

Sociológica, año 20, número 58, pp. 237-255
Mayo-agosto de 2005

El diálogo de los clásicos de la sociología con Emmanuel Kant

*Ruth Aguilar Padilla**

UNA DE LAS PRINCIPALES características del surgimiento de las ciencias sociales durante el siglo XIX en Europa fue su elevado grado de optimismo respecto de la capacidad de la voluntad humana, especialmente de su racionalidad. La sociología adquiere la categoría de ciencia como parte de esa expectativa y es marcada por el tipo de preocupaciones propio de la esperanza depositada en los logros del conocimiento científico.

Esta disciplina, centrada en el análisis de la sociedad humana, se vio inmediatamente señalada por la confrontación entre ética y ciencia. En todo ello jugó un papel primordial el discurso de los filósofos ilustrados y, en particular, del gran epistemólogo y sistematizador Emmanuel Kant. Es por ello que se plantea la hipótesis de que la sociología adquiere científicidad a través del diálogo racional de sus primeros teóricos: Augusto Comte, Emilio Durkheim y Max Weber con Kant, tomándose como marco analítico el planteamiento de Hans-George Gadamer.



* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: raguipad@yahoo.com.mx

DE LA ILUSTRACIÓN A LA EPISTEMOLOGÍA KANTIANA

La aventura renacentista asumió al menos dos direcciones: por una parte, se avocó al derrumbe de la escolástica y a la negación de la actitud puramente contemplativa, que caracterizaba a la época previa; por la otra, se exigió a sí misma la tarea de reconstruir el saber mediante el rescate de lo más ilustre del pensamiento de la Grecia clásica, así como de retomar la actitud en que *conocer* implica desafiar a la sabiduría para ocuparla en la comprensión y el sometimiento de las fuerzas naturales en favor de la regulación práctica de la vida humana.

Quizás esto último constituya el impulso y la razón fundamentales que dirigirían el pensamiento hacia su constitución moderna. En gran medida, como podrá apreciarse más claramente en las expectativas del pensamiento *ilustrado*, era a través de la correlación entre *sujeto* y *objeto*, entre *verdad* y *realidad* como se pretendían establecer las formas de adecuación y de correspondencia, lo cual constituiría una de las condiciones básicas de todo conocimiento científico (Cassirer, 1986).

Las implicaciones de este hecho se verán a continuación; sin embargo, es importante destacar que las ideas adquirieron un tinte distinto al que las había caracterizado hasta entonces: el desarrollo de las reflexiones sobre la *ratio* divina. El paralelismo de *praxis* y *episteme* que ahora caracterizará a la *teoría* señala esa transformación cualitativa irreversible a la que se verá sometido el pensamiento moderno por las exigencias del cambio social. En fin, el nuevo requerimiento para el pensamiento social es que pueda mostrar el vínculo con la realidad humana; que pueda demostrar, desde este inédito ángulo, su *utilidad*.

Los filósofos del siglo XVIII creían que la revolución científica estaba cambiando toda la actividad humana y no solamente las ciencias naturales. El proceso de consolidación de la razón transitó por las ambigüedades de estos pensadores que buscaban fortalecer su autoridad. El cambio se dio, incluso para los mismos que lo sugerían, muy lentamente, ya que estar dispuesto a renunciar a esquemas de pensamiento establecidos parecía implicar abandonar lo que proporciona el ser, el nivel ontológico de la humanidad; de ahí que una parte muy importante de ese tránsito la constituyó el reacomodo y jerarquización de los valores. En tanto que la *teoría* iba adquiriendo importancia desplazando paulatina pero sistemáticamente a la *ratio* divina,

ésta última se iba ubicando en un segundo plano, al que muy posteriormente, ya en nuestro siglo, se consideraría el ámbito de la denominada *vida privada* (Habermas, 1989).

La realidad que ha de abordarse, la realidad social, también posee un orden que se nos enfrenta en forma de Estado y de sociedad. A partir de la premisa de que el hombre nace en medio del Estado y la sociedad, lo que a él se le pide, y lo que se espera de él es que se acomode a estas formas de organización dadas de antemano. También el ser social tendrá que someterse a un tratamiento igual al que se utiliza con una realidad física que el pensamiento intenta conocer mediante el uso del método. Se requiere que se le descomponga en partes –analíticamente– y la voluntad estatal total es considerada como si estuviera compuesta de voluntades individuales y originada por la unificación (Hobbes, 1992: 137-141). Para Thomas Hobbes (1588-1679) el contrato social no puede ser, por lo tanto, sino un puro contrato de sumisión mediante el cual se evita el caos en el cosmos político, por lo que concibe al contrato de sumisión como la única forma de contacto, como el origen de cualquier tipo de vida en común.

