

LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU
Y LA SOCIOLOGIA

Las Ciencias del Espíritu y la Sociología

por el Académico de número

Excmo. Sr. D. Alfonso García Valdecasas.

Es conocida la formación de la ciencia natural a partir del Renacimiento. El éxito del pensamiento físico-matemático fue tan grande que todas las disciplinas quisieron adoptar su mismo método. Se quiso demostrar geoméricamente la ética o el derecho, o aplicar a los fenómenos de la sociedad las leyes de la mecánica.

Paulatinamente se fue formando la convicción de que había disciplinas que no podían constituirse en la misma forma y con igual método que las ciencias naturales. Al mismo tiempo, se abrió paso la idea de que estas disciplinas, cuyo objeto era la vida del hombre, la sociedad y la historia, tenían que constituirse científicamente con caracteres propios.

Diversas corrientes históricas y filosóficas confluyen y culminan en la figura de Dilthey, que representa el más alto intento de una fundamentación filosófica y científica de estas disciplinas, a las que, siempre como *pendant* de las ciencias de la naturaleza, llamó “ciencias del espíritu”.

¿Cómo se representaba Dilthey estas ciencias del espíritu, su método y su fundamentación?

Ya el nombre es algo desconcertante. ¿De qué espíritu se trata? Despejemos, por lo pronto, equívocos: los sujetos de todos los enunciados que se hacen en estas ciencias son, para Dilthey, las unidades individuales de vida referidas socialmente entre sí. Unidades individuales no significa personas individuales. Estas, los individuos humanos, son, desde luego, y por lo pronto, objeto de estos enunciados. Pero los individuos no existen aislados, sino que aparecen relacionados en familias, agrupaciones, naciones, épocas...

No hay concepto que agote el contenido de estas unidades individuales; la multiplicidad de lo dado en ellas intuitivamente sólo puede ser vivida, entendida y descrita. Y, del mismo modo, la trabazón de estas individuales en el proceso histórico constituye un ente singular inagotable para el pensamiento.

En el método de las ciencias del espíritu ha de haber así intercambio constante entre concepto y vivencia.

De aquí resulta la relación que ha de haber entre lo singular concreto y lo general abstracto. Resulta también cuál es la función y finalidad de los conceptos en las ciencias del espíritu:

“Quien piense que, en la Historia, la conceptuación no es más que un instrumento para reflejar y exponer lo singular, desconoce el interés con que el hombre de pensamiento se llega al mundo histórico. El pensamiento aspira a conocer lo esencial y necesario por encima de toda reproducción y estilización de lo singular y de hecho; aspira a conocer las conexiones estructurales de la vida individual y social; sólo dominamos la vida social en la medida en que aprendemos su contextura y su regularidad. La forma lógica en que se expresan estas regularidades, son juicios cuyos sujetos y predicados son generales” (1).

Parece evidente que estas palabras van dirigidas contra una concepción de las ciencias del espíritu que gozaría de gran predicamento y a la que no será superfluo dedicar aquí unas brevísimas palabras. Nos referimos a aquella concepción que hace fundamento de la división de las ciencias, la contraposición entre lo general y lo individual, entre lo reiterado y lo único, concebidos como contrastes lógicos inmanentes.

El origen de esta división de las ciencias, que algunos consideraron autorizada en la concepción kantiana de la Naturaleza, parece estar en Hermann Paul y Carl Menger (2), pero su desarrollo sistemático y su fundamentación filosófica se deben a Windelband y Rickert.

El primero habla de ciencias nomotéticas e ideográficas, de ciencias de ley y de realidad, de Naturaleza e Historia; el segundo contrapone “ciencias de cultura”, en vez de “ciencias del espíritu”, a ciencias de la Naturaleza. Independientemente de ellos, Xenopol distinguió entre ciencias de repetición o ciencias naturales y ciencias de sucesión o históricas (*Theorie de l'Histoire*, 1908).

Se trata de una teoría tan conocida, en sus líneas generales, que no precisa de exposición detallada. Baste recordar el ejemplo con que Rickert pone de manifiesto el contraste entre ambas clases de ciencias: de una parte, la exposición que hizo von Baer del desenvolvimiento del pollo

en el huevo; de otra, la que hace Ranke de la Historia de los Papas, en los siglos XVI y XVII.

“En el primer caso, una multitud de objetos en número incalculable queda reducida a un sistema de conceptos *universales* que se proponen valer para un ejemplar *cualquiera* de esta multitud y exponer lo que siempre se *repite* de nuevo. En cambio, en el segundo caso tenemos una serie de realidades, una serie *singular*, determinada de tal suerte que la particularidad *de cada cosa* recibe una expresión y la expresión manifiesta aquello que *no ha existido nunca* antes” (3).

Pero lo cierto es que no hay manera de eliminar por entero lo individual de las ciencias naturales. En todo objeto natural hay individualidad espacial y temporal. Según Rickert, la realidad es un continuo heterogéneo y la ciencia sólo puede, o percibir lo heterogéneo mediante la discontinuidad, o percibir la continuidad mediante la homogeneización. Mas como a la ciencia empírica, sea de la clase que sea, le interesa la realidad, ninguna ciencia empírica podría prescindir de las dos formas de consideración, ya que en toda realidad hay continuidad heterogénea. Y así hay un gran sector de ciencias naturales que es descripción, sin pretender llegar a la formalización conceptual de leyes.

