

SOBRE LA DISPUTA DEL POSITIVISMO
EN LA SOCIOLOGIA ALEMANA (*)

1. En «Nota marginal a una polémica», que hace de prólogo, presenta Jacobo Muñoz la edición española de este volumen (1) como la base documental de una reciente polémica, no resuelta, promovida en Alemania por profesionales de la Sociología en torno a problemas relativos a la orientación general de la investigación al caso, implicando otras importantes cuestiones teóricas y prácticas. El ámbito inicial de la polémica fue «la lógica de las ciencias sociales». Sus «jefes de fila», Teodoro W. Adorno por la «teoría crítica de la sociedad» y Karl R. Popper por el lado del positivismo *sui generis* que se autodenomina «racionalismo crítico» (pág. 7). Hans Albert, portavoz de la posición popperiana, resume en el «Epílogo» la historia de las intervenciones recordando que la discusión comenzó en 1961 entre Karl R. Popper y Theodor W. Adorno, con ocasión de unas sesiones de trabajo, celebradas en Tubinga, por la Sociedad Alemana de Sociología. «La continuó Jürgen Habermas en 1963 con un trabajo al que yo respondí en 1964, año en el que todavía apareció una réplica suya a la que, a mi vez, contesté en 1965» (pág. 313). Todavía se sucedieron otras intervenciones, cerrándose, a efectos editoriales, con el mencionado «epílogo» de Albert, al

(*) Recensionamos en estas páginas con alguna extensión la obra del mismo título recientemente aparecida en edición castellana, por varias razones: 1) Por su valor intrínseco, aunque a este respecto podrían encontrarse otras muchas con iguales o superiores títulos para ocuparse de ellas por extenso. 2) Porque su desarrollo refleja una situación cultural muy definida, altamente esclarecedora de las orientaciones epistemológicas básicas con las que hoy es obligado tomar contacto. 3) Porque aunque el volumen en la intención inmediata se centre en la sociología, en su contenido se ve implicado el debate o «discusión» que interesa al legítimo modo de constituirse todas las ciencias del hombre.

(1) ADORNO, Theodor W.; POPPER, Karl R., y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlín, 1969), trad. Jacobo Muñoz, Ediciones Grijalbo, S. A., Barcelona, 1972, 328 págs. (A lo largo de esta nota las referencias se refieren a la edición castellana en paginación que se incluye en el texto.)

que, por la parte contraria, corresponde una extensa «introducción» (páginas 11-80) de Adorno. El volumen se publicó en 1969 bajo el título *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (segunda edición, 1972). De forma que la susodicha polémica cubre un decenio.

La edición española está distribuida en la forma siguiente: Theodor W. ADORNO, «Introducción» (págs. 11-80); Theodor W. ADORNO, «Sociología e investigación empírica» (págs. 81-99); Karl R. POPPER, «La lógica de las ciencias sociales» (págs. 101-119); Theodor W. ADORNO, «Sobre la lógica de las ciencias sociales» (págs. 121-138); Ralf DAHRENDORF, «Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y Theodor W. Adorno» (págs. 139-146); Jürgen HABERMAS, «Teoría analítica de la ciencia dialéctica. Apéndice a la controversia entre Popper y Adorno» (págs. 147-180); Hans ALBERT, «El mito de la razón total. Pretensiones dialécticas a la luz de una crítica no dialéctica» (páginas 181-219); Jürgen HABERMAS, «Contra un racionalismo menguado de modo positivista» (págs. 221-251); Hans ALBERT, «¿A espaldas del positivismo?» (págs. 251-286); Harald PILOT, «La filosofía de la historia empíricamente falseada de Jürgen Habermas» (págs. 287-312); Hans ALBERT, «Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción» (págs. 313-317). Hemos mencionado también la «Nota marginal a una polémica», de Jacobo MUÑOZ (págs. 7-9), que encabeza la edición castellana. El volumen contiene al final una «Nota bio-bibliográfica de los colaboradores», cerrándose con un «Índice de nombres» (2).

(2) Complemento de las ideas desarrolladas en las intervenciones son otros trabajos de los autores implicados, que salen de continuo a la discusión; tómense en cuenta los siguientes: HORKHEIMER, Max-ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947; ídem, *Sociológica, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, I, Frankfurt, 1955, II, Frankfurt, 1962; HORKHEIMER, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967; ídem, *Kritische Theorie*, Frankfurt, 1968; ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966; HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlín, 1963; ídem, «Erkenntnis und Interesse», en *Merkur*, XIX, 1965, núm. 12; ídem, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968; POPPER, Karl R., *Logik der Forschung*, Wien, 1935; ídem, *The Open Society and Its enemies*, 1945, Princeton, 1950; ídem, *The Poverty of Historicism*, 1944, London, 1961; ídem *Conjectures and Refutations*, London, 1963; ALBERT, Hans, *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964. Como literatura auxiliar citada, entre otros autores, han de tenerse en cuenta nombres como los de DAHRENDORF, TOPITSCH, WEBER, GADAMER, WITTGENSTEIN, etc., por supuesto HEGEL y MARX. Existe bastante literatura que de una u otra forma incide en el argumento de la polémica en cuestión o en dominios cercanos. Véase SCHÄFERS, B., y otros, *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Frank-

2. El punto de partida de la discusión está contenido en las aportaciones «Sociología e investigación empírica», de Adorno, y «Lógica de las ciencias sociales», de Popper; añadiendo «Sobre la lógica de las ciencias sociales», del propio Adorno. En esas aportaciones, no las más extensas, se proponen las doctrinas sustanciales de los dos frentes polémicos. Popper aparece una sola vez en el registro de intervenciones, aunque en torno a su posición, altamente entendida, gira después el asunto; asunto jaleado en dos ocasiones nuevas por Adorno; pero sobre el cual, como los portavoces que verdaderamente sostienen la polémica, inciden y reinciden Habermas y Albert.

No parece ser muy del agrado de los «teóricos críticos» la nueva crítica racionalista, no dialéctica, que viene a proponer Popper, ante la que se estrellan importantes aspectos de sus argumentos. Los hombres de Francfort prefieren entenderse con el simple positivismo. Ralf Dahrendorf echa en falta, en las ponencias iniciales, «la intensidad que hubiera cabido esperar dadas las diferencias de concepción realmente existentes». Se refiere a las diferencias «entre los profesores universitarios alemanes de sociología». Las sesiones de Tubinga fueron programadas con la «intención bien precisa» de clarificar esas diferencias. Los resultados no fueron decepcionantes, pero tampoco para entusiasmar. Dahrendorf, que habla, por una parte, de que «tanto el ponente como el coponente no vacilaron en tomar una posición clara y terminante en sus respectivas disertaciones»; por otra, registra que en la discusión se reflejaba «la escasa tensión existente entre ambas ponencias principales y entre ambos ponentes. De hecho podía incluso parecer que el señor Popper y el señor Adorno estaban de acuerdo hasta límites sorprendentes» (págs. 139-140) (3).

La cosa no deja de tener su ironía. Ironía que parece puede disiparse advirtiendo que el verdadero adversario de Adorno no era Popper, sino la sociología positiva de cuño americano. En efecto, cuando toma de nuevo la palabra para pronunciarse «Sobre la lógica de las ciencias sociales», analizando las veintisiete tesis formuladas en su intervención por Popper, suman los acuerdos más que los desacuerdos, en un es-

furt, 1969; LEPENIES, W., «Anthropology and Social Criticism. A view on the controversy between Arnold Gehlen and Jürgen Habermas», en *The Human Context*, III, 1971, págs. 205-225 (trad. en el mismo volumen al francés, págs. 226-233; y aparecido en H. NOLTE (ed.), *Soziologische Anthropologie. Materialien*, Munich, 1971).

