

Por los caminos del método

Introducción

Las discusiones sobre el método de las ciencias sociales y acerca de la posibilidad de su integración científica son ya muy antiguas. Y, como propone Vygotsky, si queremos entender su situación actual, necesitamos partir de su origen y tomar en cuenta su proceso de desarrollo, es decir, su génesis.

A partir de una primera consideración, encontramos dos tradiciones, una de las cuales se caracteriza por la sumisión general de la ciencia físico-natural a la filosofía y de la filosofía a la teología, y la otra por la progresiva autonomización de las ciencias, dentro del marco de una tendencia a la laicización de todo el saber. Y al tratarse de una división de tendencias, es difícil establecer una cronología exacta. Lo anterior, sin embargo, no excluye una demarcación de sus orientaciones fundamentales.

Desarrollo

El Renacimiento puede ser considerado un momento significativo importante, y el Humanismo como la separación inicial de ambas tradiciones. Encontramos entonces la raíz profunda de la visión laica de la vida y de la visión científica del mundo natural y físico. La laicización del pensamiento significa el ocaso de la autoridad y emancipa la racionalidad humana de las premisas teológicas y, de este modo, legitima la separación de las ciencias físico-naturales de la filosofía y de la teología.

Tanto la elaboración de una visión “humanista” del mundo social e histórico como la puesta a punto de los instrumentos experimentales de la nueva ciencia van esencialmente unidos. Profundos lazos se mantienen dentro de un mismo programa de “descubrimiento” del mundo, tanto de la investigación de la “realidad efectiva” del hombre y de la política, realizada por Maquiavelo, como la investigación galileana del mundo físico. Se va perfilando para las dos tradiciones el carácter físico de la naturaleza, al mismo tiempo que va entrando en crisis para ambas la concepción del saber como sistema estático y cerrado que es más “revelación” que descubrimiento, “recuerdo” más que investigación.

Y para ambas tradiciones se desploman las dos máximas autoridades de la vieja cultura (Platón y Aristóteles) a quienes se deben los dos teoremas quizá más sólidos de la época premoderna: la anamnesis platónica y el finalismo de la naturaleza aristotélica, en los que se basa el predominio intelectual de la “primera filosofía”, de la metafísica. En segundo lugar, quedan, en cambio, la experiencia y el razonamiento –como se expresa Galileo–, la *disectio naturae* y la penetración racional de la historia.

Solo en una etapa posterior, en lo más íntimo de la construcción de la nueva cultura, los dos instrumentos de la nueva ciencia avivan, junto con la aplicación específica, su distancia problemática, que se fija de manera bastante definida en el empirismo de Locke y el racionalismo de Descartes: pero ya entonces se ha producido una primera y profunda ruptura entre las ciencias físico-naturales y las ciencias del hombre. En efecto, mientras que la cultura histórico-filosófica sufre ya las consecuencias del contraste entre los ingredientes de su misma estructura constitutiva, la ciencia físico-natural afronta ya la construcción de sus articulaciones internas, liberando a las nuevas disciplinas de sus últimas tutelas. La tutela metafísica del pensamiento histórico-social perdura a lo largo de todo el siglo XVIII, hasta Kant y su intento de articular la experiencia y la razón. Y, sin embargo, precisamente con Kant parece cristalizar definitivamente la escisión entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, con base en la cual nuestra cultura trabaja desde hace dos siglos como presupuesto ya consolidado.

