

Alberto Valencia Gutiérrez ■ Profesor Titular Departamento de Ciencias Sociales Universidad del Valle, Cali, Colombia. Estudios en economía, sociología, filosofía y psicoanálisis. Autor de *Valencia en Colombia años ochenta y reforma constitucional*.

# La filosofía kantiana como crítica de la sociología

7  
*Crítica*



Alberto Valencia Gutiérrez<sup>1</sup>

## La filosofía kantiana como crítica de la sociología



Quando se formula el tema de la importancia de la filosofía kantiana en la sociología, la primera inquietud que surge es explorar la significación que esta filosofía ha tenido históricamente, en particular en el siglo XIX, en la configuración de un proyecto teórico de fundamentación de una ciencia social.

Como es sabido desde la época del Renacimiento se asiste al progresivo desarrollo de los lineamientos de una ciencia físico-natural, que encuentra su máxima culminación en ese entonces en la física de Newton, la cual constituye un importante punto de partida de la reflexión de Kant en la *Crítica de la razón pura*. La existencia de una ciencia exacta de la naturaleza es tomada en dicha obra como un hecho realmente dado. Sus primeras preguntas apuntan a señalar cómo son posibles la matemática pura y la física pura en cuanto su posibilidad queda demostrada por su realidad, por su existencia efectiva en el desarrollo que va de Galileo a Newton.

La situación de las ciencias humanas y sociales en la época de Kant no era la misma que la de las ciencias naturales. Aún cuando ya se comenzaban a señalar los primeros demeritos, el siglo XIX se caracteriza precisamente por su interés en construir los primeros fundamentos de una ciencia social: la importancia dada a la historia por el romanticismo; los fundamentos de la economía política; las declaraciones explícitas acerca de una sociología y sus primeros desarrollos; la antropología posteriormente; el psicoanálisis en la obra de Freud; la psicología social; etc.

En la sociología en particular se llevan a cabo tres grandes esbozos que intentan conferir al estudio de los hechos de la vida social el carácter de una explicación

científica. Por una parte, el debate alemán que, en el marco del historicismo y el neokantismo y alrededor de una gran discusión que pretende diferenciar las "ciencias del espíritu" de las ciencias "generalizantes" o "nomotéticas", encuentra su punto culminante en la obra de Max Weber. Por otra parte, la línea francesa inaugurada por Comte, que encuentra su máxima expresión -a pesar de sus diferencias- en la obra de Emile Durkheim, y cuyo propósito es construir una "física social" o tratar los hechos de la vida moral con el mismo criterio de las ciencias positivas. En tercer término, la obra de Marx y sus continuadores que, a su manera y con sus peculiaridades, enfrentan el mismo problema general.

Estas diferentes alternativas teóricas del siglo XIX encuentran su primer esquema abstracto en la obra filosófica de dos grandes pensadores: Kant y Hegel. En sus obras se encuentran los derroteros fundamentales que posteriormente las diferentes vertientes sociológicas van a desarrollar en un sentido u otro. Estos dos filósofos llevan a cabo una crítica de la cultura hasta ese momento existente, señalando sus posibilidades y limitaciones, y este balance crítico se convierte en el punto de partida de un nuevo proyecto teórico: el estudio científico del hombre y la sociedad. El debate sobre la metodología de las ciencias sociales que se desarrolla durante los siglos XIX y XX es subsidiario de la interpretación de la obra de uno u otro de estos dos pensadores.

La primera pregunta, por tanto, que salta a la vista con respecto a la importancia de Kant en las ciencias sociales, sería explorar cómo en su filosofía se encuentran configurados los derroteros de ese debate posterior; cómo en su obra se encuentran diseñados los principales problemas que la reflexión posterior va a tomar como materia de su trabajo

y discusión. Aún cuando considero difícil en una referencia a Kant y el desarrollo de las ciencias sociales obviar este problema histórico, más aún, que es casi insoslayable y que en las líneas siguientes en una u otra forma se hará alusión a él, quisiera intentar una serie de reflexiones en otro sentido, tratando de abordar en un ejemplo concreto la relación entre filosofía y sociología, tomando como referencia, precisamente, la filosofía kantiana.

## II

Comencemos, por tanto, haciendo una serie de precisiones con respecto a ciertas características de la obra de Kant. Como cualquier otro desarrollo importante de la cultura -y precisamente por serlo- tiene sin lugar a dudas un carácter polémico. Por una parte, se encuentra inscrita en su momento histórico, determinada en sus posibilidades y limitaciones por el grado de desarrollo de la ciencia, la filosofía y la cultura en general de su momento; por otra, contiene en sí misma contradicciones, vacíos, desarrollos no logrados, limitaciones, perspectivas de análisis no asumidas y que la reflexión posterior en una u otra forma asumirá; etc. En síntesis es

una filosofía que no tiene la característica de ser un sistema acabado y concluso definitivamente y por consiguiente incuestionable, sino el de ser un nudo de problemas que, más que cerrar una discusión, abre inmensas posibilidades a un gran debate filosófico, como bien lo demuestra la reflexión de los dos siglos posteriores, que en una u otra forma han girado alrededor de sus planteamientos básicos.

