



El status epistémico de la psicología en el sistema filosófico de Hermann Cohen

Héctor Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
harreseigor@gmail.com

1- El retorno a Kant

Luego de la muerte de Hegel, la filosofía alemana del siglo XIX estuvo marcada por una fuerte impronta positivista. La dialéctica de Hegel se consideraba ya perimida y se creía que todas las preguntas fundamentales de la filosofía debían ser respondidas por las ciencias particulares. La ciencia podía ya recorrer su propio camino, porque se había independizado de la tutela de la dialéctica hegeliana o, como dice Cassirer, ya era una “*ciencia que había alcanzado la madurez*”.¹

Es decir, “*el sentido y el contenido del conocimiento no debía determinarse por medio de las generalidades abstractas de la consideración especulativa, sino más bien de los métodos de observación específicos y los resultados empíricos de las ciencias particulares.*”² En lugar de la concepción sistemática de toda la realidad que había caracterizado a la dialéctica hegeliana, se intentaba explicar el mundo a partir de los resultados de la observación de las ciencias naturales y de las consideraciones de la historiografía. Pero la ciencia dominante sobre todas las demás era claramente la psicología. El predecesor de H. Cohen en la cátedra de Marburg, F.A. Lange, era un exponente de lo que luego se criticó como psicologismo, porque reinterpreto las categorías kantianas en términos de funciones fisiológicas del sistema nervioso.

Uno de los primeros escritos de Cohen fue la “Introducción con un aporte crítico” para la *Historia del materialismo* de Lange, donde por primera vez tomó distancia crítica respecto de la teoría de su mentor.³ El rechazo de Cohen del psicologismo de Lange se debe a una interpretación diferente de la teoría kantiana del conocimiento. Lange entendía a la gnoseología kantiana como una

¹ “(...) mündig gewordene Wissenschaft”. Cfr. Cassirer, (1912), p. 253.

² “Nicht in den abstrakten Allgemeinheiten der spekulativen Betrachtung, sondern in den speziellen empirischen Methoden und den empirischen Ergebnissen der besonderen Wissenschaften sollte sich der Sinn und Inhalt der Erkenntnis bestimmen.” (Cfr. nota 2).

³ Cohen, (1914).

explicación del funcionamiento de nuestras facultades de conocimiento, es decir, como una cuestión de hecho.

Por el contrario, Cohen se propone desde el comienzo atender tan sólo a la *quaestio iuris* o cuestión de derecho, es decir a la investigación acerca de las condiciones bajo las cuales puede justificarse el conocimiento científico. Para poder resolver la cuestión de derecho, se aleja del análisis del funcionamiento de las facultades de conocimiento del sujeto, y decide considerar el corpus discursivo de la ciencia matemático natural, cuya universalidad y necesidad no cree que puedan ponerse en duda. A partir de este *factum científico*, deduce toda su filosofía teórica o lógica, como la teoría de las condiciones de su justificación.

Cohen cambia de este modo radicalmente la concepción del sistema de las ciencias imperante en la academia alemana hasta ese momento. A partir de su distinción entre cuestiones de hecho y de derecho, coloca en el primer plano a la filosofía de la ciencia, como una teoría acerca de las condiciones de validez del conocimiento científico. De este modo, la psicología ya no puede cumplir el rol protagónico que le había correspondido anteriormente, porque ya no es necesario determinar el modo en que se producen los conceptos en la consciencia empírica para fundamentar el conocimiento científico.

Cohen reconstruye el sistema de las ciencias a partir de las categorías fundamentales de la filosofía teórica o lógica y de la filosofía práctica o ética. Las ciencias particulares pueden ser justificadas como disciplinas sólo cuando se haya demostrado que hunden sus raíces en la lógica o en la ética. Pero mientras que la lógica ya dispone de su ciencia de referencia en la ciencia matemático-natural, la ética debe todavía encontrar su punto de partida en alguna de las ciencias del espíritu. La psicología podrá ser el punto de partida de la ética sólo si resiste la evaluación crítica de su status epistémico.