(3) El propio Adorno recoge estas observaciones en la «Introducción», páginas 11-12, mostrando con ellas un acuerdo que el desarrollo posterior de la polémica convierte en muy relativo.

fuerzo que parece intentar hacer común frente con el verdadero enemigo cuyas trincheras no están defendidas, al menor primordialmente, por «los profesores universitarios alemanes de Sociología», sobreentendiéndose que las diferencias entre éstos, pese a que no sean ningún secreto, serían más fácilmente reducibles. La sociología en discusión es entonces la otra, la que mantiene «el punto de vista usual, que no es, sin duda, el aludido por Popper»; la que, «dado su asombroso atraso respecto a las ciencias exactas, debe limitarse a recopilar hechos y clarificar métodos» (pág. 121). Sociología que nace con Saint-Simon y, aunque tiene ya ciento sesenta años de vida, no puede considerar redimida su ignorancia provisional «en el curso de una investigación y de una metodología progresivas». «El tráfico científico-social se ve permanentemente amenazado de errar, por amor a la claridad y a la exactitud, en aquello que se propone conocer. Popper se opone al cliché del conocimiento como proceso que partiendo de la observación accede gradualmente a la ordenación, elaboración y sistematización de su material. Dicho cliché es tanto más absurdo en la Sociología cuanto que los datos de que ésta dispone no son datos incualificados, sino, exclusivamente, datos estructurados en el contexto general de la totalidad social». El atraso o la ignorancia en Sociología no puede pensarse subsanado «acudiendo a un conocimiento que reniega de la estructura de su objeto en honor de su propia metodología» (págs. 122-123). Llevada de un celo purista, bajo la lógica de la no contradicción, incurre en la más funesta de todas: «contradicción entre su estructura y la de su objeto» (página 122). El puritanismo positivista viene a acabar, según ello, con la verdadera racionalidad, racionalidad que, en correspondencia con la condición a la vez contradictoria y determinable del objeto social, es la dialéctica.

La razón dialéctica no se considera purificada respecto a los intereses filosóficos, antes los cultiva como imposición del objeto mismo. Puede entonces hablar Adorno de un diálogo con Popper, que un sociólogo representante del punto de vista usual como König llamaría «filosófico en lugar de sociológico». Y piensa que vale la pena aludir al hecho de que «un pensador para el que la dialéctica es anatema (Popper), se vea impelido a formulaciones familiares al pensamiento dialéctico» (pág. 124). La sociología dialéctica recusa aquella sociología de resolución analítica que consiste en ocuparse abstractamente de lo social, bien por resolver la sociedad en una estructura lógica, bien por hacerlo en suma de hechos. En este último caso la investigación empírica, verificada por la *social research* en términos de «investigación de

opiniones» (pág. 98), prohíbe en realidad el verdadero pensar sociológico. La categoría primera para éste es la de totalidad. «Cualquier visión de la sociedad como un todo trasciende necesariamente sus hechos dispersos. La constitución de la totalidad tiene como primera condición un concepto de la cosa en el que se organicen los datos separados» (páginas 82, 147-148). Solamente a la luz del todo adquieren fisonomía revelante los datos. Pero este concepto de totalidad, hogar del pensar dialéctico, es aborrecido por la investigación analítica, considerándolo incurso en los viejos hábitos metafísicos (pág. 92). Más aún, el pensamiento positivo tenderá a asimilar la racionalidad dialéctica, con sus nociones globales e imponentes, a la teología. Adorno redarguye que «la objetividad de la investigación social empírica no es, por lo general sino la objetividad de los métodos, no de lo investigado» (pág. 84). «El carácter antagónico de la sociedad es verdaderamente central, y la mera generalización se limita a escamotearlo» (pág. 90). A los investigadores se les pedirá investigar, no pensar; e investigar «necesita un 10 por 100 de inspiración y un 90 por 100 de transpiración» (pág. 95), con la consecuente «miopía del técnico en *research*» (págs. 126, 60, 62).

Poniéndose en la línea de Popper, puede sin embargo Albert referirse al «culto de la razón total», en el contexto de una de sus intervenciones, en donde la califica de «mito», en el sentido de ser más ambiciosa que probatoria. Ofreciendo, a falta de soluciones que puedan colmar sus deseos, meramente «indicaciones, alusiones y metáforas» (páginas 218; cfr. pág. 148).

3. En cuanto a Popper, se siente solidario de una sociedad como la que le alberga, más satisfactoria en su organización y en sus *performances* que ninguna otra del pasado. Ve sus deficiencias y considera que ha de ser una tarea constante subsanarlas en un proceso vigilante de reformas (4). Pero no se siente solicitado a tender su mirada al futuro para «imaginarse» posibilidades a la vista que las estructuras de presente reprimen, y que sea preciso antes que nada acabar con ellas. Su «lógica de las ciencias sociales» no tiene nada de «utópica», y la racionalidad dialéctica le resulta en efecto anatema. El racionalismo crítico

(4) Esta toma de posición «reformista», no revolucionaria, por parte de Popper, es el supuesto de su obra sobre ciencia social, como ocurre en *The Open Society and Its enemies* o en *The Poverty of Historicism*. Una definición escueta y clara de esas posiciones, por contraposición a las sostenidas por los teóricos de Frankfurt, en el caso representados en Marcuse, puede verse en *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation*, München, 1971.

que profesa opera sobre una crítica objetiva encomendada al instrumento de la lógica. La Sociología, en cuanto ciencia, al igual que todas las ciencias, es teoría social. Teoría que proporciona ricos conocimientos y que a la vez sume en profundas ignorancias. El teorizar no comienza ni con hechos ni con totalidades, comienza con problemas y soluciones de continuo contrastables con la crítica, consistiendo toda crítica en «intentos de refutación»; refutar un ensayo de solución por la crítica significa tener que buscar otro, sin que haya soluciones definitivas. La «objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico» (págs. 103-104). La ciencia consiste en soluciones a los problemas en tanto que y hasta tanto que esas soluciones resistan la crítica. Organo de la crítica es la lógica deductiva (pág. 112), que opera mostrando si «de la tesis criticada se desprenden consecuencias inaceptables» (página 113). Las ciencias consisten, pues, en teorías o sistemas deductivos criticables por sus consecuencias. Una teoría o un sistema deductivo es el ensayo de solución de un problema sujeto a la crítica racional (pág. 113). De ahí el «racionalismo crítico». No hay ciencia puramente observacional. Lo que vale para las ciencias de la naturaleza vale para las sociales. También en ellas lo decisivo son las teorías elaboradas en función de un «método *objetivamente* comprensivo o lógica de la situación», explicando la conducta desde la situación misma, como conducta objetivamente adecuada a la situación (pág. 117). Las explicaciones de esta lógica de la situación son «reconstrucciones racionales, teorías». Aunque reconstrucciones super-simplificadas, «su contenido de verdad puede ser, no obstante, muy grande, de tal modo que pueden constituir —en estricto sentido lógico— buenas aproximaciones a la verdad, incluso superiores a otras aproximaciones contrastables con la realidad. En este sentido, el concepto lógico de aproximación a la verdad resulta indispensable a las ciencias sociales analíticas de la situación. Por encima de todo, sin embargo, los análisis situacionales son racional y empíricamente criticables y susceptibles de mejoramiento» (pág. 118). La teoría sociológica es analítica, objetiva, lógica. Lo social goza de autonomía respecto, en concreto, de lo psicológico; tiene su propia lógica, que es lógica objetiva-comprensiva o «lógica de la situación». Dicha lógica se hace cargo del medio físico, del entorno social, de las instituciones sociales, en y por las que actúan los individuos. La ciencia social nada sabe, como no lo sabe ninguna ciencia, de procesos subjetivos o de sentidos históricos internos. El texto de los procesos subjetivos y los sentidos internos se lee en el contexto objetivo de las situaciones. Sólo esa lectura es lógica y permite acceder a la ciencia. Ello no implica dejar

a la ciencia deshumanizada, sin motivaciones y sin ideales. «El científico objetivo y *libre de valores* no es el científico ideal.» «La expresión "amor a la verdad" no es una simple metáfora» (pág. 111). Amar supone valorar y ello pertenece al quehacer mismo de la ciencia, si se quiere que tal quehacer funcione. La racionalidad científica no se afirma descomprometida respecto a opciones no racionales y no científicas, so pena de destruir al hombre como hombre y como científico, opciones que entrañan valoraciones de raíces éticas e incluso religiosas.

