

RAZON Y TOTALIDAD EN HORKHEIMER Y ADORNO

José Miguel Rodríguez

Introducción

Este trabajo se propone revisar valorativamente el papel que juega la categoría de totalidad en las ciencias sociales según Adorno y Horkheimer. Con esto se quiere indicar que se estudiará la opinión de ambos filósofos sobre el tema en particular y que a lo largo de la exposición se harán observaciones sobre la importancia que esta categoría puede tener para las ciencias sociales contemporáneas.

Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973) los miembros más destacados de la llamada Escuela de Frankfurt, lograron desarrollar una ciencia social que se centra en la categoría de totalidad. Ya Luckács había resaltado la importancia de esta categoría de origen hegeliano, sin embargo fueron Adorno y Horkheimer quienes lograron desarrollar un discurso epistemológico adecuado sobre el cual construir un marco científico que supere las limitaciones de otras formulaciones filosóficas. Adorno se dedicó a desentrañar los errores de algunas filosofías como el pensamiento ahistórico de Husserl y de otras manifestaciones de la cultura mientras que Horkheimer se centró en algunas formas del pensamiento clásico (escepticismo) y en la crítica a ciertas corrientes de izquierda.

La sociología crítica que ellos elaboran rescata el presupuesto de que todo conocimiento (forma epistemológica) tiene relación con la sociedad tanto en su origen como en su sentido. Esto significa que hay una mediación social en las diversas formas de la conciencia y que no existe un conocimiento puro o desligado de las determinaciones de la historia. En primer lugar el lector debe recordar algunos presupuestos como la *filosofía*

negativa que destaca el aspecto de que la negación puede ser entendida como la afirmación de una instancia superior. La negación en Adorno y Horkheimer constituye la afirmación de un conocimiento que supere las determinaciones lineales y se abra al futuro. Esto queda más claro al revisarse el aporte de Marx para quien la dialéctica presupone un conocimiento más elevado, el del hombre que transforma y hace su propia historia. Sin embargo ya antes Hegel había afirmado que "el método es el edificio del todo, construido sobre lo que tiene de esencial". Esta afirmación conduce al núcleo del trabajo y que se puede formular con una pregunta ¿Cuál es el método apropiado para conocer los hechos sociales? En efecto, en algunos pensadores el todo aparecía como algo indiferenciado casi de orden religioso, tal es el caso de idealismo objetivo de Schelling. Con Hegel se destaca la relación del todo con las partes y de éstas con el todo en una formulación que rescata el ámbito del ser y de la conciencia. En Hegel las categorías constituyen un punto de partida de la reflexión filosófica y a la vez punto de inserción de la reflexión social. Para Hegel, como para Kant, la razón y el entendimiento no se identifican. Mientras que el *entendimiento* es una facultad mental estructuradora del mundo fenoménico es decir el estudio del mundo como compuesto de entidades idénticas a sí mismas, la *razón* consistía, por otro lado, en una facultad capaz de profundizar más allá de la superficie de los acontecimientos y descubrir las relaciones de integración o de oposición en el mundo. Adorno y Horkheimer siguiendo a Hegel, van a reconciliar el mundo de los noúmenos con el de los fenómenos alrededor de la categoría de totalidad y frente a las descripciones cuantificadoras y estadísticas de las ciencias

sociales.

El concepto de totalidad no es algo rígido ni unívoco, no es una "idea clara y distinta" como habría querido Descartes. La delimitación de una totalidad frente a otra la constituye el propio proceso de desarrollo de la historia, del régimen social y de las estructuras de producción. El estudio del todo parte de lo que se puede llamar, usando una fórmula clásica de la filosofía moderna, "principio de razón suficiente", con ello se indica que si bien una totalidad puede ser vista como un momento de una totalidad más amplia, también una totalidad puede consistir en una abstracción del modo de organización social y por lo tanto una orientación concreta del pensamiento para el estudio de los hechos sociales. Este punto puede dar lugar a una confusión ya que podría parecer que la totalidad se identifica con un proceso histórico que lo absorbe todo dentro de sí mismo, es decir, a una visión de la totalidad como una entidad que convierte el pensamiento crítico en una inteligencia abstracta, desligada de la realidad y utópica en el sentido peyorativo del término. Aquí la totalidad filosófica se convierte en el antecedente de totalitarismo político. Sin embargo, es otra la categoría de totalidad aquí utilizada. El todo se concreta en primer lugar metodológicamente al eliminar la separación entre pensar y ser. El pensamiento crítico, utilizando esta interpretación hegeliana construye una sociología donde el sujeto no está separado de su objeto, es un sujeto, como dice Horkheimer, que se piensa a sí mismo en el objeto que investiga. Pero es también la esfera donde el pensamiento encuentra sus orígenes y se remonta hacia un futuro lejano pero posible. Esta es la otra noción de la totalidad y de la utopía porque aquí la totalidad no es cerrada sino abierta a las posibilidades del no-ser-todavía, como dice Bloch. El pensamiento se reencuentra pero en la esfera de la praxis, es decir, en la libertad. Aquí la ciencia se transforma en conciencia y la epistemología en proyecto político. En este punto la totalidad no es una categoría abstracta sino la posibilidad del conocimiento y de la transformación sociales.

Vale la pena que se hagan unas precisiones: la categoría de totalidad manifiesta su importancia en el ámbito ontológico y en el epistemológico. Cuando se habla de totalidad desde el punto de vista ontológico se está indicando que los diferentes aspectos que componen la realidad social (económicos, políticos, sociales, ideológicos) están

relacionados entre sí tanto como una interacción causal como en una relación dialéctica. De acuerdo con Hegel los diversos acontecimientos sociales no son datos (datum) aislados sino momentos (momentum) de un proceso de interacción recíproca y constantes que expresan tanto su propio ser como la relación. La totalidad en este sentido constituye el conjunto de interacciones recíprocas articuladas de acuerdo con una relación dialéctica que comporta relaciones de integración, de oposición y de síntesis. El todo social es el marco creado por el hombre y donde él mismo se realiza en un momento de su historia; es el presupuesto de su conocer y de su actuar. La totalidad es una categoría de la inmanencia del mundo social. Esta es una concepción diferente de la interpretación llamada "emergente" de la totalidad (Durkheim, Lévi-Strauss) donde se supone que la totalidad es una categoría trascendente que se impone al mundo social. Y se opone, también, a la solución "atomista" donde la totalidad es simplemente la suma de las partes individuales (Hayek-Russell). Esta concepción llamada en términos generales "individualismo metodológico", se opone a una idea de sociedad dinámica.

Desde el punto de vista epistemológico la totalidad que postula la sociología crítica afirma que las ciencias sociales no pueden separar el sujeto cognoscente del objeto de conocimiento. Ambos forman parte del mismo proceso histórico y por eso el conocimiento de un dato social expresa el ser de ese dato, el proceso social global, y el pensamiento del propio sujeto epistémico. En este punto la epistemología de la sociología crítica se opone a la idea de Husserl de un conocimiento primero, indeterminado y atemporal. En efecto, para Adorno y Horkheimer, detrás de todos los aspectos del conocimiento subyacen experiencias sociales. Sin embargo, no se debe pensar que estos autores identifican el conocimiento, y más precisamente el conocimiento verdadero con una determinada clase social. Más bien tratan de rescatar formas epistemológicas diversas en la historia para construir el marco de conocimiento apropiado. La experiencia staliniana ha sido clara al respecto. Ellos más bien conservan la idea de la determinación social como parte del proceso del conocimiento que puede ser tergiversado o incluso anulado. La razón instrumental es entendida aquí como la negación de este principio de totalidad ya que la razón instrumental presente siempre en el pensamiento occidental se ha vuelto dominante en el

sistema capitalista, y es el entendimiento de que no hay posibilidad de conocimiento más que de lo inmediato y empíricamente verificable, de lo cuantificable. Esto se liga con el principio metodológico de que el conocimiento social necesita *la explicación*, entendida como el conocimiento de la descripción y cuantificación del dato pero que en primer lugar presupone *la comprensión*, o sea el conocimiento del sentido, determinación y alcance de ese dato dentro del contexto social general. No es, por lo tanto, la afirmación solo del entendimiento (Verstand) sino de otra facultad intelectual que supera los límites del análisis particular, la razón (Vernunft). Es aquí donde Adorno y Horkheimer son deudores del concepto de racionalidad y de comprensión de Weber (Verstehen), aunque lo sobrepasan. En Weber hay una insistencia en la utilización de un método que supere las determinaciones cuantificadoras y un análisis de la racionalidad del sistema capitalista, racionalidad que según él es insuperable. Sin embargo, para los autores de la sociología lo característico es la orientación del conocimiento hacia su superación y de la instauración epistemológica de una razón no instrumental.

Se puede decir que a partir de la categoría de totalidad se elabora un método para estudiar los hechos sociales en su articulación general, que incluye la explicación tanto como la comprensión y que afirma la mediación social del conocimiento y de los propios hechos sociales. Esta concepción ve los hechos sociales en un proceso dentro del cual es tan importante la lógica y la epistemología como la política, pero que aquellos son solo momentos del desarrollo de la historia. La metodología que propone la sociología crítica no desecha a priori las técnicas metodológicas cuantificadoras sino que las "refuncionaliza", es decir, las asume como parte de la concepción totalizadora con miras a cumplir con los requisitos de explicar (análisis), y de comprender (síntesis) para poder transformar la sociedad (praxis). Se indica con ello que la praxis teórica es parte de la praxis política siendo esta última transformada por aquella. La ciencia social, vista de esta manera, contribuye a integrar diversos elementos opuestos: libertad y determinación, la microsociología con la macrosociología, el elemento material (objeto) con la creación (sujeto), la afirmación del orden existente (ciencia) con su negación (utopía) y la teoría con la praxis (revolución).

La totalidad constituye un límite infinito, es

decir una exigencia de futuro. Para Hegel el todo era lo verdadero pero para la sociología crítica según palabras de Adorno "el todo es precisamente lo no verdadero", indicando con ello que la razón debe cuestionar las determinaciones epistemológicas de la sociedad contemporánea (razón instrumental) que pasan por ser la única verdad.

