

## CAPÍTULO II

### DIVERSAS CONCEPCIONES INTERPRETATIVAS DE LA REALIDAD SOCIAL

#### 7. Influencia de los pensadores del siglo XVIII

Con la difusión de las ideas de los filósofos y enciclopedistas del siglo XVIII, cuyas consideraciones acerca del hombre y su libertad, de la sociedad y del Estado, sirvieron en gran parte de fundamento dogmático y político al masivo movimiento revolucionario francés de 1789, quedó sin duda preparado el terreno para una posterior indagación sobre los caracteres de la realidad social.

#### 8. Hegel

Uno de los más vigorosos representantes del poskantismo, Federico Guillermo Hegel, concibió apriorísticamente a toda la realidad —y, por consiguiente, también a la realidad social— como un ininterrumpido desarrollo de la Idea especificada a través de sucesivas síntesis dialécticas.

La Idea es, para Hegel, la esencia de la realidad. Es el ser absoluto de ésta, que se manifiesta constantemente como actividad racional creadora de sí misma y del universo. Pero, en su desarrollo, esa Idea va constituyendo ontoló-

gicamente una serie de realidades distintas unas de otras según diversos criterios proporcionados por la razón.

Considerada *en sí*, la Idea representa el reino de las verdades abstractas (las verdades de la lógica y de las matemáticas). *Fuera de sí*, constituye el ámbito de la naturaleza con sus determinaciones empíricas fundamentales: el tiempo y el espacio. Y concebida *para sí*, deviene en mundo del espíritu. Autorreconocida e integrada como espíritu, la Idea tiene tres modos de manifestación: Es *espíritu subjetivo* en cuanto representa la esfera anímica del hombre que, en un movimiento continuo, va creando su propio mundo. Es *espíritu objetivo* en cuanto, trascendiendo de esa esfera subjetiva esencialmente creadora, se muestra como realidad ya creada y formada, es decir, como un mundo de objetivaciones espirituales constituido por el arte, el lenguaje, la ciencia, la técnica, etcétera. Y es *espíritu absoluto* en cuanto se piensa a sí misma como un sistema de verdades absolutas e inmutables de las que participa la humanidad entera.

## 9. La realidad social en la concepción hegeliana

La realidad social quedaría entonces configurada dentro de la concepción hegeliana: como *espíritu subjetivo* en cuanto es actividad creadora y, a la vez, como *espíritu objetivo* en cuanto se manifiesta como un conjunto de objetivaciones ya creado. Pero en ambos casos se presenta a la manera de un orden racional determinativo de un sistema de vida efectiva y concreta. Y, así, las vinculaciones humanas, los acontecimientos históricos, las estructuras y cambios sociales tienen el carácter institucional que les confieren los principios sobre los cuales se asientan y desarrollan empíricamente.

## 10. Comte

Como una reacción frente a esta concepción predominantemente metafísica y apriorística de la realidad social, surgió y se difundió con la sociología de Augusto Comte, la actitud positivista. Comte ofrece en su "física social", como él llamaba a la sociología, el panorama de una consideración estrictamente naturalista de los procesos que se suceden en la realidad social. Pero en la concepción comteana, de la que no surge definición alguna del objeto del conocimiento sociológico —según lo ha hecho notar su discípulo Lévy-Bruhl—, el concepto de realidad social queda poco menos que confundido con el de *humanidad*, entendida ésta como la agrupación masiva, aunque orgánica, de los individuos.

Ni el individuo, ni su ámbito espiritual, ni mucho menos sus fines valiosos hallan cabida en el pensamiento de Comte. Lo único real y existente para él es la presencia física y la acción externa de la masa, del grupo. Nada hay de individual en el hombre salvo la fuerza de sus puños. Toda fuerza mental y moral proviene del grupo<sup>2</sup>.

