenimiento de la especie generales se transforman en «una fórmula tan genérica y pobre que llega a decir muy poco para nuestra existencia (*Dasein*) social, a lo mejor al contrario de lo que ocurre con lo físico»<sup>28</sup>. Esta sentencia quedaría avalada, bastante más tarde, en el revolucionario libro de Talcott Parsons *La estructura de la acción social*, a través de ciertas afirmaciones tajantes, que también se vierten sobre nuestro autor anglosajón, dictando: «*Spencer is dead. But who killed him and how? This is the problem*»<sup>29</sup>. No aparecería Wiese citado en este libro, pero, no obstante: ¿podría, como algunos sugieren, ser él quien fundamentalmente habría colaborado para preparar su entierro? Incluso: ¿se puede afirmar, aún hoy, que Spencer está definitivamente sepultado? Para empezar, decir que incluso el propio Parsons contribuiría a resucitarlo de algún modo en su posterior huida del «voluntarismo» weberiano y su retorno hacia la construcción de una teoría de sistemas evolucionista; y, más recientemente, N. Luhmann, con su aplicación, aunque muy refinada, a la Sociología de modelos de la cibernética biológica, seguirá directamente aquella línea emprendida por Spencer. Por no citar las contribuciones realizadas desde presupuestos y planteamientos spencerianos por la sociobiología, así como el permanente recurso por parte de numerosas «sociologías actuales» de modelar a la sociedad como un organismo o como un cuerpo social, donde se explica su funcionamiento desde los principios generales de (auto)mantenimiento y de (re)producción.

De igual modo, Wiese nunca acaba de renunciar a la biología como referencia permanente en su pretensión de construir una teoría científicamente sólida y sin tintes metafísicos (que detectaba, p. ej., en algunos de sus más cercanos colegas —Scheler o Sorokin—), insistiendo continuamente y de forma

<sup>28</sup> O. c., 1906, p. 117.

<sup>29</sup> Talcott PARSONS, *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent european writers* (1917), New York, 1968, p. 3. Esta cita es retomada por uno de los pocos estudiosos de Wiese, Harry LIEBERSOHN, en su escrito «Leopold von Wiese and the ambivalence of functionalist theory», en *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XXIII, París, 1982; y recogida por Heine VON ALEMANN (a quien agradezco aquí cordialmente su colaboración directa para suministrarme algunos materiales para mi tesis) en *Kölner Volkswirte und Sozialwissenschaftler. Bohlau Verlag*, Köln/Wien, 1988, p. 104. Alemann considera que es una ironía de la historia que sus críticos, fundamentalmente R. König (cfr. H. v. ALEMANN y R. KÖNIG, «Soziologie», en *Fischer Lexikon*, Frankfurt, 1958, p. 11), hayan considerado su teoría como «general y pobre en contenido». Pienso que tales ironías son menos de la historia y más de las desavenencias (¿generacionales?), ya consabidas en los respectivos círculos de Colonia, entre ambos profesores.

explícita en la indivisibilidad de ese cuerpo humano de carne y hueso que padecería siempre —incluso bajo un fenómeno tan difícilmente ubicable y descifrable como la angustia— dentro de los límites que traza su piel. Además, la biología se convertirá, no solamente y como él defendía que fuese, en una ciencia auxiliar, sino en ciencia inspiradora de numerosas metáforas conceptuales. Pero, sin embargo y a pesar de su todavía comprensible veneración a Spencer, Wiese acababa —ya en este temprano escrito— asumiendo su relativa «decepción» tras la relectura del maestro: «Se tratará por lo tanto de, siguiendo las huellas de la obra de Spencer, seguir trabajando y realizar el *intento de seguir profundizando* en su enseñanza de lo social»<sup>30</sup>. Como tantos otros, Wiese se encuentra sin duda atraído por el darwinismo, lo que le lleva a aceptar la idea spenceriana de que el hombre haya desarrollado una complejidad de ideas y de procesos mentales a través de procesos de diferenciación y de integración análogos a los acontecidos en los animales. Pero la evolución de cualquier especie incluye no solamente la aparición de estructuras jerárquicas entre los miembros de la misma, sino sobre todo jerarquías de estructuras de supervivencia en cada miembro de las distintas especies. Estas estructuras de supervivencia estarían contenidas en una «pulsión instintual básica» que iría evolucionando desde la agresividad más primaria de los animales hasta la «agresión subyugadora» de los hombres. Ambas formas de agresión o agresividad emergen de una voluntad que el hombre comparte con el animal, en tanto que individuo-cuerpo autónomo, y que son deducibles de las características del entorno. En ambos casos, la subsumción de las características del «individuo-parte» bajo la «especie-todo» le convierte al primero en caracterizador del segundo. Pero sólo en el caso del hombre tal caracterización le otorga definitivamente un carácter agresivo a la parte. Sólo en el hombre se constituye la agresividad en una búsqueda de beneficio: en «intención de dotarse» de capacidades para librarse de las presiones del entorno; lo que transforma su agresiva persona en una «personalidad». Así, ya en *Individualismus und Staatssozialismus* (1912) sugería Wiese una vuelta al individualismo de los clásicos alemanes, por lo que éste contendría de búsqueda de una «personalidad cultural», demandante de «autodeterminación interna, libertad de pensamiento, sentimiento y voluntad y un orden social que amplíe esta cultura del alma y del espíritu»<sup>31</sup>. Así también en momentos muy posteriores de su obra —p. ej., en *Das Soziale im Leben und im Denken*— quedará también claro cómo esta agresividad autocontenida se transmuta en una lucha solitaria de la personalidad —que trata de subyugar al mundo exterior, en vez de ser subyugada por él—, lo que le permitirá al hombre «sobrenormal» —que se sobrepone o impone a la «normalidad contextual»— desarrollar el *Ingenium* y expresarlo, apareciendo así éste ya como un fenómeno cultural. Ello exige de tal hombre alguna guía que haga compatible su comportamiento con