Las ciencias naturales descriptivas y clasificativas tienen por objeto tipos en cierto modo *históricos*, como las plantas o animales que sólo existen en un determinado período geológico. Otras veces sus objetos son de carácter único, como la Astronomía o la Geología.

Pero en cuanto a las ciencias históricas, ocurre lo mismo. No cabe aprehender lo particular más que mediante conceptos de género y de relación. La ciencia descriptiva supone el análisis teórico y sólo es posible por referencia a él. Siendo ello así, habría como un reparto de papeles entre la ciencia social y la Historia, estando siempre en íntima relación entre sí. La primera, la ciencia social, daría los conceptos y fundamentos; la segunda, la Historia, el campo de los hechos, que han de ordenarse mediante aquéllos.

Es, de otra parte, inexacto que la Historia carezca de leyes y de principios. Ortega y Gasset recogió las agudas críticas formuladas por Ottokar Lorenz, en su obra *La ciencia de la Historia*, contra la tesis de la ausencia de leyes en la Historia, y mostró, por su parte, la necesidad que tiene la ciencia histórica de conceptos generales y de constantes históricas.

Claro que Rickert comprendía que las ciencias de cultura no pueden marchar sin multitud de conceptos generales; pero para salvar su tesis

relativiza la distinción y mantiene que, a pesar del empleo de conceptos generales, subsiste la dirección individualizadora.

Mas con ello se falsea la finalidad propia de la ciencia, y, además, se finge un imposible, pues la plena individualización no puede alcanzarse por conceptos. Basta recordar, con Dilthey: *Individuum est inefabile*.

No es cosa de detenerse más en el examen de una concepción filosófica que tuvo buena acogida, en parte, por la forma atractiva de ser expuesta; pero cuya esterilidad hoy está probada. Los mejores talentos que la adoptaron, un Troeltsch, un Max Weber, tuvieron que acabar por abandonarla. También fue significativa la actitud de Lask, discípulo de Rickert y la mayor inteligencia entre los cultivadores de la filosofía del derecho en esta dirección. En la imposibilidad de llegar a puerto con las ciencias individualizadoras, desembocó en la concepción de que junto a éstas había otras ciencias sistemáticas de cultura, formadas *íntegramente* por conceptos generales (4).

Volvamos a la exposición de Dilthey.

Entre los múltiples "conceptos de sujeto" universales de que se sirven las ciencias del espíritu hay algunos, tales como Filosofía, Arte, Religión, Derecho, Economía, que tienen de especial el que no sólo expresan un comportamiento que ocurre en una multitud de sujetos, un comportamiento uniforme, general, que se repite en ellos, sino que, al mismo tiempo, expresan una conexión interna, por cuya virtud las distintas personas se encuentran enlazadas entre sí mediante dicho comportamiento. Así, la expresión "religión" no sólo designa un hecho general, una relación viva del alma con fuerzas invisibles, sino que, al mismo tiempo, designa una conexión de comunidad en la cual se ligan individuos entre sí en actos religiosos y en la cual esos individuos ocupan posición diferenciada para los cometidos religiosos. De suerte que en aquellos "estados de hecho" en que religión, arte o filosofía son atribuidas a individuos, la relación en cuestión es doble: están como lo especial dentro de lo general, como el caso bajo la regla y, al mismo tiempo, como partes en un todo que forman según dicha regla.

Estos conceptos generales de que se sirven las ciencias del espíritu desempeñan en ellas una función fundamental. Pues al igual que ocurre en las ciencias de la Naturaleza, la aprehensión de regularidades sólo será posible cuando destaquemos de la trama enmarañada en que se presenta el mundo humano-social-histórico determinadas conexiones en las que poder luego mostrar uniformidades, estructura interna y desarrollo. El primer paso para los grandes descubrimientos de las ciencias del es-

píritu habrá de serlo también (este “también” alude a las ciencias de la Naturaleza) el análisis de la realidad compleja, empíricamente dada (5).

Este análisis fue el que permitió a Galileo realizar la nueva ciencia física, y la cita que acabamos de hacer no es la única, ni mucho menos, en que Dilthey propone el ejemplo y la inspiración del análisis de la naturaleza de Galileo, empezando por que el mismo Dilthey caracterizó en esos términos el método que Galileo empleara en la ciencia dicha (6).

Pero, ¿qué análisis es el que habría que hacer en las ciencias del espíritu? Durante mucho tiempo, Dilthey responde: el análisis psicológico. La combinación del análisis histórico con el psicológico le parece el método común a todas las ciencias de la sociedad (7).

Pero esta psicología no era la psicología al uso, ciencia natural; era una psicología descriptiva e interpretativa del acontecer espiritual en función de totalidad. Más adelante, Dilthey se niega a llamarla psicología, y emplea el término, un tanto incoloro, de *Selbstbesinnung*, “percatación de sí”, “meditación sobre sí”...

Dilthey llegó así a entrever que había de hacerse una construcción *a priori* para abordar las ciencias del espíritu, o (en una formulación que refleja un avance en su pensamiento) que había que hacer una teoría analítica (por tanto, *a priori*) de lo humano, de la vida, con que dominar el material empírico. Pero se quedó en una ciencia empírica, psicología, aunque descriptiva e intelectual, y se encontró así falto del instrumental conceptual adecuado para la realización de su pensamiento filosófico.