La operación crítica de Kant, presenta, en lo que se refiere a la relación entre cultura científica y cultura histórica, una preocupante antinomia, que mina en sus mismas raíces el programa de reconstrucción científica. Ofrece distintos aspectos, pero el de mayor importancia es el que nos presenta en la *Crítica del juicio*. Aquí Kant define los límites y fundamentos de los “dos dominios” de nuestra “facultad de conocer” y de las dos “legislaciones” correspondientes del intelecto y de la razón. Pretende Kant sacar las conclusiones de toda su crítica, que ha emprendido ya la tarea de reformulación de un dualismo que no se basa ya, en la contraposición de las “dos ciudades”, sino en la comprobación del desgarramiento interno de la misma ciudad laica del hombre moderno. De su crítica se desprenden dos temas fundamentales: a) el intelecto llega hasta los fenómenos, pero no los supera, y, por consiguiente, no cierra el universo del saber; b) la única noumenidad alcanzable es nuestra propia libertad moral, pero escapa al control intelectual. Veamos con que claridad establece Kant estos dos puntos centrales de su operación teórica:

El concepto de la naturaleza puede muy bien representar sus objetos en la intuición, pero no como cosas en sí, sino solo como fenómenos; el concepto de la libertad, en cambio, puede representar su objeto como cosa en sí, pero no en la intuición (1964:14).

En esta formulación se halla la manifestación más profunda del sucesivo agudizamiento del contraste entre las “dos tradiciones”, de las cuales una –la ciencia, eminentemente intelectual– no logra enlazar lo particular conocido

con la universalidad, y la otra —la filosofía propiamente dicha— solo puede darnos esta conexión saliendo del dominio intelectual. Y Kant defiende “la posibilidad de pensar, al menos sin contradicción, la coexistencia de las dos legislaciones”, pero no pude dejar de admitir que de estos dos mundos, “el segundo ha de tener una cierta influencia sobre el primero, es decir, el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible la finalidad planteada por sus propias leyes, y la naturaleza, por consiguiente, ha de poder ser pensada de modo que la conformidad a las leyes, que constituyen su forma, pueda, por lo menos armonizar con la posibilidad de los fines que en ella han de realizarse según las leyes de la libertad” (1964:15).

Y llega a la conclusión tanto de que la ciencia es de por sí insuficiente para explicarnos la estructura finalista de la naturaleza, como de que la filosofía (el juicio reflexivo) actúa con una “causalidad propia”. Así, tomando en cuenta la distinción-contraposición entre intelecto y razón, se reconocen varios elementos de la tradición: la subordinación de la ciencia a la filosofía, la regresión de la filosofía hacia la fe, mientras que en el progreso general de las ciencias físico-naturales solo se logra ver un avance técnico subordinado a una nueva teleología. En otros términos, se determina que el conocimiento científico solo puede hacerse extensivo al “nexo efectivo”, que no resuelve la causalidad profunda del mundo. Hay que determinar, sin embargo, la existencia de un “nexo final”, un “objeto final de la naturaleza, que implica una relación de la naturaleza con algo suprasensible”, que es, el hombre considerado en su aspecto no natural, que remite a la omnipotencia de la divinidad. Nace, por lo tanto, “otra especie de investigación, distinta de la que se basa en las leyes mecánicas, con el fin de compensar las deficiencias de estas últimas en la misma investigación empírica de todas las leyes particulares de la naturaleza”. Esta nueva teleología se presenta, con una estructura aparentemente laica, pero, al mismo tiempo, Kant nos advierte que “la teleología solo halla una perfecta conclusión de sus investigaciones en una teología”, ya que “nosotros no podemos en absoluto formarnos un concepto de la posibilidad de este mundo, sin concebir una causa suprema que actúa con intención”.

Considerado en sus antinomias internas, el órgano de la cultura moderna elaborado por Kant sirve de introducción con notable coherencia y necesidad lógica al intento por parte de Hegel de hallar unidad y continuidad en el dualismo kantiano. Así reformula una teoría del mundo que mostraba “lógicamente” la ascensión del Espíritu de una representación a la otra poniendo “de manifiesto” lo que en Kant estaba oculto. Aunque Hegel le dedica varias críticas a Kant, de él toma y desarrolla lo fundamental, es decir, la necesidad del paso del conocimiento intelectual a un conocimiento distinto, que en Kant estaba articulado por el finalismo ético y en Hegel hallará su órgano lógico en la dialéctica de la razón. Así, aunque reprocha a Kant el “defecto fundamental” de todo dualismo, Hegel reconoce que “la principal eficacia de la filosofía kantiana consiste en haber despertado la consciencia de la absoluta interioridad”. Y pretende que se mueva por el mundo de forma que “el principio de la independencia de la razón, de su

absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía; y también como una de las convicciones generales de nuestra época”.