Pero más allá de este punto señalado, hemos de reconocer en la obra de Kant una característica muy importante: significa una formulación nueva,



cualitativamente distinta, de los problemas filosóficos planteados por la filosofía llamada moderna que comienza con Descartes. En lugar de intentar -me refiero a la *Crítica de la razón pura*- un nuevo sistema metafísico, se pregunta por la posibilidad misma de la metafísica como ciencia. En contra de lo que Kant llama el "proceder dogmático de la metafísica anterior", es decir, sin crítica, sin una pregunta por sus fundamentos, el filósofo formula una pregunta por los fundamentos, por la posibilidad, por las condiciones que harían posible la metafísica como ciencia. Como bien lo han señalado muchos comentaristas no se trata del ejercicio de la razón en la respuesta a "las preguntas naturales (v.g. si el mundo tiene un comienzo o existe desde la eternidad, etc.);<sup>2</sup> sino del examen que la razón hace de sí misma, de la investigación acerca de los límites y posibilidades de toda experiencia.

A pesar de su carácter polémico y de las propias dificultades que tal proyecto conlleva, es un hecho que la reflexión kantiana se convierte de esta manera en un hito fundamental en la historia de la filosofía, como reformulación del planteamiento de un problema, orientado ahora hacia la reflexión de la razón sobre sí misma. Dadas estas condiciones, es difícil intentar la elucidación de un problema filosófico, sin referencia a la reformación kantiana; difícil, por ejemplo, abordar el problema de la ética, desconociendo la crítica kantiana; difícil hablar del problema de Dios sin tener en cuenta la refutación kantiana de las pruebas de la existencia de Dios; etc. Podrían multiplicarse los ejemplos, pero lo importante de señalar es el hecho de que esta filosofía es un horizonte fundamental de nuestra cultura, un desarrollo absolutamente imposible de desconocer en cualquier actividad del espíritu.

A pesar de que no hemos precisado aún puntos más específicos en los que habría de centrarse la discusión a este respecto, conviene hacer una primera precisión de la pregunta fundamental que orienta estas reflexiones. En el marco de nuestra hipótesis básica de considerar el replanteamiento kantiano del pensamiento filosófico como un hito

inoslayable en nuestra cultura y por tanto imposible de desconocer, se trata de preguntar por el lugar de la sociología en este proceso que inaugura la obra de Kant.

Toda ciencia -y más aún la sociología- incluye como elementos básicos de su fundamentación, una serie de presupuestos filosóficos: la lógica implícita que trabaja, la antropología filosófica subyacente o explícita que contiene, etc. Por consiguiente, habría que preguntar hasta qué punto los presupuestos filosóficos esenciales de las diferentes vertientes sociológicas, asumen o desconocen la reformulación kantiana de la filosofía y qué consecuencias se derivan de allí: ¿Cuál es la participación de la filosofía kantiana en la fundamentación de una sociología? ¿Los desarrollos sociológicos asumen como punto de partida la reformulación llevada a cabo por Kant del problema del conocimiento? ¿Sería posible una crítica de los presupuestos filosóficos de las tendencias sociológicas desde el punto de vista de la reformulación kantiana, considerada como un horizonte inoslayable de toda cultura contemporánea?

De esta forma, por tanto, replanteamos el debate de la relación entre filosofía y sociología y, más aún, esbozamos una crítica posible de la sociología desde la filosofía, derrotero éste que consideramos esencial, y que no deja de tener actualidad, como replanteamiento de una relación que no ha sido tenida en cuenta suficientemente en la reflexión sociológica tradicional y que es importante traer a cuento una y otra vez, en cuanto de esta relación se derivan elementos críticos de una gran importancia.

### III

No es posible llevar a cabo generalización alguna sobre la sociología en general, en la medida en que existen muy diversas orientaciones. Habría que precisar cómo se desarrolla en diferentes versiones el problema expuesto en las líneas anteriores, ya que el panorama es distinto de una corriente a otra y eso determina diferentes enfoques. Ya Zeleny en su libro

*La estructura lógica de El Capital* señala, ...

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el encuentro Kant y las Ciencias Sociales organizado por el Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia, en conmemoración de los 200 años de publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, en Medellín. Este ensayo hace parte de un estudio más vasto sobre la estructura lógica del pensamiento sociológico de Emile Durkheim.

<sup>2</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alianza, Madrid, 1991, p. 56.

La *estructura lógica de El Capital* señala, en un notable capítulo, una línea fundamental de continuidad entre Marx y Kant, considerando al primero igualmente como crítico de la razón, no propiamente en el específico sentido de Kant, pero sí "como crítico de toda filosofía especulativa y particularmente de la hegeliana filosofía de la razón"<sup>3</sup>.

No es, sin embargo, el objetivo de este trabajo explorar la línea de relaciones entre Marx y Kant; lo señalo más bien como un derrotero posible. De lo que se trata es de enfocar el problema por la línea de fundamentación de una sociología que podríamos llamar francesa, es decir, la inaugurada por Comte y que encuentra su expresión por excelencia en la obra de *Emile Durkheim*. Todo esto en la consideración de que en la obra de este autor se encuentran perfectamente delineadas tendencias del pensamiento sociológico que podríamos considerar como típicas, y que la evolución posterior ha ampliamente desarrollado y asumido. Y se trata precisamente de explorar en un sentido determinado las relaciones entre sociología y filosofía.

A esta vertiente se debe tal vez la mayor participación en uno de los males atávicos de la sociología, que aparece como una especie de trauma de nacimiento: la aversión por la filosofía. Aun cuando ya los discípulos de Saint-Simon consideraban como uno de sus lemas básicos el "destierro de los filósofos" que mezclan "los hechos históricos" con sus "naciones metafísicas", es tal vez a Augusto Comte a quien se debe la mayor responsabilidad de tal herencia<sup>4</sup>. Muchos autores consideran a Comte, con algo de razón, como un personaje de medianía intelectual<sup>5</sup>, pero aun así muchos de sus criterios básicos han tenido grandes implicaciones en la evolución posterior de las ciencias sociales y, en particular, su rechazo de la metafísica. El positivismo de Comte no se define sólo por lo que quiere hacer, por presentar un paradigma científico particular; sino negativamente por aquello contra lo cual se construye: la forma de pensamiento metafísica que, en su propuesta, habría de ser sustituida por el pensamiento positivo.

