

RAZÓN DIALÉCTICA Y RAZÓN ANALÍTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Carlos Moya

Una de las típicas posiciones occidentales con respecto a la dialéctica en general y a la dialéctica marxista en particular es que tal lenguaje “no constituye un método de conocimiento científico, sino una forma de dramatización axiológica del mundo y del propio yo”,¹ cuya formulación teórica sistemática habrá de ser rechazada como “metafísica”. Frente a tal vigencia, correspondiente a la “ortodoxia occidental” en materia lógico-científica, se levantan posturas disidentes exaltando la dialéctica a método científico específico en el ámbito de las ciencias humanas: sería el caso de teóricos como Adorno, Horkheimer, Gurvitch, Léfèvre (aquí nos importa examinar la cuestión únicamente desde el campo de la sociología). Característico del matiz herético de esta segunda postura es el apelativo de “sociólogos filósofos” con el que se pone en duda el rigor científico de sus representantes.

Supuesta la vigencia occidental de una cierta metodología definiendo normativamente lo que se haya de entender por “sentido científico”, parece ser que, dentro de tal área socio-cultural, la posición más racional con respecto al sistema marxista será la de intentar determinar cuáles de sus formulaciones

¹ Topitsch, E.: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961, pág. 265. A partir de aquí las restantes referencias bibliográficas, en lugar de ser objeto de notas a pie de página serán incluidas en el texto, entre paréntesis, adoptando la siguiente forma esquemática: nombre del autor, año de impresión de la obra utilizada y número de la página mentada. El nombre del autor, junto con la fecha del libro, permite localizar su título en la bibliografía que al final se incluye. La cita anterior podría ser formulada de este modo: (Topitsch, 1961, 265).

aparecen dotadas de tal sentido, separándolas de aquellas otras expresiones cuyo contenido aparezca como una mera definición metafísico-valorativa de la realidad social.

Dentro de esta posición intermedia se ha registrado una pluralidad de variantes.² Lo más correcto sería intentar extraer de la totalidad “teórico-práctica” del lenguaje dialéctico su significación puramente teórica, informativa, traduciéndola al lenguaje analítico de la ciencia occidental. El sistema de proposiciones así resultante —la posible “sociología marxista”— podrá ser objeto de una auténtica discusión científica. Pero el primer paso, previo a tal discusión, es el de alcanzar una suficiente comprensión del lenguaje dialéctico, que permita su exacta traducción analítica. El presente trabajo no

² Schumpeter y Dahrendorf pueden servir de ejemplos. El economista austríaco intentará “dividir en trozos” *Marx y su obra* para disecarlos después uno por uno; por supuesto, reconociendo “una cierta unidad analítica, y sobre todo una apariencia de unidad”. Sólo así resulta posible “eliminar de una vez para todas la filosofía de Marx” (Schumpeter, 1963, 26). Esta fragmentación atomística terminará justificándose de un modo realmente revelador: “Decir que Marx, una vez desembarazado de su fraseología, puede ser interpretado en un sentido “conservador” equivale a decir que se le puede tomar en serio” (op. cit., 90).

Sin las limitaciones del libro de Schumpeter —destinado al consumo de masas—, Ralph Dahrendorf ha tratado de distinguir sistemáticamente la teoría sociológica marxista y su metafísica revolucionaria. “La obra de Marx puede dividirse en dos partes separadas entre sí. En una de estas partes se encuentran categorías, hipótesis y teorías que admiten la posibilidad de su comprobación empírica... Para estos elementos de la obra de Marx empleo el término “sociológico”... La otra parte de la obra de Marx contiene postulados y teorías que escapan a la posibilidad de su comprobación empírica... Para estos principios y afirmaciones, irrefutables por principio, utilizo el término “filosófico” (Dahrendorf, 1962, 46-67). Sino que la pretensión del sociólogo alemán de formular una “teoría analítica de las clases sociales” a partir de Marx se verá estorbada por una comprensión defectuosa del lenguaje dialéctico de aquél, reduciendo la implicación recíproca entre poder y propiedad a una determinación lineal del poder en función de la propiedad, de la cual sería mera consecuencia (Dahrendorf, 1957, 137-144-145-161). La “razón analítica” desintegra así la sintaxis dialéctica, produciendo una abstracta teoría de la dominación de clara connotación subjetivista.

pretende otra cosa que contribuir, muy parcialmente, a este objetivo.

1. *Algunos supuestos en torno al lenguaje*

Encerrarse en el ámbito del lenguaje analítico supondría perder toda posibilidad de entender el lenguaje dialéctico. A un nivel teórico, tal entendimiento sólo es alcanzado a partir de una idea del lenguaje que exceda los límites inmanentes de aquel sistema sintáctico y que a la vez sea capaz de comprender la específica sintaxis dialéctica.

“Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. La lógica llena al mundo; los límites del mundo son también sus límites” (Wittgenstein, 1957, 5.6, 5.61). Pero el lenguaje es siempre más que mi propio lenguaje: En cuanto forma de comunicación, es precisamente la posibilidad de trascender la limitación espacio-temporal de mi propia biografía y alcanzar un ámbito de “objetividad” con que enjuiciar mi lenguaje particular, mi personal entendimiento. Es la posibilidad de saltar de una sintaxis concreta cotidiana a una sintaxis formalizada, cuya validez pretende imponerse a las significaciones de la propia praxis histórica. Es la posibilidad de llegar a la “intersubjetividad trascendental” (Husserl). En último término, ésta es la intención de todo el “empirismo lógico”. Quizá su fallo radical —que no atenta a su magnífico análisis del lenguaje científico— sea el no haber explanado esa “experiencia fundamental” sobre la que se sostiene toda la lógica. “La ‘experiencia’, de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal y tal modo, sino que algo *es*; pero ésta *no* es experiencia” (Wittgenstein, 1957, 5.552). La estructura de ese nivel ontológico, fundamento real de la lógica, es un tema proscrito por el neopositivismo como “metafísica” desde el postulado de su inaccesibilidad: la lógica sería el nivel último de sentido alcanzado dentro de los límites del lenguaje. “La lógica *precede* a toda experiencia —que es algo *así*. Precede al *cómo*, no al *qué*” (Wittgenstein, 1957, 5.552)—. Entre los supuestos inconscientes del neopositivismo actúa todavía el dogma luterano de la infinita lejanía de Dios, de la imposibilidad de una auténtica comunicación humana, de

la imposibilidad última de la objetividad real, ontológica, abierta acaso y exclusivamente a una contemplación mística personalmente incomunicable, al éxtasis de la fe subjetiva. Pero "desenmascarar" la "teología individualista" que impulsa todo el idealismo alemán, desde Kant hasta Carnap, no es faena que nos competa actualmente. Importa aquí exclusivamente trascender los límites de todo lenguaje histórico, de toda sintaxis concreta, a fin de establecer una posibilidad "válida" de entendimiento y traducción entre idiomas diversos.