Una ciencia de la naturaleza humana haría posible la racionalización de las instituciones sociales y, por consiguiente, la creación de la ciencia social era una parte crucial del programa de los filósofos para reformar la sociedad. Ello constituyó el punto de arranque al que le siguieron obras como *El espíritu de las leyes* (*L'esprit des Lois*) de Montesquieu, que apareció a finales de 1748; *Tratado de los sistemas* (*Traité des systèmes*) del abate De Condillac, en 1749; *Discurso sobre los progresos sucesivos del espíritu humano* (*Dicours sur les progrès successifs de l'esprit humain*) de Turgot, y *Discurso sobre las ciencias y las artes* (*Discours sur les sciences et les arts*) de Jean Jacques Rousseau, éstas dos últimas en 1750; el primer tomo de la *Encyclopédie*, que incluía el *Discurso preliminar* (*Discours Préliminaire*) de D'Alembert, y *El siglo de Luis XIV* (*Le siècle de Louis XIV*) de Voltaire, en 1751. Desde entonces, todas estas obras han sido reconocidas como importantes documentos en la historia de la Ilustración, y al llegar juntas como llegaron, al mismo tiempo y en un solo país, marcaron el principio de un claro movimiento intelectual.

La defensa a ultranza de la libertad y la tolerancia permearon el pensamiento de Voltaire (1694-1778), configurando la preeminencia de la *praxis* sobre la *episteme*, algo que tendría muy claro Jean Jacques Rousseau (1712-1778), quien acogió y entretejió en su doc-

trina algunos elementos tomados de Hobbes, pero con una actitud crítica libre. Rousseau rechaza, en principio, la idea de la necesidad de la sumisión. El contrato social es, por tanto, un vínculo que requiere de una soberanía a la que el individuo no solamente está sometido, sino bajo la cual él mismo se somete: necesita la relación moral genuina estructurada a través de la voluntad. Lo anterior significa que se cancela la mera voluntad particular en cuanto tal, para persistir dentro de una voluntad total, la *volonté générale*. Para Rousseau no se trata de emancipar a los individuos, buscando escapar a la comunidad sino, por el contrario, de encontrar tal fuerza reunida en la asociación estatal que el individuo, al unirse con los demás logre, sin embargo, obedecerse sólo a sí mismo (Rousseau, 1975: libros II y III). Le interesaba resaltar que no pretendía primados absolutos, en la medida en que el reino de los valores espirituales corresponde a la voluntad moral, porque en el ordenamiento de la comunidad humana la estructura de la voluntad debe preceder a la construcción del saber. El hombre, consideraba Rousseau, tiene que encontrar en sí mismo la ley que guía su voluntad antes que ponerse a investigar las leyes del mundo, los objetos exteriores.

De esta forma Rousseau, a través del *Ensayo sobre la desigualdad de los hombres*, establece lo que será la tesis del resto de su obra y de su vida: se requiere libertad moral para poder hacer fecunda la libertad espiritual; sin embargo, para alcanzar la primera se necesita un cambio radical del orden social, con el que se acabe con toda arbitrariedad y triunfe plenamente la necesidad de la ley. Estas ideas tuvieron una gran influencia en Alemania, particularmente en Kant, a quien le impactó el énfasis en la voluntad, por lo que, a su vez, intentaría construir su propia estructura conceptual, como veremos a continuación.

Emmanuel Kant (1724-1804) desarrolló el cuerpo de pensamiento más acabado de la época; su obra es especialmente profunda por lo que significa aún en el presente. En este artículo sólo se apuntan dos aspectos que fueron relevantes para la sociología: a) sus argumentos epistémicos y b) su noción de *praxis*.

Un elemento que constituye el punto de partida de su trabajo es la indagación sobre las distinciones cognitivas entre la ciencia y la metafísica (Kant, 1918: vols. III y IV). Uno de sus principales hallazgos consiste en postular que la metodología de las ciencias empíricas, pensando sobre todo en la física, se obtiene a través de la práctica, es decir, sostiene que la intuición sensible proporciona los datos y luego

el entendimiento realiza su labor: compara y organiza lógicamente esos datos. Una vez que una determinada disciplina empírica alcanza cierto grado de desarrollo reflexiona acerca del método utilizado. En cambio, en la filosofía pura, la metafísica, los conceptos preceden al entendimiento debido a que no hay intuiciones; así, *el método precede al conocimiento* y con ello adquiere gran relevancia. Kant reconoce que los conceptos puros del entendimiento son una especie de formas subjetivas mediante las cuales concebimos necesariamente los datos de la intuición sensible, gracias a lo cual sienta las bases de su principio epistémico.