En cambio la razón dialéctica que se organiza alrededor de la categoría de totalidad constituye una metacrítica de la propia razón en cuanto vuelca sobre sí misma el análisis de sus propias determinaciones históricas. El iluminismo había creado un nuevo mito, el de la razón ahistórica y cuantificable como diosa suprema del conocimiento. La razón dialéctica y totalizadora rechaza esta pretensión ya que todo conocimiento al ser parte de un proceso social está sujeto a los ataques del tiempo y a las determinaciones sociales. La razón cuantificadora, analítica, formalizada y estática en su intento de erigirse en primer principio, en realidad se convierte en el último. Es la manifestación de una historia reciente y contradictoria. No hay un conocimiento indeterminado ni un "mundo 3" como pretendía Popper, porque si hay algún primer principio en la epistemología es precisamente el de la mediación socio-histórica siempre presente. El objetivo del conocimiento no es, por lo tanto, la acumulación infinita de datos y el desarrollo de una tecnología dominadora de la naturaleza y del propio hombre sino la búsqueda de la felicidad. Esto solo se logra a través de un proceso histórico que reconcilie la teoría con la praxis, la ciencia con la conciencia y al hombre con la naturaleza. Es una lógica de totalidad que conlleva una tensión entre sujeto y objeto. Por eso mismo la totalidad es una categoría autosuperadora que afirma la libertad del hombre ya que es la superación y desgarramiento de sus propios límites. Y de este modo la totalidad así entendida constituye el rechazo del totalitarismo y del dogmatismo.

La visión de la sociedad que tienen Adorno y Horkheimer es dialéctica ya que para ellos la sociedad no es un simple agregado de individuos o una entidad metafísica sino un juego de determinaciones recíprocas. El llamado por Weber "desencanto del mundo", paralelo al concepto de razón instrumental constituye aquí la negación de la totalidad. La burocratización es el dominio de la razón instrumental y la totalidad es el dominio de la libertad. Aquí la sociología crítica descubre el prejuicio político que se oculta detrás del indivi-

dualismo metodológico y del racionalismo crítico de Popper que pretendiendo construir una epistemología sin sujeto cognoscente que intentaría rescatar al individuo del totalitarismo político en realidad lo encierra en los estrechos límites de la razón instrumental. Adorno y Horkheimer le cierran el paso a estas mitologías epistemológicas.

Para concluir esta presentación se puede afirmar que la categoría de totalidad es un supuesto teórico necesario e indispensable para el estudio de la sociedad. Constituye una idea filosófica al interior de las ciencias sociales y manifiesta la dialéctica entre la idea objetiva y motivadora del avance de la historia y de la sociedad. Abre posibilidades uniformes y coherentes frente a las ideas dualista tanto del método de Popper y como de Weber, del estatismo ahistórico de Husserl y del individualismo metodológico. El método dialéctico de la totalidad implica una elaboración en el presente concreto, una proyección al futuro y un regreso crítico sobre el presente. Este proceso deslegitima las formas inmediatas del conocimiento, rechazando cualquier dogmatismo y totalitarismo científico o político, sin caer en el absurdo método de la falsación de teorías que propone Popper, porque para éste la verdad se traslada a un futuro inalcanzable mientras que Adorno y Horkheimer postulan un conocimiento verdadero dentro de esta totalidad que es presente y futuro, teoría y praxis. La totalidad vista de esta forma hace referencia a esta doble relación de carácter dialéctico y no a una relación lineal de presente y futuro como sería la del simple método del ensayo y error propuesto por Popper. Todo lo contrario, esta formulación de la totalidad evita tanto el formalismo iluminista como el voluntarismo racionalista.

La coherencia de esta epistemológica implica, además, la relación con una ética y con un proyecto político de manera inseparable. La imagen de un conocimiento en el horizonte, pero que se actualiza en el futuro constituye un impulso crítico hacia la reconciliación del sujeto y del objeto, utopía concreta anticipada como presencia posible pero aún no lograda. La oposición popperiana entre el saber y la ignorancia o la búsqueda de un primer principio inmediato en realidad tienden a encerrar el conocimiento en el círculo reiterativo de siempre-lo-mismo. La totalidad en cambio postula esa utopía concreta que lanza hacia el futuro y exige una práctica coherente porque la anticipación constituye la afirmación de

la imperfección social y epistemológica y la esperanza de lo otro. La totalidad es, en el fondo la afirmación de la libertad.

1. Características de la Escuela de Frankfurt

El pensamiento de Adorno y de Horkheimer se inscribe dentro de una larga tradición de pensadores marxistas (2). Pero más atrás aún se puede rescatar una tradición filosófica controversial: la filosofía negativa. Aquí reside la primera precisión que debemos hacer. Adorno y Horkheimer no son marxistas que siguen a Marx, son hegelianos que leen a Hegel a través de Marx. Sus preocupaciones fundamentales residen en las cuestiones de la cultura occidental interpretadas a la luz de la dialéctica hegeliana y con el mismo espíritu filosófico de aquel filósofo enamorado de la "negación de la negación". Tiene razón Anderson al afirmar que "la empresa filosófica del propio Marx estaba dirigida ante todo a saldar cuentas con Hegel y sus principales herederos y críticos en Alemania, especialmente Feuerbach. El objeto teórico de su pensamiento era esencialmente el sistema hegeliano". Pero no tiene razón al incluir las preocupaciones de Adorno y Horkheimer en la afirmación de que "para el marxismo occidental —pese al gran resurgimiento de los estudios filosóficos hegelianos dentro de él— el principal objeto teórico era el pensamiento del propio Marx" (3).

El interés profundamente humanista de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, los llevan a interesarse mucho más por los problemas de la racionalidad, la "subjetividad" y la cultura del Marx de los "*Manuscritos*" que por el análisis técnico de las leyes del modo de producción capitalista tal como aparecen en "*El capital*". Además, la preocupación por el método y por las reglas de la investigación social, conducen, necesariamente a la "*Ciencia de la lógica de Hegel*". Así como la batalla de Marx fue contra el idealismo de origen hegeliano, para Adorno y para Horkheimer la gran preocupación consistió en desenmascarar las novedosas formas de idealismo contemporáneo: la "sociología del conocimiento" de Scheller y de Mannheim, la fenomenología de Husserl, el positivismo de Popper, el esteticismo existencialista de Kierkegaard, etc. Es decir, contra formas filosóficas que o bien pretendían un retorno a la filosofía kantiana, considerada como ya sobrepasada por Hegel, o un énfasis excesivo en la interioridad subjetiva del espíritu teológico, ya superada por

Marx. Por ello, la búsqueda en fuentes anteriores al propio Marx no era un rechazo necesariamente del marxismo, sino más bien un proceso de complementación temática y metodológica insuficientemente desarrolladas por éste. Así, Montaigne, Platón, Sto. Tomás o Descartes, se transformaron en figuras vivientes en la actualidad, aunque sacadas de los más lejanos volúmenes de la historia de la filosofía. La ética, la metafísica y la estética, que eran problemas de la filosofía clásica se encuentran puestas de relieve en el centro del pensar de Adorno y Horkheimer. De este modo, y gracias no solo a Adorno o Horkheimer, sino también debido a Bloch, a Luckács, Korsch y Marcuse, Hegel vuelve a ser el personaje central de la reflexión marxista contemporánea (4).

En realidad, como ya dijimos al principio, tanto para Horkheimer, y especialmente para Adorno, el pensamiento filosófico se desarrolla en un tenso y continuo diálogo con Hegel. En la *Dialéctica negativa* (1966) aparece toda una serie de temas propios de esta tradición filosófica. Anderson afirma que esto condujo a un "desafiante teoricismo" que suprimía el problema central de la unidad entre teoría y práctica y por lo tanto dejaba de lado la lucha revolucionaria de las masas (5). Al preocuparse sólo de "superestructuras", o sea de "la absoluta primacía del sujeto sobre el objeto", la ausencia de todo sujeto general de la historia y la vacuidad del concepto de "negación de la negación", así como "el ataque a la atención debida al concepto de alienación y cosificación", el rechazo del trabajo como la única fuente del valor, las concepciones antropocéntricas de la historia, etc., condujeron a un intelectualismo que olvidaba las condiciones materiales reales. La teoría marxista clásica del desarrollo de la historia ponía de relieve el triunfo del hombre sobre la naturaleza con el desarrollo de las fuerzas productivas que permitía al hombre la emancipación de la tiranía de las necesidades naturales (*Naturnotwendigkeit*). Sin embargo:

"Adorno y Horkheimer convirtieron esta concepción afirmativa en otra radicalmente interrogativa e incluso negativa. Para ellos la ruptura original del hombre con la naturaleza y el posterior proceso de su creciente dominio sobre ella no llevó aparejado un proceso necesario en la emancipación humana, pues el precio del dominio sobre la naturaleza, de la cual el hombre era también parte inseparable, fue una división social y psíquica del trabajo que produjo una opresión aún mayor de los hombres, aunque creó un potencial mayor para su liberación. La subordinación de la naturaleza se efectuó "pari passu"

con la consolidación de las clases, y de ahí la subordinación de la mayoría de los hombres a un orden social impuesto como una implacable segunda naturaleza sobre ellos. El avance de la tecnología hasta ahora sólo ha perfeccionado la maquinaria de la tiranía" (6).

De esta manera el objetivo no sería la dominación de la naturaleza sino la "reconciliación" con ella. Este hecho trajo como consecuencia una interpretación epistemológica radicalmente dialéctica. El iluminismo, es decir, el predominio de la razón, no trajo luz sino tinieblas.