<sup>30</sup> O. c., 1906, p. 139. La cursiva es nuestra.

<sup>31</sup> L. V. WIESE, «Individualismus und Staatssozialismus», en *Verhandlungen des Evangelischen-Sozialen Kongress*, XXIII, 1912, p. 18.

la presión de lo social, para lo cual se le vuelve imprescindible a Wiese plantear alguna ética que dote de contenido a esa personalidad con voluntad e iniciativa autónomas, lo que le exige trascender su condición de sociólogo: ser tolerante. Desde tal empeño tratará de fundamentar —a la inversa— *sociológicamente* su *Ética* (1947), estableciendo dos criterios tan fundamentales como básicos: la oposición a cualquier tipo de dogmatismo religioso, político e ideológico, y la flexibilidad evaluativa. Tales criterios quedan cifrados en una especie de «dialéctica de la ponderación y la medida» que asume la imparable sucesión de opuestos, la permanente polaridad que habita en lo humano y en lo social, y que, no obstante, ha de resolverse (ha de situarse de algún modo) «entre» determinados polos inamovibles. Ello exige literalmente *ponerse sucesivamente* en el otro, la otra, lo otro, o los otros u otras; la aceptación mutua de una filosofía de los pronombres personales (*Philosophie der Persönlichen Fürwörter* —cfr. *Das Soziale*, 1956—) capaz de abarcar en su «extensividad reflexiva» todos los procesos que están impresos en el mismo tránsito humano desde esa identidad personal que nombra el yo hasta el *Nosotros* —a través de él/ella, vosotros/as y ellos/ellas—. Tal «proceso de otrorización» —que es entendido por la Sociología más actual desde categorías sociológicas como «asunción de estatus» y «adopción de rol» para referirse, en definitiva, al adecuado (o no) despliegue de tales o cuales habilidades en un espacio social determinado por medio de una acción concreta que sea capaz de compaginarlas para cada situación, se convierte así en un elemento central de este planteamiento wiesiano: en el que, más que de estudiar las actitudes, se trata de *descifrar las aptitudes* de los sujetos; y ello es obvio que sólo, o al menos preferentemente, es posible lograrlo en alguna medida en los grupos pequeños. De ahí que existen tres campos en los cuales la Sociología de Wiese ha tenido cierto eco: en el desarrollo de la escala de distancia social de Emory S. Bogardus<sup>32</sup> (aplicada en la investigación de las tendencias de diferenciación cultural entre agrupaciones étnicas diferenciadas); en la sociometría tal como la concebía J. L. Moreno<sup>33</sup> (empleada habitualmente en pedagogía de cara al análisis de las tendencias de aceptación o rechazo en los grupos pequeños) y desarrollada luego por L. Festinger<sup>34</sup>, entre otros, por medio de una matriz relacional interpretable matemáticamente (también la investigación actual de *networks* —p. ej., Ziegler<sup>35</sup>— maneja ideas semejantes); y, por último, en la teoría de los roles, que se ha desarrollado fundamentalmente desde la psicología en estrecha conexión con las técnicas terapéuticas del psi-

<sup>32</sup> E. S. BOGARDUS, «A social distance Scale», en *Sociology and Social Research*, tomo 17, 1933.

<sup>33</sup> Cfr., a este respecto, p. ej., L. V. WIESE, «Soziometrik», en *Kolner Zeitschrift für Soziologie*, 1, 1948/49, pp. 22-40, en donde Wiese se debate con la sociometría de Moreno.

<sup>34</sup> Cfr. L. FESTINGER, St. SCHACHTER y K. BACK, «Matrix Analysis of Group Structures», en P. F. Lazarsfeld y M. Rosenberg (eds.), *The Language of Social Research*, New York, 1955, pp. 358-367.

<sup>35</sup> Cfr. R. Ziegler (ed.), «Zur Analyse sozialer Netzwerke», en *Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (en lo sucesivo: *KZfSS*), Jahrg. 36, 1984.

codrama. Y es precisamente en la estricta sociología de los grupos donde ha tenido más aceptación actual. Pero no podemos entrar aquí en estos temas. Baste decir, con Bernard Schäfers: «Lo expuesto por Wiese en su extenso artículo sobre las “características del tipo ideal de grupo” y su forma de ilustrarlo con abundantes ejemplos y constantes referencias a las contribuciones a la teoría de los grupos existentes hasta entonces, todavía hoy puede leerse con aprovechamiento»<sup>36</sup>.