4. La intervención de Habermas, posterior a los debates iniciales de la polémica, viene a romper con la denunciada «falta de tensión» entre los ponentes hecha por Dahrendorf. En efecto, su toma de posiciones es clara y a todo lo largo de sus páginas alienta la presentación y crítica de una «teoría analítica de la ciencia» que alcanza también y expresamente a Popper, cuyos flancos débiles se esfuerza en mostrar, para dar paso a la «dialéctica». Racionalidad analítica y racionalidad dialéctica se describen no precisamente en forma que pueda hablarse de un acuerdo. Habermas constata «dos formas típicas de ciencia social; dos formas de las cuales una se limita al uso del concepto funcionalista de sistema en tanto que la otra se aferra a un concepto dialéctico de totalidad» (pág. 148).

La ciencia analítica opera sobre una multiplicidad fáctica sobre la que aspira a establecer el control de la lógica formal, única racionalidad que da acceso a la ciencia. Una forma de razón monopoliza todo el ámbito legitimable de lo racional. Resultado del ejercicio de esa racionalidad restringida es un tratamiento homogéneo y lineal de los problemas, lo mismo los de la naturaleza que los de la sociedad; tratamiento que significa el gobierno técnico de las realidades, pero implicando disociaciones que ponen en cuestión el propio significado de la ciencia.

Las disociaciones consideradas por Habermas afectan a la relación entre teoría y objeto, teoría y experiencia, teoría e historia y teoría y praxis. Examina cada uno de estos puntos para detenerse en la consideración del principio de «neutralidad valorativa» admitido como programático por la racionalidad analítica. El resultado de ese examen pone de relieve cómo la disociación comporta más bien la eliminación del segundo de los elementos, organizándose la ciencia consecuentemente bajo la forma de sistemas contruidos, ordenadores de una realidad de suyo muda. La cuestión tiene especial importancia en relación con el mundo del hombre: la historia, la praxis y el compromiso axiológico de la

existencia. La racionalidad analítica monta sus teorías en relación con la historia o con la praxis diferenciando hechos y decisiones: «La historia tiene un sentido en tan escasa medida como la propia naturaleza y, sin embargo, mediante una decisión adecuada podemos dárselo, intentando una y otra vez, con la ayuda de técnicas sociales científicas, que éste se imponga y prevalezca en la historia» (pág. 158). Este decisionismo recorre todo el campo de la praxis, determinando la separación entre ser y deber ser y la sustracción de los problemas éticos al campo de la racionalidad científica, o reintroduciéndolos bajo la única forma posible que consistirá en reducir íntegramente las normas a decisiones (página 162). El mundo ético o, si se quiere, de la praxis no es el arcano orbe de los «problemas vitales» sin rozar aun cuando se hubieran respondido todas las cuestiones científicas imaginables, al que se refirió Wittgenstein (pág. 162). Tampoco puede hacerse coincidir con el radio de intereses alcanzados por la racionalidad en su instrumentalización técnica. La ética no resulta de ninguna especie de profesión de fe en la ciencia o en el racionalismo crítico, como en el caso de Popper (página 164). «La problemática separación introducida entre normas y leyes naturales, el dualismo entre hechos y decisiones y la convicción de que la historia tiene un sentido tan escasamente como pueda tenerlo la naturaleza vienen a presentarse así, precisamente, como el supuesto o requisito previo para la efectividad práctica de un racionalismo decididamente asumido, es decir para la creencia de que en la dimensión de los hechos históricos, a fuerza de decisión y gracias a nuestro conocimiento teórico de las leyes naturales fácticas podemos realizar y conseguir sociotécnicamente un sentido del que la historia en sí, estrictamente considerada, carece» (pág. 165).

La visión en que incurre la teoría analítica de la ciencia es corregida por la teoría dialéctica, para la cual las mencionadas disociaciones son producto de la puesta en ejercicio de una racionalidad restringida, que sin duda tiene su campo de aplicación y conduce a resultados que no hay por qué subestimar, pero que en definitiva supone una racionalización incompleta y deformatoria, por cuanto los problemas reales son derogados, tomando su lugar el «reflejo pálido» con que aparecen *dentro* del tratamiento que permite la aludida restricción de la racionalidad. En contraste con esa racionalidad incompleta, la dialéctica abriga las pretensiones de significar la racionalidad adecuada, que no se deja paralizar por las alegaciones contrastadas de un positivismo que termina volviéndose contra el propio pensamiento (pág. 160). Esa razón adecuada se vincula al «enfoque teórico en sentido clásico», sin limitarse

a «un interés cognoscitivo de orden técnico». La vinculación concreta se establece con Hegel a través de Adorno. Tal razón es la dialéctica, para la que la categoría primaria es la de «totalidad», que significa que la intelección del todo, sin que ese todo tenga «vida propia», es supuesto de la intelección de las partes o elementos del sistema; que generalidad y particularidad son perspectivas recíprocas; y que las realidades histórico-sociales sólo se hacen inteligibles ante una reflexión que ve actuante la totalidad de la vida en cada uno de sus momentos (pág. 147) (5). La dialéctica entiende el análisis «como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica»; lo cual supone «la renuncia a considerar que entre los instrumentos analíticos y los datos analizados existe esa relación superficial y meramente casual que bien puede ser, desde luego, admitida a propósito del dominio técnico sobre procesos objetivos y objetualizados» (pág. 180). La razón dialéctica, por objeto, método y pretensiones, rebasa y hasta se opone a la razón positiva.

Se comprende que para el positivismo semejante concepto y uso de la razón recaiga en un «oscurantismo» irracionalista (pág. 159). Desbordando los límites de la lógica formal, en el área de influencia de esta última, «la dialéctica misma no puede ser considerada sino como una quimera» (pág. 147). En cuanto el desarrollo de la ciencia social está hoy dominado por la teoría analítica de la ciencia, sus representantes «barruntan en todo rasgo dialéctico —conocimiento que apunta a la totalidad de la trama de la vida— un elemento mitológico» (148).

Así, en la contracrítica de Hans Albert al hablar de «El mito de la razón total». Adorno, en la «Introducción» se hace eco de esa contracrítica, que tacha a los dialécticos de «magalómanos», de reintroducir subrepticamente por la puerta falsa la «teología» en las explicaciones, precisamente por no secundar el antifilosofismo de los científicos, y ocuparse en categorías como las de esencia o totalidad (págs. 48-49). La familiaridad de los problemas que suscitan los dialécticos con los debatidos por los teólogos es puesta de relieve por Albert (págs. 198, 213, 216, 281).