En la *Crítica de la razón pura* (1781), una vez que estipula que *el método es posterior al conocimiento*, se ocupa de explicitar la idea. Parte de una controversia con David Hume. A diferencia de este último Kant sostiene como tesis que en el conocimiento *los objetos se adecuan al espíritu, al sujeto*, y no a la inversa. Para explicarlo señala que el espíritu humano no crea al objeto en su totalidad, es decir, que los objetos, en cuanto percibidos y conocidos, son relativos a nosotros –*los sujetos*– en el sentido de que sólo los percibimos y conocemos a través de las formas *a priori* (Kant, 1918: xxiii), insertas en nuestras estructuras mentales. Sin embargo, los objetos son, es decir, son *objetos en sí*, aunque no podamos conocerlos tal como *en sí mismos son*. Captamos sólo lo que nuestras estructuras *a priori* nos permiten, de lo que no se sigue que los objetos existan con independencia de nosotros; estamos limitados, pero podemos aprehender en la medida en que *pensamos* los objetos. Estos elementos son los que contribuyeron al surgimiento de los *principios epistémicos* basados en la dualidad sujeto-objeto (s-o), los cuales marcaron el surgimiento de las ciencias sociales y, en concreto, de la sociología.

La capacidad de poseer las estructuras *a priori* nos permite, a su vez, contar con conceptos metasensibles, *trascendentales* los denomina Kant, que cumplen una función *reguladora*, algo así como una meta ideal, cuya presencia estimula al espíritu para renovados esfuerzos. Su existencia se expresa en la *conciencia moral*, la *praxis* o eticidad humana, la cual nos conduce más allá de lo sensible; es por ello que podemos tener ideas suprasensibles. El hombre como ente fenoménico está sujeto a leyes causales y se halla determinado –eso es de lo que da cuenta la ciencia–, pero la conciencia moral, que es ella misma una realidad, implica la idea de *libertad*. He aquí la influencia de Rousseau. En la medida en que es trascendental, más allá de lo sen-

sible, no se puede probar científicamente que el hombre es libre; por lo tanto, la conciencia moral exige *fe* en la libertad (Kant, 1956). De esta manera, no se puede admitir lo trascendental dentro de la esfera fenoménica, de la realidad sensible, pero a pesar de ello sí puede ser una realidad. Las ideas trascendentales no aumentan nuestro conocimiento; se poseen porque la razón humana tiene una inclinación natural a rebasar los límites de la experiencia.

El objetivo de Kant era identificar el conocimiento moral y mostrar su origen. Dicho conocimiento se funda en el *deber ser*: cómo deben comportarse los hombres es un conocimiento *a priori* dado que no depende del comportamiento real del hombre, y es verdadero porque su necesidad y universalidad dependen de su calidad de *a priori*. Su origen se encuentra en la *razón práctica*, la cual se ocupa de la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma, en el interior del hombre, como había sugerido Rousseau. Se ocupa, pues, de la determinación de la *voluntad*.

La razón práctica se dirige a la elección de acuerdo con la ley moral y, cuando ello es físicamente posible, a la realización de la decisión en la acción. De esta forma, la razón práctica tiene dos usos: en el primero, cuando la razón se presenta como distinta de la voluntad, la razón práctica mueve a la voluntad por medio del *imperativo categórico* (Kant, 1788); en el segundo, cuando la razón y la voluntad están identificadas, muestra que la voluntad es una facultad racional, idea que se apropiaron algunos teóricos de la sociología, especialmente los que pusieron el acento en la capacidad de la sociología para explicitar la dirección que habría de seguir esa voluntad racional al realizar planteamientos de emancipación social, como Augusto Comte. La distinción entre razón pura y razón práctica genera, en consecuencia, un dilema al proponer dos conceptos del *yo*: a) la crítica de la razón pura supone el *yo como unidad de la autoconciencia*, y b) la crítica de la razón práctica plantea un *yo como voluntad libre*. Este dilema marca a la sociología debido a que en adelante el marco referencial lo constituiría esa imbricación problemática entre lo epistemológico y lo práctico, en realidad una limitante al indicar que lo segundo no es susceptible de conocimiento científico. Los teóricos de la sociología, buscando sobreponerse a la dualidad propuesta por Kant, intentarán establecer un diálogo entre la ciencia y la ética.

SURGIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA EN EL SIGLO XIX

Fundamentalmente fue a través de la filosofía social, desde Hobbes hasta Rousseau, que se había planteado una racionalización del devenir social permeada por los fundamentos de la filosofía natural, de gran aceptación en ese tiempo, en donde el punto esencial era la noción de un mundo ordenado con base en leyes, las cuales debían ser explicitadas mediante el trabajo del método científico, en el que se interrelacionan la observación y la razón. En ese sentido, la racionalización social se estableció bajo el fundamento de que el devenir humano se encuentra circunscrito a determinadas leyes que tienen su sustento en la característica esencial del hombre: la naturaleza humana. Ya sea que se trate de considerar al hombre como sujeto de maldad, como lo percibe Hobbes, o bien originalmente bueno, pero afectado por el propio proceso de socialización históricamente asumido, como lo caracteriza Rousseau, este principio se considera el articulador de la racionalización, con la cual es posible delinear los fundamentos para lograr una integración armoniosa y benéfica para las sociedades humanas. Aunado todo ello con la idea kantiana acerca de la capacidad racionalizadora de lo metasensible, mediante el uso de la *praxis* unida con la voluntad.