Sin embargo, tal como muestra René König<sup>37</sup>, hay un aspecto de la obra de Wiese que ha pasado desapercibido y que es de gran importancia para su comprensión adecuada: «la relación entre la así llamada “Sociología formal”, la “enseñabilidad” de la Sociología y su conformación en tanto que disciplina académicamente *transmisible* en las aulas». Y es que existe una conexión entre «el proceso de formalización en la esfera de los conceptos sociológicos y la enseñanza de la sociología»<sup>38</sup>.

Desde dentro, desde el decantarse autorreflexivo de aquel proceso mismo, es desde donde hay que interpretar el significado del término «formal». El proceder de Durkheim en sus «reglas del método sociológico», el desarrollo del concepto de las «formas de acción recíproca» (*Wechselwirkung*) en Simmel, la introducción a partir de Tönnies de los conceptos de «socialización»/«relación-societaria» (*Vergesellschaftung*) y «comunitarización»/«relación-comunitaria» (*Vergemeinschaftung*) por parte de Weber, la introducción de las *pattern variables* en Parsons, no serían, pretende decir König, sino equivalentes mecanismos implícitos de un mismo procedimiento de generación de teoría, consistente en el intento de desustancializar y desontologizar a «la sociedad», para reconsiderarla en tanto que «estructura formalizable»; y formalizable precisamente en tanto que «teoría».

De ahí que, por un lado, toda Sociología es tautológicamente formal en la medida en que es teoría. En definitiva, en la medida en que —no lo dice König pero podría concluirse— es un *invento* humano. Desde aquí, recogiendo la interpretación de S. Landshut, König concluye que el sentido que ha de dársele al concepto de «formal» no ha de ser desde su oposición al concepto de «material» o desde la dicotomía contenido/forma, sino precisamente contraponiéndole a un «proceder que asienta su esclarecimiento de la existencia desde las relaciones individuales de motivación y de significado». Y, por lo mismo, según König: «en este contexto el proceso de formalización no significa sino: una apertura y una fundamentación autónoma de un nuevo nivel de conceptualización»<sup>39</sup>. Con lo cual tal proceso de formalización se convierte en una precondition decisiva para la creación procedimental del objeto sociológico mismo.

<sup>36</sup> Bernard SCHÄFERS, *Introducción a la Sociología de los grupos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 35. Schäfers se refiere al artículo de Wiese que aparece en su *System*, 1933, p. 449.

<sup>37</sup> Cfr René KÖNIG, «Leopold von Wiese», *KZfSS*, 18 Jahrgang, 1966.

<sup>38</sup> *O. c.*, *KZfSS*, p. 627.

<sup>39</sup> *O. c.*, *KZfSS*, pp. 629 ss.

Pero, por otro lado, deja de serlo tautológicamente si aquella teoría se inserta como tal en un proceso de estructuración de cualquier acontecimiento social, incluido uno fundamental: el del aprendizaje. Entonces, refiriéndonos a Wiese: el concepto de proceso social entendido como alteraciones en las distancias interhumanas es en este sentido una categoría sociológica, es decir, una de las «estabilidades» de lo social, con cuya ayuda «no solamente se hace posible el conocimiento sociológico en sentido propio sino que también la transmisión vía enseñanza de tales perspectivas»<sup>40</sup>.

A partir de lo expuesto, König rechaza tal posibilidad, desarrollando un simple argumento: sólo la teoría es enseñable, y no representaciones sociales generales, ya que éstas no pueden ser transmitidas como tales a no ser que se sustituyan los procesos de orientación valorativa personales por un adoctrinamiento ideologizante. El problema aquí es el porqué König *pretende* que las representaciones sean divergentes *a priori* y *supone* una doctrina convergente *a posteriori*. Además: ¿qué ha de entenderse en este contexto discursivo por ideología? ¿Y qué por doctrina? El problema permanece irresuelto.

Pero es que ni tan siquiera la hermenéutica de Gadamer (cfr. *Verdad y método*) supera ni a este empeño ni a sus paradojas. A la noción de «círculo hermenéutico» (que se remonta ya al Heidegger de *Ser y tiempo*: toda comprensión de un «ente» implica una cierta pre-comprensión del ser de ese ente), Vattimo añadiría tres momentos críticos de aquélla: el de la objetividad, que aplicaría al conocimiento histórico vanos criterios de positividad científico-natural (Dilthey); el de la generalización del conocimiento hermenéutico a todo tipo de conocimiento: la pre-comprensión alcanza también a las comprensiones de carácter «científico» (Heidegger), que, en consecuencia, estarían incluidos en la «epocalidad» metafísica del ser y su desaparición (lo que Gadamer parece desconsiderar); y, en fin, el de lingüistización del ser: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», en la fórmula fuerte del propio Gadamer (y que Heidegger jamás hubiera suscrito, según Vattimo); lo que lleva a una identificación de la historia como «historia del lenguaje» y como diálogo abierto o «infinitud de interpretación» (L. Pareyson).