Quedan contrapuestas las «dos formas de ciencia social», la que «se aferra al uso del concepto funcionalista de sistema» frente a la que «se aferra a un concepto dialéctico de totalidad» (pág. 148). De esas dos formas, la primera pone su orgullo en el carácter de ciencia, opera analíticamente y conduce a una operatividad técnica que en el terreno de la

(5) Para Adorno, véanse las páginas de la «Introducción», 15, 19, 20, 27, etc.

praxis toma la forma de decisionismo programador. La segunda no rehuye la reflexión filosófica, accede hermenéuticamente a una realidad esencial y con sentido y conduce a la praxis y la historia reales. El pensar, en el primer caso, se instrumentaliza en relación con la lógica formal; en el segundo, esa instrumentalización es vista como aparato de dominio que actúa contra los intereses emancipatorios de la realidad social, abogando por un pensamiento que no abdique de sí mismo y sepa integrar la vida histórica sin renuncias a dimensiones del contexto objetivo sacrificadas en áreas del sistema. Estas dos formas de ciencia social son las que entran en cuestión en el volumen que, presentado desde el ángulo dialéctico, aparece como discusión en torno a la legitimidad del positivismo en orden a erigirse en verdadera ciencia social. Legitimidad discutida por la «teoría crítica», que es «crítica» en cuanto se interesa por el objeto mismo, poniendo en cuestión cualquier tipo de ideación o teoría que le sustituye por una construcción lógica —ideológica— y le manipule en función de ella (6).

5. Albert da por sentado que «las ciencias sociales han ido desarrollándose en estos últimos tiempos bajo el influjo directo o indirecto, pero creciente, de las corrientes positivas» (pág. 181). Entiende que ese es el enfoque genérico válido, aunque, filiándose a la doctrina de Popper, requiere introducir precisiones en la etiqueta genérica de positivismo, recabando para el racionalismo de este último una función

(6) El tema de la racionalidad con alcances de instancia de «dominación» es central en Adorno, ahondando en la «crítica de la razón instrumental» de que habla en uno de sus títulos Horkheimer. Los capítulos 6 y 7 de *One-Dimensional Man*, de Marcuse, se centran igualmente en la caracterización de esa racionalidad y en su crítica, bajo los títulos a) «Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación», b) «El triunfo del pensamiento positivo: La filosofía unidimensional». Cfr. ROHRMOSER, Günter, *Das Elend der Kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas*, Freiburg im Br., 1971, especialmente las páginas sobre Adorno, 11-52. De Marcuse, sin embargo, apenas hay huellas en este libro. Sin participación alguna suya en él, aparece su nombre en dos notas con carácter ocasional. Tal vez haya que tener en cuenta que Marcuse, alejado de los medios intelectuales alemanes desde 1933, sólo «regresa intelectualmente» por 1956, y ello en forma semidesapercibida. Hasta entrados los años sesenta no llega a ser la figura que es hoy, de todos conocida. Al respecto, HABERMAS, J., *Respuestas a Marcuse*, trad. Manuel Sacristán, Ed. Anagrama, Barcelona, 1969, obra en colaboración, en la que puede verse la «Presentación» del propio Habermas, págs. 10-17. Para introducirse en el pensamiento de los autores de la escuela de Frankfurt, excepto Habermas, véase RUSCONI, G.: *La teoría crítica*, Barcelona, 1967.

crítica no dialéctica, que satisface a las exigencias del pensamiento sin incurrir en las megalomanías explicativas de índole criptoteológica en que la dialéctica se ve envuelta. Asentir a las explicaciones dialécticas es «pedir demasiado a su buena fe». Admite que la presentación de los problemas cual aparece en Habermas contiene lados iluminadores. Pero a la hora de medir el alcance de sus razonamientos últimos, confiesa una y otra vez, que no alcanza a ver su fuerza probatoria, que no entiende cómo y sobre qué se sostegan el edificio. Reacción ésta del «no entiendo» que solivianta a los contrarios. Albert sigue los pasos de la crítica de Habermas, considerando los mismos puntos a la luz de una crítica no dialéctica. Al discutir el problema de la «neutralidad valorativa», en la relación teoría-praxis, de la mayor importancia para Habermas, cree poder entender su concepción como «una filosofía de la historia de intención práctica presentada a guisa de ciencia» (pág. 198). Intenciones prácticas que no hay que confundir con las meramente técnicas que hace posible la ciencia positiva. Pero también Popper se interesa por las interpretaciones históricas, aunque nunca pretende que las teorías al caso desvelen algún sentido objetivo que pueda orientar la práctica o servir de justificación a la misma. Popper sustituye la «idea de justificación positiva» por la «idea de examen crítico». Esta última idea no es avenible con la concepción de una «filosofía de la historia de intención práctica y estructura holística determinantes del carácter ideológico del marxismo» (pág. 209). No invoca ningún concepto histórico objetivo a efectos de legitimar unas intenciones prácticas. Esos recursos conducen a la figura de «sociedad cerrada», que donde quiera que se dé manifiesta rasgos totalitarios. Albert observa que las sociedades totalitarias encuentran modo de avenirse con el pensamiento dialéctico e incluso lo fomentan, sintiéndose en cambio incómodas ante el pensamiento positivo (pág. 209). Pero el pensamiento positivo, al menos en Popper, toma en cuenta la historia, aunque frenando los intereses historicistas. Las interpretaciones históricas serán diversas, de cara a la pluralidad de opciones que caracteriza a una «sociedad abierta». Las prognosis sobre sentidos ocultos de la historia son autoengaños; la historia recibe su sentido del hombre en relación con sus intereses (pág. 199).

Ello no significa asepsia valorativa, subrayará Popper, ya que el investigador se mueve en un marco de intereses extracientíficos, valorando también positivamente cuanto conduce a la búsqueda de la verdad. «No es posible mantener totalmente separado el trabajo científico de aplicaciones y valoraciones extracientíficas», aunque «combatir la

confusión de esferas de valor y, sobre todo, excluir las valoraciones extracientíficas de los problemas concernientes a la verdad constituye una de las tareas de la crítica de la discusión científica.» «Hay que ser conscientes no sólo de que no hay, en la práctica, científico alguno al que la objetividad y la neutralidad valorativa le resulten alcanzables, sino de que incluso la objetividad y la neutralidad valorativa constituyen en sí valores. Y como la neutralidad valorativa es en sí misma un valor, la exigencia de una total ausencia de valores, de una completa neutralidad valorativa viene a resultar paradójica»; aunque la paradoja es resuelta por la crítica (7), Popper no se ve afectado, pues, por una crítica que, demasiado globalmente, se dirige contra un positivismo contra el que desarrolló su propio racionalismo crítico.

Por otra parte esta crítica popperiana comporta un talante ilustrado que la permite ponerse al servicio de la emancipación, quebrantando las inhibiciones dogmáticas de todo pensamiento ideológico, sin excluir la ideología del marxismo, vinculada a aquella concepción holística de la historia antes mencionada. Por lo demás, la racionalidad dialéctica, que, con frecuencia acierta a suscitar ideas interesantes, se siente inclinada a formas de expresión oscuras, que traicionan su propia aspiración crítica. «El culto dialéctico de la razón total es demasiado ambicioso como para contentarse con soluciones particulares. Como no existen soluciones capaces de satisfacer sus ambiciones tiene que darse por contento con indicaciones, alusiones o metáforas» (pág. 218).

Albert no se siente bien reflejado por la determinación que Habermas hace de la racionalidad restringida del positivismo. Tampoco se reconoce en la pintura que hace de las ciencias positivas, «simplemente un medio auxiliar para la racionalización técnica»; por el contrario, ve en ellas el paradigma de toda racionalidad contrastada, donde «la solución de los problemas ha sido elaborada mediante el uso de argumentos críticos de una manera tal que para otros ámbitos puede ser, asimismo, de gran importancia». Denuncia a su vez a los denunciadores, porque «con ayuda de la dialéctica resultan enmascarables y dogmatizables con excesiva facilidad como auténticos conocimientos, los que, en realidad, no pasan de ser puras decisiones» (pág. 219).