El lenguaje, en cuanto no se agota en unas leyes sintáctico-semánticas históricamente constituidas, sino que significa en el marco de una cierta experiencia, permite superar sus propios límites lógicos manifestando la estructura de esa experiencia preológica, "antepredicativa" (Husserl), que funda la significatividad de las proposiciones. La cuestión se reduce a explicar la estructura de la "intencionalidad" (Husserl) de la "proyección" (Wittgenstein), en cuanto estructura fenoménicamente accesible; esto es, en cuanto acontecer espacio-temporal. Como un análisis exhaustivo nos llevaría fuera del presente estudio, nos limitaremos a un esquema mínimo.

Todo lenguaje supone una determinada ordenación del espacio y del tiempo, una peculiar definición categorial de la intencionalidad espacio-temporal de sus significaciones. Al cabo, la función capital del lenguaje, la inteligibilidad humana del mundo, no es sino expresión de la necesidad de una orientación del hombre en el ámbito espacio-temporal en que su vida acontece. La necesidad de sustituir un equilibrio biológico indefinible orgánicamente por un "equilibrio normativo" (Hofstätter, 1959, 208, 220 y ss.), construido desde la convivencia humana como constitución histórica de un mundo "objetivo", de un "mundo común". En esa alteración social en cuanto expresividad inteligente, comunicación, se edifica el lenguaje. Que así define la situación y a su vez viene definido por las situaciones de comunicación en que acontece. De ahí la vinculación real, ontológica, del lenguaje con el acontecer práctico de la conducta humana. Tiempo y espacio, en tanto categorías semánticas y sintácticas, presuponen siempre una determinada definición práctica por el grupo, por el individuo, de aquella espacio-temporalidad real en que

su existencia tiene lugar. La acción humana en tanto inteligente, inteligible, implica cierta comprensión del orden espacio-temporal en que acontece. Espacio-tiempo, como categorías ontológicas,³ son modalizadas en la conducta humana como categorías pragmáticas, y expresadas en el lenguaje como categorías semánticas. Pero esto supone que el significado de una categoría nunca puede ser reducido a una pura definición lógico-semántica, en tanto la sintaxis (lógica) y la semántica son los sistemas de referencia, el complejo normativo en que se asume ordenadamente la expresión inteligible de una serie de resultados prácticos alcanzados por la vida humana en tanto vida social. No hay "lógica en sí", sino "lógicas" en el cuadro de culturas diversas.⁴

La ciencia como lenguaje singular implica una determinada idea del espacio y del tiempo, categorías fundamentales para sistematizar sus datos y formular sus leyes. Las llamadas leyes causales no son sino fórmulas de ordenación espacio-temporal expresando el acontecer recurrente previsible, de ciertas secuencias de fenómenos. Junto con las normas lógicas asumidas del lenguaje común (occidental), supone el lenguaje científico una definición específica de la espacio-temporalidad de su objeto en cuestión; esto es, una constitución de la objetividad de los fenómenos específicos de tal disciplina (objetividad física, química, biológica...). De aquí que, sobre las normas más generales en que el lenguaje común comprende la espacio-temporalidad de la realidad, se constituyan nuevos esquemas definiendo el específico sentido espacio-temporal de los observables empíricos, el sentido peculiar en que espacio

³ El valor de la palabra "ontológica" en este campo se reduce al de "real". El espacio y el tiempo son categorías ontológicas, en tanto que toda realidad empírica acontece en el "espacio-tiempo". Tal formulación simplemente descriptiva se abstiene conscientemente de toda postulación "ontológico-metafísica"; pues el campo semántico en el que este ensayo se mueve, no es el de la clásica ontología filosófica, sino el mucho más humilde de un metalenguaje desde el cual se pretende hablar sobre el lenguaje científico en general.

⁴ Vid. v. g. el clásico estudio de M. Granet *La pensée Chinoise* (Granet, 1968). Por lo demás, esta afirmación resulta banal a partir de los resultados de la Sociología del Conocimiento y de los análisis semánticos en el marco de la comparación intercultural.

y tiempo son relevantes para constituir la significación científica. Valor sintáctico-semántico que cambia con el progreso histórico de la ciencia misma, en función de la regulación práctica de este tipo de actividad, que es la investigación y la comunicación científica, en función, a su vez, del acontecer histórico-social en general. Sin remontarnos al cambio mismo, a la idea de ciencia que se iniciará a partir de la Edad Moderna, se advierte una distancia radical de la ontológica distinción cartesiana entre espacio y tiempo, informando su física al concepto actual del espacio-tiempo como mera condición de explicación (ordenación recurrente) y verificación de observables. La pura información empírica que nos proporciona esta aséptica espacio-temporalidad del lenguaje científico actual no debe hacer olvidar los intereses prácticos por los que viene motivada: un conocimiento seguro del acontecer que haga posible su predicción y su dominio tecnológico.