Esa metafísica, es decir, la filosofía que se había desarrollado hasta ese momento, es considerada como una vana filosofía especulativa.

Es interesante, de todas maneras, que no encontremos en Comte una sustentación muy detallada de su rechazo a la metafísica, ni una exigencia particularmente significativa de justificación de tal rechazo. Su propia idea de metafísica es bastante simple. Por una parte, es un movimiento histórico, asociado como sustento ideológico a las autoridades tradicionales del viejo orden, a sus estructuras de poder, a sus clases, etc., que el positivismo, en su intento de fundar un nuevo orden social, rechaza. Tal vez por esta razón nunca necesitó de una minuciosa refutación, en cuanto el problema de la metafísica es considerado más como un asunto histórico asociado a tensiones sociales, que como algo que tenga una dimensión teórica en sí mismo.

El segundo significado de metafísica para Comte se puede presentar a partir de lo que es su lema fundamental: "subordinar la imaginación a la observación"; las "prenaciones metafísicas" a los "hechos observados". Este criterio, como exigencia de investigación, representa un punto de vista importante, que no se puede desconocer. Pero no es este aspecto el que nos interesa señalar, sino su peculiar versión de lo que sería la metafísica: un saber no fundado, directa o indirectamente, en los hechos. Y desde la obra de Comte uno de los signos distintivos y definitorios de la sociología, es la afirmación negativa contra la metafísica.

La idea de la sociología como superación de la metafísica, expuesta por Comte, tiene indudablemente diferentes consecuencias teóricas, prácticas, políticas e ideológicas, de acuerdo con lo que entendamos por metafísica. En este punto, por lo tanto, retomamos el problema ya planteado anteriormente. Resulta obvio que no es propiamente la crítica kantiana de la metafísica, el fundamento filosófico del positivismo comteano. Y que, precisamente, el desconocimiento de esta crítica, es la condición del giro eminentemente conservador que toma la sociología en esta vertiente.

<sup>3</sup> Zeleny, Jindrich, *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974. Ver Kant y Marx como críticos de la razón, p. 304.

<sup>4</sup> Gouldner, Alvin, *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza Universidad.

<sup>5</sup> La opinión de Marx sobre Comte era bastante negativa como se puede ver en estas dos citas: "También estoy estudiando ahora a Comte, como asunto colateral, debido a que los ingleses y los franceses hacen tanto barullo con este tipo. Lo que les gusta es el tipo enciclopédico lo síntesis. Pero esto es risible comparado con Hegel. Si bien Comte, como matemático y físico profesional, fue superior a él, algo superior en cuestiones de detalle, aun así Hegel es infinitamente superior en conjunto." (Y esta crítica positivista apareció en 1832) (Carta de Marx a Engels, Londres 7 de julio de 1844). "Como hombre de partido, mi actitud hacia la filosofía de Comte es por entero hostil, al tiempo que como hombre de ciencia tengo de ella una opinión muy pobre". (Carta a Beesly, Londres, 12 de junio de 1871). Correspondencia completa de C. Marx - F. Engels, Gráficas Hicantama, Colombia, 1972, Tomo I, p. 228, y Tomo II, p. 331.

Aún cuando sería difícil agotar en una definición el significado de metafísica para Kant, es importante señalar un rasgo distintivo de su concepción en contraste con la posición en cuestión. Para el filósofo la metafísica es mucho más que un movimiento histórico o una simple corriente de opinión que haya ganado y cautivado las mentes de los hombres en un período dado y que, como tal, pueda ser substituido por la difusión de otra opinión o de una ciencia particular; el positivismo, por ejemplo. Para Kant la metafísica es una disposición natural y como tal, es transhistórica: "Ha habido siempre una metafísica y la habrá siempre", nos dice en la *Critica de la razón pura*.

Al afirmar que la metafísica es una disposición natural Kant quiere decir que es una tendencia natural del espíritu, consustancial al uso de la razón humana, que se ve impulsada por necesidad interna a formularse cuestiones que no pueden ser sacadas de un uso empírico del entendimiento. Los problemas que se plantea la metafísica nacen en el seno mismo de la razón humana y se derivan, al decir



de Kant, "no de la naturaleza de las cosas", sino de la propia naturaleza de la razón humana. La metafísica es una ciencia tal, que "sus ramas pueden podarse, pero cuya raíz no puede cortarse nunca".

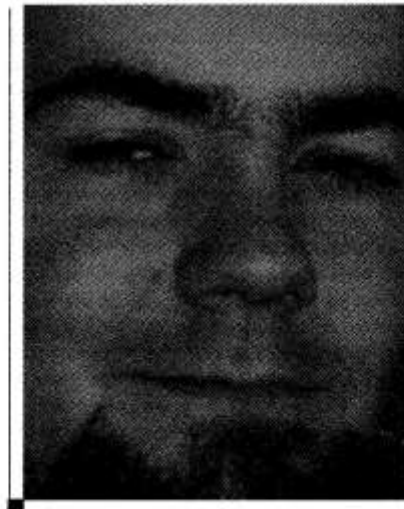
El panorama que nos presenta la sociología al asumir la crítica de la metafísica desde un punto de vista kantiano, es muy diferente a lo que ocurre al asumir la crítica de la metafísica desde el punto de vista del simplismo de Comte. Y al cuestionar los supuestos filosóficos de la concepción comteana de la metafísica desde la filosofía kantiana, se pueden esbozar algunos derroteros para la crítica de la sociología. Una diferente visión de la metafísica nos conduce necesariamente a la conclusión de que la sociología no comienza donde termina la metafísica, no es una superación de la metafísica, sino que la metafísica, como disposición natural, puede encontrarse en la sociología misma.