Así, Dilthey luchó toda su vida por desprenderse de la limitación que implicaba el punto de que había partido: el concebir unas ciencias del espíritu meramente como una especie de ciencias contrapuestas a otras dadas, las ciencias naturales, con las que, por así decirlo, vendrían a hacer juego.

Sólo al final de su vida se encuentra Dilthey con un movimiento filosófico que, desenvolviéndose todavía en una esfera muy lejana de la suya, estaba destinado a enriquecer a ésta, constituyéndose en instrumento metódico suyo inapreciable. En una carta de Husserl a Dilthey, en 1911, en vísperas de la muerte de éste, se dice: “Cada uno, por nuestro lado, los dos estamos preparando una nueva filosofía, que, en el fondo, es la misma.”

Un paso importante para la constitución científica de estas disciplinas parecía, en efecto, resultar de la distinción entre ciencias de hechos y ciencias de esencia, tal como fue desarrollada por Husserl. Expongámosla suscitadamente, siguiendo a su autor:

Hay ciencias puras de esencia, como la lógica pura, la matemática

pura, etc. En ellas no puede haber hechos, ni experiencia, ni función de tales hechos, ni de tal experiencia. El geómetra que dibuja en la pizarra la figura no utiliza ésta en función de experiencia, sino como mero instrumento representativo para ayudar a la visión de la esencia.

No ocurre así con el científico de la Naturaleza. Este observa y experimenta: ciencias de hechos y ciencias de experiencia son conceptos equivalentes. En la geometría no es la experiencia, sino la intuición de la esencia, el fundamento último, y lo mismo ocurre en toda ciencia eidética.

Resulta entonces que la ciencia eidética es independiente de la ciencia empírica. Pero no viceversa, pues, primero: toda ciencia empírica, al formular juicios, ha de hacerlo conforme a los principios de la lógica formal; segundo: como todo hecho tiene una esencia, toda verdad eidética referente a ella constituirá una ley a la cual estará ligado el hecho en cuestión, como lo estará todo hecho posible que participe de la esencia.

Resulta así que toda región de objetos empíricos tiene como supuesto una ciencia eidética regional, una ontología regional. Toda ciencia de hechos tiene fundamentos esenciales teóricos en ontologías eidéticas. Pues es evidente que la riqueza de conocimientos teóricos válidos incondicionadamente para todos los objetos posibles de la región, por fuerza ha de tener su importancia para la investigación de los hechos empíricos.

Así, a la ciencia natural corresponde la ciencia eidética de la naturaleza física, la ontología de la naturaleza.

Piensa Husserl que si formamos la idea de una ciencia empírica totalmente *racionalizada*... es claro que la realización de esta idea dependerá esencialmente de la formación de las correspondientes ciencias eidéticas, o sea, de la mathesis formal que afecta por igual a todas ellas y de las disciplinas ontológicas materiales.

Y, consecuentemente, espera que cuanto más se aproxime al grado "racional" una ciencia empírica, esto es, cuanto más se funde en disciplinas eidéticas, tanto más rendirá en conocimiento. Así lo comprueba la evolución de la Física: su gran época empieza en la edad moderna, cuando la Geometría, ya desarrollada en la Antigüedad (especialmente en la escuela platónica) con carácter de eidética pura, se aplica al método físico (8). Podríamos recoger hoy la crítica acertada que en su libro, *Sobre la esencia*, ha hecho Zubiri de la visión que de la esencia tiene Husserl. Pero me limito a indicar las insuficiencias que se advierten en orden a la concepción de esas ciencias.

Parece claro, en efecto, que si nos reducimos a los términos estrictos

de esa exposición, corremos el riesgo de concebir erróneamente las necesidades y los criterios de las que llama ciencias empíricas (9).

Es evidente que las verdades de esencia no pueden ser violadas por los posibles individuos de quien esa esencia lo sea; pero no está dicho con eso que las esencias estén sobre los hechos, dictándoles su relación con ellas. Ni con ello tenemos criterio ninguno sobre cuáles sean las esencias correspondientes a los hechos, por lo cual su afirmativa de la sumisión de las ciencias de hecho a las ciencias de esencias, bordea, me atrevería a decir, la petición de principio.

Sería, por ejemplo, perfectamente superfluo tratar de buscar en la experiencia confirmación o refutación de una determinada geometría, digamos la de Euclides. Pero eso no significa que la geometría de Euclides valga para todos los hechos y fenómenos de la experiencia. Por consiguiente, en un sentido, podría resultar “falsa” la geometría de Euclides: cuando se la tomara o presentara como esencia de hechos a los cuales no correspondiera.

Podría decirse que esto se sobreentiende, que es de por sí evidente; pero durante siglos y siglos se ha considerado que las esencias de la geometría euclidiana dominaban todo el ámbito de los hechos físicos. Cuando ha venido a ponerse de manifiesto que en ese dominio había habido extralimitación, las verdades de esencia de la geometría euclidiana no dejaron de ser verdaderas; dejaron simplemente de extenderse por la zona invadida de modo indebido, y esta zona de hechos ha reclamado el descubrimiento de esencias que correspondiesen adecuadamente a ellos.

Ni que decir tiene que lo ocurrido con este ejemplo es posibilidad abierta en toda ciencia que pretende valer para objetos reales.

Ahora bien, con lo dicho la cuestión no queda resuelta, sino, al contrario, ha aumentado su problematismo. De un modo u otro (por ejemplo, con la intuición eidética) puedo captar determinadas esencias, y de un modo u otro (por ejemplo, por el testimonio de los sentidos) puedo aprehender determinados hechos.