Común a la ciencia dialéctica, como a la ciencia analítica es la pretensión de conocer la naturaleza para utilizarla humanamente en función de las posibilidades prácticas que tal conocimiento alumbra. La diferencia entre ambos planeamientos de la ciencia comienza a la hora de enfrentar y definir teórica y prácticamente esas posibilidades: a la idea de “posibilidad técnica”, éticamente neutral y, por tanto, utilizable en función de cualquier valor dado correspondiente a la ciencia analítica, se opone el concepto de “posibilidad histórica real” como única concreción legítima para una praxis revolucionaria. Diferencia correspondiente a la diversa situación práctica que define normativamente tales posibilidades en función del distinto “rol” social desempeñado por el científico occidental analítico, respecto al atribuido al dialéctico marxista. Pero toda definición situacional de posibilidad supone un determinado horizonte temporal desde el cual tiene lugar tal definición.⁵ Explanando la concep-

⁵ “La estructura más íntima de la mentalidad de un grupo nunca puede ser aprehendida tan claramente como cuando nos esforzamos en comprender su concepción del tiempo, a la luz de sus esperanzas, aspiraciones y propósitos” (Mannheim, 1958, 287). Esta es la idea

ción del tiempo, implícita en la teoría marxista de la lucha de clases, estaremos en condiciones de entender cabalmente la diferencia entre “abstracta posibilidad técnica” y “concreta posibilidad histórica”, y, con ella, la divergencia teórica y práctica entre el lenguaje científico analítico y el lenguaje dialéctico, cuyo entendimiento mostrará, a la par, la relativa compatibilidad entre ambos lenguajes y, por tanto, los límites en que es posible una traducción del sistema marxista en los términos analíticos de nuestra ciencia occidental.

2. *La intencionalidad temporal del lenguaje dialéctico (Marx, Lukacs)*

1) El ámbito de la investigación de Marx es el tiempo histórico: su dialéctica es, ante todo, una “concepción de la historia”. Pero esta ciencia de la historia humana no se limita a comprender el acontecimiento social como una “sucesión de las generaciones particulares” en el pasado, sino a analizar su situación presente como sociedad capitalista y predecir su futuro comunista. El tiempo se comprende en su totalidad incluyendo sus tres momentos: pasado, presente y futuro; pero entre pasado y futuro hay un salto cualitativo: el presente aparece como conclusión de una historia social-conflictoal desgarrada por una lucha de clases, que, en tanto definitiva, última, contiene virtualmente el futuro como “Aufhebung” (asunción y cancelación) de esa historia anterior e implantación del reino de la libertad como sociedad comunista. El momento dialéctico de la “Aufhebung” final entra temáticamente en la conformación del sentido de

central desde la cual Mannheim distinguiría entre utopía e ideología, estableciendo así un instrumento fundamental para el análisis histórico-social de las formaciones intelectuales en general. Una idea cuyo origen es la teoría marxista de la ideología, y cuyo inmediato precedente es el concepto de Lukacs de “estructura significativa” (Lukacs, 1963), que más tarde daría lugar al de “perspectiva histórica” (Lukacs, 1958). El marco teórico general en el que hay que encuadrar tales planteamientos, así como los de L. K. Frank y K. Lewin acerca de la “perspectiva temporal” subjetiva (Lewin, 1953, 152 y ss.), es el esbozado en este apartado sobre el lenguaje.

categorías fundamentales (Widerspruch, Klassenkampf, Entfremdung, Ideologie), implicadas en sus análisis científicos.

Tal momento de la "Aufhebung" sirve para trazar un corte radical en el acontecer temporal y distinguir dos períodos decisivos: el "reino de la necesidad", anterior a esa cancelación histórica, y el "reino de la libertad", que se instaura con ella. Por una parte, en el acontecer temporal comprendido desde la aparición del hombre como ser social hasta el conflicto final, el hombre aparece sometido en su actividad a una serie de legalidades naturales (incluidas las que rigen las formaciones sociales) que escapan a su dominio; la transformación actual, el acontecer histórico, viene implicado por el conflicto de clases, por supuesto, a partir del nivel cultural de división del trabajo en que éstas aparecen. "La historia de toda sociedad hasta ahora, es la historia de la lucha de clases" (Marx, 1953, 525). Pero el enfrentamiento final, con la aniquilación del capitalismo por el proletariado erigido en clase universal, implanta la sociedad comunista, que supone la desaparición de las clases: los hombres han tomado conciencia del "poder social extraño", producto de su propia actividad social, y en lugar de verse sometidos a su acontecer natural —que implica la dominación explotadora del hombre por el hombre y los periódicos conflictos de clases—, lo controlan conscientemente en una convivencia comunitaria, en la que desaparece la contradicción entre interés común y particular, "donde el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos" (Marx, op. cit., 549). Cancelada su enajenación histórica, el hombre puede apropiarse su esencia: se ha disuelto "el poder social extraño" en el marco social de una comunidad que se presenta como reino de la libertad. "Sólo en un orden de cosas en que no hay ni clases ni enfrentamiento de clases dejarán de ser revoluciones políticas las evoluciones sociales" (op. cit., 524).

Por supuesto, esa nueva época histórica del hombre real queda en el futuro: Marx habla desde un presente que pertenece a la "prehistoria" o reino de la necesidad, en tanto es el del conflicto entre burguesía y proletariado internacional (Marx, op. cit., 326, 366, 396, etc.). Cabe hablar así de un

tiempo acontecido o aconteciendo, sometido a la ley de la lucha de clases, y de un futuro inminente en el que tal contradicción desaparece.