La Escuela de Frankfurt, no debemos olvidarlo, tiene su origen en el "Institut für Sozialforschung" de Frankfurt, organizado a fines de la década de los veinte. En su inicio estuvo formado por jóvenes burgueses atraídos por el marxismo y descontentos con la rígida universidad alemana. Max Horkheimer, quien fue su director desde 1931 hasta su emigración en 1933 se preocupaba por una radical crítica de la cultura y de la ciencia existente y de un programa general para la reorganización política y social. Estos temas serán retomados cuando el Instituto se abra nuevamente en 1950. Sin embargo, en esta segunda etapa el clima filosófico y político no será igual que antes. En efecto, si en los años treinta, la crítica se dirigía contra la cultura alemana tradicional, en los cincuenta el ataque se dirige contra el persistente positivismo y formalismo de las disciplinas antropológicas y sociológicas en general. Esto da lugar a una nueva forma de ver los temas del humanismo, del socialismo, de la democratización y de un análisis conceptual y epistemológico más cercano a la teoría sociológica que a la perspectiva filosófica de los años treinta (7). Especialmente aparece el tema del planteamiento metodológico totalizador como base de una interpretación materialista de la sociedad y de la crisis de las ciencias. Sin embargo, Horkheimer utiliza metodológica y críticamente la perspectiva materialista y socialista, explícita ya entre 1932-1938, de tal modo que se diferencia mucho de su acepción habitual. En el caso del concepto de totalidad, Horkheimer, lo entiende como un elemento metodológico, casi heurístico pero manteniendo el contenido sustancial de esta categoría tal como la había formulado Hegel. Para Horkheimer la investigación social es la "teoría de la sociedad contemporánea como un todo". Aunque no excluye la verificación empírica y el análisis, no se trata de una sociología especializada, particular o sectorial, sino de una aproximación teórica que unifica los ámbitos de la economía, la

sociología, la historia y la psicología. La ciencia está considerada como parte de la sociedad, es una "función social" que mantiene una estrecha relación con las fuerzas productivas y los medios de producción. En su ensayo de 1932 *Observaciones sobre ciencia y crisis*, afirma:

"La comprensión de la crisis de la ciencia depende de una adecuada teoría de la situación social actual: en efecto, la ciencia como función social, refleja las contradicciones de la sociedad contemporánea" (8).

y más adelante:

"Los conocimientos científicos tienen un destino completamente diferente de las fuerzas productivas y los medios de producción: la medida de su aplicación está en proporción inversa a su alto grado de desarrollo y a las necesidades reales de los hombres" (9).

Pero no sólo la ciencia tiene una función social; también la tiene la filosofía y consiste en la "crítica de lo establecido", porque "el carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de sus principios immanentes". La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábitos y practicadas sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la tarea de proyectar la luz de la conciencia aún sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables, y externos (10). Esta preocupación de Horkheimer, que analizaremos en el capítulo siguiente, en realidad encuentra su origen en un ámbito propiamente hegeliano: la objetivización de la subjetividad; la penetración de las apariencias y el encuentro con lo permanente más allá de la dominación de los hechos.

En este punto Adorno lleva hasta el extremo algunos de los planteamientos tales como la afirmación de la relatividad y mediación de todo conocimiento, la asimilación del conocimiento con su desarrollo histórico, el análisis de la subjetividad en la vida cotidiana, etc. Ya veremos más adelante cómo Adorno considera a la lógica trascendental de Husserl como una "lógica de la dominación" donde el objeto ha de someterse al sujeto pensante como indistinto de su pensamiento y que tanto el

objeto como el sujeto han de perder sus cualidades y su diversidad para quedar reducido a lo formal común, como ya Kant lo había indicado. Es precisamente contra esta lógica formal que Adorno defiende la dialéctica como referencia a una *totalidad* donde los elementos constitutivos, sujeto y objeto, permanecen en una tensión constante: cada uno de ellos es irreductible al otro y ambos son siempre dinámicos. Precisamente al afirmar Adorno que lo verdadero es "la no-totalidad" está afirmando que la negación de la dialéctica proviene de la compleja tensión entre el concepto de la posibilidad y el ser, tensión que implica la no verdad del todo. La verdad en este caso estaría en la afirmación dialéctica interna del todo y de su propia superación radical. El sujeto epistemológico se relaciona con lo otro, el objeto, sólo a través de la clara y absoluta uniformización de los objetos; de igual modo el sujeto burgués se relaciona con los otros sujetos sólo es el resultado del intercambio económico, de su fortuna y de sus ingresos. El sujeto epistémico reduce todo a la lógica y al método. De este modo las subjetividades se disuelven en la objetividad que, a su vez, se convierte en un fetiche. Y así la necesidad metodológica se convierte en la necesidad social; la técnica sustituye a la razón crítica, y el todo es sustituido por una de sus partes que toma una preeminencia subyugadora. Por lo tanto no le queda ninguna posibilidad a la protesta social.

Solamente la "ilustración crítica de las conciencias", como dirá más tarde Habermas, permitiría la superación de la razón técnica. La "sociedad administrada" no es el producto del "asalto a la razón" sino más bien del propio proceso dialéctico de la "ilustración". La razón occidental, según Adorno y Horkheimer, ha desarrollado un programa de racionalización instrumental del mundo; es el mismo "desencantamiento del mundo" de Weber, que tiene como consecuencia el predominio de una razón objetiva y ahistórica, que identifica al sujeto del conocimiento con el sujeto histórico y separa al hombre de la naturaleza; es una razón sustantiva cuya afirmación de los hechos implica una concepción de la práctica. La razón cae bajo los golpes de los fines irracionales.

2. El problema del método: Teoría Tradicional y Teoría Crítica.

Se ha visto que la pretensión de Adorno y Horkheimer es la de replantear los problemas

fundamentales de la filosofía desde una perspectiva hegeliano-marxista. Y comienzan definiéndose como los proponentes de un nuevo punto de vista al que llaman "teoría crítica" que se opone a la teoría tradicional. Si, como ya se indicó, la función de la filosofía es una función de crítica social, se va a decir ahora que la "verdadera teoría no es tanto afirmativa sino crítica".

El extenso ensayo de Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, de 1937, constituye el documento más importante, una verdadera plataforma, desde el cual se va a desarrollar toda la "teoría crítica" posterior. La teoría tradicional tiene su origen en los postulados filosóficos de Galileo, Bacon y de Descartes, la teoría crítica, en cambio, en la obra de Hegel y de Marx.

Bacon (1561-1626) siguiendo la inspiración del renacimiento había propuesto un método inductivo basado en la observación empírica, en el análisis de los datos observados, en la inferencia para poder llegar a la hipótesis y en la comprobación de la hipótesis mediante la observación y el experimento. El método baconiano se divide en dos partes: la limpieza de los obstáculos epistemológicos, es decir el abandono de los prejuicios o "ídolos", y en segundo lugar, el desarrollo del método, comenzando por separar lo esencial. De tal modo que propone:

- a. La comparación de los diversos casos
- b. El estudio de las variaciones concomitantes
- c. La exclusión de los casos negativos

Es el procedimiento de la "inducción clásica" donde cada nueva premisa en calidad de prueba confirma la hipótesis o la teoría (11). En este proceso se seleccionan y aíslan determinados casos, de manera que estén libres de "impurezas". El fin de este método es que el hombre pueda dominar a la naturaleza y explotarla en beneficio propio. De esta forma el conocimiento arranca del estudio de casos particulares para remontarse poco a poco a un conocimiento más generalizado, cuya culminación lo constituyen las leyes a las que se adaptan los fenómenos. Con la utilización exhaustiva de la razón se podía lograr una enumeración de los casos positivos; los experimentos demostrarían las observaciones. Este método va ser sistematizado en el siglo XIX por J. S. Mill quien estudia el desarrollo de las relaciones causales entre los fenómenos proponiendo el famoso "método de Mill".

Descartes, a su vez había sugerido un método

que buscaba también la claridad analítica. En su *Discurso del método* (1637), como es sabido, Descartes parte del principio epistemológico de la "duda metódica", aceptando como único criterio de verdad "la claridad y la distinción de las ideas". Aunque podría dudar de todo no podía dudar del yo pensante (*cogito ergo sum*), que aparece como una intuición inmediata y no como un entinema. A partir de aquí ofrece cuatro pasos metodológicos:

- a. Aceptar como verdadero sólo lo que se pudiera reconocer como evidentemente verdadero.
- b. Proceder por análisis seccionando un problema en tantas partes como sea posible.
- c. Comenzar por los objetos más sencillos hasta llegar a los más complejos.
- d. Hacer enumeraciones generales y revisiones completas.

De esta forma la razón analítica se convertía en el árbitro de la verdad metodológica, posteriormente proyectada por este filósofo a regiones tan variadas como la ética, la física, la geometría, la metafísica, etc.

El ideal de la teoría tradicional, derivada de Galileo, Bacon y Descartes, va a consistir, por lo tanto, en un conjunto de proposiciones analíticas lógicamente enlazadas que forman un sistema axiomático convencional. Así a partir de primeros principios evidentes se obtienen las hipótesis al ser contrastados con la experiencia. Con ello se obtienen enunciados sobre la realidad última. Esta metodología aísla el proceso científico del proceso de producción e ignora que los hechos no solo son relacionados sino que son producidos por la praxis humana. Olvida, además, que la percepción misma de los hechos está determinada por factores sociales de carácter histórico (12). Es una teoría abstracta que une acriticamente ser y debe ser, teoría y praxis, método y verdad.

Como ya hemos visto, Adorno y Horkheimer van a defender el supuesto de la relatividad de todo conocimiento, y el carácter mediato del conocimiento (ciencia, filosofía, etc.) a través de la praxis social. Además, a diferencia de los postulados idealistas de Descartes, ellos afirman una teoría materialista. Se inspiran en el modelo metodológico de la "*Ciencia de la lógica de Hegel*" y en las obras de Marx, en particular en su Introducción a "*Contribución a la crítica de la economía política*" (1857). El método que propo-

nen comienza siendo una crítica de la sociedad existente y del dominio del capital. Posteriormente se descubre que la reflexión objetiva, es decir, la ciencia, es un conjunto de hechos reales sumados a categorías dialécticas. Por ello Marx escribe:

“Cuando se estudia la marcha de las categorías económicas y en general cualquier ciencia social histórica, conviene siempre recordar que el sujeto —la sociedad burguesa moderna en este caso— está determinado en la mentalidad también como en la realidad, y que las categorías, por consiguiente, expresan formas de vida, determinaciones de existencia, y a menudo solamente aspectos aislados de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que, por lo tanto, la economía política comienza *también como ciencia* a partir únicamente del momento en que se trata de ella *como tal*. Hay que recordar este hecho, porque da inmediatamente una dirección decisiva para la división que hay que hacer” (13).