Pero, ¿cómo relaciono las esencias intuídas con los hechos aprehendidos? ¿Y a qué instancia he de confiarme? ¿Quién me dice, por ejemplo, que el testimonio de los hechos es fidedigno? Y sin ello, ¿cómo podría esgrimirlo contra la esencia, recusándola, cuando es posible que los hechos no se comporten como yo, en base a *mi experiencia*, creo?

Al menos, había una zona, la de las esencias, en la que Husserl nos brindaba un conocimiento seguro. Pero al recurrir de ella nos encontramos con que la instancia a que recurriamos no ofrece garantía ninguna de certidumbre.

Y, sin embargo, que no puede uno confiarse sólo a la zona de esencias, cuando se trata de adquirir conocimientos que valgan empíricamente, quedó demostrado. Y que la situación no debe ser tan desesperada lo prueba que la física haya podido progresar de modo extraordinario, justamente por recurrir de una a otra instancia.

Hay ya un principio de criterio en este doble recurrir. Nicolai Hartmann ha hecho objeto de penetrante análisis esta cuestión, que es, en definitiva, la de la posibilidad de las ciencias de lo real. En sus *Elementos de una metafísica del conocimiento* trata extensamente el tema, y bien puede decirse que las páginas que le dedica son lo más granado de ese libro suyo (10).

Su pensamiento, en síntesis, es el siguiente:

Un criterio absoluto, de total certidumbre de la verdad, es algo que en todo ámbito de los objetos reales de conocimiento es un puro ideal. que nunca existe en el caso concreto. Pero puede existir un criterio relativo desde el momento en que tengamos fuentes de conocimiento de un mismo objeto real que sean entre sí independientes y heterogéneas. El criterio de verdad lo da entonces esta coincidencia entre dos instancias cognoscitivas que ambas a dos aprehenden un mismo objeto real. Por tanto, reside ese criterio en una *coincidencia inmanente con validez trascendente*.

Internamente, este criterio tiene la forma de relación puramente intra-subjetiva entre contenido y contenido, esto es: entre los contenidos de las dos instancias cognoscitivas. Ahora bien, estos contenidos de conciencia están referidos a su objeto. de suerte que a esta instancia inmanente de su coincidencia concurren con esa referencia trascendente.

Cada uno de los contenidos, tomados en sí, no ofrece criterio ninguno que le asegure de coincidir con su objeto trascendente. Pero cuando dos contenidos pretenden representar un mismo objeto, esta pretensión exige, a su vez, que coincidan entre sí; entiéndase que se adapten, se completen o se correspondan. Si no ocurre así, habrá, por lo menos, un defecto en uno de los contenidos, defecto que ha de estar en su relación trascendente con el objeto.

No han de ocultarse las limitaciones e insuficiencias de este criterio. De una parte, es *relativo*; de otra, *negativo*. Pero aun así, a él hay que atenerse, pues no tenemos otro. Y además, con toda su relatividad y negatividad, tiene en potencia el acercarse indefinidamente a la condición de criterio absoluto. Tanto más se acercará (esta es la condición) cuanto más heterogéneas sean entre sí las fuentes de conocimiento. En efecto, la coincidencia entre los dos contenidos no garantiza todavía que

sean verdaderos. Pero si se trata de contenidos heterogéneos, cuyos modos de relación con el objeto son completamente distintos, de suerte que en los dos son posibles los errores, pero que tienen muy distintas fuentes de error, entonces el criterio de verdad se convierte en un criterio positivo de certidumbre relativamente alta.

Por ello, cuanto más heterogéneas sean las fuentes de conocimiento y más heterogéneos sus tipos de error, tanto mayor será el valor positivo del criterio, cuyo principio está, pues, fundado en la compensación de faltas heterogéneas (11).

El principio de este método y criterio de verdad fue ya enunciado con su genial lucidez por Descartes. En otro lugar hemos tenido ocasión de recoger textos cartesianos, en los que el conocimiento científico resulta de la conjunción de principios *a priori*, que explican, y experiencias *a posteriori*, que prueban. Véase, para este otro problema conexo con aquél, el texto siguiente: “y, ciertamente, esta consideración me sirve mucho, no sólo para reconocer todos los errores a que mi naturaleza está sujeta, sino también para evitarlos o para corregirlos más fácilmente: pues sabiendo que todos mis sentidos me significan más corrientemente lo verdadero que lo falso sobre las cosas que respectan a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre servirme de varios de ellos para examinar una misma cosa, y pudiendo, además, usar de mi memoria para ligar y unir los conocimientos presentes a los pasados, y de mi entendimiento, que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante encontrar falsedad en las cosas que mis sentidos me representan más ordinariamente. Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como hiperbólicas y ridículas, particularmente esta incertidumbre tan general, tocante al sueño, que yo no podía distinguir de la vigilia. Pues al presente encuentro aquí una diferencia muy notable en que nuestra memoria no puede jamás ligar y unir nuestros sueños unos con otros y con toda la sucesión de nuestra vida, tal como acostumbra a juntar las cosas que nos ocurren estando despiertos. Y, en efecto, si alguien, cuando estoy despierto, me apareciese de repente y desapareciese lo mismo, como hacen las imágenes que veo durmiendo, de suerte que yo no pudiese notar ni de dónde vendría ni adónde iría, no sin razón lo consideraría yo como un espectro o un fantasma formado en mi cerebro y semejante a los que en él se forman cuando duermo, antes que a un verdadero hombre. Pero cuando percibo cosas de las que conozco distintamente tanto el lugar de que vienen como aquel en que están y el tiempo en que me aparecen y cuando sin interrupción ninguna puedo ligar el sentimiento que recibo con la sucesión

del resto de mi vida, entonces estoy enteramente seguro de que las percibo despierto y no soñando. *Y no debo dudar en modo alguno de la verdad de estas cosas si, después de haber apelado a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguno de ellos me informa nada que tenga repugnancia con lo que me informan los otros.* Pues no siendo Dios engañador, necesariamente se sigue que en esto no puedo ser engañado”. (*Sexta meditación, in fine*).