Con lo que, en definitiva, se acaba justificando cualquier actividad teórica en tanto que «en verdad es siempre praxis» (Vattimo). Y es que, como dice Bourdieu, «plantar, en la propia obra, la diferencia entre dos lecturas de ella, es poner al lector en condiciones tales que, ante los retruécanos más desconcertantes o las trivialidades más irritantes, vuelva contra él mismo las magistrales advertencias; así, aunque comprenda perfectamente, sospechará de la autenticidad de su propia comprensión, prohibiéndose juzgar a un autor que de una vez para siempre se ha instaurado como juez de su propia comprensión. Igual que el eclesiástico que, como observa Weber, dispone de los medios de hacer recaer sobre los laicos la responsabilidad del fracaso de la empresa cultural, la gran profecía sacerdotal se asegura la complicidad de las interpretaciones que no tie-

<sup>40</sup> O. c., KZfSS, p. 631.

nen otro remedio que buscar y reconocer la necesidad de la obra incluso en sus accidentes, deslizamientos o lapsus, so pena de verse rechazados en las tinieblas del “error”, o peor aún, del yerro»<sup>41</sup>. Y ello porque: «la altura estilística no es una propiedad accesoria del discurso filosófico. Es, por el contrario, aquello que anuncia que ese discurso es un discurso autorizado, investido, en virtud de su conformidad, de la autoridad de un cuerpo especialmente delegado para asegurar una especie de magisterio teórico (con dominante lógico o moral según los autores o épocas). Y es también lo que permite que no se digan algunas cosas que no tienen sitio en el discurso formalizado o que no pueden encontrar los portavoces capaces de dar forma conforme; mientras se dicen y entienden otras que de otra manera serían indecibles e irredecibles».

Y es que, bajo el mismo trasfondo desde el que hablará Wiese (cfr. *Das Soziale*, 1956) de la fama: «para el logocentrismo universitario cuyo límite máximo está representado por el fetichismo verbal de la filosofía heideggeriana, la Filosofía filo-lógica por excelencia, es la forma apropiada la que constituye el sentido correcto. La verdad de la relación entre el aristocratismo filosófico, forma suprema del aristocratismo universitario, y cualquiera otra clase de aristocratismo —incluso del aristocratismo auténticamente aristocrático de los Junker y sus portavoces— se expresa en la formalización y en las advertencias contra todo tipo de reduccionismo, *es decir, contra la destrucción de la forma que pretende reducir al discurso a su más simple expresión* y, así, a los determinantes sociales de su producción». Porque, *como si se le olvidase* su condición de profesor, sigue Bourdieu: «la comprensión en las formas sería algo formal y vacío si a menudo no fuera la máscara de una comprensión a la vez más profunda y oscura que se edifica sobre la homología más o menos perfecta de las posiciones y la afinidad del *habitus*. Comprender es también comprender a medias palabras y leer entre líneas, llevando a cabo en la práctica (es decir, la mayor parte de las veces de forma inconsciente) las asociaciones y sustituciones lingüísticas que el productor ha llevado a cabo inicialmente: así se resuelve prácticamente la específica contradicción del discurso ideológico que, obteniendo su eficacia de su duplicidad, sólo puede expresar legítimamente el interés de clase o de una fracción de clase en una forma que lo disimula y le traiciona. Implicado en la homología de posiciones y en la orquestación más o menos perfecta de los *habitus*, el reconocimiento práctico de los intereses de que es portavoz el locutor y de la forma particular de censura que prohíbe su expresión directa, da acceso directamente, aparte de toda operación consciente de codificación, a lo que *quiere decir* el discurso».

Pero estas argumentaciones resultan igualmente válidas para la misma obra de Bourdieu, tanto como para la de cualquier otro pensador que no sea un mero eremita y cuyo mundo de la vida cotidiano sea un mundo de la vida académico o intelectualizado. E independientemente de si tal mundo se autoconcebía pensando Filosofía (heideggeriana), Economía (neoclásica) o Sociología

<sup>41</sup> Para lo que sigue, cfr. BOURDIEU, *o. c.*, 1987, pp. 127 ss.

(postfuncionalista) y de si se hace desde una u otra ideología. De lo que sí depende tal pretensión de validez es de si se hace desde una acepción e inserción u otra del concepto mismo de ideología; y de su definición interna al texto, que es la que permite dar fuerza o generar una *belle indifférence* a un tono discursivo, impactar por lo que tiene de sorpresivo y desvelador o aburrir por lo que tiene de reiterativo y consabido. Ello queda probado simplemente con que resituemos al discurso a otro nivel del proceso de formalización. Así también, y por ejemplo, relejendo a Durkheim desde nuestra cotidianidad en la vida cultural universitaria actual, no podríamos por menos que reconocer la pertinencia de autoaplicarnos —si las recogemos autorizadamente, para referirnos hoy (*entre paréntesis*) a la propia Academia francesa en tanto que «su-aquella» peculiar «sociedad de sociólogos»— afamadas sentencias de Durkheim tales como: «así circulan en nuestras sociedades (*académicas*) fórmulas, que no las vemos como religiosas, pero que tienen el carácter de dogmas que no se discuten. A ellas pertenecen conceptos como democracia, progreso, lucha de clases, etc. De ese modo constatamos que el pensamiento científico no puede dominar en solitario. Hay y habrá siempre en la vida social (*académico-intelectual*) espacio para un tipo de verdad, que se expresará a lo mejor en forma laica, pero que a pesar de todo tenga un trasfondo mitológico y religioso» (*académico-mundano*).