Convendría, por lo tanto, formular la inquietud sobre las posibilidades críticas que se derivan de asumir, en la sociología en particular y en la ciencia en general, la crítica kantiana de la metafísica como crítica de la ciencia. Esta última ha pretendido desplazar y sustituir la metafísica, como quien desplaza una opinión errónea. La metafísica, como disposición natural, nos da cuenta de los abismos en que cae la razón cuando quiere suprimir las condiciones de su ejercicio y conocer las cosas de manera absoluta; en tal sentido, se encuentra necesariamente presente como tendencia de todo pensamiento, porque se deriva de la propia naturaleza de la razón humana. No es fácil por tanto echarla por la puerta porque regresa fácilmente por la ventana, y la volvemos a encontrar instalada donde menos pensábamos encontrarla. En el pensamiento sociológico encontramos, con más frecuencia de lo que podríamos esperar, la tendencia metafísica de pensamiento, a pesar de toda la alharaca del positivismo y la sociología contra ella; lo importante es descubrirla, como trataremos de hacerlo con la sociología que se construye a partir de la obra de Durkheim.

La corriente durkheimiana desconoce el giro particular que da Kant a la filosofía, al asumir una idea de metafísica que éste supera y reformula. Cuando penetramos un poco en la crítica de esta vertiente sociológica desde la filosofía en cuestión, nos encontramos una y otra vez con que sus presupuestos filosóficos básicos están contruidos con base en ideas prekantianas (y prehegelianas), que desconocen el significado histórico de la llamada "revolución copernicana" de Kant y su redefinición de los presupuestos de la cultura.

#### IV

El punto en que la filosofía kantiana demuestra con mayor evidencia su carácter de referencia inoslayable en la reformulación del planteamiento filosófico tradicional, íntimamente ligado a su concepción de la metafísica, es su crítica a la idea de una supuesta etapa ingenua de la conciencia. En ningún estadio del desarrollo de la conciencia,



por muy primitivo que sea, es posible pensar el acto de conocimiento como un estado de pura inmediatez. Kant rompe con cualquier forma de realismo ingenuo, en que el entendimiento humano sea concebido como un simple espejo y el conocimiento presentado como un reflejo pasivo. Todo acto de conocimiento, por el contrario, es un acto mediatizado por una consideración subjetiva. Toda impresión sensible pasa necesariamente por actos de conformación y elaboración intelectual, a partir de los instrumentos básicos de la conciencia descritas por el filósofo: las condiciones de la intuición y del pensamiento puro.

Ninguna representación es directamente reductible a la impresión sensible que le sirve de materia de conocimiento. La conciencia, a través de sus instrumentos básicos, reelabora la impresión sensible y la incluye en alguna forma particular de organización y de síntesis. La representación no es por tanto un resultado inmediato de las impresiones sensibles, sino un resultado mediatizado y complejo, en la medida en que estas últimas han pasado por una serie de actos teóricos fundamentales, a partir de los instrumentos básicos de la conciencia en que son captadas, aprehendidas y determinadas.

Esta idea se podría expresar en otros términos a partir de la diferenciación que lleva a cabo Kant entre materia y forma del conocimiento, punto de partida de su investigación y de la reformulación del pensamiento anterior. La materia es aquello que corresponde a la sensación, lo "múltiple del fenómeno", un verdadero caos, desordenado, una "rapsodia de sensaciones", según su expresión. La forma son aquellos elementos *a priori* del espíritu, que no tienen origen en la experiencia y que permiten que lo múltiple y diverso del fenómeno pueda ser ordenado. La forma del entendimiento no es otra cosa que el objeto básico de su investigación: el espacio, el tiempo, las categorías.

Kant comienza su investigación con la afirmación de que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero a renglón seguido afirma lo que el empirismo nunca había admitido: la posibilidad de



un conocimiento independiente de la experiencia y de toda impresión sensible, es decir: a priori. Aún cuando los conocimientos comienzan por la experiencia y la implican; no todos proceden de ella<sup>6</sup>. En contra por tanto de la idea empirista que considera la experiencia como algo evidente de por sí, Kant se formula la pregunta por las condiciones en que es posible la experiencia, es decir, por aquellas condiciones que no pueden ser derivadas de ella y son, por el contrario, lógicamente necesarias a cualquier tipo de experiencia posible.

La investigación kantiana está orientada por consiguiente a la consideración de aquellas operaciones necesarias para construir la objetividad, en la medida en que la experiencia no es un dato, sino el resultado de una construcción mediatizada y compleja, a partir de la forma del entendimiento. El objeto de conocimiento no existe en sí y por sí, como una realidad dada y completa que se impone y se imprime a la conciencia, sino que es el resultado de una construcción llevada a cabo con los instrumentos de la conciencia, a partir de los cuales se elabora una síntesis particular en la cual son aprehendidas y conocidas sus características. Las diferentes formas de la objetividad o de conocimiento tienen que ver con el diferente tipo de síntesis que se elabora a partir de un acto "autónomo y espontáneo" de la conciencia<sup>7</sup>.

La diferenciación entre materia y forma del conocimiento, formulada en los términos de una investigación sobre las condiciones en que es posible la experiencia, conduce a otra de las distinciones básicas que elabora la filosofía kantiana: sólo podemos conocer las cosas como fenómenos y no podemos conocerlas en sí mismas, como "cosa en sí".