Basta la lectura atenta de este texto para descubrir en él el principio de la coincidencia unánime de fuentes heterogéneas como criterio de la verdad.

Ahora bien, como ya se ha dicho, la heterogeneidad verdaderamente radical entre los elementos cognoscitivos es la que existe entre *a priori* y *a posteriori*. La ciencia de la Naturaleza es el ejemplo más alto hasta el presente de la aplicación del criterio descrito.

El principio se ha llevado también rudimentariamente a las ciencias de lo humano. No hay que decir que no era posible que empezase de otro modo, pues las ciencias no nacen como su diosa, hechas, derechas y provistas de todas sus armas.

Ortega y Gasset, que tan hondamente ha calado en el tema, ha formulado rigurosamente los requisitos comunes a las ciencias de realidad.

“Toda ciencia de realidad —ha escrito Ortega— se compone de estos cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física—, lo “histórico” en historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de “inducciones” dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigurosamente empírica, descripción de los puros hechos o datos” (12).

Consiste, en efecto, la ciencia de realidad en acercarse a los fenómenos con preguntas, problemas precisos y esenciales. Esto es tan verdad de las ciencias históricas y sociales, que están entrando en su etapa científica, como de la física, que lleva siglos en ella.

Ahora bien, lo que permitió la creación de la ciencia física no fue simplemente, como de las palabras de Husserl parecería poderse inferir, la aplicación de la Geometría previamente desarrollada con el carácter de eidética pura. Lo que la hizo posible fue aquel análisis de la Naturaleza de que ya hemos hecho mención, o con palabras de Ortega, la analítica del género de realidad en cuestión y el sistema de hipótesis que la enlaza con los hechos.

“Buscar sin plantear de antemano el problema —ha dicho Aristóteles, con palabras cuyo sentido cabe extender a nuestra cuestión— es como caminar sin saber a dónde, es exponerse incluso a ignorar en un momento dado si se encontró o no lo que se buscaba” (13).

Sin esta analítica de la realidad y sin el sistema de hipótesis que la enlaza con los hechos observados, el descubrimiento y descripción de esencias con la pretensión de que sean válidas para los hechos es una ilusión a la que, a nuestro parecer, se han dejado ir muchos fenomenólogos de la ciencia social, especialmente los que han explorado la región del Derecho.

Por eso les ha sucedido el considerar como esencias jurídicas intemporales, universales, etc., esencias que habían sido obtenidas simplemente sobre una región muy circunscrita de hechos históricos y que, por tanto, sólo para ellos valían, y aún eso sólo, a su vez, como punto de partida para calar otros estratos más profundos. Tal, el caso de Reinach, en su libro *Los fundamentos “a priori” del Derecho civil*.

No basta para superar este defecto recurrir al Derecho comparado en la forma en que lo hace el hijo de Husserl, casi como mero supletorio del defecto de fantasía. Concediendo que se pudiera elaborar con fantasía suficiente una región de posibilidades *a priori* del derecho, no se ve qué función tendría. Pues el Derecho como realidad temporal es ya lo bastante rico en formas complejas. Es, en definitiva, la referencia de esas formas reales la que nos puede certificar que las esencias incluidas son efectivamente jurídicas. El problema a determinar es la naturaleza del derecho como objeto real y su conexión y enlace con otras realidades y su posición en el mundo de realidad en que se manifiestan.

Esa realidad es la vida histórico-social. La fenomenología jurídica en aquellos ensayos de la escuela que han pretendido obtener verdades esenciales, sin preocuparse de situar el problema del Derecho en estos términos, ha incurrido en una especie de *ius* naturalismo más frecuente que justificado: la de hacer Derecho natural negándolo. Así se revela especialmente en algunas manifestaciones de los trabajos de Schapp, y más aún de Stein (14).

Con lo dicho hemos adelantado un criterio: el de la existencia de una realidad con una estructura determinada, la realidad histórico-social, en la cual estaría lo jurídico real, o lo económico real, o lo moral real (los mores), participando de los caracteres propios de dicha realidad y distinguiéndose dentro de ella por sus rasgos peculiares.

Y eso nos revelaría que propiamente no podría haber una ciencia autónoma pura del derecho, de la economía, de la política o de las cos-

tumbres. Todas ellas tendrían que estar fundadas y conexas en una ciencia fundamental de la sociedad. Eso es lo que como ciencia base pretende ser la Sociología. Con sus geniales fallos y su radical acierto como tal ciencia fundamental la concibió Augusto Comte, ya a mediados del siglo XIX.