2) Esta diferenciación cualitativa del acontecer histórico, a partir de la lucha final entre burgueses y proletarios, no es un salto cuya posibilidad surja casual y arbitrariamente en el presente de Marx, sino un acontecimiento definitivo, preparado a lo largo de toda la historia en tanto progresiva intensificación y expansión de las luchas de clases, hasta devenir universal y absoluta en un proletariado internacional, que aparece como la negación de toda humanidad desde su inhumana condición de vida (Marx, op. cit., 318, 376, 406-7). La historia aparece así como dotada de sentido para una clase social que se convierte en su consciente protagonista. Los hechos históricos adquieren un sentido de función de esa totalidad temporal: vinculación del pasado y el futuro en un presente que aparece como asunción de todo el acontecer anterior en la promesa y compromiso de un nuevo tiempo anunciado. “Lo verdadero no es el resultado, sino el todo. Aquello que vincula el resultado a su principio” (Hegel). Al cabo, Marx utiliza la categorización hegeliana del devenir histórico: tesis, antítesis y síntesis definen la sucesión de estadios humanos hasta alcanzar la libertad absoluta en la “negación de la negación”. El tiempo se muestra como una progresiva constitución social de la realidad humana. No se trata del potencial desarrollo de una naturaleza, sino la progresiva producción de posibilidades como proceso en que esa naturaleza se va apropiando en la totalidad de su posible realidad. Su despliegue total universal, como apropiación plena, como asunción de posiciones y contradicciones, es el acontecer histórico. Ni desarrollo lineal ni mecánica recurrente, sino conexión sistemática de sucesos en su dimensión práctica de posibilidades constituidas y constituyentes, dentro de las legalidades que la naturaleza humana, como toda otra, implica. “Las leyes naturales —dirá Marx— no pueden desaparecer de ningún modo. Lo único que puede cambiar con las diferentes situaciones históricas es la forma mediante la cual se imponen aquellas leyes.” Las situaciones históricas como concreción de posibilidades en su devenir dialéctico

multiplican las posiciones y contradicciones en progresiva concentración, hasta la final “negación de la negación”; su asunción revolucionaria en el reino de la libertad, del que todo momento contradictorio ha desaparecido. Y en ese salto, con la disolución de la realidad “cuasi-natural” del “poder social extraño” —en tanto sistema de leyes “casi naturales”, determinando la vida social como necesidad”—, se disuelve la propia “ciencia social” para dar paso a la autoconciencia inmediata de una sociedad cuya libertad se hace transparente.

3) La idea de posibilidad define la importancia capital que el conocimiento humano cobra en la constitución de las situaciones concretas. Al cabo, la idea de posibilidad expresa la unión de praxis y teoría, la activa reciprocidad sujeto-objeto (Lukacs, 1923, 36). Pues bien, en una perspectiva dialéctica, el conocimiento científico ha de ser definición histórica de tales posibilidades: cognoscibles científicamente en cuanto concreciones de legalidades naturales; cognoscibles históricamente en cuanto datos situacionales. Es así cómo la historia se convierte en consciente propuesta de libertad: “La libertad no está en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad dada con él de hacerlas actuar para fines determinados” (Engels, 1946, 138). De este modo, la ciencia deja de ser “utópica” y pasa a ser “revolucionaria”, al “descubrir” la “posibilidad objetiva” del proletariado: “desde ese momento, la ciencia deviene producto consciente del momento histórico; ha dejado de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria” (Marx, op. cit., 514). Su compromiso con la realidad histórica excede de la pura información sobre el acontecer: su misión “auténtica” será la propuesta de las posibilidades históricas en función de la transformación e instauración de “reino de la libertad”.

4) “La cuestión de si el pensar humano alcanza la verdad objetiva no es cuestión de la teoría, sino una cuestión práctica. En la praxis tiene que demostrar el hombre la verdad: esto es, la realidad y el poder, la *aquendidad* de su pensar. La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensar —aislada de la praxis— es una pura cuestión ‘escolástica’” (Marx, 339).

Tal es el postulado que establece la última norma de verificación en el lenguaje dialéctico de Marx. Su supuesto ontológico, epistemológico, es la reciprocidad sujeto-objeto en el acontecer histórico. “La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser cambiadas por los hombres y que el mismo educador ha de ser educado... La conjunción de la transformación de las circunstancias de la actividad humana o auto-transformación sólo puede concebirse y ser racionalmente entendida como praxis revolucionaria” (op. cit., 339, 340). Para lo cual es preciso asumir la historia en su totalidad como definición de las posibilidades de la naturaleza humana y exponerla como “presentación de la afirmación práctica del práctico proceso del desarrollo del hombre” (op. cit., 350), a fin de comprender el futuro inmediato. De una parte, informar sobre el presente y el pasado “como realmente son y han acontecido” (op. cit., 352), mediante “el estudio del proceso real de vida y de acción de los individuos de cada época” (op. cit., 350). Y, por supuesto, asumir conscientemente el futuro negativamente dado en el presente como necesidad histórica, para proponerlo revolucionariamente. “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas formas; se trata ahora de transformarlo” (op. cit. 341),

“El criterio de la adecuación (*Richtigkeit*) del pensar es la realidad. Pero esta no es, sino que deviene con la colaboración del pensar... El devenir es, a la par, la mediación entre pasado y futuro; pero la mediación entre el pasado concreto, esto es, histórico, y el futuro, asimismo concreto, histórico. El concreto aquí y ahora... es el momento de la más profunda y amplia mediación, el momento de la decisión del nacimiento de lo nuevo... Sólo cuando el hombre es capaz de concebir el presente como devenir, reconociendo en él aquellas tendencias, a partir de cuya contradicción dialéctica es capaz de producir el futuro, llega a ser el presente —el presente como devenir—, su presente. Sólo (así)... puede ser la verdad concreta del presente” (Lukacs, 1923, 223). Pero esto significa que no es el pasado lo que ha acontecido, lo

que proporciona la clave del futuro, sino que las posibilidades dibujadas en el presente son las que van a buscar su preparación y confirmación en el pasado; y que el futuro inmediato, en tanto proyecto y compromiso actual, será la última clave de toda la historia. La situación de explotación de clases a mediados del siglo XIX, junto con la experiencia de la revolución francesa, proporcionan la clave del tiempo histórico en cuanto son los supuestos reales que definen la pretensión revolucionaria de una sociedad socialista. La definición abstractamente política de los ideales revolucionarios de la burguesía de 1879, retomada por el proletariado, se convierte en patrón de su conciencia histórica: en medida de la negatividad actual de la sociedad burguesa post-revolucionaria, y en "idea de la nueva situación mundial" (Marx), en que aquella formulación alcanzará plena concreción real, por obra y gracia de la clase obrera (vid. Bloch, 1961, 194, ss.). Desde esta perspectiva progresista del socialismo, Marx puede afirmar: "Hasta ahora, la historia de toda sociedad es la historia de lucha de clases" (Marx, op. cit., 525). Y el conflicto actual se dibuja hacia el mañana como revolución que desde su radicalidad se convierte en el salto a la reconciliación del hombre con el hombre en la sociedad sin clases. Puesto que, desde su propuesta de libertad y humanidad plenas, el científico revolucionario contempla la realidad actual desde el futuro deseado. "El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa: el punto de vista del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad social" (op. cit., 341).