En definitiva, también Bourdieu «quiere decir» (porque no puede no querer decirlo y *hacerlo* a un mismo tiempo) con su discurso que el suyo propio se interesa por hacer diferencialmente una demostración «crítica» de la equivalencia y concordancia de las expresiones (modos de pensamiento) de determinados otros discursos a los que él, al usurparlos, obliga a ser inflexibles a la vez que «populistas» o «publicitarios» por ideologizantes; al considerarlos como expresiones concretas de determinados «talantes epocales» que fuerzan —haciendo caer en el error, contagiando su «*pathos* sin estilo», etc.— (¿al pueblo?, ¿a la mayoría?, ¿a los políticos?, ¿a todos?, ¿a los estudiantes?) a una «lectura interna» y a una comprensión —que él quiere entender como de valor social negativo— «negativamente interna» de los textos. Y tal negatividad consiste en que a cierta clase académica —que Wiese incluye específicamente en su tipología como «intelectuales»— se nos aparece, desde ese nuestro peculiar trasfondo histórico-ideológico (carente de alguna orientación de *sentido transmisible*), ahora ya tan sólo con pretensiones de intelectualidad; y ello cuanto más se extiende el público que compone y ocupa tales espacios, sólo *pretendidamente* ilustrados o intelectualizados ante el *acotamiento y angostamiento progresivo de la autoridad* de los mismos. Definidos algunos pensamientos en nuestra —de algunos— pretendida jerga postacadémica o transacadémica actual como discursos cerrados, metarrelatos, etc., cualquier tipo de expresión de un pensamiento o bien es de la «sociedad» (es decir y *hacerlo*: «tonto/inculto/iliterado/cotidiano, etc.») o bien es «académico» (es decir y *saberlo*: «sabio/docto/literado/científico, etc»), aunque paradójicamente pretenda sólo *versar* de «lo social». Ello se sigue traduciendo en numerosas disputas teórico-metodológicas tan hueras en sus vertientes teóricas como espúreas en sus componentes meto-

dológicos. A no ser que identifiquemos nuestra condición de sujetos-ciudadanos con la de sujetos intelectuales, disolviéndonos en una masa de sujetalidad; y con ello a no ser que renunciemos a tirar por la borda lo poco que parece quedarnos de nuestra propia «identidad quebrada» (*sensu fortissimo*) por esa brecha insalvable que nos ha impuesto la extensión de una esfera sincrética de la arena pública, donde cada vez más autodefinidos y autoconsiderados ciudadanos —lo parezcan, lo sean o no— «piensan» y exigen «poder pensar».

Esa brecha que nos obliga, *por un lado* —desde «aquella-nuestra» postmodernidad o sociedad postindustrial «in-formatizada»—, a habitar en una mermada nueva ética de la profesión, que nos exige en tanto que académicos *tomar una distancia adecuada y con ello una medida de mesura* de las «otras formas de pensar» —que son las *suyas*— para definir las como «objetos» o «cosas otras» y expresarlas como «objetivamente otras», etc.

Mientras que, *por otro lado* —en tanto que ciudadanos miembros de «esta-nuestra» sociedad interconectada a la vez que sociedad de la «comunicación informalizada»—, hemos de *tomar otra distancia alguna* de estas formas y fórmulas de pensar próximas (que no del prójimo); que *han de ser con* las nuestras: *son* las de nuestros con-ciudadanos; y expresarlas ineludiblemente como subjetivamente otras, propias de un «Yo-Otro/s» existente como objeto sociológico en un espacio y tiempo que si antes podía entenderse como «individuológico», ahora habría que entenderlo como «sujetológico».

Y en ambos casos participando *por ambos lados*, por activa *a la vez* que por pasiva, en la creación de *formas sociales* cuyos límites están *ya trazados* tanto por el mundo de la «tecnología», tanto como por las múltiples expresiones tecnológicas de la misma en sus más complejos y diferenciados lenguajes. Ya dos «formas» abstractas —entiéndaselas como se quiera (p. ej., imaginarias o ilógicas)— que se superponen adquieren inmediatamente algún contenido otro, y tanto más mediatamente «real» cuanto más «niveles de inteligibilidad» subsuman en una representación mental formalizable para un *número creciente de ciudadanos y de disciplinas*, sean estos «niveles» filosóficamente interpretados como «niveles de lenguaje», «niveles de entendimiento» o «niveles de realidad». Hablar de dos (o más) formas es mostrar y reconocer nada más y nada menos que la debilidad analítica, tanto como la fortaleza poética inagotable a la vez que irrenunciable de las innumerables categorizaciones dicotómicas, empeñadas en lograr una distinción «entre» ser y parecer, base-superficie, causa-efecto, etcétera. Pero es simultáneamente reconocer su inmenso contenido creativo y humano. El problema queda planteado en falso sólo cuando el empeño se centra en si a tales «polaridades analíticas» se les ha de tratar de atribuir o de negar un carácter ideo-lógico, onto-lógico, fenomeno-lógico o «lógico-existencial»; cuando la hermenéutica de determinados autores (también la de los «críticos») pretende redefinir de algún modo «lógica-mente» lo que «dice una metáfora» o «calla una metonimia» (a cuántas realidades o ideas remitan es cosa bien distinta de cómo las ordena la cognición para ponerlas «claras» en la misma; es decir, para que «la expresión metafórica o metonímica» sea posible).