Este es el ambiente en el cual surge la sociología durante el siglo XIX. Por lo tanto, su desarrollo posterior fue delineado por la preocupación fundamental acerca de si debía apegarse a los lineamientos de las ciencias naturales o ser autónoma y construir su especificidad. En este contexto puede ubicarse el surgimiento del pensamiento de Augusto Comte (1798-1857). La articulación de su pensamiento toma forma en lo que él denomina la *filosofía positiva*.

En lo general, Comte es conocido por ser el fundador de la sociología. Al menos fue él quien acuñó esa denominación. Su principal aportación fue crear un esquema filosófico al que llamó positivo, puesto que se contraponía a lo que había considerado el planteamiento negativo de la filosofía previa, caracterizada por el énfasis en cuestiones trascendentes, metafísicas según sus propias palabras.

Su obra fundamental es el *Cours de Philosophie Positive*, en donde establece los principios que definen a la ciencia y al método positivista; no obstante, es importante hacer notar que en un reciente estudio se ha contemplado la tesis de que la obra de Comte fue un todo complejo en donde se combinaron las ideas positivistas, que sus seguidores enaltecieron, con un pensamiento atravesado por consideracio-

nes religiosas subjetivas, particularmente en relación con la sociedad, el hombre y la ciencia (Cházaro, 1994).

En principio, Comte establecía que los fenómenos sobre los que se podía conocer eran experimentalmente sensibles, haciendo a un lado lo espiritual y subjetivo como región no susceptible de conocimiento científico. Sin embargo, el aspecto religioso nunca fue dejado totalmente de lado. La convivencia de estos dos supuestos tuvo repercusiones directas en su caracterización de la sociología, ya que la presentó bajo la dualidad de ser, por un lado, una ciencia física, es decir, sometida al rigor de la teoría del conocimiento positivo, y por otro, como una ciencia política, esto es, hecha para aprehender los fenómenos subjetivos (Cházaro, 1994: 22).

El proyecto comtiano de sociología se basa en una doble operación: a) comprensión de la situación política de las sociedades europeas bajo la perspectiva de la ciencia positiva y b) la acción humana en los asuntos políticos y prácticos de organización de la sociedad, especialmente con respecto a las cuestiones relativas a las creencias y a la moral de los hombres, su *praxis*. Es aquí donde se perfila el entrelazamiento de sus ideas, ya que la explicación de la sociedad se ve cruzada por la intención de esclarecer, tanto a nivel teórico como práctico, a la propia sociedad —el intento de reunificar el yo que Kant había desvinculado. De aquí la inevitable interlocución con Kant, en la medida en que el hombre no puede estudiarse con independencia de su *praxis*, su conciencia moral. En el nivel práctico se incluían criterios éticos y políticos, representados por la intervención de la voluntad humana, como voluntad racional, para lograr el objetivo último: salvar a la humanidad.

La forma como se traduce la preocupación de Comte por la ciencia encuentra su sustento en una teoría del conocimiento, que por sus características esenciales se puede presentar como una sociología del conocimiento (Elias, 1982: 25). La base se encuentra en el supuesto de que hay una tendencia en el hombre a ordenar las impresiones que recibe, lo cual se acumula en el tiempo como ese saber del sentido común que al sedimentarse se constituye en la sabiduría universal, ideas trascendentales diría Kant, en efecto el punto de partida de la filosofía, la cual se presenta como prolongación metódica de lo anterior. Es por ello que la producción intelectual de la humanidad es resultado del espíritu humano, pero en este proceso también se involucran las leyes, como elementos determinantes, producto de una

organización política y material definida. Todo lo expuesto se concreta en el enunciado de la “Ley de los tres estados”, que tiende a afirmar una acumulación del conocimiento, e implica una perfección o evolución de la sabiduría. Puesto que el estado teológico se sitúa como el punto de partida, el metafísico es de transición y el tercer estado es el denominado positivo, especialmente porque en esta etapa la filosofía encuentra la verdad, es decir, la producción de conocimientos basados en el método científico.

Por su parte, el énfasis en la espiritualidad colocó a Comte, paradójicamente, demasiado cerca del ámbito subjetivo, moral e incierto donde el método positivo, con su rigor objetivista, no tenía cabida. Paradaja que puede explicarse porque Comte ya contemplaba la situación característica del hombre que, por una parte, en sus relaciones con el exterior se apropia de la naturaleza mediante el método inductivo, para generar teorías que daban cuenta del conocimiento obtenido –la parte *objetiva*–, y por otro lado ha de tener presente su dimensión interna, es decir, la que se refiere a las formas lógicas del pensamiento –origen del pensamiento– y al espacio de los sentimientos traducidos en una moral individual, aspectos ambos a través de los cuales se articula nuestra vida activa, donde tenemos más ingerencia en lo concerniente a los fenómenos sociales –la parte *subjetiva*.