Suele existir la interpretación de que la noción kantiana de "cosa en sí" como elemento opuesto a la idea de fenómeno, es equiparable a la relación entre esencia y apariencia, como la etimología de la palabra fenómeno lo sugiere, en tal forma que el carácter incognoscible de la "cosa en sí" podría traducirse como el hecho de que sólo conocemos

las apariencias de las cosas y no su esencial y verdadera realidad. El sentido sin embargo, es muy distinto. El hecho de que "la cosa en sí" sea incognoscible, quiere decir que no es objeto alguno de conocimiento, que aquello que es "condicionalidad subjetiva de nuestra percepción", es decir, la forma del entendimiento, es constitutivo y lógicamente necesario al conocimiento del objeto que, por lo tanto, sólo es cognoscible en referencia a esta determinación fundamental. Tratar de conocer las cosas en sí mismas es tratar de conocerlas prescindiendo de esta determinación subjetiva, y suponiendo que esa "forma" se encuentra en los objetos mismos. Esta "confusión" es el punto de partida para la construcción de la noción de metafísica.

El carácter incognoscible de la cosa en sí hace referencia a la esencial relatividad y finitud de todo conocimiento; sólo podemos conocer las cosas como fenómenos en cuanto todo conocimiento es relativo a los "datos a priori" del espíritu, a los elementos de forma constitutivos y lógicamente necesarios y previos a todo proceso de conocimiento. Sólo es posible un conocimiento situado espacialmente, organizado en términos de determinadas relaciones temporales, dado en coordenadas relativas y no absolutas. Toda relación posible que se postule con relación a un objeto es construida desde una perspectiva, desde la cual se asume; toda ubicación espacial o temporal, toda diferencia o similitud entre diferentes objetos, no es dada por el objeto en sí mismo considerado, sino puesto desde el tipo particular de relación desde la cual se postula una referencia al objeto. La cosa en sí sería un objeto de conocimiento absoluto y no relativo, visto desde todas partes al mismo tiempo, en todas sus relaciones y en todos los aspectos.

La idea de que sólo conocemos las cosas como fenómenos y no como "cosa en sí", constituye una necesaria reformulación de la tradicional teoría del concepto y la abstracción. Un concepto general, en el sentido tradicional del término, se considera como resultado de una abstracción, es decir, en diferentes experiencias particulares separamos las diferencias

y dejamos subsistir lo que tienen en ...

<sup>6</sup> La Crítica de la razón pura comienza con esta afirmación: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia". Y un poco más adelante agrega: "Pero, aunque todo conocimiento empieza con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia". Kant, opus cit. pp. 41-42.

<sup>7</sup> Cassirer no ha hecho otra cosa que explorar el tipo de síntesis particular que se produce en el pensamiento simbólico a diferencia del pensamiento científico y teórico. Ver Filosofía de las formas simbólicas, FCE, México, 1971.

y dejamos subsistir lo que tienen en común. Esta idea, sin embargo, lleva implícita un supuesto básico: las similitudes o desemejanzas están dadas en el objeto en sí, en el contenido de la impresión sensible misma, en tal forma que pueden leerse "directa e inequívocamente en él". Desde el punto de vista de la reformulación kantiana la situación es distinta. El pensamiento humano no es un espejo del objeto, que traduce o refleja simplemente un dato contenido en él, cuyas características se limitarían simplemente a imitar o expresar; el pensamiento, por el contrario, determina la objetividad misma, toda postulación de una semejanza o de una diferencia es "puesto" por el pensamiento. Lo igual o lo desigual, lo general o lo particular; lo específico o lo común es el pensamiento el que lo hace tal, de acuerdo con el punto de vista particular desde el cual se miran los objetos, con una determinada perspectiva y situación. El pensamiento dispone entre sí las diferentes impresiones sensibles que le vienen "dados" por los objetos en diferentes relaciones. Nada es diverso o igual en sí mismo considerando, sino en relación con un punto de vista determinante. Lo que puede considerarse como igual desde determinado punto de vista, puede ser considerado como lo más diverso desde otro, e inversamente.

El concepto, por lo tanto, no depende de las cosas en sí mismas consideradas sino de un acto autónomo de la conciencia de conformación de las impresiones sensibles en una forma particular de ordenación y de síntesis. Las diferencias de los objetos no son reducibles a diferencias en los objetos en sí mismos, sino a diferentes modalidades de ordenación y síntesis, de acuerdo a la perspectiva necesariamente parcial de todo conocimiento, al punto de vista determinante desde el cual se precisa una determinada relación, que se postula en el objeto. La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición previa de todo conocimiento; una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición para llegar a ser objeto para mí porque, "de otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia"<sup>8</sup>.

Hemos presentado tres aspectos esenciales de la reflexión kantiana: materia y forma, cosa en sí y fenómeno y la idea de síntesis que se deriva de estas dos diferenciaciones fundamentales. Aún cuando sería necesaria una visión más completa de todo el conjunto de los planteamientos de esta filosofía y tener en cuenta, además, el carácter polémico y aún contradictorio de estas ideas en el conjunto de todo el sistema, la exposición nos ofrece elementos suficientes para preguntarnos por los fundamentos filosóficos de la vertiente sociológica en cuestión en relación con las ideas esenciales de la reformulación llevada a cabo por la filosofía crítica.