Pero ni el instrumento conceptual de que disponía ni la misma novedad de la visión permitieron un inmediato desarrollo de la nueva ciencia en sus fundamentos esenciales. Hubo tras él mucho estudio sociológico, pero en sentido estricto, muy poca ciencia de la sociedad. Había de ser tras muchos esfuerzos, tras rodeos de las “ciencias del espíritu” y mediante nuevos métodos y hallazgos filosóficos como la Sociología llegaría al nivel de ciencia que hoy tiene.

Cabe afirmar que pocos han contribuido tanto como Max Weber a configurarla como tal. Su huella en la sociología actual es indeleble y llega más lejos de lo que muchos sospechan.

Para Max Weber la Sociología es una ciencia que pretende interpretar el *hacer social*, explicándolo causalmente en su curso y sus efectos. Es un *hacer* todo comportamiento humano (sea externo o interno, consista en hacer, en omitir o en sufrir) que tenga —y en la medida en que tenga— para el agente o los agentes un *sentido* subjetivo. El hacer es *social* cuando el sentido que tiene para el agente o los agentes implica referirse al comportamiento de otros y orientarse en él.

El *sentido* puede ser el de hecho o el de un agente pensado como típico en un tipo *puro* constituido conceptualmente. No se trata de un sentido que pretenda ser objetivamente válido o metafísicamente verdadero, sino de un sentido que sirva para explicar el material empírico.

Toda interpretación, como toda ciencia, aspira a la evidencia. La evidencia con que se entiende el sentido de hecho puede ser de carácter racional o de carácter afectivo. Se entiende con evidencia racional lo que haya accedido sin residuo ni oscuridad a la inteligencia en su conexión de sentido. Por ejemplo, el esquema de intercambio de bienes *útiles* entre poseedores de *stocks* distintos. Se entiende con evidencia afectiva lo que haya sido revivido plenamente en su conexión de sentimiento: por ejemplo, los celos o el amor patrio.

Igualmente, cuando hay datos de experiencia que tenemos por cosa sabida, o cuando para ciertos fines hay ciertos medios que son los adecuados según nuestra experiencia, entenderemos que alguien los tenga en cuenta en su hacer. Aunque no con tanta evidencia, entendemos con la suficiente para que sirva de explicación, aquellos errores a que somos asequibles nosotros mismos o cuyo nacimiento podemos revivir afecti-

vamente. En cambio, hay fines y valores últimos de los que nos consta por experiencia que el hombre puede orientar en ellos su hacer y que, sin embargo, con frecuencia somos incapaces de entender con evidencia bastante. De esa clase son, por ejemplo, muchos actos de caridad o de virtud religiosa para quienes no son sensibles a tales virtudes. Análogamente, son de esa clase los fanatismos racionalistas extremos (así “los derechos del hombre”) para quienes no los comparten.

La consideración científica que procede por tipos construye un esquema de un proceso adaptado racionalmente a su fin, y después investiga y expone como desviaciones de aquel esquema racional todas las conexiones de sentido irracionales, afectivas, que influyen en el comportamiento. Por ejemplo, prosigue Max Weber, para explicar un “Pánico en la Bolsa” se empieza por determinar qué curso habrían tenido los comportamientos de no haber habido influjo de afectos irracionales, y luego se incorporan estos componentes irracionales con el carácter de “perturbaciones”. Igualmente, en el caso de una acción militar o política, se empieza por establecer cómo habrían pasado las cosas dado el conocimiento de todas las circunstancias y de todos los propósitos de los participantes, así como una elección de medios estrictamente racional conforme a lo que la experiencia nos da por válido. Sólo de ese modo es posible hacer la atribución causal de las desviaciones a las irracionalidades que las determinaron.

Por tanto, la construcción de un tipo de comportamiento estricta y racionalmente adecuado a su fin le servirá a la Sociología para obtener un tipo (“tipo ideal”) que le permita entender el comportamiento real—influido por toda clase de afectos y errores—, como una “desviación” del proceso de un comportamiento puramente racional. La utilidad de esa construcción racional reside precisamente en la evidencia con que puede ser entendida y en su significación inequívoca, que se debe igualmente a su carácter racional.

Puede hablarse, por ello, y así lo concede su autor, de un carácter “racionalista” del método de la sociología de Max Weber. Pero bien entendido que para él ese método no implica la creencia de que lo racional ejerza un dominio efectivo sobre la vida, cuestión sobre la que dicha sociología se abstiene de hacer el menor pronunciamiento.

Lo mismo que con los tipos ideales, ocurre con las leyes sociológicas; cuanto más racionales los motivos, más inteligible la ley. Pero una interpretación del acontecer, por evidente que sea, no puede pretender apoyarse en su evidencia para ser la interpretación *causalmente válida*. No pasa de ser una hipótesis causal dotada de especial evidencia. Compor-

tamientos que externamente podemos considerar como *semejantes*, pueden tener muy distinto sentido para los distintos agentes. La interpretación del sentido queda controlada por el resultado.

Por ejemplo, la llamada “Ley de Gresham” es una interpretación de evidencia racional del comportamiento humano en condiciones dadas y en el supuesto típico ideal de un comportamiento estricta y racionalmente adecuado a su fin. Sólo la experiencia, que, en definitiva, se expresará estadísticamente, podrá decirnos en qué medida se actúa de hecho conforme a ella. En el caso de esta ley, la experiencia demuestra que su ámbito de validez es, efectivamente, muy grande.