En este texto encontramos el énfasis puesto en la vinculación entre el conocimiento y la sociedad: es una perspectiva esencialmente histórica. Valga la pena aclarar esto citando otro texto del propio Marx, quien, después de criticar el apriorismo idealista de Hegel, afirma:

“Para la conciencia —y la conciencia filosófica está determinada de tal modo que para ella el pensamiento que concibe es el hombre real, y el mundo concebido es, como tal, el único mundo real—; para la conciencia, pues, el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción —que no recibe más que un impulso exterior—, cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque (aquí tenemos de nuevo una tautología) la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad, un producto del pensar del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación de conceptos. El todo, tal como aparece en el cerebro, como un todo mental, es un producto del cerebro pensante que se apropia del mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso, práctico-espiritual de apropiárselo. En tanto que el espíritu tiene una actividad puramente especulativa y teórica, el sujeto real subsiste, de forma autónoma, fuera de la mente. En el método también teórico de la economía política y el sujeto —la sociedad— debe pues, hallarse presente siempre en la mente como presupuesto” (14).

Este párrafo encierra lo más importante del nuevo método crítico, que como se indicó, corresponde a una crítica de la sociedad a partir del todo, a la afirmación de la historicidad de todo conocimiento y a la afirmación del presupuesto

materialista. Así, el sujeto y el objeto aparecen como mutuamente mediados pero dentro de la totalidad social. Tanto los datos sensoriales, como las categorías del entendimiento están históricamente condicionadas. No existe nada primero o inmediatamente dado como pretendía Husserl; tampoco existe un orden absoluto del cual deducir la verdad o la certeza. Es el hombre, en un mundo social e histórico el que construye la verdad. Por eso dice Horkheimer:

‘la ciencia es el conjunto de intentos para superarla de los modos más diversos. Desde el momento en que toma en cuenta la participación del sujeto en la formación del conocimiento, asume en sí la conciencia de la propia dialéctica. Un proceso dialéctico se caracteriza porque no se deja entender como resultado de factores aislados o idénticos a sí mismos; sino que sus momentos varían continuamente de modo que nunca se les pueda diferenciar de una manera radical’ (15).

Descartes fue incapaz de superar la dualidad de teoría y de praxis, tampoco la dualidad de pensar y ser porque carecía de una teoría social que explicara la interacción dialéctica del individuo con la sociedad. Los principios más importantes de esta relación dialéctica son, como ya vimos al estudiar a Hegel, los de totalidad y los de mediación. Ningún elemento o acontecimiento puede entenderse prescindiendo de la totalidad o de sus génesis. El centro de esta dialéctica es la negación como en Hegel, pero a diferencia de aquel, en Adorno, la negación no desaparece con la reconciliación del concepto con el ser sino que marca una tensión irreductible orientada hacia la posibilidad recurrente del cambio. Al afirmar que “el todo es lo no verdadero” lo lleva a rechazar el pragmatismo así como también el perspectivismo de Mannheim que supone un conocimiento loggable o ya logrado de la totalidad (16). Se debe recordar que el punto de vista de la teoría crítica desarrollada por Adorno y Horkheimer, toma en cuenta las luchas revolucionarias y el papel del proletariado pero no se identifica ciegamente con ellos: el proletariado se puede equivocar. La crítica se apoya más bien en la utopía, en la utopía concreta desarrollada por Bloch, que constituye una negación siempre determinante y determinada guiada por “el principio esperanza”. De igual manera se parte del supuesto de que la “estructura de las clases en la sociedad es de manera contingente”. El materialismo que defienden es, más que la afirmación de la materia como principio metafí-

sico, el ideal de la vida "buena y justa". Es el deseo de "alcanzar la felicidad". Es una teoría eudemonista que trata de lograr el bienestar de todos al estilo aristotélico y se opone, por lo tanto, al hedonismo. En este punto ciencia, epistemología y ética están indisolublemente unidas. De ahí que se diga que "los fines de la vida no se siguen de la ciencia sino del hecho de que los hombres buscan la felicidad; este es el *leit-motiv* de todo materialismo, desde Epicuro hasta hoy, y ha de ser reconocido como hecho central no necesitado de justificación" (17). De este modo, si las contradicciones sociales son contingentes y el principio que debe guiar al conocimiento es la felicidad, el interés por la verdad ha de centrarse mucho más allá de las relaciones de producción y de la conciencia social: ha de centrarse en la negación del todo y en la esperanza.

El problema de la felicidad se liga con el problema de la libertad, en cuanto que ésta es la autodeterminación de la humanidad liberada en su lucha común con la naturaleza. Sólo a partir de aquí se puede plantear el problema de la previsión en las ciencias sociales. El problema del pronóstico, no es un problema técnico de la sociología o de alguna ciencia en particular sino que atañe al problema más complejo de la libertad.

Para Horkheimer la previsión en las ciencias sociales es de igual complejidad que en cualquiera otra ciencia factual. Afirma que el pronóstico será tanto más fácil cuanto mayor sea la relación entre el objeto de las ciencias sociales y la libertad humana. Para él:

"La verdadera libertad consiste en la capacidad de dominar la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros mediante opciones racionales. Y hacer esta caracterización de la sociedad es la tarea, no solo del sociólogo, sino de todas las fuerzas progresistas de la humanidad. Y así el esfuerzo del sociólogo por llegar a una "prediction" más exacta se trueca en la lucha política hacia la realización de una sociedad racional" (18).

Las ciencias de la sociedad no definen el futuro en forma de enunciados abstractos de leyes expresadas condicionalmente, y sostiene que todas las ciencias (naturales o sociales) quieren formular previsiones concretas.

"Las leyes no son el objetivo de las ciencias sino simples instrumentos" (19).

En este sentido, las posibilidades del pronóstico

dependen, no sólo del refinamiento de los métodos y de la capacidad del sociólogo, sino también del desarrollo de su objeto, es decir, de las modificaciones estructurales de la propia sociedad. La ciencia es un factor del proceso histórico y solo en forma abstracta puede separarse de la praxis histórica. No debe olvidarse que la misma separación entre teoría y praxis es un fenómeno histórico. A diferencia de la "sociología de conocimiento" que buscaba un conocimiento puro y ahistórico, como Scheller o Mannheim, la teoría crítica, como ya se indicó, consideraba inseparables la praxis y la razón. Esta doble tensión entre ser activo (política) y conocimiento (filosofía y epistemología) estaban en interacción constante; tensión que arrojaba nueva luz sobre cada uno de los dos aspectos. Esta preocupación no era nueva, en efecto:

"Praxis y razón eran los dos polos de la Teoría crítica, como lo habían sido para los hegelianos de izquierda un siglo antes" (20).

En esto también se apartaban del "practicismo" de ciertas corrientes marxistas, ya que para ellos la verdad de la teoría puede permanecer aunque la práctica estuviera equivocada. En este punto la Escuela de Frankfurt polemizaba contra el principio hegeliano de la identidad, ya que entre sujeto y objeto quedaba espacio para las mediaciones de la libertad.

La teoría hegeliana que reconciliaba sujeto y objeto, esencia y apariencia, universal y particular tenía en ellos un sentido diferente. En efecto, la "Vernunft" conducía a una razón objetiva que dejaba de lado los aspectos subjetivos del individuo y de la praxis personal remitiéndola a praxis colectiva. Por eso dice Adorno:

"El hecho de que en la prehistoria la tendencia objetiva reine sobre los hombres, precisamente en virtud de lo individual, sin que hasta hoy se haya consumado históricamente la reconciliación conceptual de lo general con lo particular, sufre en manos de Hegel una desfiguración, a saber: que con reflexiva frialdad opta nuevamente por la liquidación de lo particular" (21).

En síntesis, la preocupación por la tensión entre el sujeto y el objeto, por un lado, y la superación integradora de lo objetivo y lo subjetivo van a constituir los polos de la construcción de la antropología y de la sociología. El problema de la verdad surge en ello a través de una antropología

negativa, generalmente implícita y de un método social negativo. Sin embargo, la afirmación positiva de la libertad tenía, en la tradición filosófica, una paradoja irresoluble. Con pensadores como Platón, Rousseau, Hegel o Marx, el concepto de libertad positiva, cuya tradición se remonta a la cultura griega conducía, por un lado, a la afirmación de la libertad identificada con los actos humanos, es decir, con la praxis; o, por otro lado, al intento de hallarle una explicación, es decir, "razón".

"Desde entonces se han llevado a cabo muchos intentos de integración. La sutileza y esfuerzo del Instituto la marca como uno de los más fructíferos, aunque también él desembocará en el fracaso" (22).

3. La formalización de la razón

La obra de Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* constituye el estudio más sistemático del problema de la formalización de la razón en el mundo contemporáneo. Esta obra aparece publicada en 1947 en Nueva York. Es el mismo año de la publicación de *Dialéctica del Iluminismo*. En el "Prólogo" de esta primera edición afirma el autor:

"los pueblos de las naciones democráticas se enfrentan con el problema de cómo completar su victoria bélica" (23).

En 1967, en su segunda edición, el autor afirma que ha decrecido su entusiasmo por "los estados que se dicen comunistas"; además siente una gran insatisfacción por los logros de la ciencia contemporánea (24). Estos datos nos ayudan a enmarcar políticamente las preocupaciones fundamentales desarrolladas en esta obra.

Para definir los alcances y los límites del problema de la razón instrumental el autor revisa algunas corrientes filosóficas relevantes (positivismo, pragmatismo, tomismo); además estudia el papel del individuo, la función social de la ciencia, la relación hombre-naturaleza, etc.