## V

La filosofía y las ciencias sociales que se construyen durante los siglos XIX y comienzos del XX asumen de muy diversas maneras la reformulación kantiana del problema del conocimiento. El problema fundamental gira alrededor de dos vertientes: la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas o la posibilidad de conocerlas sólo en referencia a los elementos "a priori" del entendimiento, es decir, asumiendo la diferencia entre materia y forma del conocimiento. El sentido de la filosofía crítica se juega allí ya que, como hemos visto líneas atrás, una de las primeras y más elementales incomprensiones de la reformulación que lleva a cabo Kant del problema filosófico, tanto por parte de la filosofía como de las ciencias sociales, es la confusión sobre el sentido de la incognoscibilidad de la "cosa en sí". En el siglo XIX encontramos la tendencia a preguntar por esa "cosa en sí" y a postular por tanto la posibilidad de su conocimiento o, al menos, la pregunta por cómo sería posible su conocimiento.

Schopenhauer, por ejemplo, a pesar de aceptar en lo esencial la crítica de Kant al "realismo ingenuo" o a la existencia de una "etapa ingenua" de la conciencia, y de considerar al pensador alemán como uno de los hitos fundamentales de la filosofía, postula la hipótesis de que la "voluntad", es decir, el conjunto de todos aquellos elementos pre-racionales anteriores a la conciencia y a la representación, no es nada distinto de la "cosa en sí"<sup>9</sup>. El sociólogo Ferdinand

<sup>8</sup> Kant, *Opus cit.*, p. 158.

<sup>9</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (varias ediciones).

Tonnies, un siglo después de Kant, formula la idea de que la sociedad (o lo social) constituye la "cosa en sí" kantiana en una extensión de la idea de la voluntad de Schopenhauer; la voluntad de ser y la voluntad de pertenecer, sustrato de su diferenciación entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, constituyen los fundamentos de su teoría sociológica<sup>10</sup>. El desarrollo de las ciencias sociales no sería otra cosa que un paso adelante consistente en hacer cognoscible lo que Kant había declarado incognoscible.

En el debate alemán de la sociología encontramos también, por una parte, a Simmel que se pregunta por las condiciones a priori que hacen posible una sociedad en una nítida paráfrasis de la filosofía kantiana hasta tal punto que la diferencia entre materia y forma es esencial en la construcción de su sociología, que se define en una buena medida como la investigación por las "formas de socialización", es decir los "a-priori" de la vida social<sup>11</sup>. Por otra parte encontramos a Weber el cual, en el marco de una ortodoxia kantiana, nos muestra que todo conocimiento es relativo a un punto de vista desde el cual se construye. En coherencia con la incognoscibilidad de la "cosa en sí" nos muestra que todo conocimiento es finito y relativo, y sólo podemos conocer una parte de la realidad, aquella que no es accesible desde la posición o desde los valores donde la observamos<sup>12</sup>.

Freud inscribe su descubrimiento del inconsciente en el marco de la reflexión kantiana y nos invita a considerar la percepción que hace la conciencia de los procesos psíquicos inconscientes como "una extensión de la rectificación llevada a cabo por Kant de la teoría de la percepción externa". No hay que confundir "la percepción de la conciencia con los procesos psíquicos inconscientes objeto de la misma"<sup>13</sup>. La "condicionalidad subjetiva" de la percepción interna estaría dada, agregamos aquí, por el proceso de la represión, a través del cual conocemos y desconocemos, revelamos y ocultamos, al mismo tiempo, los procesos psíquicos inconscientes. El inconsciente sería entonces una "cosa en sí" que sólo conocemos de manera relativa y parcial.

La línea francesa de la sociología que va de Comte a Durkheim se construye, al contrario de Weber o Simmel, sobre el trasfondo de una incomprensión de fondo de las ideas esenciales de la filosofía crítica, es decir, en términos de unos postulados filosóficos que son insostenibles después de Kant. La diferencia entre materia y forma del conocimiento parece ser innecesaria y lo que vemos instalado en el corazón de esta vertiente sociológica es el "realismo ingenuo" que la filosofía crítica convirtió en el centro de sus preocupaciones.

La idea básica que funda la sociología durkheimiana y que se expresa en la famosa fórmula de "tratar los hechos sociales como cosas", no es más que una extensión del principio señalado por Comte como punto de partida de su espíritu positivo: subordinar la imaginación a la observación. Tratar los hechos sociales como cosas quiere decir considerarlos externos a las conciencias individuales y dotados de una realidad en sí mismos, independientemente de la idea que de ellos nos hagamos. Lo que se postula implícitamente en esta idea es que la sociedad es una realidad en sí ontológicamente previa al individuo, que tiene por lo tanto una existencia como cuerpo moral definido<sup>14</sup>.

Tratar los hechos sociales como cosas es, igualmente, una definición comprensible en términos negativos, con referencia a uno de los presupuestos metodológicos básicos de Durkheim: liberarse de las prenociones. No podemos sacar ninguna idea de nuestros prejuicios, predisposiciones afectivas, deseos, nociones ideológicas, etc., sino que debemos ir a las cosas mismas y a su observación efectiva, para a partir de ellas construir nuestras definiciones sobre lo social. Toda forma de conocimiento social significa por tanto que el individuo prescindir de sus propias ideas y de sus múltiples combinaciones y se dedique a observar las cosas como son, a describirlas y compararlas. A la manera de Francis Bacon existiría una "naturalidad de las cosas" en sí mismas y el mundo social no sería la excepción. La sociología ha de romper con el aspecto subjetivo del conocimiento e ingresar en la fase objetiva. De esta manera la fórmula se convierte en una continuación del principio comteano de subordinar la imaginación a la observación.

<sup>10</sup> Ver Tonnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación*. Ediciones península, Barcelona, 1979.

<sup>11</sup> Simmel, Georg. El problema de la sociología. Dignidad sobre el problema ¿Cómo es posible la sociedad? En *Sociología, I Estudio sobre las formas de la socialización*, Alianza. Universidad, Madrid, 1986, pp.37-56.