## 11. La realidad social en la interpretación comteana

Al dar a la sociología el vasto alcance de una ciencia enciclopédica estructurada en torno a la categoría suprema de humanidad o especie humana —a la que suponía una inmensa y eterna unidad fenoménica por todos conocida— Comte se desentendió del problema de indagar sobre la estructura de la *realidad social*. Fundó de esa manera un realismo sociológico sobre un objeto cuyas características

<sup>2</sup> Orgaz, Raúl, *Introducción a la sociología*, Bs. As. 1937, p. 13 y siguientes.

ontológicas permanecían hasta ese momento imprecisas e indefinidas.

## 12. Concepciones de Tarde y Durkheim

Por su parte, Gabriel Tarde y Emilio Durkheim buscaron hallar la realidad social en las relaciones interhumanas. Pese a la posición antagónica de estos autores, la realidad de Tarde y de Durkheim es siempre la misma, puesto que ambos parten, para caracterizarla, de la noción de interacción. Pero uno y otro difieren en la manera de concebirla en su desarrollo y de presentarla fenoménicamente: Tarde la ubica en las relaciones infinitamente variadas que se entretajan entre los individuos y cuyo conjunto constituye una *sociedad en estado naciente*, siempre fugitiva, pero siempre creadora de nuevos modos de articulación. Y Durkheim la encuentra en los procesos colectivos de interacción determinados por representaciones fijas e impersonales que se dan en el seno de una *sociedad permanente y organizada*.

Además, la concepción de Tarde implica sin duda un primer acceso dentro del campo de la sociología a la noción de espíritu y, por consiguiente, una primera base de distinción sociológica entre *realidad social y fenómeno sensorialmente perceptible*.

En efecto: la idea fundamental sobre la cual se asienta la doctrina de Tarde es la de que los hechos sociales son fenómenos espirituales. Situados frente a frente dos espíritus (el del *sugestionador* —foco inicial— y el del *imitador* —elemento de repetición—), sus contactos recíprocos, repetidos al infinito, generan precisamente una esfera especial: la de la realidad social.

## 13. La teoría de Worms

Como un verdadero puente entre las doctrinas de Tarde y de Durkheim surgió y se difundió la teoría de René

Worms, cuyo contenido puso de relieve una creciente tendencia a la espiritualización de la realidad social<sup>3</sup>.

Concibiendo primeramente a la sociedad con un marcado criterio organicista en su obra *Organismo y sociedad*, Worms superó más tarde esa posición. Según este autor las sociedades nacen y se desarrollan como organismos naturales; pero sus fenómenos adquieren la característica de hechos sociales en virtud de la incidencia que en ese desarrollo ejercen los ideales espirituales. De esta manera el mundo espiritual permite interpretar de tal modo a los hechos del mundo orgánico, que ubica a éstos en el plano de la realidad social.

#### 14. Interpretación materialista de los hechos sociales

Ahora bien: por distintos caminos y en abierta oposición a toda concepción metafísico-espiritualista de la sociedad, veníase desarrollando desde mediados del siglo XIX con la difusión de las ideas de Feuerbach, de von Stein y, especialmente, de Carlos Marx, la interpretación materialista de los hechos sociales.

#### 15. Feuerbach

El primero de estos autores había llegado a invertir metódicamente la teoría hegeliana de la producción del mundo por el espíritu, afirmando que este último es tan sólo la denominación que se da al conjunto de los hechos históricos y, en última instancia, una muy específica forma de manifestación de la naturaleza que, bajo distintos aspectos, constituye la realidad única, indivisible y primaria. En el fondo, la tesis de Feuerbach reducía todo lo espiritual de la realidad social a mera materialidad natural.

<sup>3</sup> Von Wiese, Leopoldo, *Sociología*, 1932.

## 16. Von Stein

Por su parte, Lorenzo von Stein, considerado por muchos como el precursor de la sociología alemana, concibió a la realidad social como un incesante proceso de luchas entre grupos humanos diferenciados en clases, proceso en el cual la idea de equilibrio aparece constantemente fracturada por las necesidades económicas insatisfechas.