Durante la lucha del Iluminismo contra la religión, en nombre de la razón, en realidad se venció, no a la Iglesia, sino más bien a la metafísica y al concepto mismo de razón objetiva, "la fuente de poder de sus propios esfuerzos" (25). El concepto de razón instrumental se une con el concepto de "dialéctica del Iluminismo". Hume se convierte en el padre del positivismo moderno al liquidar los últimos conceptos generales, de la filosofía escolástica, tales como sustancia, esencia,

etc. Por eso:

"Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como lo destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos. La razón aparece totalmente sujeta al proceso social. Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza, ha sido convertido en criterio exclusivo" (26).

Así, las ideas se automatizan, se instrumentalizan. Hasta el propio lenguaje se convierte en un simple instrumento del enorme aparato productivo de la sociedad moderna. El lenguaje adquiere la misma función social que tenía durante la época de la magia. La razón pierde completamente su carácter subjetivo, es decir, liberador, ya que el aspecto objetivo de la "Vernunft" domina todo el campo del pensamiento.

"Por consiguiente, bajo el control social se ve muy menguada la aspiración a la verdad. Se declara nula la diferencia entre pensamiento y acción. Por lo tanto, se ve un acto en cada pensamiento; toda reflexión es una tesis y toda tesis una consigna. Cada cual debe responder de lo que dice o no dice. Cada cosa y cada uno de los hombres se presenta clasificado y provisto de un rótulo. La cualidad de ser humano, que excluye la identificación de un individuo con una clase es "metafísica" y no tiene lugar en la teoría epistemológica empirista" (27).

Las consecuencias de la formulación de la razón son múltiples. En primer lugar tenemos que las nociones de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, etc., se desvinculan de la razón. Ningún criterio racional es válido para distinguir lo que tiene sentido de lo absurdo; lo verdadero de lo falso. Para la filosofía del intelectual moderno promedio, imbuída de la razón instrumental, la única autoridad es la ciencia, entendida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. Pero la ciencia no puede decir que la justicia sea mejor que la injusticia, que la libertad sea mejor que la opresión. Toda idea filosófica, ética o política, separada del lazo que la unía a sus orígenes históricos muestra una tendencia a convertirse en núcleo de una nueva mitología. Esta es una de las causas por la cual en determinadas etapas el avance progresivo de la ilustración tiende a dar un salto hacia atrás cayendo en la superstición, el oscurantismo y la paranoia, o sea en una psicosis caracterizada por la superficialidad, la inquietud y la desconfianza. El

concepto de "mayoría" constituye un buen ejemplo de lo anterior. En efecto, Horkheimer afirma.

"El principio de la mayoría, al adoptar la forma de juicios generales sobre todo y todas las cosas, tal como entran en funcionamiento mediante toda clase de votaciones y de técnicas modernas de la comunicación, se ha convertido en un poder soberano ante el cual el pensamiento debe inclinarse. Es un nuevo dios, no en el sentido en que lo concibieron los heraldos de las grandes revoluciones, es decir como una fuerza de resistencia contra la injusticia existente, sino como una fuerza que se resiste a todo lo que no manifiesta su conformidad. El juicio de los hombres, cuanto más manejado se ve por toda clase de interés, tanto más acude a la mayoría como árbitro en la vida cultural.

La mayoría tiene la misión de justificar los sustitutos de la cultura en todas sus ramas hasta descender a los productos del engaño masivo del arte popular y de la cultura popular. Cuanto mayor es la medida en que la propaganda hace de la opinión pública un mero instrumento de poderes tenebrosos, tanto más se presenta la opinión pública como un sustituto de la razón. Este aparente triunfo del progreso democrático va devorando la sustancia espiritual que dio sustento a la democracia" (28).

En la crítica que Horkheimer hace del *pragmatismo* pone de relieve el proceso de onversión que se da en la filosofía en su momento objetivista cuando aspiraba a ser aquella fuerza que conduciría la conducta humana hasta la más alta comprensión de su propio ser y de su justificación. El pragmatismo trata de traducir toda comprensión a un simple comportamiento. Para esta corriente el prototipo del conocimiento es la física, y todas las diversas esferas de la vida espiritual o subjetiva son sometidas a técnicas de laboratorio y modeladas de acuerdo con el industrialismo, "para el que la fábrica es el prototipo del existir humano" (29). La justificación del pragmatismo se da a través de la aplicación práctica de la teoría. El pensamiento, el arte, etc., se miden por su efecto en la producción o por la influencia en el comportamiento social. Toda creación espiritual se reduce a sus consecuencias económicas.

Criticando la tesis de Dewey que expresa la confianza en el poder de la inteligencia, capaz de imaginarse un porvenir que sea la proyección de lo que es deseable en la actualidad y de encontrar los medios para su realización, Horkheimer afirma que este proceso no constituye ninguna solución ya que acerca de lo deseable se pueden dar dos interpretaciones:

"a. puede ser entendido como refiriéndose a los deseos de los hombres tal como estos son realmente, es decir,

condicionados por el sistema social bajo el cual viven; sistema en que no sabemos si los deseos de los hombres son realmente de ellos. Si estos deseos se aceptan acriticamente y sin transponer su alcance inmediato y subjetivo, las investigaciones de mercado y un sistema de encuestas (Gallup) son más adecuadas que la filosofía para decidir cuáles son. b. debe aceptarse una distinción entre deseo objetivo y deseabilidad subjetiva" (30).

De esta forma el autor trata de demostrar que el pragmatismo, partiendo de postulados acrílicos, tiende a caer en la mitología. Pues la gran pregunta es, en el fondo, la vigencia o la posibilidad de una filosofía autónoma y crítica; no apologética o pura metodología, ya que desembocaría en una hueca y efectiva ideología, sino restaurando ese ámbito personal donde se construye la libertad.

Esta tendencia no es propia sólo del pragmatismo. También en el *positivismo* encontramos el rechazo del pensar autónomo. En el positivismo hallamos la tendencia a hipostasiar la ciencia. En este sentido, encontramos que las diversas escuelas del positivismo parecen olvidar que las ciencias naturales, tal como ellas las entienden, son antes que nada, medios de producción adicionales. Las ciencias constituyen solo un elemento entre muchos de la producción social, afirma Horkheimer que por lo tanto no se puede decir "a priori" cual es el papel que les toca jugar. El sentido de la ciencia se encuentra en su desarrollo histórico. Horkheimer podría decir hoy que la filosofía positivista olvida el "contexto de descubrimiento", es decir, el ámbito histórico (económico, social, político, psicológico, etc.) dentro del cual se produce el desarrollo científico, prefiriendo sólo el "contexto de justificación", o sea la preocupación por la coherencia lógica y los fundamentos de validación y justificación internas de las teorías e hipótesis de la ciencia. La filosofía positivista se reduce, por lo tanto, a una simple tecnocracia filosófica ya que ve en la ciencia a un defensor automático del progreso. Parece como si la ciencia fuera el soporte del "principio de mayoría". Por eso:

"La mentalidad de los pueblos, domesticada con refinada astucia, conserva la hostilidad del cavernícola frente al extraño. Esto se expresa no solo en el odio contra los que tienen un diferente color de piel o llevan otro tipo de vestimenta, sino también en el odio contra un pensamiento extraño e inusual, más aún, incluso contra el pensar mismo que, en procura de la verdad, tiende a ir más allá de los límites fijados por los requerimientos de un orden social dado. El pensar es hoy rápidamente

conminado a justificarse más en relación con su utilidad para un grupo establecido, que en su relación con la verdad" (31).

La última escuela filosófica a la que se refiere es el *tomismo*. Horkheimer cree que el tomismo coincide con el positivismo en muchos aspectos. En primer lugar el tomismo se ha ido identificando con las fuerzas sociales dominantes; ha sido un conformismo con el autoritarismo moderno; por lo tanto es una "semiverdad". Además el tomismo llega a la apología social al adaptar un principio hipostasiado, eterno e indestructible que excluye la negación. Es una filosofía cerrada en sí misma, "positiva". El tomismo, que puede remontarse a Aristóteles o Tomás de Aquino tiene una gran deficiencia y es de identificar la verdad y la bondad con la realidad. Tanto los neotomistas como los positivistas, al identificar la conciencia con la realidad caen en el conservadurismo. Ambas escuelas expresan algo de verdad pero "las dos aceptan como modelo de comportamiento un orden en el cual el fracaso o el éxito —en la vida temporal o en la venidera— desempeñan un papel esencial". Son filosofías de la afirmación del orden existente, de la negación de la posibilidad de una salida de la totalidad reificante. Por eso Horkheimer, al rechazar ambas posiciones va a destacar la sobrevaloración que hace el positivismo de la afirmación de los hechos así como el dogmatismo del neotomismo.

"Cada uno de estos bandos expresa sin duda una verdad —afirma— pero con la deformación de pretender que sea exclusivamente válida. El positivismo va tan lejos en la crítica del dogmatismo que declara nulo el principio de la verdad en cuyo nombre únicamente tiene sentido la crítica. El neotomismo se atiene tan estrictamente a este principio, que la verdad se convierte fácticamente en su contrario. Ambas escuelas son de especie heterónoma. Una tiende a reemplazar a la razón autónoma mediante el automatismo de una metodología ultramoderna y la otra mediante la autoridad de un dogma" (32).

Para Horkheimer, como también para los otros miembros de la Escuela de Frankfurt, la dialéctica de la razón ha hecho que la aplicación de la aplicación de la misma razón se convierta, a corto o largo plazo en afirmación de la situación irracional y de la sociedad injusta. La actuación racional sustituye al comportamiento natural y, en consecuencia, la emancipación del hombre debe pasar por una nueva definición de su relación con la naturaleza. La única forma de liberar a la

naturaleza del dominio del hombre sobre ella, es la de seguir el camino de un pensamiento independiente. Razón, naturaleza y liberación constituyen los componentes de esta nueva antropología filosófica. Y la emancipación del pensamiento, el pensar crítico, libre y creador es el primer paso para construir una nueva ciencia de la sociedad.

4. La teoría crítica del conocimiento según Adorno

Al terminar el *Prefacio* de su obra *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento* afirma Adorno:

"En lugar de disputar sobre cuestiones gnoseológicas particulares, el procedimiento micrológico debe demostrar rigurosamente cómo esas cuestiones conducen más allá de sí mismas y, finalmente, más allá de toda su propia esfera" (33).