---

Por otro lado, los límites con que todavía se topan los modernos planteamientos de las «teorías del caos» —que hacen posible concebir «lógicas borrosas» que lo «reordenen» partiendo de informaciones «indefinibles» simultáneamente—; el reconocimiento por parte de los mejores estudiosos del cerebro humano desde las «ciencias naturales» que han (¿tenido que?) llegar a la conclusión de que éste funciona *siempre* «bipolarmente», es decir, a través y partiendo de la comparación sucesiva de dos y sólo dos datos básicos, sean éstos determinables o aleatorios, coinciden al indicar dónde se encuentran con fenómenos donde se diluyen todos los límites de lo, al menos hasta ahora, considerado como humano. En el hombre aparece la «locura» como enigma indescifrable e insemiotizable, y en las máquinas —encarnación de *chips* y acero de los más sofisticados productos del hombre como la informática—, sobre una pantalla, se nos dibujan, como mucho, «imágenes complejas» claras en su perceptibilidad pero oscuras en su inteligibilidad. Desde nuestro ámbito, Jesús Ibañez afirma: «Reflexividad y complejidad van unidas. No sólo porque los sistemas autoreflexivos son los más complejos que se han producido, sino también —y sobre todo— porque, al ser observados, todos los sistemas se hacen más complejos: el observador es una dimensión suplementaria que sobredetermina el sistema» (es lo que Deleuze y Guattari llaman «sobrecodificación»). Y ya nos había dicho, dialogando con su colega, cómo «Pablo Navarro analiza los tipos de reflexividad. Distingue cinco tipos: sistemas reflexivos ónticos, lógicos, onto-lógicos, epistémicos y autorreflexivos... Un sistema reflexivo de tipo lógico es *puramente formal* (sólo genera sentido cuando un sujeto lo interpreta): los fenómenos reflexivos se generan por interferencia reflexiva entre la actividad del sistema objeto (la dinámica de su cálculo) y la actividad objetivadora del sujeto (la interpretación que da sentido a esa dinámica). Un sistema reflexivo onto-lógico conjuga un aspecto real u óntico (un *hardware*) y un *aspecto formal o lógico* (un *software*)...»<sup>42</sup>.

Wiese se refiere a estos asuntos de modo mucho más sencillo —y por lo tanto también menos reflexivamente, más *software*, etc.— pero de manera mucho más inteligible y, sobre todo, *transmisible*. Concibe la vivencia de la conexión «individuo-hombre»/«hombre-individuo» como «vivencia humana» *per se*, autónoma respecto de la vivencia de la historia de su (o de otras) vida(s) que hace ese mismo sujeto en tanto que «hombre-particular». En tanto que vivencia de segundo orden, aquélla se *sobrepone* —y sólo bajo determinados supuestos o adoptando ciertos planteamientos se *impone*— a la primera: en determinadas situaciones interhumanas ya concretizadas, donde el tiempo social o colectivo se convierte en sí mismo en *vivencia problemática en el espacio*. Con lo que la propia noción de «tiempo» (sea éste objetivo, subjetivo o existencial o como quiera adjetivársele) aparece en un determinado sentido vivencial junto a su *coincidencia de tiempo convivido* de alguna manera no consciente, en la medida que éste acontece vía actos de habla que usurpan la narración a través del proceso mismo de conceptualización, categorización o

<sup>42</sup> Jesús IBÁÑEZ, en *Anthropos*, 22/Suplementos, Barcelona, octubre 1990, pp. 6 ss.

incluso de ilustración social histórica o cultural. Paradójicamente, sólo cuando no tenemos tal conciencia vivimos socialmente en el preciso sentido de que vivimos lo humano del encuentro inmediato, o no mediatizado entre los sujetos, y viceversa; y ello en la medida en que nos vemos *a priori insertos en o lanzados hacia* un marco de racionalidad comunicativa; donde la racionalidad hermenéutica de la praxis queda relegada a un segundo plano vivencial, una vez más en el preciso sentido (Habermas)<sup>43</sup> de que los actos de habla se guían por un hilo argumental que se extiende primordialmente hacia la generación de relaciones de aproximación o alejamiento, es decir, hacia la (co)implicación o hacia la des(co)implicación en los términos más o menos científicos —psicológicos, sociológicos, etc.— de que dispongan los sujetos en acción para la auto-comprensión y autogúa de su conducta en una situación dada.