<sup>12</sup> Weber, Max. La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y la política social, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993, pp.39-101.

<sup>13</sup> Freud, Sigmund, *Lo Inconsciente*, Editorial Biotécnica Nueva, Madrid, 1973, p. 206f.

<sup>14</sup> Al respecto se puede consultar de preferencia *Las reglas del método sociológico* (existen múltiples ediciones).

La idea de "tratar los hechos sociales como cosas" se refiere, pues, en primer término a una consideración ontológica, que podríamos expresar en términos de que la sociedad existe en sí y por sí, a partir de la cual se deduce una peculiar perspectiva metodológica: en la medida en que lo social tiene una primacía sobre el individuo, lo general tiene una primacía sobre lo particular; lo que es común a todos con respecto a lo arbitrario de lo individual. La realidad social es independiente de la construcción que de ella hagan los sujetos concretos que a ella pertenecen, los grupos, las clases o las instituciones. La sociedad es anterior y exterior a los que a ella pertenecen; existe antes de ellos y perdura después de su muerte. Los miembros de una sociedad no construyen su realidad sino que la reciben como un dato externo y objetivo. La sociedad, pues, en términos de la reformulación kantiana, sería una especie de "cosa en sí", cuya realidad se declara evidente por definición. El "realismo ingenuo" queda pues instalado como el criterio fundamental para definir la realidad social.

## VI

No obstante, el desconocimiento de la "revolución copernicana" de Kant en ningún otro pasaje de la obra de Durkheim se expresa mejor que en la importancia metodológica que este autor otorga a la construcción de una definición, como paso previo de cualquier tipo de investigación. Aquello que garantiza la posibilidad y validez de un conocimiento social, es, según Durkheim, una definición precisa del objeto de estudio, en el sentido de que lo que pongamos a la cabeza de una investigación no sea el resultado de la idea que nos hacemos *a priori* del fenómeno a estudiar; una idea nuestra, sino una caracterización de los rasgos que definen objetivamente el tema de estudio. Habría que buscar entonces cuales son las propiedades que son inherentes al objeto de nuestro interés, las que se derivan de su propia naturaleza, y no de su conformidad con una idea previa del espíritu.

No es por lo tanto una "especial disposición del espíritu" el criterio que nos conduce a clasificar los diferentes hechos sociales en una u otra categoría,

sino la "naturaleza misma de las cosas" la que nos brinda los caracteres definitorios. Según Durkheim esta operación no tiene mayores complicaciones en cuanto esos caracteres definitorios del hecho social son puramente exteriores y por tanto visibles a todos, en la medida en que son comunes. Tal es en términos generales el criterio básico que utiliza en sus más diversas investigaciones sobre la educación, el suicidio, el socialismo, la religión, etc.

En el caso de la religión su pregunta se orienta a definir cuales son aquellos rasgos comunes que encontramos en todas partes donde existe la religión sobre la base de que todas las religiones son comparables, pero no tanto a partir de una particular perspectiva puesta por nosotros, sino de un rasgo suyo deducido de su propia naturaleza. La suma de estos caracteres exteriores y visibles que presentan todas las religiones igualmente, a pesar de la diversidad de las formas históricas, es lo que constituye la definición de religión, y lo que da cuenta de una serie de elementos permanentes y objetivos de la religión. Lo común es lo esencial, es la frase que resume el sentido de su planteamiento metodológico; en el caso de la religión, y de acuerdo con sus propios términos, un "cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen las mismas funciones"<sup>15</sup>. Este criterio es tal vez el más importante de los elementos esenciales de su metodología y se encuentra desarrollado con gran precisión en todos sus estudios.

Una vez más, y a diferencia de algunos de los autores citados (Simmel, Weber, Freud entre otros) se expresa aquí, en el sesgo particular que le da al criterio de que lo común (como carácter externo y objetivo) es lo esencial para la definición del objeto de estudio, el desconocimiento de la reformulación de la filosofía llevada a cabo por Kant. Aún cuando ya en la paráfrasis de los planteamientos de Durkheim hemos mostrado implícitamente la contradicción entre este criterio y las ideas fundadoras de la filosofía crítica, convendría desarrollar un poco más esta relación.

<sup>15</sup> Durkheim, Emile, *Los fundamentos elementales de la vida religiosa*, Editorial Scha-pire, Buenos Aires, 1968, Capítulo primero: Definición del fenómeno religioso y de la religión, pp. 29-52.

En un importante capítulo al final de la *Crítica de la razón pura* menciona Kant dos muy diversos métodos en los investigadores: "Algunos de ellos (los preferentemente especulativos) son, por así decirlo, enemigos de la heterogeneidad, y persiguen siempre la unidad del género. Otros (las cabezas preferentemente empíricas) tratan incesantemente de dividir la naturaleza en tal diversidad, que casi hacen perder la esperanza de apreciar sus fenómenos a la luz de principios universales"<sup>16</sup>. Tenemos, pues, por una parte, aquellos que postulan una identidad, que tratan de reducir los diferentes fenómenos a un común denominador; que buscan una unidad, una similitud o una homogeneidad esencial entre los diversos fenómenos, es decir, que consideran prioritario el principio lógico del género. Y por otra, aquellos que andan en busca de diferencias, postulan la multiplicidad y diversidad de las cosas, en otros términos, los que consideran prioritario el principio lógico de la especie.

Entre los que buscan las semejanzas y los que buscan las diferencias existiría una oposición fundamental en el método de la interpretación científica y convendría preguntarse si estas diferentes posiciones con respecto al pensar científico se encuentran necesariamente en conflicto una con otra: ¿podemos acaso encontrar un criterio objetivo, derivado de la "naturaleza de las cosas en sí mismas" que nos guíe y oriente en la determinación del método adecuado de la investigación científica?