En este punto, que puede ser considerado como un programa de trabajo, resume dos presupuestos: una ontología que presupone la conexión del conocimiento con otras esferas de la realidad y una metodología derivada de lo anterior que exige una superación continua de su propio ámbito de investigación. Ambos hechos, por lo demás, estaban ya presentes en Horkheimer para quien el planteamiento metodológico es siempre y necesariamente totalizador y que además, el análisis e interpretación de la "crisis" de las ciencias y del "fracaso" de las filosofías debe ser esencialmente materialista. Adorno comparte esta perspectiva crítico-humanista y a partir de aquí elabora una interpretación epistemológica original.

Para Adorno el concepto de totalidad no es solamente un presupuesto metodológico sino más bien un presupuesto ontológico. En este punto debe recordarse el concepto hegeliano de totalidad ya explicado en la Introducción a este trabajo. En particular debe tenerse presente que para Hegel el conocer se configura en la realidad y que ésta se transforma a partir del conocimiento, es una integración indisoluble de la ontología con la epistemología. El conocimiento está siempre mediatizado por las categorías del mundo social, y éste, a su vez, está configurado por la percepción que los propios actores tengan del mismo. No se trata de una epistemología (gnoseología, según la antigua nomenclatura de la tradición europea continental) sectorial o especializada, sino que pone en relación los aspectos económicos, histori-

cos y psicológicos que la epistemología separaba como campos de competencia ajena. Esta aproximación teórica no excluye el análisis ni la verificación empírica sino que la enmarca dentro de una visión crítica mucho más amplia que tiene como centro el desarrollo mismo de la sociedad contemporánea. Esta óptica tiene un elemento de tensión ya que exige que el análisis empírico sea continuamente enfrentado con esferas externas y que a la vez, esos parámetros macroscópicos sean contrastados en todo momento con la realidad científica; es, como dice Adorno:

"...ir más allá de toda su propia esfera. Así como no hay un conocimiento absoluto que pueda dar cuenta de la realidad social. Porque "lo antitéticamente desarrollado no lo constituye, como se pretendería, ciertamente hoy en día, la estructura del ser en sí, sino la sociedad antagónica, a cuyos estadios no en vano se refiere la fenomenología del espíritu, que se presenta como movimiento autónomo del concepto, en todos sus propios estadios" (34).

La *Metacrítica* va dirigida en contra de la filosofía de las *Investigaciones lógicas*, de la *Lógica formal y trascendental* y de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, porque según Adorno, en estas obras se resume la cuestión de la verdad en la teoría del conocimiento desde una formalización radical. La obra gira alrededor de algunos conceptos claves: estructura social del conocimiento, estructura represiva de la sociedad, la perspectiva de liberación, la imposibilidad de una "prima philosophia", etc. El punto de partida es la idea de que "el proceso real vital de la sociedad... constituye el núcleo de contenido lógico" (35). Y que además, "no es la hora de una filosofía primera, sino de una filosofía última" (36). Los hechos epistemológicos deben ser considerados desde la óptica general de los fenómenos sociales. Las grandes tradiciones teóricas en el campo de la epistemología, el trabajo de la más reciente actualidad, o sobre áreas del pensamiento antiguo, los textos y documentos de los filósofos del pasado: en suma, cualquier trabajo intelectual sólo puede ser valorado, comprendido e interpretado a partir de los datos más generales de la transformación histórica. La tensión epistemológica se explica a través de la tensión histórica y no al revés. No se puede hacer epistemología desconociendo los datos de las actuales ciencias sociales (antropología, sociología, economía, ciencia política, o psicología social); pero estas ciencias, a su vez, solo podrían

aportar datos relevantes si se constituyen de acuerdo con la epistemología aquí desarrollada. El alcance universal de la lógica tradicional de origen aristotélico así como de cualquiera otra, encuentra su sustrato en la estructura de la sociedad, que es represiva. Por eso el autor puede decir:

"El pensamiento, en cuyo mecanismo de constricción se refleja y continúa la naturaleza, se refleja, gracias a su propia e indiscutible consecuencialidad, incluso a sí mismo como naturaleza olvidada de sí misma como mecanismo de constricción (Zwangsmechanismus)" (37).

La posición del filósofo que parte de "lo que existe" en realidad lo convierte en cómplice de la injusticia humana. Lo cierto no es la libertad sino la no-libertad, la constricción (Unfreiheit). La filosofía debe partir del "no-ser-todavía", ser una filosofía negativa que permita un conocimiento negativo; lo contrario sería dominación de la filosofía: autodominación. Al igual que en Hegel, Adorno multiplica sus explicaciones sobre la identidad de la esencia y la apariencia; el predominio de una de ellas lleva a la filosofía a un callejón sin salida. Lo importante sería mantener vigente la tensión entre ambos extremos. En este contexto parece correcta la opinión de Rusconi cuando afirma:

"El carácter exclusivo de las leyes lógicas deriva del carácter unívoco de su función y, en última instancia, del carácter constrictivo de la autoconservación. Esta se agudiza en la alternativa entre sucumbir o sobrevivir, que se refleja en el principio de que entre dos proposiciones contradictorias solo una es verdadera y la otra es falsa. El carácter abstracto y formalista de este principio, y de la lógica en general, se desprende de la complejidad de intereses en una sociedad en la que los intereses universales solo coinciden accidentalmente con los individuos y la opresión objetiva asume frente al individuo la dignidad de "universal" (38).

Esta opresión objetiva no es otra que la "Herrschaft" estudiada por Weber, para quien la misma constituía un principio histórico insuperable, a diferencia del planteamiento del "no-ser-todavía" de Bloch. Adorno se inclinaría por esta última posibilidad, sin olvidar, por supuesto, los postulados de la realidad positiva. El sujeto social tendría que mantenerse en un pensamiento "dialéctico y no dialéctico" al mismo tiempo. De esta manera la dualidad opresiva entre la esencia y la apariencia se rompe, pero no al estilo mayéutico, que impone el dominio del yo sobre el otro

identidad entre ambos, identidad que en todo caso es tensional; sino más bien a través de la superación real de las estructuras opresivas de la sociedad y consecuentemente de la superación de la lógica constrictiva. No es la afirmación de lo existente cosal, es decir positiva, sino la afirmación de lo datal, como pleno de sentido. No es Hegel, pero tampoco Husserl, es más bien la dialéctica negativa. Con Husserl se elevan las categorías lógicas al nivel del en sí y se transforma en verdad la falsedad. Esto sucede debido a que se impone una formulación teórica a la realidad social, invirtiéndose el proceso histórico. En todas las proposiciones lógicas subyacen experiencias sociales que se imponen al ser y a la conciencia. El individuo se convierte sólo en el sustrato que porta a la lógica; el individuo psicológico se transforma en un sujeto de la razón instrumental y de la industria de la cultura. Husserl rechaza la procedencia del todo sobre la parte y destruye la individualidad, de la misma manera que el trascendental kantiano.

"Privando al individuo y a su estructura de toda participación en la verdad, la lógica, expropiada de todo contacto con la realidad, le sitúa ante su nulidad real" (39).

Adorno denuncia la coherencia de la lógica como un hecho histórico, un acontecimiento configurado por las transformaciones de la sociedad, y que refleja la anulación del individuo en la sociedad contemporánea.

"Según la dinámica de la sociedad industrial avanzada, cuanto más se acerca la forma de la socialización a la totalidad y preforma todo elemento humano, el lenguaje sobre todo, tanto más las formas previas al individuo asumen junto con el carácter de la fatalidad el de ser en sí. En el individuo anulado, los momentos lógicos reificados en sí, representan lo alienado. La dolorosa realidad cotidiana de la eliminación del individuo (el campo de concentración es la imagen límite) ha hallado su propia idealización en la lógica" (40).

Otro problema se presenta al querer construir una lógica como "ciencia pura". Al tratar de encontrar lo verdadero y lo válido que tienen las ciencias, en realidad la lógica está presuponiendo la existencia real de las ciencias como instancias de control y asigna a ésta una función propia y específica dentro del sistema de las ciencias. De esta manera la lógica se aniquila a sí misma al abandonar el ámbito de la verdad y al ser encuadrada dentro del objetivo del método de las ciencias. De nuevo así se rompe el nexo entre la

lógica y la historia puesto que los presupuestos de la lógica se aceptan como válidos aún antes de que hayan sido demostrados; se le asigna a la lógica una claridad, racionalidad y coherencia independientemente del proceso de su formación. Se salta la pregunta de si las ciencias o la lógica son verdaderas, y solo se insiste en si son "bastante científicas". Siguiendo el método tradicional de las ciencias (teoría tradicional) "la ciencia de la lógica, ahora tan de moda a partir de Russell Whitehead, con su técnica descriptiva clasificatoria matemática ha desvirtuado la lógica apartándola de su relación concreta con el pensar" (41). De este modo se suprime la dimensión histórica de la conciencia con las consecuentes limitaciones intelectuales y éticas de las ciencias contemporáneas. Las ciencias se constituyen en un nuevo y misterioso culto, y el conocimiento se realiza sobre una red de prejuicios, intuiciones, deseos y fantasías, que nunca se explicitan. Es el retorno a una nueva y oscura mitología. La lógica había cumplido el papel fundamental de integrar e iluminar lo múltiple y originario como primer paso en el proceso de desmitologización. Sin embargo, la misma lógica evita el regreso a la naturaleza y constriñe la experiencia individual dentro de la autoconservación racional. El centro de esta mitología lo constituye el famoso principio de identidad, el cual se transforma en una ley que tiene como finalidad una prohibición, un tabú (42). En este punto Adorno sigue la opinión de Hans Cornelius, el famoso discípulo hereje de Max Weber:

"por lo tanto no entiendo por principio de identidad un "axioma" que deba ser reconocido como verdadero, sino una exigencia que está a nuestro arbitrio el cumplirla o dejarla de cumplir, pero que sin su cumplimiento... la contraposición de verdad y error de nuestras afirmaciones pierde su sentido. Pues el presunto axioma lógico de la identidad, que suele ser formulado en la proposición presuntamente obvia y "tatológica" de a es a , no expresa en absoluto una verdad obvia y superior a toda duda, indemostrable e inexplicable, última y misteriosa, sino que la verdad de esta proposición depende, a su vez, del cumplimiento del principio de identidad en el sentido arriba mencionado, es decir, del cumplimiento de la exigencia de mantener el significado de las denominaciones (signo), y es una consecuencia del cumplimiento de esa exigencia con relación a a , ya tampoco será correcta la proposición a es a ; pues si en esa proposición no entendemos por a la segunda vez, lo mismo que la primera, en ese caso la primera a no será precisamente la segunda, es decir, que la proposición a es a no vale ya" (43).