2- A la búsqueda de un punto de partida para la ética

La ciencia de referencia de la ética, o *Bezugsfaktum*, debe tener la universalidad, necesidad y precisión necesarias para constituir un punto de partida confiable. Las candidatas para constituir el punto de partida de la ética son las ciencias del espíritu más desarrolladas en aquel momento: la historia, la sociología, la psicología y el derecho. En primer lugar, rechaza a la historia que estudia las acciones de los grandes personajes que han conducido los pueblos y producido los acontecimientos más importantes. Este proceder acusa la influencia de categorías estoicas y cristianas, en la medida en que supone que la historia está determinada por la capacidad espiritual del individuo.

De acuerdo con esto, la moralidad se expresa sólo en pocos individuos, que son los héroes que dirigen la historia. Esto implica que se trata de una ciencia que tiene por objeto al sujeto tomado en sí mismo, aislado de las comunidades

de las que forma parte. El individualismo metodológico que está detrás de esta postura inhabilita a la historia para dar cuenta del problema central de la ética, que es el de la relación entre el individuo y la universalidad.

Podría objetarse a este argumento que la historia muchas veces se ocupa no ya de los grandes individuos sino más bien de los pueblos. Es el caso de la historia de los procesos colectivos, tales como los movimientos sociales. Pero el pueblo no constituye una unidad apta para representar la universalidad moral con la que entra en relación el individuo. Más bien es una comunidad relativa e inestable, que integra a sus miembros a partir de criterios tales como el lugar de nacimiento o la pertenencia a una tradición determinada, o comunidad lingüística, cuando no por consideraciones de raza.

Es decir, el pueblo es una unidad excluyente de la que no puede esperarse que integre de modo ilimitado a todos los miembros que quieran formar parte de él, sin establecer distinciones de ningún tipo. Como dice Dreyer: "*El contenido de la moralidad, que de acuerdo con Cohen es el contenido constitutivo de la historia, es tan inagotable que no podría ser completado por ningún individuo o grupo particular.*"⁴ La única comunidad apta para representar la universalidad moral irrestricta que busca Cohen es el Estado.⁵

El tercer argumento contra la aceptación de la historia como *Bezugsfaktum* surge justamente del status del Estado como formación cultural. Cohen se refiere a las relaciones entre las fuerzas materiales y las ideas morales, que tienen lugar en la formación cultural del Estado. La concepción materialista de la historia entiende al Estado como un mero producto de las relaciones de poder de una comunidad dada. Esta idea no está exenta de problemas, toda vez que conlleva la negación misma de la historia.

La historia es el producto de la acción del ser humano, lo que es decir que está orientada y producida por el espíritu humano, toda vez que el sujeto no es un animal movido solamente por instintos naturales. Cohen considera que la mera existencia de hechos culturales tales como la ciencia natural matemática, las obras de arte más exquisitas, o el Estado democrático de derecho con su sistema legal, son la prueba inexcusable de que la cultura es la expresión del espíritu humano. El materialismo acarrea en última instancia la negación de la historia como disciplina científica.⁶ Por otro lado, si la historia necesita del

⁴ "Der Inhalt von Sittlichkeit, der nach Cohens der Konstituens von Geschichte ist, ist zu umfanglich, zu unerschöpflich, als dass ein Individuum oder eine Sondergruppierung ihn hinlänglich erfüllen könnte". Cfr. Dreyer, (1985), p. 111. Todas las traducciones de las citas en alemán son mías.

⁵ "Man kann daher auch nicht sagen, dass in letzter Instanz das Volk den Gegensatz bilde zum Individuum. Denn das Volk bildet allenfalls für die Anthropologie auf physischer Grundlage einen einheitlichen Begriff, mithin eine Allheit. Im politischen Sinne der Geschichte dagegen tritt erst der Staat in die sittliche Mission ein, welche in einer verhängnisvollen Zweideutigkeit gemeinhin dem Volke zuerteilt wird. (...) Der Begriff des Staates erst stellt den Begriff der Allheit dagegen auf, als einer bezwingenden Einheit, welcher alle jene Partikularitäten unterworfen werden müssen". (ErW, 33).