Esta *filosofía de las distancias personales o pro-nominales* parece presentárnos a la vez como una *ética de mínimos* por la que hoy se puede abogar con cierta responsabilidad; sin que habite la *imposición de alguna forma* en la respuesta brindada. Sin que el dominio de la forma se transforme en una forma-mecanismo o dispositivo de *dominio formal*. El entendimiento (*Verstand*) mismo nos hace entonces *estar* convencidos de la imposibilidad de aprehender «lo social» como experienciable directamente (racional o irracionalmente) en tanto que fenómenos propios del «alma» o del «cuerpo», tanto como de la imposibilidad de percatarnos de ambos simultáneamente *al nombrarlos*. Igualmente nos es imposible concebir nítidamente lo humano en términos de exterioridad (*externalidad* o *exogeneidad*) o bien de interioridad (*internalidad* o *endogeneidad*), o en términos de «fronteras» que operan por «autorreferencia basal» (Luhmann); sino que principalmente nos encontramos en la certeza de que nuestro «encuentro» es más «real» *si nuestras acciones nos aproximan o nos separan en tanto que sujetos humanos con pretensión simultánea* de alcanzar la verdad, la veracidad y la normatividad en un proceso de argumentación —y de sensibilización— donde opera la «lógica no-formal» (Toulmin).

Es toda esta *construcción formal de lo social, condicionada por la extensión de los espacios comunicativos de transmisibilidad*, lo que nos confirma y ratifica, respectivamente, para cada pretensión de validez<sup>44</sup>, en el logro válido, *por cierto*, de una mínima corrección, autenticidad y rectitud de lo «actuado» por «formalizado»; y lo que posibilita que yo en tanto que sujeto/agente/pensante y tú como objeto/agenciado/pensado y ambos en tanto que sujetos *en acción* (también formalizadora), logremos retransmitirnos desde la aceptación y el diálogo mutuos una *representación de mínimos éticos compartida en su elaboración* de «lo» social: capaz de generar un *nosotros* inteligible para «casi todos» de los que actuamos y pensamos en torno a algo que asumimos que «nos es real».

<sup>43</sup> Cfr. J. Joaquín RODRÍGUEZ-GONZÁLEZ, «Las paradojas patológicas de la modernidad adulta. La relectura habermasiana de Max Weber», de próxima publicación en *Anthropos* con motivo de la celebración del aniversario de nuestro clásico.

<sup>44</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. Véase, a este respecto, fundamentalmente la introducción.

Para *desde otra pretensión de validez* situar una definición (p. ej., «sociológica») que nos permita concluir como obvia la necesidad de que «definamos duraderamente» y con permanencia suficiente nuestra situación de partida «pre-supuesta» en su facticidad. Y ello de modo tal que se logre la tensión humana necesaria y suficiente para que «nos investigemos» en lo que en última instancia deseamos que quede «nombrado» y/o «formalizado» como «vagamente existente»; con una certidumbre consentida que se inserta modesta y autocríticamente entre los permanentes desplazamientos de *distancias entrehumanas a cointerpretar*. Y ello bajo los condicionantes recreados por una *renovada estructura de la publicoidad*; es decir: del «entre» que nos haya de unir y/o separar. ¿Podrían cumplir tal *función de transmisión* de algún mínimo consenso los modernos *mass media*? ¿Algún «nuevo movimiento social mass-mediático», capaz de reconducir en este sentido el diálogo interno y externo al mismo y de fomentar una reconstrucción histórico-social colectiva de nuestros pasados, presentes y futuros? Dejo que el lector de la *REIS* siga reflexionando con nosotros, sobre Wiese, contigo y con lo social: dialéctica y/o reflexivamente<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Lo que sí se puede decir, desde nuestras certidumbres intelectuales (o *sentido común intelectualizado*), es que L. v. Wiese quizá sea el autor que ha hecho el esfuerzo más patente, hasta la fecha, de construir una teoría sociológica general a partir de las líneas comunes de pensamiento establecidas por Park y Simmel. La conexión entre estos dos últimos autores —ya reconocida hace tiempo, pero bajo el aura de una perspectiva a la que subyacen tópicos o prejuicios «de corte ortegianos», tales como los que comparan a un Park «reformista-empirista» *versus* un Simmel «ardilla del pensamiento-brillante pero especulativa»— ha vuelto recientemente a ser constatada por Paharik. Este autor —además de demostrar la existencia de una influencia simmeliana sobre Park, mucho mayor de la que se pensaba— nos señala, a través de un cuidadoso trabajo de exégesis de sus textos, cómo cada uno de estos autores, aunque a su modo, construye un sistema coherente —y con esquemas conceptuales propios—. Y sus sistematizaciones o trabajos sistemáticos se basarían en una imagen fundamental de la realidad social, compartida con la sistematización wiesiana, en tanto que aquélla estaría compuesta de elementos concretos que se nos presentan teoréticamente interrelacionados: mediante el recurso epistemológico de establecer como «dato» la existencia de varias-determinados graduaciones (gradientes, o simplemente grados) sociales que se hallan en permanente situación de cambio y, sin embargo, se nos presentan «fijados a determinada realidad» en el plano de la observación; y tal fenómeno, que no es sino lo que a veces se conceptualiza como estructuración social, se desarrolla en el marco de un peculiar análisis de la vida social que se realiza en términos de tres categorías básicas: relación, distancia y movimiento (*motion*). Se muestra también con claridad cómo si hacemos una relectura de estos tres autores, dirigiéndonos fundamentalmente y poniendo el énfasis precisamente en los aspectos de cambio y conflicto social de las mismas, tales propuestas teóricas podrían convertirse en una alternativa viable a la teoría de T. Parsons. En todo caso, algunos de los planteamientos diferenciales de Wiese y algunas de sus pretensiones básicas quedan patentes en el texto que sigue, que espero ayude a despertar un renovado interés por este padre de la Sociología.