En el constante diálogo con Kant, Comte se apoya en una concepción normativa del conocimiento extraída del campo de las ciencias fácticas; no obstante, a diferencia de Kant, Comte identifica todo conocimiento válido sólo con el saber científico; aquí da inicio el proceso de bifurcación de la teoría y la *praxis*, al relegar la dimensión ético-moral al plano del saber no cognitivo, en un intento por dejar plenamente delimitada la esfera de acción de cada una de ellas. Así, en este diálogo polémico, mientras en Kant la unidad del conocimiento está dada por la labor de las estructuras *a priori*, en Comte la única unidad posible es el *método positivo*. De esta manera, Comte identifica el estadio positivo como el momento de la ciencia (Comte, 1990: 22-23). Es la solución que él propone al dilema que Kant dejó y que, por supuesto, tiene que ser resuelto si se quiere que el hombre y la sociedad en la que se desenvuelve sean susceptibles de análisis científico. Es el reto que acompaña el desarrollo posterior de la teoría sociológica.

De esta forma, el nacimiento de la sociología se caracterizó por ser difuso, pero ligado intrínsecamente al positivismo, el cual con-

solidó el papel del *método* y marcó la pauta para el desarrollo de la disciplina en el trabajo de sus continuadores, lo que permitió la consolidación de la perspectiva moderna de la ciencia también en el ámbito de las ciencias sociales.

LA AUTONOMÍA SOCIOLÓGICA

Si bien es cierto que Comte había indicado el camino al establecer la pauta del método fue Emile Durkheim (1858-1917) quien intentó el desarrollo de un tipo de análisis que involucrara el estudio empírico de la sociedad. Por ello, su planteamiento centra más su atención en las cuestiones metodológicas; justo ahí radica su propuesta, que tiene como contexto la orientación epistemológica heredada de Kant, en un diálogo con quien sin duda representaba su obstáculo principal.

Una de las preocupaciones centrales de Durkheim fue clarificar los límites de la sociología mediante la sistematización de los procedimientos a seguir para aprehender lo social, porque al delimitar se puede definir la experiencia sensible y se consigue también definir el objeto de estudio. En cuanto a los contenidos de la sociología, su interés se ubica en la *estructura social* como el factor explicativo fundamental; es justamente dentro de este campo donde Durkheim intenta desentrañar las determinaciones en el ámbito de la moral (Habermas, 1990: 70-90), tal como Kant lo había estipulado. Sólo que la diferencia la establece al manejar a la conciencia moral no como un aspecto trascendente sino como parte de la experiencia sensible, en los términos de Comte, porque sigue la pauta, de alguna manera ambivalente, planteada por este último.

En principio, Durkheim considera que el fenómeno a explicar es el carácter *obligatorio* con que se presentan las normas sociales. Profundizando en los mecanismos de operación de la sociedad este autor dirige su atención a la esfera que impone un nivel de regularidad y, por ende, de integración de la sociedad, con lo que intenta explicitar uno de los factores que contribuyen a la estabilidad social (Alexander, 1982).

En realidad, sus preocupaciones se relacionan con la indagación sobre las constantes del devenir social, sus regularidades, lo cual dirige su atención hacia el fundamento epistemológico que le sirve de marco para realizar su tratamiento *metódico*, caracterizado por la

cosificación –exteriorización– de los fenómenos sociales; de esta forma, lo que Kant había concebido como ideas trascendentales –interiores y por tanto no susceptibles de análisis científico–, adquieren aquí el mismo nivel que los objetos externos, lo que las vuelve aptas de ser conocidas científicamente (Mardones y Ursúa, 1993), contituyéndose éste como uno de los factores que lo conducen a escribir *Las reglas del método sociológico*.

En los análisis empíricos que intentó a través de estudios como el del suicidio se capta la dificultad de conciliar las dualidades entre el nivel social de integración y el individual de resistencia a las reglas morales (Durkheim, 1969). Como afirma Jürgen Habermas, ello sucede por no haber podido captar que la individualidad es un fenómeno generado socialmente, resultado del mismo proceso de socialización (Habermas, 1990: 86).

Probablemente en Durkheim la herencia kantiana recibió un tratamiento más sistemático, pero también es donde reveló más elocuentemente sus limitaciones, al menos en dos aspectos: a) la dualidad sensibilidad-entendimiento parece no ser socialmente convergente y b) el extrañamiento de los fenómenos sociales, en tanto que cosas objetivables respecto al investigador, dificulta el acceso a la mediación simbólica estructurada porque no se recupera el elemento que la hace posible.

Debido a las necesarias reducciones cuando se considera a la acción humana como objeto externo es que las limitaciones se acrecientan, ya que al cosificar se está recortando la parte espiritual, subjetiva, que tiene un papel esencial en el proceso, precisamente porque lo que puede considerarse como la explicación sólo se ubica en el ámbito trascendente.