⁶ Por eso concluye Cohen: "Damit (...) enthüllt sich diese materialistische und naturalistische Geschichtsansicht als die Aufhebung der Geschichte. Denn Geschichte, als Geschichte der Menschen und

concepto de ser humano para poder explicar los procesos de los que se ocupa, entonces es una ciencia que debe fundamentarse en la ética y no a la inversa.⁷ Esto significa que la historia no puede proporcionar a la ética el *Bezugsfaktum* a partir del cual deducir sus categorías fundamentales.

Otro posible candidato como *Bezugsfaktum* para la ética es la sociología. Cohen dirige sus críticas sobre todo contra el organicismo de la sociología de su tiempo. De acuerdo con esto, la sociedad es entendida como un sistema que funciona análogamente a como lo hace un organismo, entendido como la unidad de los órganos particulares. Del mismo modo que la totalidad del organismo funciona correctamente en la medida en que cada órgano cumple con su función, la totalidad del sistema social existe sólo si cada institución cumple con el fin para el cual ha sido establecida.

La sociología supone entonces un normativismo tácito, es decir, parte de una serie de normas que deben cumplir las instituciones para mantener el todo social en funcionamiento. Pero a la vez la sociología intenta criticar el status quo existente, promoviendo cambios o reformas. Se trata sin embargo de un intento condenado al fracaso, porque supone un funcionalismo que no puede ir contra sí mismo.

Como puntaliza Günther, “*El significado casi metafísico que recibe la naturaleza en la concepción de la sociedad como un gran cuerpo, conduce inevitablemente al doble sentido hipócrita, de impulsar la reacción, pero a la vez proclamar el progreso.*”⁸ Por eso la metáfora organológica de la sociedad permanece siendo una “*comparación que tambalea*” (“*hinkendes Gleichnis*”), y conduce a una concepción reaccionaria del cambio social.⁹ Pero si bien la sociología debe suponer una serie de normas para explicar el funcionamiento del todo social, no puede fundamentarlas sin ayuda de la ética.

Si la sociología es dependiente de la ética, entonces no puede constituir su *Bezugsfaktum*. Aún cuando la sociología pudiera dar cuenta de sus supuestos, no dispondría de ningún concepto de universalidad suficientemente incluyente a partir del cual pudieramos deducir la universalidad irrestricta que necesita la ética.

3- La ética y la psicología

Cohen rechaza también a la psicología como *Bezugsfaktum* para la ética, en base a razones análogas a las esgrimidas para el caso de la historia. Cohen

ihrer Werke und Taten, ist Geschichte des Geistes und der Ideen; oder aber: es gäbe keine Weltgeschichte, sondern nur Naturgeschichte“ (*ErW*, p. 39).

⁷ *ErW*, pp. 29, 40.

⁸ “Die quasimetaphysische Bedeutung, die die Natur bekommt, -in den Gedanken der Gesellschaft als einem großen Körper,- führt auch hier zu dem heuchlerischen Doppelsinn, die Reaktion zu betreiben und den Fortschritt zu proklamieren.“. Cfr. Günther, (1971), p. 96.

⁹ *ErW*, p. 41.

tiene en vista a la psicología de cuño biologista que estaba en boga en el momento en que escribió su *Ethik*. La psicología era entendida entonces como una ciencia análoga a las ciencias naturales, porque tenía por cometido investigar las raíces orgánicas de los procesos mentales. El punto de partida de la psicología es, entonces, el individuo solo y aislado de los demás, pensado como un organismo cerrado a todo lo que le es externo.¹⁰

Al igual que en el caso de la historia, Cohen considera que este enfoque no puede dar cuenta de la correlación entre el individuo y la universalidad, ya que sólo toma en cuenta al primero. La ética no puede partir nunca del individuo aislado, como es el caso de las éticas perfeccionistas, que apuntan al desarrollo moral del individuo, en términos del logro de algún ideal de vida buena. Pero el individuo sólo podrá determinar su voluntad de acuerdo con la ley moral universal si entra en con los demás en un cierto tipo de relación intersubjetiva. Se trata de una correlación en la que el individuo se coloca en una posición de simetría con todos los demás, lo cual supone el reconocimiento de iguales derechos. Pero la psicología opera con un instrumental metodológico que no puede dar cuenta de esta correlación.