3. *Sobre la diferencia entre "posibilidad histórica real" y "posibilidad técnica"*

La formulación dialéctica de una posibilidad histórica supone el compromiso práctico del teórico marxista con la clase obrera revolucionaria, cuya conciencia contribuye a constituir. Teórica y praxis, sujeto y objeto, se encuentran implicados dentro de ese único y mismo horizonte temporal, que es la historia en la totalidad de su acontecer concreto. No hay oposición ontológica entre hombre y naturaleza, entre libertad ética y legalidad natural, sino que el hombre, ser

natural, es el protagonista práctico del acontecer histórico de la naturaleza en cuanto consciente de sus necesidades históricamente planteadas por su situación de clase. El concepto dialéctico de posibilidad expresa, por tanto, la mediación en que el sujeto deviene consciente de su reciprocidad práctica, real, con respecto a la totalidad objetiva histórico-social en que viene activamente implicado; conciencia sólo posible en cuanto conciencia de necesidad histórica, en cuanto conciencia de clase.

Y así, la situación del científico dialéctico frente a la realidad no es la de observador objetivo en comunicación puramente informativa con sus colegas en la investigación, sino que su observación y comunicación informativa tiene lugar en función de su compromiso práctico con una clase revolucionaria que pretende protagonizar racionalmente la historia. No puede limitarse a registrar subjetivamente una cierta legalidad objetiva, que enunciaría absteniéndose de toda posición práctica, sino que toda legalidad ha de ser entendida y formulada en su contribución a la definición racional de la praxis revolucionaria, en cuanto fundamento objetivo de su sentido histórico. Al definir teóricamente la realidad social no se limita a informar abstractamente sobre ella; todo hecho enunciado se presenta como exigiendo una determinada praxis en función de la situación social que contribuye a determinar como posibilidad histórica del proletariado. El sujeto no se limita a observar el objeto, sino que viene prácticamente implicado en él en función del proceso dialéctico de su constitución recíproca. No puede haber objetividad abstracta, sino objetividad histórica: la definición de la situación social como posibilidad de la clase revolucionaria que se constituye por la solidaridad de una totalidad de sujetos. “La conciencia de clase del proletariado”, en cuanto “conciencia del proceso dialéctico mismo” de la historia (Lukacs, op. cit., 52-53), es conciencia práctica. “Si el conocimiento del condicionamiento histórico del capitalismo... deviene una cuestión vital para el marxismo, ello es debido a que sólo en esa conexión, en la unidad de teoría y praxis, aparece como fundada la necesidad de la revolución social...” La conciencia de clase es la “ética” del proletariado; la unidad de su teoría y su praxis, unidad

dialéctica “en la cual no cabe una mera conciencia como ‘pura’ teoría ni como mera exigencia, mero deber o simple norma del hacer” (Lukacs, op. cit., 52, 53, 54).

“No deberíamos olvidar que las observaciones y los experimentos son actos por medio de los cuales entramos en contacto directo con la naturaleza. Las relaciones entre nosotros y la realidad se expresan frecuentemente en proposiciones que tienen la forma gramatical de afirmaciones, pero cuyo sentido esencial consiste en el hecho de que son reglas para actos posibles” (Schlick, en Weinberg, 1958, 199). También las formulaciones científico-analíticas vienen a establecer posibilidades de acción. “La significación práctica de una teoría radica en la posibilidad de predecir acontecimientos con su ayuda... La explicación de fenómenos determinados, la corroboración de una teoría mediante observaciones y la deducción de prognosis, son procesos equivalentes semánticamente, con respecto a su estructura lógica... Una teoría explicativa puede ser aplicada predictivamente y ser transformada tautológicamente en un sistema tecnológico sin necesidad de insertar juicios de valor en tal sistema” (Albert, 1962, 55, 46). Pero estas posibilidades tecnológicas tienen carácter esencialmente abstracto. No establecen qué se ha de hacer, sino cómo se puede hacer —o si se pueden hacer— algo cuya decisión se sitúa más allá del quehacer científico.

Para el lenguaje analítico de la ciencia empírica los juicios de valor carecen de sentido: no pueden ser establecidos científicamente. Lo cual implica que toda prescripción social, científicamente fundada supone un juicio de valor previo y exterior a la actividad del científico que se limita a definir técnicamente su posible realización (Albert, op. cit.; Zetterberg, 1962, 100).

Hay una distinción esencial entre fines y medios. La decisión axiológica que funda la posición de fines —decisión fundamentalmente afectiva en función de una cierta cultura establecida— es rigurosamente extra-científica. “Una investigación política de carácter positivista no proporciona un criterio de elección de valores últimos” (Van Dike, 1963, 1). El científico sólo puede ocuparse de “la cuestión de si un medio concreto sirve a un fin que se ha postulado y si lo hará ‘mejor’ que

cualquier otro medio alternativo; es decir, con mayor seguridad, con mayor rapidez, con menos coste" (Van Dike, op. cit.). La sociología occidental puede fundar una "tecnología social", una "ingeniería social". Lo que nunca puede pretender es definir el sentido histórico de una cierta situación social. Supuesta una cierta situación colectiva, y en función de los objetivos marcados por los consumidores de su investigación, un sociólogo establecerá el tratamiento técnico que haga posible la transformación de tal situación de acuerdo con aquellos objetivos previamente definidos a su actividad (Zetterberg, 1962, 100).

La posibilidad técnica así definida no implica prácticamente al científico: no es una posibilidad para él, sino una posibilidad para esos otros —los consumidores— que han solicitado su intervención. Su realización o no es algo que no le incumbe prácticamente. Una situación radicalmente diversa a la del dialéctico marxista, cuya definición de la posibilidad histórica señala la dirección que se impone a su propia conducta en cuanto solidaria de su clase.