El sistema de las ciencias en Hegel no constituye más que un desarrollo de lo que ya se comprendía en Kant. Asegura que:

La naturaleza ha de considerarse explícitamente como un sistema de grados, de los cuales uno surge del otro necesariamente y es la verdad próxima de aquel del que procede, no ya en el sentido de que uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido de que es así producido en su íntima idea, que constituye la razón de la naturaleza.

La enciclopedia resumida de las ciencias filosóficas termina con un texto de Aristóteles que documenta literalmente cuántos elementos de la tradición intervienen en la creación de la cultura moderna. Pero lo que debemos subrayar es que también en Hegel el instrumento fundamental de la separación entre los dos continentes del saber es la supremacía de la razón dialéctica que permite no solamente la reconstrucción de la historia como “fenomenología del Espíritu”, sino incluso la unificación de la naturaleza al margen de la ciencia, o mejor todavía, la utilización de la ciencia como instrumento para comprobar el teleologismo de la Idea en desarrollo. La ciencia, en definitiva, no posee substancialmente un futuro, y sus resultados actuales constituyen finalmente la prueba documental del proceso del Espíritu en el mundo.

La naturaleza y la historia asumen, en la misma perspectiva laica de Hegel, una consistencia simplemente alegórica, distinta a sí misma, ya que su auténtica positividad se capta solamente cuando se convierte en objeto del pensamiento. Y, para conocerlas como tales, no es necesaria la ciencia, sino la filosofía de la ciencia; no es necesaria la historia sino la filosofía de la historia.

Con Kant y Hegel se elabora el primer gran esquema de ubicación de las ciencias del hombre y de la sociedad, un esquema que en definitiva se sigue conservando en sus sucesivas variantes. A pesar de toda apariencia, solo resulta superficialmente distinto el esquema elaborado por el positivismo. Comte escribía que no se trataba solamente de comprobar “la posibilidad actual de concebir y cultivar la ciencia social a la manera de ciencias absolutamente positivas, sino de subrayar incluso con exactitud el verdadero carácter filosófico” de su “ciencia definitiva”. El planteamiento filosófico es el mismo planteamiento dualista de Kant, al que se añade, un intento hegeliano de unificación que se expresa en una reducción integral del mundo humano al mundo naturalista, con el presupuesto de que la naturaleza misma se rige por “leyes” filosóficamente inspiradas. En la lección cuarenta y nueve del Curso de filosofía positiva (1967), Comte fijaba muy bien el paradigma general en el que se incluía su sociología.

El estudio positivo del desarrollo social presupone necesariamente la correlación continua de estos dos conceptos indispensables, la humanidad que realiza el fenómeno, y el conjunto constante de influencias exteriores de

cualquier tipo, o el ambiente científico propiamente dicho, que domina esta evolución parcial y secundaria de una de las razas animales. Sin la utilización permanente de tal dualismo filosófico, ninguna especulación social podría entrañar nunca, evidentemente, una verdadera positividad. Ahora bien, el primer término de este dualismo fundamental subordina directamente la sociología al conjunto de la filosofía orgánica, la única que permite conocer las verdaderas leyes de la naturaleza humana; y el segundo la relaciona también, de forma no menos inevitable, con todo el sistema de la filosofía inorgánica, del cual solamente puede desprenderse una justa valoración de las condiciones exteriores de existencia de la humanidad.

Por una parte, se afirma una “subordinación necesaria de la ciencia social al conjunto de la filosofía natural” y, por otra, se creaba la ciencia natural precisamente como una filosofía natural. Se comprende, cuán ficticia había de resultar la resolución del “desastroso antagonismo”, como lo definía Comte, entre ciencia y filosofía. En la base de la sociología comtiana, existía una dialéctica entre humanidad y naturaleza, desarrollado de un modo semejante al kantiano; la humanidad del hombre, se limitaba también en Comte a la filosofía y la naturalidad de su vida histórica se reducía inmediatamente a la naturalidad físico-biológica.