De esta manera se entiende que el principio de

identidad y la lógica en general no constituyen un modo de pensar sino una regla acerca de cómo se debe pensar, la cual encuentra su sentido en los actos individuales y concretos por los que ha sido creada. La lógica no puede ser separada de los hechos que le dieron origen; sólo una idolatría de la misma permite la incondicional separación entre génesis y resultado. El razonamiento que presenta a la lógica como objetividad "en sí" separa el objeto de la espontaneidad subjetiva; la lógica se impone al sujeto; el individuo, el sujeto social, se toma como sujeto de validez lógica. De tal manera que "la lógica no es un ser, sino un proceso que no se deja reducir ni al polo subjetivo ni al polo objetivo" (44). Este hecho tiene como consecuencia que la verdad no se puede limitar ya sea el sujeto trascendental ni a las leyes lógicas ideales. La verdad es una tensión entre el sujeto y el objeto y no se deja reducir a ninguna de las dos polaridades. Además no existen inmediatos, porque todo inmediato siempre está mediado por el pensamiento. Todo "primun", absoluto u originario fundamenta paradójicamente el pensamiento en el propio pensamiento:

"En cuanto al concepto, lo primero y lo inmediato siempre se halla mediado, por lo que no son lo primero. Ninguna inmediatez ni nada fáctico en el que el pensamiento filosófico espere huir de la mediación a través de sí mismo resultan comunicados a la reflexión pensante de otro modo que no sea el pensamiento" (45).

La afirmación del puro concepto desprecia al individuo, al cual destruye, despojándolo de su ser individual. El otro siempre estará equivocado, solo la uniformidad eterna de lo "originario" es absolutamente verdadera. El ser de la metafísica es un vacío carente de todo contenido humano y teológico. El vacío del concepto "puro", "originario", niega la posibilidad de lo otro, del "no ser-todavía", o sea, de lo más humano: la esperanza (46).

La lógica debe autocriticarse, pero en esa autocrítica se transforma en lógica dialéctica, es decir, en pensamiento que se reconoce como mediado y como originado. El esclavo se subleva contra el amo; se invierten las relaciones: ya no es lógica sino utopía. Sin embargo, hay que estar en guardia contra un sentido de dialéctica que es encuadramiento del mundo objetivo dentro del pensamiento: nunca debe perder de vista que el pensamiento siempre y eternamente está mediado. Este pensamiento define a la dialéctica y vuelve la conciencia social al nivel de lo contingente y

particular. La dialéctica, así entendida, es la supración de la mitología del pensar primero, serán Husserl.

"En vista de los productos cosificados del pensamiento, el pensamiento de Husserl renuncia al derecho de pensar, se conforma con la "descripción y engendra la apariencia del "en-sí" inaparente: desde Descartes, la cosificación y el subjetivismo ya no constituyen, en filosofía, contrarios absolutos sino que se condicionan recíprocamente. El contenido trans-subjetivo de realidad del concepto husserliano del objeto se debe simplemente a una medida más elevada de disección, de cosificación" (47).

La verdad y la falsedad no deben buscarse en el modelo del mecanismo tautológico y ciego de las matemáticas; la verdad y la falsedad exigen una posición ético-práctica. El problema, del conocimiento no reside en un polémico psicologismo. El problema reside en el ámbito de la sociología. La sociedad ejerce siempre una activa mediación en el pensamiento. Según Hegel, pensar el pensamiento es superarlo, es trascender los límites de su propia incapacidad. Sólo se piensa el pensamiento a través de la visión dialéctica de la historia.

Se ha tratado de presentar la epistemología crítica de Adorno. Como se ha podido ver, su teoría dialéctica del conocimiento, ha sido desarrollada en forma polémica frente a Husserl. La tarea no era, por lo tanto exponer a la filosofía de Husserl en la *Metacrítica* sino más bien destacar algunos rasgos epistemológicos de interés para la dialéctica adorniana. De este modo se superan los rígidos límites de lo prelógico, la lógica y la sociedad. Además sobrepasa los ámbitos de lo filosófico, científico, psicológico e histórico, con importantes consecuencias para la ética. Este podría parecer un pensamiento circular sin ninguna síntesis definitiva (48). Sin embargo, sobre este punto caben dos observaciones. En primer lugar, el pensamiento de Adorno está construido sobre un pensamiento "en tensión", al igual que los seguidores de la tradición de la filosofía negativa. Es un pensamiento sistemático en la profundidad a pesar de la apariencia de asistemática. En este sentido su concepción epistemológica, expuesta en la *Metacrítica* debe ser complementada con algunas de sus ideas de la *Dialéctica del iluminismo* como ya se ha visto. Además, como queda expresado en su *Dialéctica negativa*, su filosofía no está encuadrada dentro de esquemas límites, sino que más bien se abre a múltiples posibilidades. Desembocar en una "síntesis" sería

quedar constreñido a la positividad del sistema, a la "razón instrumental". En este sentido, la teoría epistemológica encuentra su fundamento en las ciencias sociales, sobre las que vuelve. Porque, la síntesis no se encuentra en el ámbito de la filosofía, sino en el de las luchas sociales. El pensamiento de Adorno no se acaba en la racionalidad científica sino en la utopía.

En la *Dialéctica del iluminismo* los autores definen dos rasgos de la teoría crítica: la negación de la razón pura para construir una interpretación de la realidad: la realidad no solo es la conciencia de la interpretación sino además su transformación y constitución. También rechazan toda "interpretación" de la realidad en el sentido clásico. En este sentido la "interpretación" no se constituye como una estructura intelectual del "ser" de la realidad; no es una "metafísica". Aquí es donde recuperan el valor de los aportes de las ciencias sociales, especialmente de la sociología y de la psicología (psicoanálisis); considerándolas no como una "explicación" sino como un momento del desarrollo de la conciencia histórica. Dentro de este contexto es que se podría construir una epistemología dialéctica donde la realidad existente es el producto de una transformación no determinista sino que da lugar a un complejo mecanismo de estímulos, relaciones y alternativas entre lo individual (subjetivo) y lo objetivamente social. La epistemología se constituye a partir de estos elementos, es decir, a través de una concepción de la totalidad que rechaza radicalmente cualquier compromiso con la razón instrumental. Este complejo mundo de interrelaciones es definido de la siguiente forma:

"Entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo hay un abismo que el sujeto debe llenar con riesgo propio. Para reflejar la cosa tal como es, el sujeto debe restituírle más de lo que recibe de ella. El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de sí sobre la base de los rastros que éste deja en sus sentidos: la unidad de la cosa en la variedad de sus estados y propiedades; y constituye así —de paso— su yo, en la medida en que aprende a dar unidad sintética no solo a las impresiones externas, sino también a las internas, que van separándose poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección. En un proceso que podía cumplirse históricamente solo con las fuerzas desarrolladas de la constitución fisiológica del hombre, el yo se ha desarrollado como función unitaria y excéntrica al mismo tiempo. Pero incluso una vez objetivado autónomamente, no es más que lo que es para él el mundo de los objetos. La profundidad interior del sujeto consiste únicamente en la variedad y riqueza de matices de su mundo perspectivo interior" (49).

Esta epistemología se fundamenta en una antropología: hombres concretos, pasivos y activos a la vez en una sociedad que tiene historia. La gran industria destruyó la percepción del hombre de sí mismo y al hacerlo, eliminó al propio hombre. La epistemología se transforma en la historia social: todo conocimiento es la conciencia que el hombre tiene de su propio desarrollo histórico; allí donde no hay conciencia de la historia no hay, tampoco, hombre. La industria cultural ha creado conciencia del individuo aislado, que se cree libre. Pero esta idea de libertad es su más fuerte cadena. El sistema puede prescindir del individuo, pero el individuo, no puede jamás salir del sistema. Solo le queda la mística huída del mundo, la reflexión filosófica al estilo de Leibniz o la transformación revolucionaria. Pero estos tres caminos están cerrados desde su nacimiento. El individuo es nulo y vacío, tal como lo había definido la filosofía de Hegel. Su ser es el no ser, su esencia es la apariencia.

De esta forma Adorno plantea su epistemología fundamentada en la crítica a la sociedad tecnocrática y en las categorías de totalidad y devenir, ambas condicionadas históricamente.

"Adorno replantea el principio fundamental del marxismo, el paso necesario de la vieja sociedad burguesa a la nueva, de la sociedad "deviniente" a la "devenida": pero para él la utopía está en condicional; "Dicen Rusconi, y agrega la siguiente cita de la "Mínima Moralia": "La esperanza... es la única categoría en la que se manifiesta la verdad. Sin la esperanza la idea de verdad sería difícilmente concebible y es falsedad capital ofrecer la verdad reconocida" (50).

En síntesis, la construcción de una sociología crítica presupone el rechazo de una epistemología encerrada en los límites de la lógica formal y afirma la unidad de razón y libertad. La categoría de totalidad constituye el presupuesto epistemológico que al mismo tiempo que evita la reificación de la conciencia, abre el camino para una nueva metodología en las ciencias sociales.