Como puede advertirse, la confrontación de posiciones parece con-

(7) Las citas del último párrafo corresponden a Popper, «La lógica de las ciencias sociales», págs. 111-112. Popper mantiene que aunque no haya una base científico racional para la ética, «hay una base ética para la ciencia y el racionalismo» (pág. 277).

ducir al acuerdo sobre el cometido crítico-racional (8). Pero cada uno de los bandos se afirma, y ello ya en clara disposición polémica, en que ese cometido sólo puede ser realizado desde la propia opción. Entre las opciones en pugna se advierte escasa aptitud a la permeabilidad; a lo sumo se otorgan concesiones mutuas en aspectos parciales. En cuanto a la visión de conjunto ambas posiciones aparecen antagónicas. La teoría crítica hablará de la imaginación como órgano detector de configuraciones de futuro fácilmente vinculables con el mito. Insistirá en el carácter inmanente de su crítica; no se detiene en las «proposiciones en sí»; investiga «lo que hay en su base»; cree que hay que «someter a discusión el primado de la lógica estipulado por la ciencia (ADORNO, página 34). El racionalismo crítico nada sabe de futuros de algún modo prefigurados; considera, por el contrario, tarea suya hacer ese futuro como cuestión abierta a ensayos plurales en continua corrección.

6. No vamos a detenernos en las dos nuevas intervenciones de Habermas y Albert, que reinciden en medir sus armas, partiendo de las consabidas posturas e insistiendo en parecida argumentación. Con esas intervenciones se acentúa el carácter polémico de los escritos. Habermas celebra que la cuestión suscitada no provoque el simple «encogerse de hombros» aunque sienta disgusto ante el cariz tomado por la discusión. Refiriéndose a la contestación de Albert, con el subtítulo de «Réplica a un panfleto», insiste en lo «menguado» del racionalismo positivista que como alternativa a la dialéctica se le propone. «La teoría analítica de la ciencia ha coadyuvado al desarrollo de la praxis de la investigación y a la clarificación, asimismo, de las decisiones metodológicas. Paralelamente a ello, sin embargo, la autointelección positivista acciona de manera restrictiva; detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales). Me opongo a esta función normativa de una falsa conciencia. De acuerdo con las normas prohibitivas de cuño positivista, ámbitos enteros de problemas deberían ser excluidos de la discusión, y abandonados a posiciones y enfoques irracionales, por mucho que, como creo, no dejen de resultar susceptibles, asimismo, de clarificación crítica» (pág. 222). En suma, Habermas no reconoce su doctrina en la imagen que de ella ofrece la crítica de Albert. Los temas concretos sobre los que insiste son estos cuatro: a) El papel metodológi-

(8) En el tiempo transcurrido desde las fechas de esta polémica se han sucedido, sin embargo, diversas críticas a esas críticas, intentando mostrar los aspectos discutibles, tanto de la teoría crítica de la sociedad como del racionalismo crítico.

co de la experiencia. *b)* El llamado problema de la base. *c)* La relación entre enunciados metodológicos y empíricos. *d)* El dualismo de hechos y *standards* (pág. 223).

Habermas termina reafirmando de aquellos que «no se avergüenzan del pensamiento dialéctico» (págs. 248-249). No conduce su crítica contra la investigación empírico-analítica en cuanto tal (pág. 245); pero subraya una y otra vez el alcance menguado de un conocimiento de lo social que mira a la operatividad técnica de su objeto y relega a la «antecámara de la discusión científica» la pretensión de acceder a la trama objetiva de la realidad. Habermas presume, sin embargo, en ambas partes el convencimiento «de la posibilidad de un *consensus* por vía racional. Las estrategias que, en cada caso, con tal fin se eligen no coinciden, sin embargo» (págs. 248-249). Estima oportuno, no obstante, precaver a los contrarios contra el «ejercicio metódico del *no entiendo*», agostador de un debate que requiere partir de presupuestos comunes de intelección.

Albert coincidirá en dar valor positivo a la discusión frente al «encojerse de hombros». Pero achaca a Habermas algo así como inventarse al enemigo, al enfrentarse con una imagen del positivismo «de racionalidad menguada», de renuncia resignada a ver y comprender lo que desespera de poder cambiar (Adorno), que apenas reconocerán los positivistas actuales, y que en manera alguna toca al que puede atribuirse a Popper. Como Albert intentó someter a crítica la «razón total» de la metodología dialéctica, se sorprende de que Habermas, en vez de tomar en consideración esa crítica, reformule de nuevo en solitario su posición respecto a las pretensiones de la dialéctica, aunque no sin modificarla en puntos sustanciales. Esa reformulación no se realiza tan en solitario, sin embargo, ya que se hace aprovechando «los resultados del *neopragmatismo*», lanzando después la máquina así reajustada contra Popper.

7. En la intervención final, de que es autor Harald Pilot, se extraen las consecuencias de asimilar ese «neopragmatismo», que, paradójicamente, conduce a una «filosofía de la historia empíricamente falsable»; es decir, a algo que parece aprendido en la escuela popperiana. «Toda crítica fundamental al procedimiento objetivador de las ciencias sociales cae bajo la sospecha de manejo perpetrado desde el ámbito de la filosofía de la historia». Esa sospecha queda despejada por lo que toca a Habermas, y ello en relación con su obra en general, que se presenta como «una filosofía de la historia en sentido práctico» (pág. 287).

Adorno, dentro de su veneración por Hegel, reconocerá que la dialéctica de carácter cerrado de éste, con «la tarea de cuidar que nada quedara esencialmente desconocido y casualmente fuera de la dialéctica, ha saltado obligatoria y unívocamente en pedazos». Sin embargo, la dialéctica conserva su *raison d'être*. «La idea de un sistema objetivo, con validez *en sí*, no es en el plano social tan quimérica como pudo aparecer a la caída del idealismo y como pretende el positivismo». El concepto de «gran filosofía» no está superado en la forma en que lo entiende este último, sino que se recupera en la dialéctica cuando ésta retrotrae a la experiencia de la que procede los contenidos tan trascendentes para la conciencia humana individual que, por ello, pudieron llegar a ser hipostasiados bajo la forma de un absoluto» (págs. 19-20).

Según Pilot, Habermas estima que a la «filosofía marxista de la historia rectamente entendida le es posible renunciar a toda trascendencia metafísica, dado que deriva de objetivos centrales para la acción futura a partir de las *contradicciones fácticas* de la sociedad actual. El *sentido de la historia* no es, pues, otra cosa que el posible futuro de la misma, realizable mediante la acción. *La filosofía experimental de la historia ya no busca un sentido oculto: lo salva en la medida que lo produce*» (páginas 287-288). El sentido de la historia en cuestión «es algo que ha de ser real en el futuro», pero, «sus condiciones resultan empíricamente controlables en el presente». En «las contradicciones de la sociedad existente», a partir de los resultados de la investigación empírica, es realizable el programa de su negación, alcanzando la identidad histórica justificadora y orientadora de la acción. Aunque esa contrastación empírica corta las alas de la vieja dialéctica idealista operando sobre lo absoluto, no es para adherirse a los métodos de la «teoría analítica de la ciencia», que aboca a «hipótesis nomológicas» técnicamente operatorias (página 289). La investigación empírica remite a aquella experiencia a la que se retrotrae el contenido trascendente de la dialéctica, haciéndose inmanente a ella. Por lo que la limitación que «la filosofía marxista de la historia rectamente entendida» supone de cara al idealismo, es una ampliación de cara a la propia dialéctica, que en su versión cerrada ha saltado en pedazos. La racionalidad de Habermas corresponde a una «dialéctica de la razón utópica» (págs. 288-289).