En un intento de ampliar la explicación, al intuir las limitaciones, Durkheim recurre a la historia a través de la búsqueda de elementos genéticos dentro de la contextualización del conocimiento de los fenómenos sociales, con lo que establece un énfasis en el pasado que resulta ineludible, tal como se puede apreciar en la importancia que le concede a la religión para explicar la noción de cohesión social, vía la moral, la autoridad y el poder (Durkheim, 1991). Todo ello, aunado a su visión dual sobre lo individual-social, provoca mayor complejidad en el momento de intentar describir los fenómenos que se retoman como objeto de estudio, con lo cual el sentido de clarificación se ve diluido en el conjunto de especificaciones que se impone anotar para realizar las distinciones pertinentes.

Además, tenemos el hecho de que cuando se pretende la objetividad sobreponiéndose a los fenómenos de valoración, los estándares de cosificación de los eventos parecen verse cargados de elementos voluntaristas, originados en la *praxis* de acuerdo con el esquema kantiano y, por ende, conducen al mundo de los juicios valorativos directamente, justo lo que se trataba de evitar. Es en este último aspecto donde la problemática evidencia su debilidad, ya que el grado de generalidad buscado, vía la exteriorización, se revierte y termina situándose en el nivel de la opinión de quien intenta delimitarlo, en el nivel de la subjetividad del investigador, con lo que el rodeo parece ser innecesario, o al menos pretender respetar las reglas del método queda en el nivel discursivo y no en la práctica concreta del análisis social.

Para Durkheim la preocupación por la objetivación está entrelazada con la incertidumbre sobre el *orden social*, subrayada por las condiciones evidentemente caóticas en que se presenta el avance del capitalismo. De alguna forma cree encontrar algún tipo de salida a través de la reflexión científica que permita innovar el marco ético que ha de permear a la sociedad frente al despliegue material, al parecer irreversible, desde su concepción histórico-evolutiva de fuerte influencia ilustrada-positivista.

LOS PROBLEMAS DE LA FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Para la sociología fue muy importante el grado de incertidumbre que generó la búsqueda de leyes sociales, como en el caso precedente de Durkheim, particularmente por la reacción que se dio desde la corriente conocida como “historicismo alemán” (Larroyo, 1990), la cual surge para intentar oponerse a la idea kantiana de que las estructuras de pensamiento son trascendentales, atemporales, ahistóricas, y trata de fundamentar la existencia de las mismas como producto del devenir humano en el tiempo; por lo tanto, las considera como un contexto cambiante. De alguna forma las suspicacias a que dio lugar esta vertiente del pensamiento otorgarían a la sociología un trazo peculiar que logró su mayor relevancia con los esfuerzos de Max Weber (1864-1920), quien hizo converger los principios desarrollados desde el *positivismo* (Cházaro, 1994) con los aportes del *historicismo* ya mencionado, todo lo cual lo condujo directamente a la cuestión del *método*. En el caso de Weber, ese aspecto constituiría una fructífera

problemática para el desenvolvimiento teórico-epistemológico de la sociología.

La presencia del historicismo alemán –con representantes como J. Droysen y Wilhelm Dilthey, entre otros–, preocupado por revalorar los aportes de la *interpretación comprensiva*, heredera de la hermenéutica clásica, que buscaba la correcta interpretación del texto bíblico impulsada por el protestantismo, dará lugar al desarrollo de otra mirada, otra *interpretación*, fundada en su escepticismo ante la pretensión de una ciencia unificada, tal como se venía esbozando desde el siglo XVIII, con la tradición ilustrada, que asume en este caso el papel de su interlocutor. Fue el desarrollo de este planteamiento a nivel de la reflexión epistemológica lo que propiciaría una crítica de los logros alcanzados por la sistematización regulada a través del *método*. A partir de este cambio de enfoque es que se construyeron otras teorías sociológicas, como la del propio Max Weber, que marca el principio para asumir a la sociedad desde un ángulo peculiar y el papel de la ciencia desde otra perspectiva: llegaba entonces un momento de quiebre.

Weber recibió también la influencia del neokantismo sistematizado para superar su idealismo y dar relevancia a la vertiente instrumental, por un lado, y para enfrentarse a la discusión presentada por el historicismo alemán para fundamentar epistemológicamente a las ciencias del hombre, por otro. Max Weber intenta articular de forma armónica esta doble interpretación cognitiva, al parecer un diálogo con Kant desde dos foros, cuando establece los principios de una *sociología comprensiva*, labor que abarcaría la mayor parte de su actividad, especialmente porque su interés se centraba en convertir a la racionalización en un problema sociológico, lo que implicaba considerar a la razón en su historicidad, como producto de la aprehensión de las reacciones historicistas ante el trascendentalismo de la razón kantiana.