## BIBLIOGRAFIA

- ABEL, T. (1929): *Systematic Sociology in Germany: A Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as a Independent Science*, Columbia Univ. Press, New York.
- ALEMANN, H. v. (1988): *Kölner Volkswirte und Sozialwissenschaftler*, Bohlau Verlag, Köln/Wien.
- BOGARDUS, E. S. (1933): «A social distance Scale», en *Sociology and Social Research*, tomo 17.
- BOURDIEU, P. (1985): «Censura y formalización», en *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid.
- BRAMSON, L. (1961): *The political context of Sociology*, Princeton, N.J.
- DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, vol. VII.
- FESTINGER, L.; SCHACHTER, St., y BACK, K. (1955): «Matrix Analysis of Group Structures», en P. F. Lazarsfeld y M. Rosenberg (eds.), *The Language of Social Research*, New York.
- GURVITCH, G. (1952): «Lettre ouverte au Prof. L. von Wiese», en *Cahiers Internat. de Sociologie*, París.
- HABERMAS, J. (1992): *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HOWARD, B. (1932): *Systematic Sociology: on the Basis of the Beziehungslehre and the Gebildelehre of Leopold von Wiese* (reelaboración de Howard Becker del *System der Allgemeinen Soziologie*), New York.
- IBÁÑEZ, J. (1990): *Anthropos*, 22/Suplementos, Barcelona, octubre.
- KÄSLER, D. (1984): *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungsmilieus*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- KÖNIG, R. (1958): *Soziologie*, Fischer Lexikon, Frankfurt.
- (1966): «Leopold von Wiese», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 18 Jahrgang.
- KURUCZ, J. (1967): *Struktur und Funktion der Inteligenz während der Weimarer Republik*, Köln.
- LIEBERSOHN, H. (1982): «Leopold von Wiese and the ambivalence of functionalist theory», en *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XXIII, París.
- LUCÁKS, G. (1962): *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied/Berlín.
- MARTIN, V. (1948): «Soziologie der Gegenwart», en *Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte*, Frankfurt a.M.
- MÜLLER, F. (1941): *Sociology*, New York.
- NISBET, R. A. (1966): *The Sociological Tradition*, New York.
- (1977): *Sociology as an Art Form*, London/Oxford/N. York.
- PARSONS, T. (1968): *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent european writers* (1917), New York.
- RADDATZ, F. J. (1972): *Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck.
- RODRÍGUEZ, J. J.: «Las paradojas patológicas de la modernidad adulta. La relectura habermasiana de Max Weber». De próxima publicación en *Anthropos* con motivo de la celebración del aniversario de nuestro clásico.
- SCHÄFFERS, B. (1984): *Introducción a la Sociología de los grupos*, Herder, Barcelona.
- STAUFFER, Ernest (1950): *La méthode relationnelle en psychologie sociale et en sociologie selon L. von Wiese*, Delachaux & Niestlé, París.
- TANNENBAUM, E. R. (1978): *1900. Die Generation vor den grossen Krieg*, Frankfurt a.M./Berlín/Wien.
- WEBER, M. (1967): «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- WIESE, L. v. (1906): *Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre. Eine kritische Untersuchung von H. Spencers System der synthetischen Philosophie*, Jena.
- (1912): «Individualismus und Staatssozialismus», en *Verhandlungen des Evangelischen-Sozialen Kongress*, XXIII.
- (1914): *Politische Briefe über den Weltkrieg. Zwölf Skizzen*, München. (Reeditado en 1976.)
- (1915): *Gedanken über Menschlichkeit*, München und Leipzig.
- (1917): *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*, Berlín.
- (1932-33): *System der Allgemeinen Soziologie*, 2.<sup>a</sup> ed.; 3.<sup>a</sup> ed., 1955.
- (1938): *Homo Sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie*, Jena.

- WIESE, L. v. (1947): *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, Bern.
- (1948-49): «Soziometrik», en *Kolner Zeitschrift für Soziologie*, 1.
- (1950): *Gesellschaftliche Stände und Klassen*, München.
- (1956): *Das Soziale im Leben und im Denken*, Duncker und Humblot, Köln und Opladen.
- (1957): *Erinnerungen*, Duncker und Humblot, Köln und Opladen.
- (1960): *H. Spencers: Einführung in die Soziologie*, Köln und Opladen.
- (1964): *Wandel und Beständigkeit im sozialen Leben*.
- ZIEGLER, R. (ed.) (1984): «Zur Analyse sozialer Netzwerke», en *Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jahrg. 36.