En apoyo de una investigación social de orientación científica Pilot se muestra más taxativo que ninguno de los otros participantes en la discusión. Estima que esa orientación científica es la que hay que asegurar por encima de todo, no sin denunciar la «dialéctica contingente», bien como estructura universal del pensamiento, cosa excluida por Ha-

bermas, bien como «deformación ideológica a que dan lugar las coacciones sociales». «La sospecha de ideología pasa a ser reflexiva, vuelve sobre sus propios supuestos y de éstos pasa nuevamente a las condiciones vigentes en la sociedad. Este oscilar lleva a una regresión escéptica, incapaz de sosegar en un determinado conocimiento. A una teoría como ésta, inequívocamente escéptica, no le es posible alentar una praxis emancipatoria; queda fijada en sus escrúpulos y ha de verse reducida a ellos» (pág. 312).

8. Lo puesto en cuestión por Albert, al margen de lo adecuado o no adecuado de la interpretación de la ciencia social analítica, aunque en relación con ella y con el pretendido instrumentalismo, eran las pretensiones de la dialéctica, «de captar, con la ayuda de legalidades históricas de cierto tipo, las relaciones fundamentales de dependencia de una tonalidad concreta y en sentido objetivo de una trama vital histórica, pretensión que se alargaba hasta la legitimación, afirmada como posible, de unas determinadas intenciones prácticas a partir de la trama objetiva... Sin que ello quiera presentarse como objeción de ningún tipo, no sería exagerado afirmar que en el empeño resultan evidentes ciertos rasgos ideológicos que a la llamada crítica positivista de las ideologías les son conocidos ya de antiguo» (págs. 265-266). Por otra parte, Habermas, que cree «asumir la crítica popperiana del empirismo, sin compartir el fallo de su teoría de la falsación», apenas si consigue ofrecer como contrapartida algo más que «una solución meramente verbal». Y su insistente recurso a fuentes bibliográficas de filiación analítica, pone dudas sobre su declaración de situarse «de espaldas al positivismo», o más bien significa «un alejamiento de la dialéctica», lo que naturalmente está muy lejos de inquietar a Albert (pág. 296). Habermas no pone en claro aquello por lo que ante todo se interesaba Albert: esclarecimientos sustantivos sobre la razón dialéctica. Por el contrario, «parece dar testimonio, aunque no de manera excesivamente llamativa, de cierta evolución en sus puntos de vista, una evolución que les acerca a las concepciones analíticas y les sitúa algo más lejos de las de la Escuela de Frankfurt de lo que parecía estarlo hasta ese momento» (pág. 280) (9).

(9) «Todos los representantes de la llamada escuela de Frankfurt están de acuerdo en la necesidad de una revisión de la doctrina marxista» (ROHRMOSER, *obra citada*, pág. 53). La amplitud de esta revisión se manifiesta diversamente en cada uno de ellos. El alcance que toma en Habermas permite ponerle en relación con el pensamiento no dialéctico, con la lógica positiva y con la sociología positiva, en los términos que autorizan a Therborn a hablar de un «nuevo eclecticismo», en *Teorema* 6, junio 1972, págs. 57-80; cfr. ídem, *La escuela de Frankfurt*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972.

En suma, los problemas que preocupan a Habermas, y cuyo tratamiento resultaba prohibido por la restrictiva racionalidad positiva, parece que terminan siendo más fructíferamente abordables con los recursos analíticos que con los dialécticos, de modo que no se ve qué rendimientos específicos pueda aportar la hermenéutica que no sean accesibles a la analítica, cuando el propio Habermas se apoya una y otra vez en «investigaciones que antes pueden ser adscritas al vasto dominio de la filosofía analítica que al de la dialéctica» (págs. 281, 289). «El sentido objetivo del proceso histórico no podrá ser, de todos modos, determinado sin la ayuda de métodos que al racionalismo crítico no puede menos que parecerle problemáticos, pero que no quedan lejos del pensamiento teológico-dogmático. En ocasiones podría parecer como si la dialéctica fuera partícipe de este sentido, aun cuando, por regla general, semejante cosa sólo llega a ser insinuada. En la medida en que se toma distancia de una empresa ideológica de este tipo, resulta posible una clarificación de la conciencia política, una *mayéutica crítica de la praxis política* con medios y métodos que figuran en el ámbito de vigencia del racionalismo crítico» (pág. 281).

9. Al acabar la lectura del volumen se pregunta uno por la razón de un título, que parece poner en disputa al positivismo, cuando con igual fundamento puede entenderse puesta en disputa la dialéctica. Si al final puede quedar dudoso qué es lo que resulta más cuestionable, si el positivismo o la dialéctica, no cabe duda de que la ofensiva se programó desde este último terreno, y bajo el epígrafe puesto por Adorno de «disputa del positivismo» (*Positivismusstreit*).

Unas observaciones sobre la «Introducción» que este último antepone al libro, y en la que le reorienta según sus intereses.

Recoge en ella los rasgos generales de la faz ofrecida por la polémica. Ve que no llegó a ofrecer oportunidad para pronunciarse sobre la sociología como tal. Y que, en el plano epistemológico en el que se desarrolló, de nuevo se puso en evidencia la condición vergonzante de un pensar como el dialéctico; que recurre «explícitamente a la filosofía»; que se mueve en las sublimidades del sentido de la historia; que cuenta con recursos hermenéuticos de intelección reservados a iniciados y que se expresa en oscura fraseología condimentada de metáforas (según el sentir de los contrarios, que son los que recaban para sí los títulos de un abierto compromiso con la ciencia).

Adorno repasa de nuevo los temas suscitados, incidiendo en aquellos que pueden poner más en evidencia los lados débiles o las limitaciones

de un positivismo que de nuevo se esfuerza por volver a colocar en su sitio. Admite que la inteligencia entre los contendientes no ha sido precisamente muy fructífera. Subrayando lo positivo de unas actitudes que excluyen el desentendimiento mutuo, el encogerse de hombros, lamenta que los contrarios abusen de la coartada del «no entiendo», cifrando su análisis en una nueva escalada sobre todo lo que ha de significar «entender». «A primera vista la controversia se presenta poco más o menos como si los positivistas defendieran un riguroso concepto de validez científica objetiva, ajenos a la filosofía, en tanto que los partidarios de la dialéctica, de acuerdo con la tradición filosófica, procediesen por vía especulativa» (págs. 14-15). Mas «lo primero que convendría investigar es si realmente se da una disyuntiva necesaria entre el conocimiento y el proceso real de la vida; si no existirá más bien una mediación del primero respecto del segundo, es más, si lo cierto no será, en realidad, que esa autonomía del conocimiento, en virtud de la cual éste se ha independizado y objetivado productivamente respecto de su génesis, hunde sus raíces en su propia función social; si no dará lugar a una relación de inmanencia, en tanto que su constitución misma descansa en un campo mucho más amplio, en un campo que a un tiempo lo acoge e influye en su propia estructura inmanente...». La dialéctica habría de «renunciar a considerarse... como un *pensamiento privilegiado*; no deberá presentarse como una capacidad subjetiva en virtud de la que unos penetran en zonas cerradas para otros, ni mucho menos proceder como un intuicionismo. Los positivistas, por el contrario, habrán de hacer el sacrificio de abandonar de un plumazo como ininteligible todo aquello que no coincida con categorías tales como su *criterio empirista*» (página 14).