El supuesto epistemológico de la ciencia como definición de puras posibilidades técnicas es la rigurosa separación entre la razón práctica y la razón teórica. "Pues las tomas de posición práctico-políticas y los análisis científicos de las formaciones y de los partidos políticos son dos cosas diferentes... Si se habla en una asamblea popular sobre la democracia..., las palabras que entonces se utilizan no son instrumento de análisis científico, sino propaganda política para la toma de posición de los demás. No son rejas de arado para remover el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas contra el enemigo, medios de combate" (Weber, 1968, 601). La ciencia social como puro conocimiento se proclama neutral ante el reino de los fines, por encima y al margen de la racionalidad científica. Desde el postulado de la "Wertfreiheit", la "vocación científica" debe diferenciarse rigurosamente de la "vocación política". La neutralidad de la ciencia, su actitud contemplativa ante el mundo, sólo es posible en cuanto el quehacer científico se purifique de toda toma de posición partidista, manteniéndose al margen del mundo conflictual de la política. Pues los valores que orientan y legitiman la

práctica política, una vez que ha desaparecido su viejo fundamento sagrado en una fe común, no tienen otro soporte que la convicción subjetiva, extrarracional, de un cierto grupo social, que combate por esos fines frente a los grupos que profesan valores antagónicos. En la secularizada sociedad moderna, la pretensión de validez universal de ciertos fines se resuelve sociológicamente en el enfrentamiento conflictual de tales valores con todos aquellos otros que presentan la misma pretensión de validez universal. En esos conflictos de valores antagónicos se repiten modernamente las viejas guerras de religión. “La multitud de los viejos dioses, desmitificados y encarnados en la figura de poderes impersonales, salen de sus tumbas, intentan dominar nuestras vidas y recomienzan entre sí su lucha eterna” (Weber, loc. cit., 609). “Pero sobre estos dioses y su lucha decide el destino y no la ciencia” (Weber, loc. cit., 604). La ciega dinámica del poder, la dominación y no la razón teórica, es la que acaba imponiendo socialmente la vigencia de unos u otros valores.

Exterior al mundo de los fines, la ciencia no puede fundamentarlos; se limita a proporcionar “conocimientos sobre la técnica que domina la vida, mediante el cálculo tanto de las cosas exteriores como del comportamiento humano” (Weber, loc. cit., 607). La tecnología científico-social permanece en el campo de los medios: sólo es posible como instrumentalización fundada teóricamente en el conocimiento de la estructura recurrente (pronosticable) de la realidad social, y basada prácticamente en el hecho inexorable de la dominación, imponiendo unos fines sobre otros. La estructura recurrente de la temporalidad sociológica se presenta como trasposición al campo de las ciencias humanas del postulado científico-natural de la constancia de las leyes naturales”. Junto a este postulado teórico, el otro supuesto fundamental que establece la posibilidad en general de una tecnología social es el postulado práctico de la dominación como característica necesaria de toda sociedad y soporte real de todo fáctico sistema de fines y valores. La tecnología social se presenta así fundada sobre la realidad colectiva de la dominación, en cuanto clave estructural de todo orden social posible. Su último postulado

ideológico es la condición inexorable de la dominación: no es posible una sociedad sin la diferenciación entre dominantes y dominados —aunque este presupuesto práctico, formulado desde la ideología liberal de la “sociedad mercado”, parezca disolverse en una pseudoigualdad de oportunidades aparentemente universal que legitima como mérito individual la radical diferenciación de posiciones de poder que todo mercado implica. Una mínima revisión del enfoque funcionalista de la estratificación social (Parsons, Davys, Barber) puede ilustrar perfectamente este aserto. El mercado, como marco estructural que regula la oferta y la demanda de la tecnología social, es una organización de las relaciones de intercambio en términos de dominación. La demanda de tecnología social sólo tiene sentido práctico en tanto se cuenta con el poder suficiente como para aplicarla. Sólo se puede utilizar una cierta tecnología social sobre aquellos que, en una u otra forma, están sometidos a la dominación del que adquiere tales medios tecnológicos.

Frente a la temporalidad recurrente de la tecnología social, la transformación cualitativa del tiempo en la dialéctica revolucionaria. Para Marx, la dominación (el “poder social extraño”), la raíz de la alienación y de los conflictos de clases, es una característica estructural de esa etapa de la historia social del hombre, que se define como reino de la necesidad. En el reino de la libertad —ese futuro por referencia al cual se establece el sentido de lo posible históricamente— desaparece el Estado; desaparece toda forma de dominación y explotación. Si la lógica analítica de las ciencias sociales descansa sobre el postulado ideológico de la inexorabilidad social de la dominación, la lógica dialéctica se construye sobre el postulado utópico de su disolución futura. Para la lógica dialéctica, en el salto al reino de la libertad se cancela la estructura recurrente de la dominación: la historia se libera de esa vieja necesidad, disolviendo el “poder social extraño”, cuya cosificada dinámica, “pseudonatural”, constituía el propio supuesto de una ciencia social. A la ciencia social que trataba de establecer las leyes que regían la “necesidad histórica” sucede ahora la “autoconciencia” colectiva de una sociedad que, transparente para sus sujetos, construye su historia como libertad.

4. *Dialéctica versus lógica de las ciencias sociales*

La diferencia entre “posibilidad técnica” y posibilidad histórica, anteriormente analizada, no sólo pone de relieve la diferencia entre razón analítica y razón dialéctica, sino su condición antagónica en cuanto formas de racionalidad cuya propia concreción práctica implica contextos sociales radicalmente antagónicos. La ciencia social como posibilidad de solución tecnológica de los problemas planteados por su clientela, por sus consumidores, postula como supuesto práctico estructural de su existencia la existencia y conservación del mercado capitalista; como ciencia que se autoconstituye en el marco de la conciencia revolucionaria del proletariado, implica, desde su propia posibilidad originaria, la negación radical de la sociedad de mercado capitalista. Mientras que la tecnología social postula la denominación como algo históricamente inexorable, la dialéctica revolucionaria proclama su pretensión de cancelar toda dominación.