Si se comprende la conexión de fondo que une el kantismo y el positivismo, es decir, la primera gran esquematización de las ciencias tras la crítica llevada a cabo en los siglos XVII y XVIII contra la tradición filosófica “arcaica”, y si estamos de acuerdo en el substancial fracaso de su intento de reconstrucción general del saber como saber intelectual y positivo, puede comprenderse el origen profundo del replanteamiento metodológico que comienza a mitad del siglo XIX. Se trata de un replanteamiento alimentado de una crítica radical, al menos en sus intenciones, de la que quiere sacarse una nueva esquematización del saber, y, fundamentalmente, quiere sacarse la posibilidad de crear una ciencia de la sociedad que no se confunda con las ciencias naturales y que, sin embargo, aproveche la lección del método ofrecido por su lograda y plena emancipación de la Filosofía natural. Después de Hegel y Comte, los problemas que dominan la escena del pensamiento teórico se concentran en torno a la posibilidad de poner a punto una metodología capaz tanto de conferir al estudio de la sociedad y de la historia la autonomía científica ya conquistada por las ciencias físico-naturales, como de encontrar en dicho estudio la explicación última y, por lo tanto, resolutive de la misma construcción de las categorías filosóficas.

Tomando en cuenta lo anterior, entra a escena el experimentalismo. Durkheim, en su libro *Las reglas de método sociológico*, establece de una manera articulada la nueva aproximación a los estudios sociales. Al respecto, escribía Durkheim:

Así como los espiritualistas separan el dominio psicológico del dominio biológico, así nosotros separamos el primero del dominio social; y al igual que ellos nos negamos a explicar el más complicado a través del más sencillo, (...) Nuestro principal objetivo es (...) el de hacer extensivo a la conducta humana el racionalismo científico, mostrado como –considerada en pasado– puede

reducirse a relaciones de causa y efecto, que una operación no menos racional puede transformar después en reglas de acción para el futuro. Nuestro llamado positivismo no es más que una consecuencia de este racionalismo.

Nace entonces, el programa de una “sociología objetiva específica y metódica”, cuyas reglas exigen “que el sociólogo asuma la actitud en que se hallan los físicos, los químicos, los fisiólogos que se adentran en una región todavía inexplorada de un dominio científico”.

Los objetivos de la crítica de Durkheim no son, distintos a los de los primeros científicos de la era moderna: el antropocentrismo, las prenociones, el teleologismo. Su ideal científico es la construcción de una ciencia social autónoma, que abandone los métodos precientíficos que utilizaba.

La crítica del positivismo adopta también otra dirección. Esta vez se trata de una dirección idealista, que afronta defectos reales del positivismo y ofrece aportaciones de utilidad para una fundamentación de las ciencias sociales. Esta nueva dirección tiene por lo menos dos méritos: el de haber centrado la atención en la problemática del método y el de haber planteado el carácter específicamente histórico del mundo humano. El problema que constituye el punto de partida de Dilthey, Windelband y Rickert es semejante al de los demás críticos del positivismo: legitimar un conocimiento “científico del mundo humano frente a las invasiones de la metafísica y de las ciencias naturales”.

Para Dilthey, como para Windelband y Rickert, el programa originario de una fundamentación autónoma del conocimiento histórico se halla inmerso en dos exigencias contradictorias, que reflejan claramente los problemas del kantismo. Por una parte, la fijación de la especificidad histórica del hombre incita al rechazo del conocimiento intelectual de la explicación; por otra parte, este mismo rechazo induce a reconsiderar con mayor benevolencia la exigencia de una escala trascendental de valores, entre los cuales la opción es substancialmente ajena a las razones científicas propiamente dichas. Así, el conocer es más bien un comprender y la intelección explicativa cede gradualmente el puesto a una intuición simpatética, mientras que la historicidad del mundo humano va perdiendo progresivamente incidencia resolviéndose en una estructura de valores que se mueven sin uniformidades reales ni regularidades históricas en el flujo irreplicable de la vida. El conocimiento social debe, al mismo tiempo, traducirse en conocimiento psicológico, si no ya en resumen de los dualismos metafísicos tradicionales contra los que el historicismo pretendía luchar.