El proceso cognoscitivo ha sido, en realidad, éste: Primero se hicieron las observaciones de experiencia y después se formuló la interpretación. Sin una interpretación lograda habría quedado palmariamente insatisfecha nuestra necesidad de explicación causal. Pero, por otra parte, sin la demostración de que el proceso construido mentalmente se manifestaba en mayor o menor esfera en la realidad, la “ley”, por muy evidente que fuera, no pasaría de ser una construcción sin valor ninguno para el conocimiento de la realidad. En nuestro ejemplo la concordancia es concluyente y los casos lo bastante numerosos para considerar la prueba asegurada.

Por lo que respecta a las categorías causales, en la sociología de Max Weber, es importante la distinción entre motivo y causa. Es “motivo” la conexión de sentido que aparezca al actor o al observador como “causa” de una conducta. Entiéndase: como causa *que tenga sentido*. Y diremos que una conducta que se desarrolla coherentemente es “adecuada de sentido” cuando, con arreglo a nuestros hábitos mentales y afectivos, podamos considerar la relación entre sus elementos como conexión de sentido típica. En cambio, diremos que una sucesión de procesos es “adecuada causalmente” en la medida en que con arreglo a las reglas de experiencia subsista una probabilidad de que de hecho transcurra siempre del mismo modo. Por ejemplo, será adecuada por su sentido la solución de un problema de cálculo cuando sea la *justa* con arreglo a nuestras normas de cálculo o de pensamiento. Será adecuada causalmente (en el ámbito del acontecer estadístico) la probabilidad fundada en reglas de experiencia de que tenga lugar una solución (sea justa o falsa, desde el punto de vista de aquellas nuestras normas); por consiguiente, incluso la probabilidad de un error de cálculo típico o de una confusión de problemas típica. Por tanto, explicar causalmente significa establecer que, según una regla de probabilidad apreciable en algún modo y en el caso ideal —poco frecuente—, expresable en forma aritmética, a

un determinado proceso interno o externo sigue o acompaña otro determinado proceso.

Hablaremos de una interpretación causal justa, de un comportamiento concreto, cuando se conozcan adecuadamente su curso externo y su motivo y, al mismo tiempo, se entienda su sentido. Hablaremos de una interpretación causal justa, de un comportamiento típico, cuando el proceso aparezca a un tiempo como adecuado en alguna medida por su sentido y comprobable en alguna medida como adecuado causalmente. Si falta la adecuación de sentido, entonces, por grande que sea la regularidad del proceso, y aunque pueda llegarse a precizarla aritméticamente, nos encontraremos ante una mera probabilidad estadística total o parcialmente ininteligible. De otra parte, por sí sola, la más evidente adecuación de sentido no significa para el conocimiento sociológico enunciación causal ninguna. Sólo lo significará en la medida en que se demuestre que existe la probabilidad de que, de hecho, el comportamiento siga con una frecuencia o aproximación determinada el curso adecuado al sentido.

Sólo aquellas regularidades estadísticas que correspondan al sentido inteligible de un comportamiento social son tipos inteligibles de acción y, por tanto, sólo ellas son *reglas sociológicas*. Sólo aquellas construcciones racionales de un comportamiento de sentido inteligible que puedan observarse en la realidad, al menos con alguna aproximación, son tipos sociológicos del acontecer real. No se piense que siempre haya de crecer la probabilidad efectiva de frecuencia del progreso real paralelamente a la adecuación de sentido. Sólo la experiencia mostrará en cada caso si eso ocurre o no. Hay estadísticas lo mismo de proceso con sentido que de procesos que carecen de él (estadísticas de mortalidad, de rendimientos de las máquinas, de lluvias). Pero sólo hay estadística "sociológica" de las primeras (estadística criminal, de profesiones, de precios, de cultivos). Ni que decir tiene que las hay que contienen ambos elementos: estadística de cosechas, por ejemplo.

Los procesos y regularidades que, por ser ininteligibles, no pueden calificarse como *reglas sociológicas*, no por ello pierden su importancia ni siquiera para la sociología *interpretativa*. Lo que ocurre, y ello es metódicamente ineludible, es que ocupan un lugar completamente aparte del comportamiento inteligible: el de condiciones, ocasiones, obstáculos, estímulos del mismo.

Con lo dicho queda recogido, a nuestro ver, lo esencial del método sociológico de Max Weber, tal como él mismo lo expone, así como la relación que en él desempeñan, *a priori* y *a posteriori*, concepto y experiencia. Max Weber subraya que la sociología está en condiciones de

alcanzar algo que será eternamente inasequible a la ciencia natural: El *entender* el comportamiento de los individuos partícipes en el proceso. En cambio, dice, no cabe *entender* el comportamiento de las células de un organismo; sólo podemos comprenderlo funcionalmente y fijar su proceso según reglas. Claro está, agrega Max Weber, que esta superioridad de la explicación interpretativa se paga con el carácter esencialmente hipotético y fragmentario de los resultados obtenidos por la interpretación: más, con todo, ella es lo que hay de específico en el conocimiento sociológico.

La ciencia sociológica no se limita, pues, a insertarse como una más en un sistema de las ciencias. Al contrario, como ya lo vio Augusto Comte, corona el sistema de las ciencias y lo condiciona totalmente, constituyendo así la ciencia fundamental.

Esta ciencia de carácter fundamental y total parece, pues, pretender características que hasta ahora había recabado para sí —y sigue recabando— la Filosofía. No se trata, sin embargo, de un conflicto entre ambas, sino de una necesaria confluencia. Quedarán, sin duda, unas preguntas esenciales y trascendentes que el hombre se hará en soledad y que siempre se han considerado como la médula de la actitud filosófica. Pero la filosofía, como ciencia y como clave de todos los conocimientos científicos, tendrá que constituirse como teoría de la vida humana, de la sociedad y de la Historia.