La sociología empirista occidental, orientada prácticamente hacia la definición de posibilidades técnicas, se mueve en el contexto de una sociedad de mercado, con el principio de oferta y demanda como criterio radical de racionalización práctica. La moderna investigación social empírica, organizada burocráticamente, constituye una actividad empresarial a caballo entre la Administración Pública y las empresas privadas, como clientes que determinan la demanda de información sociológica al servicio de la racionalización tecnológica de sus específicos campos de actuación. En otro trabajo hemos analizado el riesgo práctico de la sociología dentro de tal contexto: la masiva formalización empírica define la forma específica en que, como “información”, la investigación científica se convierte en mercancía. Tal formalización, que se presenta como reconciliación en el seno de la sociología entre la praxis (investigación) y la teoría, implica en realidad otra cosa muy distinta: la reconciliación de la teoría (ciencia social) con la praxis establecida del mercado, realizándose como autodisolución de la específica teoría científico-social en la producción masiva de datos mercancía (vid. Moya, 1970, 236 y ss.).

Por supuesto, la investigación social empírica, organizada en términos de mercado, no agota la realidad teórico-práctica de la sociología analítica, pero en algún modo constituye la culminación de las líneas lógicas del desarrollo científico-social de la razón analítica, en cuanto razón cuyo desarrollo histórico social se identifica con el propio desarrollo de la sociedad industrial burguesa, en cuanto sociedad de mercado (vid. Moya, 1970, 132 y ss). En nuestro mundo actual, progresivamente burocratizado, la teoría científica en cuanto tal sigue manteniendo como posibilidad esencial su capacidad de trascender el campo fáctico-ideológico de la cotidianidad organizada. Como atributo de la pura teoría científica —considerada en el horizonte formal de su pura autodefinición metodológica—, tal trascendencia es algo que también vale para la teoría sociológica, que se fundamenta, lógicamente, como concreción objetiva de la razón analítica, las tesis de Karl Popper sobre la “lógica de las ciencias sociales” (Popper, en Adorno; Popper, 1969, 103 y ss.) son altamente expresivas en este contexto: “El conocimiento no comienza con percepciones u observaciones ni con la acumulación de datos o de hechos, sino que comienza con problemas... Todo problema surge... en el descubrimiento de una aparente contradicción entre nuestro supuesto saber y los supuestos hechos... Lo que se denomina objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica, que, pese a todos los obstáculos, permite criticar los dogmas dominantes... La función más importante de la lógica pura deductiva es la de ser un órgano de la crítica... No hay ciencias basadas en la pura observación, sino sólo ciencias que teorizan de una forma más o menos consciente y crítica. Eso vale también para las ciencias sociales” (Popper, loc. cit., 104, 112, 115, 119).

El “racionalismo crítico” de Popper se presenta como culminación de la razón analítica que rechaza su anquilosamiento en el cientificismo positivista. Hans Albert, en su *Tratado sobre la Razón Crítica*, ha presentado un primer desarrollo sistemático de este “nuevo racionalismo”. El “principio de la comprobación crítica” asegura la trascendencia de la teoría científica frente al sistema establecido al impedir

su petrificación dogmática, y, rebasando el ámbito puramente formal de la metodología científica, intenta una reconciliación racional entre la teoría y la práctica, estableciendo “una vinculación entre la lógica y la política” (Albert, 1968, 41).

De esta suerte, la razón analítica se aproxima a la razón dialéctica: la “lógica científica de las ciencias sociales” se aproxima a la sociología crítica, que se autoconstituye precisamente como autoconciencia crítica de la trascendencia entre la teoría social y la sociedad establecida, y como negación del dogma metodológico de la radical separación entre la razón teórica y la razón práctica. “La experiencia del carácter radicalmente contradictorio de la realidad social no es un punto de partida caprichoso, sino el motivo que constituye, en principio, la posibilidad en general de la sociología. Sólo para aquel que puede pensar la sociedad como otra que la existente, se le convierte en problema” (Adorno, en Adorno; Popper, 1969, 142).

Pero esa aproximación entre la razón analítica y la razón dialéctica no es sino un resultado y un momento dentro del proceso de su mutuo enfrentamiento en el marco ideológico-metodológico de las ciencias sociales. Popper y Albert están respondiendo a un ataque radical contra el positivismo empirista, como fundamentación lógico-analítica de las ciencias sociales. Desde una cierta concepción dialéctica de la teoría social —Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas— se lanza una crítica radical contra la sociología empírica positivista, acusándola de no ser sino una forma de “conciencia cosificada”: mera reproducción acrítica de la pura apariencia empírica de la realidad social, incapaz para descubrir su dinámica profunda bajo el lastre de su ideología estabilizadora.

En 1959, a la vez que Gurvitch hablaba del “hiperempirismo dialéctico” como método de la sociología (Gurvitch, 1958), Sartre proponía como “crítica de la razón dialéctica” una cierta incorporación crítica de la sociología positiva: “La integración de la sociología en el marxismo es tanto más fácil cuanto que se realiza a través del hiperempirismo” (Sartre, 1960, 58). La ambigüedad de tal compromiso se rompe desde los teóricos de la escuela de Frankfurt: la razón dia-

léctica, formalizada como sociología o como teoría social crítica, niega radicalmente la validez de la sociología empírica, en cuanto su legitimación metodológica descansa en el positivismo de la razón analítica: “cuando los hechos son meramente reproducidos (en la investigación social empírica), tal reproducción es a un mismo tiempo la falsificación de los hechos como ideología” (Adorno, en Adorno; Popper, 1969, 101). Y tal reproducción irreflexiva es lo propio de una ciencia y una lógica científica que se detienen irreflexivamente en lo puramente dado, elevando así este respeto por la positividad fáctica a criterio de autolegitimación y de legitimación en general de la sociedad existente. “La existencia de la ciencia “telle quelle”, tal y como se da en el entramado social, con todas sus insuficiencias y sus irracionalidades, deviene criterio de su propia verdad. En tal respeto ante lo cosificado, el positivismo es conciencia cosificada” (Adorno, Eingriffe, 1963, 19). Frente a tal crítica absoluta de la lógica científico-analítica, la denuncia de la dialéctica como retórica vaciedad (Topitsch, 1961, 267) y como recaída en el irracionalismo: “Una dialéctica, que cree poder prescindir de la lógica, me parece que apoya uno de los rasgos más peligrosos del pensamiento alemán, probablemente en contra de sus propias intenciones: la tendencia al irracionalismo” (Albert, en Adorno; Popper, 1969, 339).