La respuesta de Kant se orienta en el mismo sentido de sus formulaciones fundamentales ya señaladas. Si la determinación de la semejanza y de la diferencia estuviera basada en principios constitutivos, que expresen una diferencia en cuanto a la "naturaleza de las cosas en sí mismas", los dos principios serían necesariamente contradictorios. Pero en el planteamiento de Kant ambas orientaciones no expresan una diferencia ontológica objetiva o de hecho, sino metodológica; representan un interés dual de la naturaleza de la razón humana y en tal condición son indispensables: el conocimiento sólo alcanza sus fines fundamentales satisfaciendo ambos intereses que, como representantes de dos

tendencias esenciales de la razón humana, son necesarios y complementarios, y no contradictorios. El conflicto entre ambos intereses u orientaciones no expresa otra cosa que la exigencia de una mutua limitación, en aras de una reconciliación; la satisfacción de ambos principios es la base a partir de la cual la verdad encuentra la razón de su progreso<sup>17</sup>.

Kant, una vez más, al señalar la importancia y el carácter de estos dos principios, está postulando el necesario carácter relativo de todo conocimiento. Toda relación que se postule con respecto a un objeto no está dada por la "naturaleza de las cosas" en sí misma, no es un "principio ...



<sup>16</sup> Kant, I, opus cit., p. 538.

<sup>17</sup> "En efecto, sólo tenemos entendimiento si suponemos, por una parte, que hay diferencias en la naturaleza; y por otra, que sus objetos poseen homogeneidad, ya que precisamente la diversidad reunible en un concepto es lo que constituye el campo de aplicación del mismo y el campo de trabajo del entendimiento", Kant, I, opus cit., p. 539.

cosas" en sí misma, no es un "principio constitutivo", no está dada de suyo, sino que es "puesta" por el entendimiento como "principio regulativo" de la experiencia, que se construye precisamente a partir de estos principios<sup>18</sup>.

El contraste entre los presupuestos básicos de la sociología en cuestión y la reformulación kantiana salta a la vista. En el caso de Durkheim lo que nos encontramos es con una confusión de dos órdenes de cosas que en Kant aparecen nítidamente diferenciadas: las condiciones del ser y las condiciones del pensar. Aquello que Kant ha señalado como una precondición de la experiencia, como un elemento que la hace posible y que por tanto no es derivado de ella sino *a priori*, aparece en esta sociología como derivado de la "naturaleza de las cosas", como condición "en sí" de los fenómenos sociales, y no como una perspectiva parcial de conocimiento. En términos de Kant, podría afirmarse

que Durkheim confunde aquello que es un trabajo de la razón humana con algo simplemente real y dado por caracteres visibles y exteriores. Y esta confusión se encuentra en la base de su definición de los hechos sociales.

De esta manera el realismo ingenuo, aquella fe espontánea en el carácter objetivo de lo que se nos presenta como conocimiento y percepción, es instalado en el centro mismo de la versión de la sociología que nos ofrece Durkheim. En otros términos, la metafísica contra la que tanta alharaca hizo su antecesor, que consideraba el espíritu positivo de la sociología como superación de la metafísica, queda instalada en el corazón mismo de la sociología.

Y esta confusión de condiciones no va sin consecuencias. La sociología se ocuparía de estudiar los fenómenos normales, es decir, aquellos que son

<sup>18</sup> Para establecer la diferencia entre principios constitutivos y principios regulativos remitimos al lector al Apéndice de la *Dialéctica trascendental*. El uso regulador de las ideas de la razón pura, en Kant, opus cit., pp. 530-546.



generales en toda la extensión de la especie, que se encuentran en la mayoría de los individuos, en otros términos, el tipo medio como "el ser esquemático que se produce reuniendo en la misma totalidad los caracteres más frecuentes en la especie con sus formas más frecuentes"<sup>19</sup>. Pero las generalidades reclaman una explicación. Si determinados caracteres (tipo medio o normal) se han generalizado es por alguna razón. Y la respuesta de Durkheim es apenas obvia: las formas más generales y extendidas son las más ventajosas. Su mayor frecuencia es prueba de su superioridad. Su generalidad se explica por estar vinculadas a las condiciones de existencia de la especie considerada. Lo general es por tanto lo social.

De la indiferenciación entre las condiciones que hacen posible la experiencia, como precondiciones del pensamiento, y la experiencia como algo evidente de suyo, arranca la absolutización de la sociedad con respecto a los sujetos singulares que la componen,

que encontramos en la sociología de Durkheim. Si lo común prima sobre lo particular, la sociedad prima sobre el individuo. El criterio metodológico básico, ya expuesto, es perfectamente coherente con la idea de la primacía de la sociedad. El desconocimiento de una dialéctica entre lo particular y lo general, entre la sociedad y sus miembros, está en la base del sesgo conservador de su sociología.

Convenría entonces, para terminar, dejar abierta una pregunta: ¿hasta qué punto la diferenciación kantiana entre las "condiciones del ser" y las "condiciones del pensar", es decir, la crítica del "realismo ingenuo", es un fundamento necesario para la construcción de una ciencia social? Las ciencias sociales constituyen un paso adelante con respecto a la filosofía de Kant en muchos aspectos, pero no por ello han de desconocerla, así traten de reformularla. Todas las cartas quedan puestas sobre la mesa para abrir una discusión. ♦



<sup>19</sup> Ver Durkheim, E., *Los Reglas del método sociológico*, cap. II.