Entre tanto Adorno, parapetado en el fuerte de la razón total, que supone la «mediación de todo lo particular por la totalidad social objetiva» (pág. 43), reafirma su «dialéctica negativa», flexible y abierta, más acá de su hipostatización idealista en el absoluto de una trascendencia. Desde esas posiciones denuncia nuevamente el «puritanismo de un conocimiento» (pág. 67), que iguala el pensamiento al producto del uso de una razón decretada por razón a partir del *factum* de la ciencia, limitada a un ejercicio en funciones dentro del ámbito permitido por el «criterio empirista» (págs. 15, 27, 70). Esa razón es la que se mueve dentro de la «máquina infernal de la lógica». Sabemos que la lógica es «instrumento de dominación» (10). Después de cumplir una función

(10) Cfr. ROHRMOSES, *ob. cit.*, pág. 16: «Alle bisherige Vernunft, alle Theorie überhaupt, unangesehen des Unterschieds von Wissenschaft und Philosophie,

emancipatoria demostrando su poder de dominio de la naturaleza, alimentándose en sí misma, extiende su régimen sobre el dominio del hombre, encadenándole tras haberle liberado. «En una sociedad eminentemente irracional lo primero que cabe someter a discusión es el primado de la lógica estipulado por la ciencia» (pág. 34). La crítica adecuada cuenta con los hechos, pero procede inmanentemente a ellos, incidiendo en aquello a «lo que las proposiciones ríentífidas se refieren y no en las *proposiciones en sí*» (pág. 34). Si esto es filosofía, incluso opción por la «gran filosofía», tal cosa no es asunto del que la teoría crítica pida disculpa, sino que deliberadamente lo asume. La vieja tradición del idealismo germano es la sustancia sobre la que se interesa un pensamiento como el de la teoría crítica, que si no comparte la fe dogmática de los viejos sistemas, recusa la difamación de la fantasía, la incapacidad para imaginarse lo que todavía no es» (págs. 62-63).

La crítica que se contrapone a aquella fe remite sin embargo también a un mundo penetrado de esencia moral, siguiendo un impulso que viene desde Kant y que en Kant aparece por el lado de su metafísica de la práctica. Supuesto el colapso del idealismo, reaparece la comprensión del mundo como «orden moral» o como despliegue de un sentido moral, que en Hegel es la sustancia misma de la historia; descartada su metafísica. Ello significa continuar la filosofía; incluso la teología, aunque «con otros medios», conforme advirtió Topitsch (pág. 261). El hecho no ha dejado de tener importancia para la vida académica alemana, al despertar un éxito de público que era desconocido desde los tiempos de los viejos sistemas. La teoría crítica ha representado un brote de pensamiento filosófico, de los pocos del presente, tal vez el único, que no ha quedado en asunto endogremial de profesores de la filosofía (11).

«La disputa del positivismo», en suma, desde el ángulo en que es presentada por Adorno, cuestiona las pretensiones de una ciencia que, aunque legítima dentro de unos límites, se arroga los presuntamente únicos títulos válidos de racionalidad. Una ciencia que se afirma en el primado de la lógica formal; que tiende a identificarse con unos métodos inadecuados al objeto que se trata de estudiar, pero muy conducentes para la manipulación técnica de dicho objeto; que profesa un «puritanismo del conocimiento» empobrecedor del mismo; que, cerrándose a reconocer la legitimidad de la filosofía como saber de realidades, restringe, sobre base ideológica injustificada, la función del conocer; que, bajo

wird von Adorno der Funktion zugeschlagen, Herrschaft zu konstruieren und ideologisch zu verkleren... Die Wurzel von Herrschaft ist also Vernunft».

(11) *Ibid.*, pág. 7.

su cara externa de órgano de conocimiento, encubre el interés de dominación; que, pese a su profesión de racionalismo, no despeja sino que encubre e incluso fomenta la irracionalidad de hecho, en concreto en nuestras sociedades... En consecuencia, reclama una sociología no asumible por ese tipo de ciencia sin que el estudio en cuestión degenerare. Lo que ha de ser la sociología, por contraste con la científico-positiva, y en general lo que ha de ser un conocimiento no restringido puede quedar reflejado en este pasaje: «El uso de categorías como la de totalidad y esencia ha fortalecido el prejuicio de que los dialécticos se ocupan tan sólo de lo global, una globalidad que no comprometa a nada, en tanto que los positivistas dedican sus esfuerzos a sólidos detalles, purificando los hechos de todo etéreo aparato conceptual. A la costumbre cientifista de tachar a la dialéctica de teología subrepticamente introducida por la puerta falsa, hay que oponer la diferencia existente entre el carácter del sistema social y el llamado pensamiento integrador. Sistema es la sociedad como síntesis de una diversidad atomizada, como compendio real, aunque abstracto, de algo que en modo alguno viene unido de manera "orgánica", inmediata. La relación de trueque confiere al sistema un carácter decididamente mecánico: está objetivamente encaquetado en sus elementos, y en absoluto al modo de un organismo, afín al modelo de una teleología divina, donde no hay órgano al que no le corresponda una función en el todo; todo del que, por otra parte, recibe su sentido» (págs. 48-49; corregimos en la traducción la errata «teología» por «teleología», como constan en el original: «... dem Modell einer göttlichen Teleologie ähnlich», *Der Positivismusstreit...*, ed. 1972, pág. 48).

10. La cuestión, en resumen, queda donde empezó. Dos sociologías se ven confrontadas sin ostensible consenso en lo tocante a sus respectivas posiciones. Posiciones que acusan intereses culturales y epistemológicos alternativos en cualquier nivel de consideración que se adopte. Reflejan dos mentalidades, la frío-científica frente a la cálido-utópica; dos formas de comprender lo real, como hechos objetivos externos y como contextualidad inmanente de sentido; doble metodología, la analítica y la hermenéutica; doble alcance de la pretensión teórica, lógico-crítica y dialéctico-crítica; también doble comprensión de la propia racionalidad, como lógica y como dialéctica; finalmente doble compromiso práctico, uno de resolución mecánico-técnica y otro de resolución estético-moral.

La problemática suscitada desborda los intereses de la sociología,

incluso se escapa de ellos, para incidir en preocupaciones que significan un diagnóstico general de la cultura, poniendo de manifiesto los antagonismos en acción en la historia del presente.

Podría decirse que la cuestión candente que alimenta el debate es la del hombre, cuando, devorada por el nihilismo la tradicional imagen humanista, se presenta el problema de saber si no ha muerto el hombre a mano de los productos e instrumentos por él creados.

Por otra parte, como es fácil de comprender, la polémica no es asunto de fronteras adentro para Alemania, aunque su planteamiento y el contexto del desarrollo, tal y como aparecen en el volumen, resulten típicamente alemanes. Popper y Adorno son figuras familiarizadas con los ambientes del exterior. Los contenidos de la discusión interesan hoy a la conciencia universal.

11. Cabría añadir como resumen que en la sucesión histórica de altas preocupaciones intelectuales, tanto dialéctica como positivismo estiman superada la vieja imagen que del mundo ofrecía la metafísica, por supuesto la metafísica desarrollada en términos «ontocráticos», y que corresponden a una realidad con primacía del ser con fundamento en un orden racional. La dialéctica empieza siendo una metafísica para la que el orden del ser o la armonía del universo, solemne y consagrada de una vez para siempre, y cuyo modelo podía rastrearse en el sistema astronómico, deja paso a una imagen que parte de la representación del cambio, tal y como aparece modélicamente en el discurrir de la vida y sobre todo en el discurso histórico. Se basa esta metafísica en la primacía del devenir y responde a una concepción de la realidad en términos de sentido: sentido de la vida, sentido de la historia. La visión ontocrática cede el paso a una visión que podría denominarse «praxocrática».