Se asume desde entonces que la razón no debía ser considerada como ese ente suprahumano que determina la evolución social en busca de alcanzar el ideal de una racionalidad plena, sino que el proceso de reflexión se ve enmarcado por una serie de condicionamientos que conforman el entorno cultural de la sociedad; es justo en este sentido que se trata de un proceso de *racionalización* (Habermas, 1990). Una de las contribuciones fundamentales de Max Weber es, indiscutiblemente, haber indicado que un rasgo característico de la época contemporánea es su racionalización.

Estas reflexiones lo llevarían directamente a transformar la concepción sociológica, dado que se centraría sobre todo en cuestiones que se vuelven hacia la ciencia como un factor más del proceso. Por tanto, el núcleo de reflexión sociológica lo constituye el vínculo de solidaridad e independencia entre la ciencia y la política; de ahí que le interesase tanto dejar muy claro qué es la ciencia, cuál es su delimitación y qué características posee la actividad del científico (Weber, 1992). La acción del científico es un acto racional en relación con un fin. Dicho fin está determinado por un juicio de valor acerca de la verdad demostrada por argumentos o hechos universalmente válidos y, por ende, el acto científico es simultáneamente un juicio de valor y un acto teleológico.

Lo anterior convierte a la ciencia en un elemento característico del proceso de racionalización en las sociedades occidentales modernas. Representa un fenómeno históricamente singular, dado que con esas características no ha existido en otras culturas. En su definición como ciencia *positiva* y *racional* se constituye como una parte integrante del proceso histórico de la racionalización, cuyos rasgos distintivos son: a) un carácter esencialmente inconcluso, en estado de flujo, y b) la objetividad, partiendo del hecho de la validez de la ciencia para todos los que buscan este tipo de verdad, sustentándose en el rechazo de los juicios de valor. En este sentido se puede afirmar que la ciencia es el devenir de la ciencia (Weber, 1992).

En el caso concreto de las ciencias de la realidad humana, como la historia y la cultura (Weber, 1982), el conocimiento está subordinado a las interrogantes que el investigador formula a la realidad social. Tal como lo muestra la historia, la realidad social renueva la curiosidad constantemente, por lo que es imposible concebir una historia o una sociología acabadas; se trata, efectivamente, de *diferentes e infinitas interpretaciones* sobre los fenómenos sociales, ya que sólo podrían ser completadas si hubiera concluido el devenir humano (Weber, 1985).

Si bien es cierto que las ciencias humanas corresponden a la misma inspiración racional que las ciencias naturales, difieren en tres aspectos fundamentales: son *comprensivas*, son *históricas* y se refieren a la *cultura*. Así, tenemos en Weber el antecedente pertinente para considerar la realidad social con un enfoque más amplio, que se superpone a la pura intención empírica de descripción de lo estipulado como objeto externo de estudio.

En las ciencias humanas se debe distinguir, según Weber, dos orientaciones: a) una hacia la historia, hacia la reseña que jamás se verá dos veces, y b) otra hacia la sociología, hacia la reconstrucción conceptual de las instituciones sociales y de su funcionamiento. Por ello para Weber la *sociología* es la ciencia *comprensiva* del acto social, donde *comprensión* implica la aprehensión del sentido que el actor atribuye a su conducta (Weber, 1982). Desde esa perspectiva —*comprensión de los sentidos subjetivos* a través del tiempo—, consecuentemente, las dos orientaciones, la histórica y la sociológica, son complementarias. El olvido de ese hecho le ocasionó a la teoría sociológica una limitación sustancial en su quehacer, ya que la tendencia fue a quedarse con el segundo aspecto y olvidar sistemáticamente el primero, en el intento de superar la limitación enunciada por Kant acerca de la dualidad, por lo que no se trata de un olvido negligente.

De esta forma, la ciencia en Weber es un esfuerzo por *comprender* y *explicar*, en ese orden, los valores a los cuales los hombres se han adherido y las obras que realizaron. Lo anterior sitúa la percepción de las constantes o la *legalidad* en el nivel de la innegable existencia de la *comprensión*, uno de los aspectos que comparten los hombres y el primero que puede generalizarse, dado que hasta el proceso de racionalización es *relativo* a una determinada cultura.

La dimensión normativa, susceptible de *comprensión*, es para Weber la expresión de que las obras humanas son creadoras de valores o se definen por referencia a valores. En el caso de la ciencia, como otra creación humana, dicha dimensión se orienta hacia la validez universal, aspira a ser general, una constante humana, una *ley*, una conducta racional cuyo objetivo es alcanzar juicios de hechos *universalmente* válidos. Con este argumento Weber se ve obligado a realizar una distinción entre *juicios de valor*, los cuales son personales y subjetivos, y tienen relación con la afirmación moral o vital, y las *relaciones con los valores*, que es un procedimiento de selección y de organización de la ciencia objetiva. De esta forma surge la preocupación por aclarar la *cuestión del método*, que lo lleva a estipular que sólo en la delimitación y resolución de problemas concretos tiene sentido reflexionar sobre él.