En Max Weber, se manifiestan las exigencias que habían tenido la discusión sobre las ciencias sociales: la perspectiva que llamaremos clásica, es decir, la que había madurado en la experiencia teórica de los grandes economistas (desde Smith hasta Marx), la postura positivista de un conocimiento social autónomo de la razón especulativa y la visión historicista encaminada al entendimiento del carácter específico de la historia. Después de que el historicismo alemán había excluido definitivamente el concepto de causa y el tema de la regularidad del objeto social, reivindicando el carácter eminentemente filosófico o “espiritual” del conocimiento social, después de que la introducción del

concepto “imputación” o “relación de valores”, en lugar del concepto de causa había agudizado posteriormente la contraposición entre intelección científica y comprensión filosófica, entre generalización clasificatoria e individualismo comprensivo, entre Erklären y Verstehen, entre Verstand y Vernunft. Weber elabora un nuevo esquematismo de las ciencias sociales oponiéndose tanto al intuicionismo, al que había dado origen el historicismo, como al problema de la generalización y tipificación histórica que habían caracterizado a la obra de Durkheim y Pareto. De esta forma, se situaba como mediador de toda la compleja problemática surgida a raíz del ocaso del positivismo y se unía a la tradición clásica que culminaba en la obra de Marx.

De esta manera, Weber se opone a toda la tradición del pensamiento social poskantiano, pero al mismo tiempo Parsons (1982), que aprecia la obra de Weber y, en cierto modo, la continúa, considera insuficiente la solución que aquel ofrece. Con gran agudeza, pone de manifiesto que

Su crítica de las metodologías objetivistas e intuicionistas constituye una gran contribución a la superación de la ruptura entre ambos grupos de disciplinas (ciencias naturales y ciencias sociales), creada por el dualismo kantiano, (a pesar de) seguir las huellas de Rickert en la formulación de esta distinción, Weber se quedó en un punto intermedio y por ende inestable. Hubiera debido llegar a la conclusión de que a un nivel lógico no existe ninguna diferencia: las diferencias se hallan todas a un nivel substancial.

Dado que Parsons toca aquí el nudo problemático central no solo de la metodología de Weber, sino de la metodología contemporánea del pensamiento social, es conveniente analizar con mayor atención sus consideraciones críticas.

¿Por qué observa Weber una diferencia lógica entre ciencias naturales y ciencias sociales y por qué, al contrario, Parsons excluye tal diferencia, aunque defiende una diferencia “substancial”? Estos son los dos problemas fundamentales que debemos esclarecer. Para Weber, la diferencia lógica deriva del hecho tradicionalmente admitido de que el control que puede poner en práctica la ciencia social no es el habitual control experimental de laboratorio que consiste en reproducir el fenómeno y, en segundo lugar, del hecho de que el control ha de ser necesariamente un control racional puro o conceptual. Y puesto que la elaboración de conceptos concierne a una materia no verificable experimentalmente, se tratará de una elaboración de conceptos-valores, de configuraciones ajustadas al modo en que el observador concibe en general el significado de la observación misma, de configuraciones ajustadas, en definitiva, a valores. Escribe Parsons que: La posición polémica de Weber se dirigía a las teorías metodológicas derivadas de la filosofía idealista, en primer lugar, las teorías intuicionistas. Al mismo tiempo convirtió el Verstehen en un postulado metodológico fundamental de las ciencias sociales. Esto significaba que se trataba del aspecto subjetivo de la acción, sobre todo ideas, normas y conceptos de valor. En esta situación polémica, el peligro más inmediato consistía en que su posición se confundiera con una posición idealista que identificaba estos dos elementos de valor a la totalidad de la realidad concreta científicamente cognoscible, o consideraba esta última como una emanación de tales ideas (1982: 47).