El positivismo rompe con esa doble forma de metafísica. Se acerca a la dialéctica en el sentido de partir de la multiplicidad cambiante. Pero evita —apartándose de ella— adscribir los cambios a algún principio interno conferidor de sentido. El *continuum* de una unidad en el tiempo recorriendo internamente la historia le es tan ajeno como el viejo orden cósmico. Los fenómenos múltiples y cambiantes son hechos externos, concretados en su pura objetividad discreta. Partiendo de ahí, el positivismo puede tomar una disposición que le sitúa en el paralelo con la metafísica ontocrática, al interrogarse de nuevo por un orden del ser, ahora fenoménico. El orden fáctico que contempla el pensamiento positivo tendrá su modelo en la máquina, respecto a la que carece de signi-

ficado hablar de sentido, como tampoco de orden con alcance de principio. El universo positivo es construido, no dado.

Contando con la superación de la metafísica, tanto del ser como del devenir, supuesto de la mentalidad positiva, se hace universal el rechazo de todo pensamiento, ontocrático como praxocrático, con pretensiones trascendentes. La propia dialéctica, con su versión praxocrática, se positiviza. La interesarán las cuestiones de sentido, pero buscando resolverlas en confrontación con los hechos, recurriendo a una inmanencia contingente. Los órdenes contingentes del positivismo o los sentidos contingentes de la dialéctica son resultado del ejercicio de la crítica al servicio de una realidad que sea ella misma, en todo caso no gobernada por instancias de principio postuladas por ninguna metafísica.

Pero los órdenes contingentes objetivos del positivismo y los sentidos contingentes inmanentizados de la dialéctica se enfrentan entre sí irreconciliablemente. Para la crítica que centra el interés en el sentido aquella otra que desemboca en el orden construido según el modelo de la máquina representa un antagonista más fatal que las viejas metafísicas, por otra parte muertas. El debate se entabla entre los herederos del doble patrimonio especulativo, fermentado a través de la crítica. Por parte de la dialéctica el primer cometido de la crítica consiste en desembarazarse del pensamiento positivo que desarrolla la ciencia ordenadora y maquinal; es decir, hacer una crítica de la crítica del razonar puro. Su propósito se centra en perforar el caparazón mecánico con que la ciencia positiva cubre la realidad manipulándola técnicamente, para, aunque aproveche sus logros, impregnar dicha realidad de sentido ético que ve desplegarse en un contexto neopragmático. El positivismo, por su parte, no abriga intenciones críticas directas frente a la dialéctica; más bien, con gesto ambivalente de modestia manifiesta, pero de orgullo latente, pasa ante ella sin enterarse. Sólo cuando se ve provocado, como en la ocasión presente, sale de su encogimiento de hombros para declarar que se le habla un lenguaje esotérico, sobre el que, como los avisados atenienses ante un Pablo predicando la resurrección, prefieren dejar de pronunciarse procrastinando la discusión. Este gesto no puede ser del gusto de los actuales predicadores de la imaginación, de lo que puede ser y de la utopía. Si Habermas muestra tendencia a contemporizar, con todas las reservas que se quiera (pág. 209), viene Adorno a darle una palmada en la espalda para que despierte y no se distancie demasiado. Su denuncia de la lógica de la positividad es de nuevo todo lo radical que era de presumir. Piensa que hay necesidad de hacerlo en relación con una ciencia prohibitiva para la inteligencia. Y peor

para los areopagitas si no ven que hay otros problemas que aquellos tangibles de los que ellos se ocupan; si no ven que hay resurrección de muertos.

12. Sólo una observación, más bien anecdótica, aunque significativa, como final. Albert, en el «Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción», se sorprende, en efecto, ante las proporciones alcanzadas por la polémica sobre todo con cargo al derroche de páginas que la parte contraria se reservó para presentar el volumen que la contiene; también porque Adorno reproduce, en su complicado lenguaje, por tanto en forma nada esclarecedora, todos los malentendidos que recorren la discusión; porque incide en barajar un diluido concepto de positivismo, integrante de «todo lo que parece criticable», con atención señalada para el «crudo positivismo» de la década de los años 20 al 30, sin tener en cuenta satisfactoriamente «la posición del racionalismo crítico»; porque nuevamente declara su aversión a la lógica, sin la cual no se ve cómo pueda prosperar ninguna forma de crítica; porque facilita las cosas, presentando deformadamente al contrario y haciéndole blanco de objeciones que, debidamente comprendido, resultan inadecuadas; porque insiste en poner a cuenta del positivismo el estigma de servir a la manipulación política, cuando con argumentos sólidos ese mismo cargo ha hecho Topitsch a la dialéctica.

Una parte esencial de la argumentación de Adorno «se revela como falta de objeto incluso tendente a provocar confusiones con sólo abrir los trabajos más representativos de sus interlocutores en esta controversia y leer en ellos lo que éstos han dicho realmente sobre los puntos discutidos. Así ocurre, por ejemplo, con sus objeciones a los criterios positivistas de significado, a la enemiga contra la filosofía de algunos pensadores, a la prohibición de toda fantasía y a otras llamadas normas prohibitivistas, al rechazo de la especulación, al postulado de la certidumbre más allá de toda duda y de la seguridad absoluta, a la autoridad indiscutible del tráfico científico y a la ausencia de prejuicios, a la separación estricta entre el conocimiento y el proceso real de la vida y a otras muchas cosas similares» (pág. 314).

Popper, a todo esto, se mantuvo alejado de la *mêlé*. No se distingue su obra por lo bulliciosa, aunque haya sido de las más influyentes en los medios académicos anglosajones y escandinavos. La discusión de 1961 pudo servir, sin embargo, para darle a conocer a un más amplio público en Alemania. «Que desde entonces los dialécticos de la Escuela de Francfort le peguen la etiqueta de positivista, es absurdo. Popper

mismo, en cuanto teórico de la ciencia, ha formulado la más dura y penetrante crítica de los positivistas en torno a Carnap y el Círculo de Viena» (12).

El escrito del que se recoge la última cita lleva el título de *Revolution oder Reform?*, en el que se confrontan las posiciones de Popper con las de Marcuse. Este, aunque perteneciente a los teóricos críticos de Francfort, no parece haberse dignado terciar en la disputa, ni aparece como sujeto de referencia especial en los textos que la integran. La confrontación de Popper con Marcuse tiene que ver con el problema de si una teoría social válida hoy ha de ser revolucionaria o más bien orientada a la evolución mediante reformas. En 1970 publica Popper un corto trabajo que igualmente titula *¿Razón o revolución?* En él se refiere a «la disputa del positivismo...» que, en la forma como se editó, tampoco le satisface, ya que el volumen parece haber querido utilizarse, con demasiada unilateralidad, para propagar ideas antipositivistas. Insiste en proponer la lógica como órgano de la crítica, afirmando que «la razón es la única alternativa a la violencia». Refiriéndose a Habermas, habla del tipo de presentación de ciencia social de lo que en el fondo son truismos, concretando: «La mayor parte de lo que dice me parece trivial, el resto me parece erróneo». Califica el influjo de la Escuela de Francfort de «irracionalista y destructor de la inteligencia» (13). El «breve y sorprendido epílogo», con el que Albert cierra el libro que venimos considerando, acaba con este párrafo: «Una dialéctica que se cree capaz de renunciar a la lógica viene, en mi opinión, a alimentar uno de los rasgos más peligrosos del pensamiento alemán, haciéndolo, cabe suponer, contra las intenciones de las que parte: la tendencia al irracionalismo» (pág. 317).

S. ALVAREZ TURIENZO.

(12) *Revolution oder Reform?*, pág. 45.

(13) POPPER, K. R., «Reason or Revolution?», en *Archives Européennes de Sociologie*, XI, 1970, págs. 252-262; las citas en las págs. 253, 260.