## 17. Marx

Pero, sin duda, la interpretación materialista de la realidad social tuvo su exponente más representativo en Carlos Marx quien, aplicando la dialéctica hegeliana y explicitando las concepciones de Feuerbach y de von Stein, elaboró una teoría sociológica tan circunscripta al campo de los fenómenos económicos, que llegó a perder de vista la exigencia científica de una neutra consideración del hecho social.

En la producción social de su existencia —afirma Marx en su *Crítica de la economía política*— los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden en líneas generales a un determinado grado de desenvolvimiento de sus fuerzas productivas materiales. Y el conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, la *base real* sobre la que se levanta una superestructura de formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas que son, en definitiva, las *formas ideológicas con auxilio de las cuales los hombres llegan a adquirir conocimiento de la realidad social y de sus oposiciones*.

Según la sociología de raíz marxista todo el proceso de la vida social aparece condicionado por la vida material, y,

especialmente, por hechos y necesidades económicos. De lo cual se sigue que las manifestaciones espirituales del hombre social no son sino un epifenómeno de la materia misma. De esta manera, la tesis materialista desemboca en un franco determinismo de los fenómenos sociales; y por consiguiente, la única problemática del investigador queda reducida a indagar qué elementos o factores de fuerza material generan y dinamizan a los procesos sociales, y en qué medida la sociedad se encuentra condicionada por esos elementos <sup>4</sup>.

### 18. Nueva corriente interpretativa

En la evolución de los conceptos acerca de la naturaleza ontológica de la realidad social no puede dejar de señalarse la notable influencia que ejerció en el campo de las ciencias humanas la difusión de las teorías de Dilthey y de Rickert, que constituyen verdaderos puntos de partida de una nueva corriente interpretativa de aquella realidad.

<sup>4</sup> Rodolfo Stammler, en su obra titulada *La economía y el derecho según la concepción materialista de la historia* aparecida en 1896, realiza una aguda crítica de la concepción materialista de la realidad social. Según Stammler no existe un vínculo genético esencial entre la economía y el derecho de modo tal que los fenómenos económicos determinen, por causación, a los contenidos jurídicos. Por el contrario, todo fenómeno económico, toda división del trabajo social y de las riquezas, adquieren entidad y significación merced a una forma o estructura jurídica que funciona condicionando lógicamente la posibilidad de aquéllos. Fuera del marco de un orden jurídico no cabe representarse ningún fenómeno económico. De acuerdo con este concepto la relación entre el derecho y la economía puede caracterizarse como la que media entre la forma condicionante y la materia condicionada: es una relación de determinación lógica y no de dependencia causal.

## 19. Dilthey

Para Dilthey<sup>5</sup> la sociedad constituye una esfera ontológica propia en cuanto es la base permanente de un determinado sistema cultural. Por la naturaleza propia de su instinto gregario los hombres conviven en sociedad y se vinculan en un juego incesante de actividades. Dominan el cuadro de su situación y lo expresan, momento a momento, en juicios de valor. Urgidos por la necesidad casi imperiosa de ordenar esa vida societaria instituyen reglas de convivencia y, a impulsos de voluntad, buscan permanentemente a través de las conexiones infinitas del mundo espiritual, modificar sus condiciones exteriores de vida, muchas de las cuales, como las instituidas por el derecho, les son impuestas coactivamente.

Esta riqueza vital de los individuos, traducida en un constante fluir de interacciones directas e indirectas, da origen a una diversidad de *sistemas culturales* que perduran, aunque los individuos aparezcan y desaparezcan de la vida<sup>6</sup>.

Ahora bien, lo que define y caracteriza a la estructura fundamental de todo *sistema cultural* es, según Dilthey, la función esencial que cumplen los fines. Un sistema cultural surge y se perfila con los caracteres de una verdadera organización externa de la sociedad cuando un *fin* promueve los actos psíquicos de los individuos en recíprocas relaciones, enlazándolas primero, a través de "sentimientos de copertenencia" e integrándolas luego, mediante conexiones activas de voluntades teleológicamente unificadas.