La lógica (analítica) de las ciencias sociales y la dialéctica como teoría social se autodefinen recíprocamente en términos de antagonismo radical. En último término la mutua y recíproca negación que enfrenta a los sociólogos analíticos con los teóricos dialécticos surge como una consecuencia necesaria del propio contexto práctico en el que se autodefinen ambas concepciones del método científico-social. Si la razón analítica es prácticamente inseparable del mercado capitalista en su existencia y desarrollo, la razón dialéctica—en cuanto conciencia de clase revolucionaria—postula la liquidación de aquella estructura económico-social, como supuesto real de la propia liberación de la razón que, en tanto razón analítica, se encuentra sometida a la condición degradante de la “conciencia cosificada” de la burguesía. Esto al menos es lo que resulta evidente a partir del análisis anterior sobre la razón

dialéctica que se centraba decisivamente en los trabajos de Lukacs de los años veinte, nucleados en torno a su importante estudio sobre "La cosificación y la conciencia del proletariado" (Lukacs, 1960, 110 y ss.).

¿Pero se puede mantener hoy como nivel de enfrentamiento entre la ciencia social analítica y la pretendida ciencia dialéctica este mismo antagonismo radical que hacia los años veinte enfrentaba revolucionariamente el materialismo histórico con la ciencia burguesa? ¿Se define siquiera hoy la sociología crítica dialéctica como "ciencia revolucionaria de clase"? ¿Tiene algo que ver esta ciencia o esta teoría social que se afirma dialéctica con la dialéctica revolucionaria de Marx y Lukacs?

Tales preguntas parecen absolutamente cruciales para entender el sentido actual de la dialéctica en el marco de la sociología. Su respuesta no parece posible sin una nueva revisión crítica de la propia concepción de la razón dialéctica en Marx y Lukacs. Un tema que aquí no se ha intentado: apenas se inició un cierto camino para su comprensión. Pero sólo a partir de una comprensión radical de la dialéctica es posible trascender los límites de su lenguaje, y enfrentar críticamente su postulada identificación con el propio movimiento de la historia. No es éste el momento oportuno para ese empeño, que, por lo demás sólo tiene sentido para la epistemología sociológica, en cuanto intente establecer un concepto de ciencia social capaz de superar el formalismo estático de la razón analítica y el eventual utopismo histórico de la razón dialéctica. Sólo se supera realmente aquello que se incorpora hasta el punto de hacer posible su propia negación.

Si la razón analítica y una cierta lógica científica se han desarrollado en el contexto de la constitución histórica de las ciencias naturales, acaso el actual desarrollo de las ciencias sociales esté postulando y exigiendo ya una transformación radical en la propia idea del método científico. Acaso haya llegado el momento en que la dialéctica asuma críticamente la elaboración de una cierta ciencia social dialéctica; pero su condición realmente utópica como primer supuesto para el que la dimensión utópica de un cierto enfoque pueda

constituir su posibilidad más radical para fundamentar un análisis científico (objetivo) de la realidad social resulta ciertamente una afirmación desusada en el campo de la lógica científico-social. Contradice toda una amplia gama de esquemas ideológico-epistemológicos, en que se encuentran nombres tan diversos como puedan ser los de Engels, Schumpeter, Dahrendorf, Althusser. Pero es típico del propio movimiento dialéctico de la razón el que éste sólo sea posible desde su ruptura con lo establecido.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W., 1963: *Wozu noch Philosophie*, en *Eingriffe, Neunkritische Modelle*. Frankfurt.
- ADORNO, T. W.; POPPER, K. R., et alii, 1969: *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied und Berlin.
- ALBERT, H.: 1962. *Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung*. König.
- 1968. *Traktat über Kritische Vernunft*. Tübingen.
- BLOCH, E.: 1961. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt.
- DAHRENDORF, R.: 1957. *Soziale Klassen und Klassenkonflikt*. Stuttgart.
- 1962. *Clases y conflictos de clases en la sociedad industrial*. Madrid.
- 1961. *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. Tübingen.
- VAN DIKE, PH.: 1963. *Ciencia Política: Un análisis filosófico*. Madrid.
- ENGELS, F.: 1946. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. Leipzig.
- GURTVICH, G.: 1958. *Traité de sociologie* (bajo su dirección). Tomo I. París.
- HOFSTÄETTER, P. R.: 1959. *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart.
- KOENIG, R.: 1962. *Handbuch der empirischen Sozialforschung* (bajo su dirección). Stuttgart.
- LEWIN, K.: 1953. *Die Lösung sozialer Konflikte*. Frankfurt.
- LUKACS, G.: 1923. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin.
- 1958. *Ueber den missverstandenen Realismus*. Stuttgart.
- 1960. *Histoire et conscience de classe*. París.
- 1963. *Theorie du Roman*. París.
- MANNHEIM, K.: 1958. *Ideología y Utopía*. Madrid.
- MOYA, C.: 1970. *Sociólogos y Sociología*. Madrid.
- SARTRE, J. P.: 1960. *Critique de la raison dialectique*. París.
- SCHUMPETER, J.: 1963. *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*. París.

TOPITSCH, E.: 1961. *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied.

WEINBERG, J. R.: 1958. *Examen del positivismo lógico*. Madrid.

WEBER, M., 1968: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1968.

WITTGENSTEIN, L.: 1957. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid.

ZETTERBERG, H.: 1962. *Theorie und Praxis in der Sozialforschung*, en König.