Tanto el razonamiento de Weber como el de Parsons nos lleva a poner de manifiesto tres puntos fundamentales:

1. La necesidad de una estructura unitaria pero científica del objeto social;
2. El ver a dicha estructura unitaria como una estructura histórica capaz de permitirnos tanto la verificación de nuestros tipos ideales, como la configuración causal de su propia diferenciación en una sucesión de sistemas;
3. La necesidad de deducir la noción misma de sistema y subproceso del sistema de análisis histórico diferencial, que nos muestre, de qué modo el moderno sistema social se ha modificado con respecto al sistema precedente y de qué modo debemos considerar sus procesos, así como las eventuales tendencias al cambio.

Conclusiones

Lo anterior nos lleva a plantear que las alternativas metodológicas más pertinentes son las que se refieren rigurosamente a las funciones científicas que se desprenden de la crítica. Se trata de dar un salto hacia adelante en la dirección que hasta ahora ha demostrado ser la más fecunda y sugestiva, superando las tendencias que son simples contrapartidas de la vieja cultura.

La primera dirección del avance es la del uso histórico de las categorías. Las ciencias sociales han sufrido con demasiada frecuencia las consecuencias de una falta de historicidad del conocer. La presencia constante de la historia dentro de una misma disciplina y la comparación histórica de las categorías sociales para captar no tanto su unidad como las diferencias, parecen constituir la mejor vacuna contra una tendencia a la unificación conceptual que pierde multiformidad del universo histórico absorbiéndola en nuestra moderna escala de valores.

La segunda dirección es la de la cooperación interdisciplinaria, concebida no como una serie de incursiones ocasionales de un campo a otro, sino como una efectiva cooperación científica en la reconstrucción unitaria de las temáticas y de los objetos de análisis.

Una tercera directriz es la crítica del formalismo metodológico, es decir, la recuperación progresiva de las ambiciones y de la capacidad teórica de las ciencias sociales en cuanto llamadas a contraponer al substancial deductivismo de la vieja tradición una investigación histórico-social acerca de la génesis de los mismos valores, y, por lo tanto, una combinación orgánica de análisis y de síntesis que recaiga en el cuerpo de una ciencia histórica de la sociedad y de la cultura.

Por último, una directriz general de avance bastante fecunda es también aquella encaminada a oponerse a la reducción de las ciencias sociales a psicología aplicada al campo de las relaciones intersubjetivas, es decir, la reducción de

las ciencias sociales a la pura problemática de la relación interindividual que desconoce el terreno de las concreciones institucionales que fijan los sistemas sociales, y se satisface con la técnica de los comportamientos.

El recorrido realizado con respecto a las discusiones y posturas epistemológicas y metodológicas en el campo de las ciencias sociales, así como las directrices formulas, nos da pie para reflexionar, sobre la situación de la epistemología y los métodos en el campo específico de la educación.

Bibliografía

Comte, A. (1982) Curso de filosofía positiva, Madrid: Aguilar.

Dilthey, W. (1976) Introducción a las ciencias del espíritu, México: FCE.

Durkheim, E. La división del trabajo social, Buenos Aires: Schapire.

Durkheim, E. (1967) Las reglas del método sociológico, Buenos Aires: Schapire.

Hegel, G.W.F. (1951) Enciclopedia de las ciencias filosóficas, México: Porrúa.

Hegel, G.W.F. (1978) Fenomenología del espíritu, México: FCE.

Kant, I. (1964) Crítica del juicio, México: Porrúa.

Parsons, T. (1982) Elementos para una sociología de la acción, México: Trillas.

Weber, M. (1997) El método de las ciencias histórico-sociales, México: Alianza.

Weber, M. (2003) Economía y sociedad, México: FCE.