De acuerdo con esta concepción, un sistema cultural configura el modo esencial de manifestación de toda reali-

<sup>5</sup> Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, 1944, cap. IX.

<sup>6</sup> Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, cap. XII.



dad social y se muestra a la manera de una actividad inter-individual permanentemente organizada. Se fundamenta en la naturaleza misma de la persona humana; se desarrolla múltiplemente a partir de ella; satisface a un fin en el todo de la sociedad y está equipado con los medios duraderos establecidos por el hombre a través de su propia actividad. No puede pues haber un conocimiento de la realidad social desligado del conocimiento de los sistemas culturales en que ella se manifiesta necesariamente.

Concebidos así, como pertenecientes a un sistema cultural, los hechos sociales —hechos del hombre en vista de fines valiosos— no pueden ser *explicados* como los fenómenos naturales. Sólo pueden ser *comprendidos* dentro de un determinado contexto cultural. La comprensión se erige entonces en el acto cognoscitivo adecuado de lo humano cultural.

## 20. Rickert

Por su parte, Rickert, autor neokantiano de la escuela de Baden, al estructurar —siguiendo la orientación filosófica de Windelband— las bases de una lógica de las ciencias histórico-culturales, abrió definitivamente el camino para un nuevo modo de consideración de la realidad social. En las primeras páginas de su obra *Ciencia cultural y ciencia natural*<sup>7</sup> plantea un problema epistemológico que constituye, quizá aún hoy, el fundamento de la falta de unidad en la estructuración de una ontología de lo social.

Todos los filósofos e investigadores —sostiene Rickert— admiten la existencia de dos grandes grupos de ciencias particulares: el de las *ciencias naturales* y el de las *ciencias culturales*. Pero en tanto puede distinguirse fácilmente el

<sup>7</sup> Rickert, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, tr. de M. García Morente, Bs. As., 1937.

lazo que une a los investigadores del primer grupo (la aceptación de la tradicional e imponente solidez de las ciencias naturales), no ocurre lo propio con los del segundo. Al concluir que a éstos les falta un concepto claramente determinado acerca del ámbito de la ciencia natural, Rickert termina expresando su preocupación por desarrollar una serie de conceptos que puedan definir los intereses, problemas y métodos comunes a las disciplinas empíricas no pertenecientes al grupo de las ciencias naturales.

En torno a esta finalidad predominante orienta Rickert su cometido y a la solución de la problemática expuesta dirige su análisis por cierto fecundo para el proceso de clarificación de los conceptos científicos. Según este autor las ciencias pueden clasificarse a partir de dos diversos puntos de vista: desde un *punto de vista material*, atendiendo a los objetos que constituyen el área de su consideración; y desde un *punto de vista formal*, atendiendo a sus respectivos métodos.

En relación al problema que lo ocupa, destaca Rickert que el defecto epistemológico más generalizado de su época es precisamente el haberse considerado la oposición entre *naturaleza y cultura*, sólo desde un punto de vista material y bajo la tradicional distinción nominativa de *ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*. Puesto que el multívoco vocablo *naturaleza* significa de un modo general el *ser corporal*, y el más multívoco aún de *espíritu* alude al *ser anímico*, de tal distinción nominativa derivan notables aberraciones epistemológicas en el campo de las ciencias del espíritu, ya que éstas, al hacer objeto central de su consideración a la vida anímica, terminan disolviéndose en un estudio de los *fenómenos psíquicos* sin referencia alguna a valores ni a fines valorados. Es decir: terminan estudiando meros objetos pertenecientes al ámbito de la naturaleza y aplicando, por consiguiente, métodos propios de las ciencias naturales.

La expresión "*ciencias del espíritu*" no permite, pues, según Rickert, caracterizar con corrección ni el objeto ni el método propios de las ciencias culturales.

De todo ello se infiere, además, que la sola oposición material entre ambos grupos de ciencias resulta insuficiente para definir y caracterizar a unas y a otras adecuadamente; y que sólo una oposición formal, que atienda a la actitud metódica con que cada grupo opera, puede poner en descubierto sus diferencias fundamentales.