El interés de Weber se centra en realizar una crítica profunda de los resquicios aún controlados por la herencia romántica en el ámbito de las ciencias sociales, así como en afirmar la exigencia de autonomía de la investigación científica como fundamento de la *objeti-*

vidad. La subordinación de la investigación a aspectos metafísicos conduce a la introducción inadvertida de un elemento valorativo que impide una rigurosa aproximación empírica a la realidad.

El problema metodológico para Weber es, pues, *cómo* puede determinar el investigador empírico su herramienta conceptual en la medida en que con ella ha de operar lógicamente y transformar, pensándolo, el material empírico que le llega a través de la sensibilidad. Esto último significa que todo ordenamiento conceptual de la realidad empírica presupone, si sus resultados han de ser *objetivos*, que sus medios lógicos y conceptuales estén estrictamente establecidos y sean demostrables sin ninguna duda para cualquiera, es decir, el conocimiento es *universal*: el antiguo ideal ilustrado (Weber, 1985), aunque ya traducido por la perspectiva neokantiana, por lo que, en último análisis, lo remite a la afirmación epistemológica kantiana con la cual su formación lo ha vinculado.

De esta forma, de acuerdo con Weber la realidad no es conocida de antemano y los conceptos no son calificados antes de su uso concreto: una y otros se unen en una continuada y arriesgada empresa del investigador empírico. Por lo tanto, las metas de la investigación metodológica se obtienen de la relación del investigador social con la realidad social misma. La *relación con los valores* determina la subjetividad del científico como interés cultural aprehensible, e impide el posible círculo en el que se entraría si se quisiera obtener la meta cognoscitiva de una realidad que es *irracional* por su inabarcable infinitud extensiva e intensiva. Es decir, el investigador es *libre* en la elección de los valores que determinan la selección y constitución del objeto de estudio, pero cuando se procede al análisis se está estrictamente vinculado por el principio de *imputación causal* que, sobre la base del esquema teleológico racional, permite la demostración y el control *intersubjetivos*, que son la garantía de *validez* del conocimiento (Popper, 1992).

Weber replantea, en el ámbito de elaboración conceptual de las ciencias sociales, el problema kantiano de cómo pueden ligarse la percepción individual intuitiva y los conceptos, en especial los conceptos generales. El resultado de este esfuerzo intelectual es la concepción de Weber según la cual este lazo no puede ser establecido a partir de realizar un *corte longitudinal* del aparato cognoscitivo, sino a partir de un *corte transversal*, es decir, a través de la demostración y el control *intersubjetivos* como garantes de la objetividad del conocimiento,

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J.
1982 *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols., University of California Press, Berkeley.
- Bernstein, R. J.
1983 *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Basil Blackwell. Oxford.
- Cassirer, Ernst
1972 *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica. México D. F.
1986 *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias sociales*, 2 tomos, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Comte, Augusto
1990 *La filosofía positiva*, cuarta edición, Porrúa, México D. F.
- Copleston, Friederich
1992 *Historia de la filosofía*, tomo 6, "De Wolf a Kant", tercera reimpresión. Ariel-Planeta, México D. F.
- Cházaro, L.
1994 *Historia de la sociología en México en el siglo XIX: el caso de Porfirio de la Parra, Alfredo de Zayas, Enrique y Andrés Molina Enríquez*, tesis presentada para obtener el grado de maestría en filosofía de la ciencia, inédita, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, México D. F.
- Durkheim, Emile
1969 *El suicidio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
1989 *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial Mexicana, México, D. F.
1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México D. F.
- Elias, Norbert
1982 *Sociología fundamental*, Gedisa, Madrid.
- Gadamer, Hans G.
1991 *Verdad y método*, cuarta edición, Sigueme, Salamanca.

Habermas, Jürgen

1966 *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, Sur, Buenos Aires.

1989 *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid.

1990 *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Taurus, Madrid.

Hankins, T.

1988 *Ciencia e Ilustración*, trad. de Alfredo Messa Giró, Siglo XXI, Madrid.

Hobbes, Thomas

1992 *El leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Kant, Emmanuel

1918 *Crítica de la razón pura* (1781); *Crítica de la razón práctica* (1788); *Crítica del juicio* (1789), en *Werke*, edición de Ernst Cassirer, vols. III y IV.

1956 *Critique of Practical Reason*, Bobbs-Merril, Indianapolis.

Larroyo, Francisco

1990 "Estudio introductorio", en Georg Wilhelm Friederich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México D. F.

Mardones, J. y N. Ursúa

1993 *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Fontamara, México D. F.

Popper, Karl

1992 *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires.

Rousseau, Juan Jacobo

1989 *El contrato social*, Alianza, Madrid.

Weber, Max

1982 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

1985 *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid D. F.

1990 *Ensayos sobre metodología sociológica*, tercera reimpresión, Amorrortu, Buenos Aires.

1992 *El político y el científico*, onceava reimpresión Alianza Editorial Mexicana. México D. F.