Max Weber no pretendía hacer conocimiento filosófico. Pero en algún sentido lo hizo. No sin saberlo, como M. Jourdain hacía prosa, pero sin buscarlo. En un estudio sobre Max Weber, Karl Jasper ha subrayado el carácter de ciencia fundamental y universal que asume la sociología de Max Weber y ha señalado expresamente la coincidencia de tales características con las de la ciencia filosófica fundamental (16).

Ni que decir tiene que la construcción sociológica de Max Weber no está exenta de graves defectos. Concretamente, ciertos rasgos peculiares y esenciales de la realidad social no fueron percibidos por él. Pero aun así, su obra hizo época y ha contribuido extraordinariamente al avance hacia la constitución científica de la nueva disciplina.

* * *

La ojeada que antecede sobre la formación de las “ciencias del espíritu” muestra algunos rasgos que conviene recapitular.

Las condiciones históricas en que esas “ciencias del espíritu” se produjeron y desarrollaron inducen a pensar que acaso vinieron al mundo con un defecto de conformación.

Esas ciencias empezaron por ser simplemente la aplicación a las viejas disciplinas de las humanidades de los principios de la ciencia de la Naturaleza. Con más confianza y osadía que a la materia misma, se aplicaron a las disciplinas de la vida los principios de la ciencia natural; con muy distintas consecuencias también.

En el proceso histórico de esa aplicación se fue descubriendo paulatinamente la resistencia que la vida humana y sus disciplinas oponían a amoldarse a los principios mecánicos que predominaban, con éxito bastante, en el conocimiento de la materia.

Esa resistencia mostraba ya que tenían su estructura propia, que había que descubrir. El nivel y el hábito científicos logrados por la ciencia natural sirvieron así, al menos, para irse percatando de esa resistencia, para ir comprendiendo que había una forma de realidad en la vida humana que no se agotaba con las explicaciones de las leyes naturales.

Empiezan a surgir entonces las corrientes reactivas, que intentan proclamar la peculiaridad e independencia de las disciplinas que tienen por objeto al hombre, la sociedad y la Historia. Para esas corrientes todavía siguen actuando como paradigma científico las ciencias naturales. Hasta bien entrado el siglo XX la aspiración dominante ha seguido siendo en muchos teorizantes del Derecho y de otras disciplinas sociales: “elevar frente al palacio de las ciencias naturales, otro, el de las ciencias del espíritu, que no hiciera del todo a su lado mala figura”.

Pero tal planteamiento, ya en la sazón presente, se ha descubierto como defectuoso. Las ciencias de la Naturaleza son, en fin de cuentas, algo que unos hombres han elaborado en una época y coyuntura históricas determinadas. En algún modo, pues, el ser de esas ciencias es un problema que tiene su planteamiento y su lugar sistemático en una teoría científica de la sociedad y de la Historia humanas.

No se trata, por consiguiente, de lograr hacer unas ciencias “del espíritu” a imagen de otras, las “naturales”, que subsisten por sí, sino de constituir una ciencia de la vida humana en la que también estas otras encuentren su fundamento.

A la visión de las ciencias del espíritu se llegó históricamente como consecuencia del fracaso de la explicación natural mecánica de la sociedad. Así, también, la comprobación de la insuficiencia constitutiva de la concepción de las “ciencias del espíritu” ha abierto el horizonte a esta visión de una ciencia más fundamental.

N O T A S

- (1) *Das Wesen der Philosophie*, págs. 2-3.
- (2) Cfr. Eulenburg, *Sind historische Gesetze möglich?*, 1925.
- (3) *Ciencia natural y ciencia cultural*, pág. 60; creo innecesario citar las demás obras así de Windelband como de Rickert.
- (4) *Rechtsphilosophie*, pág. 307 y ss.
- (5) *Das Wesen der Philosophie*, l. c.
- (6) Vol. II de los *Gesam. Schr.*, pág. 257 y ss.
- (7) *Einleitung in die Geisteswissensch.*, pág. 79; podrían multiplicarse las citas análogas.
- (8) *Ideen zu einer...*
- (9) Misch, en su estudio sobre la *Filosofía de la vida y la fenomenología*, en que examina la relación de la obra de Dilthey con la de Husserl y la proyección sobre la de Heidegger, ha rozado aspectos de este problema. Vid. *Philosophischer Anzeiger*, 1929, pág. 438 y ss.
- (10) Capítulos 55 y ss. Véase también capítulo 6.^o
- (11) Véase la obra dicha: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.
- (12) *Hegel y la Historiología*, en el volumen *Goethe desde dentro*, pág. 272.
- (13) *Metafísica*, libro 1.^o
- (14) Reinach: *Los fundamentos "a priori" del Derecho civil*, 1934 (trad. española). Schapp: *La nueva ciencia del Derecho* (trad. española). Husserl (G.): *Rechtskraft und Rechtsgeltung, Recht und Welt*, etc. E. Stein: *Eine Untersuchung über den Staat*, en el *J. für Phil. und Phän.* VII.
- (15) Véanse las primeras páginas de su gran obra: *Wirtschaft und Gesellschaft*.
- (16) Jasper: *Max Weber*, pág. 6 y ss.