Tampoco puede admitirse la rama de la psicología que estudia las individualidades de los pueblos (*Völkerpsychologie*), porque estas comunidades particulares no tienen la universalidad necesaria para dar fundamentar la correlación entre el individuo y los demás de acuerdo con una ley moral que valga para todos. Las comunidades basadas en tradiciones, lenguas o rasgos étnicos compartidos son necesariamente excluyentes, porque no pueden aceptar como miembros a quienes no tengan estas estos rasgos en común.

Por otro lado, la psicología comparte con la historia el problema de la dependencia respecto de la ética, dado que supone para su investigación el concepto de persona humana pero no está en condiciones de tematizarlo. La psicología parte de la subjetividad como algo de antemano, cuya estructura debe determinar y explicar. Sin embargo, desde el punto de vista de Cohen, la subjetividad presupone el concepto de ser humano, que es una categoría de la ética. De este modo, la psicología debe pedir ayuda a la ética para fundamentarse, y no a la inversa.

Finalmente, la psicología no podría servir como *Bezugsfaktum* para la ética, porque no se desarrolla en el ámbito deóntico, sino más bien en el de la naturaleza. Es decir, es una ciencia que se ocupa de cómo es el hombre, pero no de cómo debe ser. Si la ética se fundara sobre ella, entonces perdería de modo inevitable su carácter deontológico.¹¹ Dicho de otro modo, la ética tiene por cometido la fundamentación del concepto de una ley moral universal, es

¹⁰ *ErW*, p. 11.

¹¹ *ErW*, pp. 12 ss.

decir, de un enunciado con una estructura de tipo prescriptivo. La ética debe entonces argumentar en el plano normativo. Pero un enunciado de tipo prescriptivo no puede deducirse sin más de uno de tipo descriptivo o explicativo.

Dicho de otra manera, a partir del ser no puede deducirse el deber ser. Para poder dar este paso argumentativo, debe introducirse una serie de premisas intermedias. La ética no puede deducirse entonces a partir de la psicología, por lo que la psicología ya no puede permanecer como la ciencia fundante ámbito de las ciencias del espíritu. La conclusión de la investigación de Cohen es que el derecho es la única ciencia del espíritu que puede servir de punto de partida para la ética, por su precisión, universalidad y necesidad. El derecho fundamenta la ley moral universal en la voluntad común de la persona jurídica del Estado. La voluntad común se expresa por medio de la actividad de la legislación, de la que los ciudadanos son tanto los autores como los destinatarios.

Cohen considera entonces que la psicología no ha pasado el test de cientificidad y su status epistémico ha resultado muy débil e inestable. Se trata en última instancia de una ciencia que no sólo es dependiente de la ética, sino que sobre todo está todavía en un estado de inmadurez y no ha conseguido todavía una identidad clara y determinada como ciencia del espíritu. La psicología, tal como es interpretada por Cohen, está ubicada a medio camino entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Esto se debe a su fuerte base biológica, que la asimila a las ciencias experimentales, pero la aleja de las ciencias humanas.

Por otro lado, no es una ciencia natural, porque se ocupa de cuestiones tales como la constitución de la subjetividad, la evolución de la personalidad, etc., que están íntimamente ligadas con problemas morales y sociológicos, cuando no también históricos, lo que la ubica inequívocamente en el campo de las ciencias del espíritu. Queda por responder la pregunta de si la psicología posterior pudo dar una identidad clara y determinada a la disciplina, o si el debate acerca del status epistémico de la psicología permanece abierto.

Bibliografía

Cassirer, E., (1912), "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie", *Kant-Studien* XVII (1912),

Cohen, H., (1907), *Ethik des reinen Willens*, zweite revidierte Auflage, Berlin, Bruno Cassirer. Citado con la abreviatura *ErW*.

Cohen, H., (1914), *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, Leipzig, Verlag von Friedrich Brandstetter.

Dreyer, M., (1985), *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*, Königstein/Ts., Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH.

Günther, H., (1971), *System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens*, Köln, Dissertation.