Con el fin de superar tales deficiencias o inconsecuencias, Rickert postula un doble sistema de especificaciones y depuraciones conceptuales: el primero consiste en sustituir el criterio tradicional que distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu por el de *ciencias naturales y ciencias culturales* (o culturales históricas) que, a su juicio, delimita con mayor pulcritud toda oposición material; y el segundo consiste en aplicar un *criterio distintivo formal* según el cual las ciencias naturales quedan definidas como tales cuando operan con un *método generalizador* y las ciencias culturales, cuando proceden por *modo individualizador*, seleccionando aquéllo que en el acontecer de la realidad histórica se da en su concreta peculiaridad individual<sup>8</sup>.

## 21. Deficiencias del método causal explicativo

Ahora bien: desde el momento en que Dilthey postuló a la *comprensión* como el más adecuado modo de acceder gnoseológicamente a la realidad del mundo humano-cul-

<sup>8</sup> Según Rickert, de una parte, constituyendo una región propia están las *ciencias naturales*. La palabra naturaleza las caracteriza tanto con respecto a su objeto como con respecto a su método. En sus objetos consideran un ser y un suceder libre de toda referencia a valores; y su interés se endereza a conocer las relaciones conceptuales universales y, en lo posible, las leyes que valen para ese

tural, el método causal explicativo utilizado por la sociología ha venido mostrando una doble deficiencia. En primer lugar, la prescindencia en el conocimiento del fenómeno social de toda consideración axiológica con la consiguiente eliminación del sentido valioso que encierra ese fenómeno. Y en segundo lugar, como corolario de ello, la interpretación de los procesos sociales con un marcado sentido determinista.

---

ser y ese suceder. Lo particular es para ellas sólo un "ejemplar". Esto se verifica tanto en la *física* como en la *psicología*. Ninguna de estas dos ciencias hace diferencia, con respecto a valores y valoraciones, entre los distintos cuerpos y almas; las dos dejan de lado a lo individual, por inesencial; las dos acogen en sus conceptos, de ordinario, sólo aquéllo que es común a una muchedumbre de objetos. No hay objeto alguno que se sustraiga en principio a ese tratamiento naturalista. Naturaleza es la realidad total concebida por modo generalizador o indiferente a los valores.

Rickert agrupa en otra región distinta a las *ciencias culturales históricas*. Para designarlas —dice— nos hace falta una palabra que, como la palabra "naturaleza" pueda caracterizarlas tanto con respecto a su objeto como con respecto a su método. Tenemos, por lo tanto, que elegir dos expresiones que correspondan a las dos significaciones de la palabra naturaleza. Como ciencias culturales, tratan de los objetos que son referidos a los *valores culturales universales*; como ciencias históricas, exponen la evolución singular de esos objetos en su particularidad e individualidad. La circunstancia de que esos objetos son procesos culturales, proporciona al método histórico asimismo el principio de su conceptualización; pues esencial será para la historia sólo aquello que, en su peculiaridad individual, tenga importancia para el valor cultural directivo. Por eso las ciencias culturales, procediendo por *modo individualizador*, seleccionan de la realidad lo que, con el nombre de "cultura" se diferencia por completo de la "naturaleza" que las ciencias naturales determinan cuando consideran esa misma realidad por modo generalizador; pues en la mayoría de los casos la importancia de un proceso cultural reside precisamente en las particularidades que lo distinguen de otros, mientras que, por el contrario, lo que tiene de común con los demás, esto es, lo que constituye su esencia naturalista, será inesencial para la ciencia cultural histórica.

Es decir, el no tomar en cuenta los fines valorados por el hombre significaba parcializar las bases de interpretación de los hechos sociales.

## 22. La escuela fenomenológica

La escuela fenomenológica surgida con Edmundo Husserl destacó, como bien lo señala Smith<sup>9</sup>, la insuficiencia del método inductivo cuando es aplicado a la realidad humana con la prescindencia axiológica propia de las ciencias naturales.

Sostiene en efecto dicha escuela que las hipótesis de constancia y regularidad que se supone encontrar en la concatenación fenoménica de la naturaleza es sólo una construcción del intelecto; y que las leyes causales formuladas en base a la inducción son sólo meras "idealizaciones" del investigador, cuya validez no se fundamenta en el número de hechos observados sino en *un sistema de esencias intuitas por variaciones imaginativas y confirmadas, a través de la experimentación, por variaciones reales.*

Según esta concepción, toda ciencia empírica se estructura en base a un sistema de esencias previamente obtenidas, con lo cual la intuición eidética se transforma en un momento necesario y fundamental para el conocimiento científico de los hechos reales.

Aplicando este criterio al conocimiento de los hechos humanos, se advierte que lo que los sociólogos denominan "realidad social" no es una objetividad constituida por "meros hechos" empíricamente intuíbles, sino una objetividad reducida eidéticamente al ámbito propiamente humano.

Esa realidad así reducida funciona entonces como "existencia", como mundo originario de toda socialidad. Feno-

<sup>9</sup> Smith, Juan Carlos, *La fenomenología y sus problemas*, p. 117.

menológicamente considerada, tal realidad no es objetiva ni es subjetiva: es *neutra*, o, mejor aún, *ambigua*.

A la luz de estas enseñanzas, la sociología contemporánea ha dado un nuevo significado a la explicación causal de los fenómenos sociales admitiendo, cada vez con mayor firmeza, que no es posible determinar las causas ni los efectos de la interacción humana o de las objetivaciones de ésta en los procesos que integran la dinámica social, si no es a partir de una previa e integral comprensión del sentido de las mismas.

Con esta nueva perspectiva el conocimiento sociológico, que inicialmente había prescindido de toda referencia a los valores y a los fines valorados por el hombre, comienza desde entonces a conferirles importancia como elementos integrativos de su objeto.

### 23. La sociología cultural

Alfredo Weber, Alfredo Vierkandt y Max Weber sientan las bases de una nueva dirección sociológica —la sociología cultural—; el primero, buscando en las categorías de *sociedad*, *cultura* y *civilización*, los factores de interacción que generan los procesos sociales y dan firmeza a las estructuras; el segundo, persiguiendo a través del método fenomenológico, extraer de lo empírico y fortuito de los fenómenos perceptibles, las verdades sociológicas esenciales<sup>10</sup>, y el tercero, postulando, bajo el supuesto metódico de que el conocimiento sociológico no es sino una síntesis de comprensión y explicación causal, que la sociología debe ocuparse de un modo fundamental de la interpretación por

<sup>10</sup> Destaca Orgaz que la teoría de Vierkandt presenta aspectos difíciles de conciliar, ya que desemboca en una ciencia de esencias en lugar de circunscribirse a una ciencia de hechos como es la sociología (Orgaz, Raúl, *Sociología*, p. 61).

comprensión de los fenómenos sociales así como de la explicación causal de esos fenómenos.

En un ininterrumpido proceso de adaptación metódica a las peculiares características del objeto de su estudio, la sociología cultural ha venido confiriendo un nuevo significado a la explicación causal de los fenómenos sociales admitiendo, cada vez con mayor amplitud, la imposibilidad de establecer las causas y los efectos de los procesos de interacción humana o de sus objetivaciones, si no es a través de una necesaria comprensión del sentido axiológico de las mismas <sup>11</sup>.

De ello puede inferirse que lo que los sociólogos contemporáneos denominan "realidad social" no es una objetividad constituida sólo por meros hechos sensorialmente perceptibles como sostenía la antigua sociología físico-mecanicista, sino una objetividad ubicada en el mundo de lo humano-cultural, que es un mundo de sentidos valiosos.

<sup>11</sup> Monnerot, J., *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, 1953, p. 53 y siguientes.