5. Totalidad y Sociología

Adorno siempre está preocupado por rescatar al individuo concreto de la construcción que la industria cultural ejerce sobre su conciencia. Para ello recurre al límite infinito de la categoría de la totalidad cuyo movimiento provoca la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo particular y lo universal. En este punto encuentra motivo

para criticar a Hegel: "Al hipostasiar Hegel tanto la sociedad burguesa como su categoría fundamental —el individuo— no ha repartido la dialéctica en forma equitativa entre ambas. Ciertamente es que se percata, al hilo de la economía clásica, de que la totalidad misma se origina y reproduce a partir de la conexión de los intereses antagónicos de sus miembros. Pero para él sigue conservando su validez el individuo como tal, de una manera ingenua, como lo irremisiblemente dado que él descompone en la teoría del conocimiento. En el seno de la sociedad individualista, empero, lo general no solo se concreta y realiza a través del juego combinado de los particulares, sino que la sociedad es esencialmente la sustancia del individuo" (51). La tensión de la totalidad entre el individuo y la sociedad aparece de esta manera como el "primium" de la interpretación social. Todas sus obras propiamente "sociológicas" así lo ponen de manifiesto (52).

De esta manera lo objetivo se vuelve contra el propio individuo; lo objetivo es en realidad lo eternamente subjetivo cosificado. La ciencia positivista olvida su propia lógica (53). El saber así constituido, positivista o husserliano, olvida también sus mediaciones sociales.

Esto es especialmente cierto en el caso de las ciencias sociales cuando estas son reducidas a la simple acumulación estadística de datos objetivos a las técnicas de investigación y a la encuesta. No es la hora de la ciencia social hiperfactualística ni de la gran teoría al estilo Pearsons (metafísica social): debe reconstruirse, paso a paso, una ciencia social que no renuncie a la negación ni a la esperanza. Todo lo contrario: estas le deben servir la orientación. Pero sobre este punto se volverá más adelante.

El hecho aislado debiera ser considerado dentro del contexto general y no como simple objeto de la investigación comercial. No se puede suprimir la totalidad como prejuicio metafísico, sino más bien considerar al hombre dentro del contexto social. Eliminar la tensión entre lo universal y lo particular sería una forma de mutilar la realidad. Las leyes sociológicas reflejan las reacciones sociales dentro de una situación histórica real; el desmembramiento en partes, la ruptura de la totalidad social concreta en objetos particulares y específicas artificialmente separada en varias ciencias especializadas, hace que desaparezca la dinámica social, que es la principal característica de los hechos sociales. Todos los hechos sociales son productos

históricos tensionales ya que obedecen a las contradicciones de la propia sociedad. La división del trabajo en las ciencias sociales, que liquida las relaciones totalizadoras de estos hechos, no podría reflejar a la realidad. La separación de la economía, es decir los fenómenos que se refieren a la producción de los bienes en una sociedad, de la sociología, ciencia política, e historia, conduce a una visión de la sociedad que abstrae la relación entre los momentos sociales. Tampoco podría construirse una sociología basada en el momento subjetivo porque en este caso las relaciones humanas perderían su función en el intercambio tensional de la totalidad social: la sociología se reduciría a una simple psicología social. Algo que ya está superado desde Saint Simon, Marx, Comte y claramente destacado por Weber y Durkheim.

Es importante recordar la observación de Rusconi:

"Horkheimer y Adorno, por supuesto, no refutan el método social empírico como tal, sino la tendencia a separar de los objetos o hacer autónomo dicho aparato metodológico, con la exclusión virtual de toda aproximación especulativa. Este hecho, que puede atribuirse también a motivos prácticos como exigencia de la organización socio-económica actual, crea una tensión entre la investigación empírica y sociológica a propósito del significado de la universalidad de la conexión social que preconstituye todos los objetos y, por consiguiente, la conciencia de los objetos mismos" (54).

Por lo demás, los autores insisten en la continua interacción entre los hechos reales objetivos de la sociedad y de la historia y el pensamiento. A propósito de este punto dicen:

"El desarrollo de la sociedad no es impermeable a la influencia de las filosofías sociales. Este vínculo dialéctico del pensamiento con la realidad social se manifiesta, entre otros aspectos, en la sustitución de las categorías estáticas del ser, como criterios ideales de la sociedad, por categorías del devenir, aún en el período en el cual la sociedad jerárquica y cerrada del feudalismo comenzaba a disolverse. No es ya la ontología, sino la filosofía de la historia la que ofrece en adelante el fundamento de las construcciones teóricas de la sociedad ideal" (55).

Este hecho no ocurre solo en una determinada etapa del desarrollo de las ciencias sociales o de la filosofía social sino que podría decirse que es una constante en la historia. Todo este problema es comprensible, de nuevo, partiendo de la totalidad. Porque el significado de las disciplinas empíricas y su repercusión en los hechos sociales responde a una visión interrelacionada de "momentos" en

sentido hegeliano. La categoría de la totalidad, surgida desde lo más profundo de la especulación filosófica se transforma ahora en una categoría fundamental de la investigación empírica. Así, desde la definición de sociedad se encuentra esta idea:

“Por “sociedad”, en el sentido más importante, entendemos una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo solo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principios, se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad” (56).

De este modo, en contra de la formalización de la sociología:

“será necesario afirmar que el concepto de sociedad abarca precisamente la unidad de lo general y lo particular en la correlación total y autoreproductiva de los hombres” (57).

Es la misma formulación ya contenida en el programa hegeliano y que Marx trata de desarrollar. Sin embargo, aquí se propone evitar caer en el teoreticismo. Por eso precisamente:

“La sociología considera como tarea propia, pero siempre diferida al futuro, algo que solo puede ser realizado por una teoría de la sociedad que implique ya por sí misma una crítica de la sociología y de la actividad científica”. Y más adelante agregan: “Quien sienta una exigencia teórica, debe afrontar sin términos medios las aporías de la teoriedad y la insuficiencia del simple empirismo; y el arrojar de cabeza en la especulación solo puede servir para empeorar la situación actual. Frente a la investigación sociológica empírica, es tan necesario el conocimiento profundo de sus resultados como la meditación crítica de sus principios. Y más urgente que nada sería la autorreflexión de esta investigación dirigida según sus propios métodos y según los modelos característicos de su trabajo” (58).

Las ciencias sociales no constituyen, por lo tanto, un estudio del “espíritu” o de la “conciencia”, sino que son una investigación de los hechos reales. No son metafísica social, ni tampoco simple empirismo. Son una *teoría crítica de la sociedad*.

“La sociología se convierte en crítica de la sociedad en el momento mismo en que no se limita a describir y ponderar las instituciones y los procesos sociales, sino que además los confronta con ese sustrato, la vida de aquellos a quienes se superponen las instituciones y de los cuales consisten ellas mismas, en las formas más variadas.

Cuando la reflexión acerca de lo que es la sociedad pierde de vista la tensión entre instituciones y vida, y trata, por ejemplo, de resolver lo social en lo natural, no orienta un esfuerzo de liberación respecto del apremio de las instituciones, sino que, por el contrario, corrobora una segunda mitología, la ilusión idealizada de cualidades originales, que se remontaría precisamente a lo que surge a través de las instituciones sociales” (59).

Y esta crítica de la sociedad que resume los momentos particulares y generales, teóricos y empíricos, subjetivos y objetivos, conlleva necesariamente una praxis social. La investigación social y la praxis guardan una afinidad intrínseca e indisoluble.

“La afinidad de la investigación social empírica con la praxis, cuyos aspectos negativos no son por cierto subestimados, cierra potencialmente una relación con la realidad en la que se ha quebrado el cerco de la automistificación, para una acción precisa y eficaz. Sus procedimientos encontrarán, en definitiva, su legitimidad en una unidad de teoría y praxis capaz de evitar, tanto la divagación en la libertad sin ataduras del pensamiento, como en la atadura a un activismo científico de corta mira. La especialización técnica no puede ser superada con instancias humanísticas abstractas y poco comprometidas, por así decirlo, como agregados integradores. El real y efectivo humanismo pasa a través de problemas técnicos y especializados, avanza en la medida en que logra entender su sentido en la totalidad social y extraer sus consecuencias” (60).

La categoría de totalidad se convierte en una categoría “práctica” y no solo especulativa: totalidad unifica la praxis con la investigación empírica. Este es el único método para superar el “fetichismo de los hechos” y para destruir la “dominación de la ideología”. Solo a través de la crítica de la positividad, es decir, a través de una dialéctica negativa de la investigación social se construye una sociedad nueva. Por eso estas “*Lecciones de sociología*” terminan con las siguientes palabras: “Pero justamente porque la ideología y la realidad corren de esta manera una hacia la otra; porque la realidad dada, a falta de otra ideología de sí misma, bastaría al espíritu un pequeño esfuerzo para liberarse del velo de esta apariencia omnipotente, y ello con casi nada. Pero este esfuerzo parece el más difícil de todos” (61).

Los aportes de la Escuela de Frankfurt han sentado las bases de una ciencia de la sociedad que supere los pares antagónicos de la epistemología de las ciencias sociales:

libertad..... determinación

elemento material.....creación
 microsociología..... macrosociología
 afirmación.....negación
 teoría..... praxis

Esta ciencia social le permite al hombre sobrepasar su propio marco histórico. De esta forma se evita caer en cualquiera de las reducciones. Además la categoría de totalidad constituye el núcleo donde se superan estas antinomias; y sirve desde un ángulo ontológico como comprensión del ser social, epistemológico y metodológico; como modelo.

El marco general corresponde al par libertad/determinismo o lo que vendría a ser igual: totalidad/razón instrumental. En esta vertiente se presupone una libertad social e individual que integre los aspectos subjetivo y objetivos en un todo abierto hacia el futuro. Vale la pena recordar la observación de Rodríguez Ibáñez:

“Esta básica opción filosófica entre libertad y determinismo sería al primer gran reto que la realidad social lanzaría a todo aquel interesado en su captación. No es, sin embargo el único: libertad o determinismo deben adjetivarse cuantitativa, social e históricamente con arreglo a otro tipo de presupuestos sociológicos que afecta a la composición individual o colectiva del todo social” (62).

De esta forma las ciencias sociales no se limitarían a una simple taxonomía constrictiva ni a una metafísica abierta al “infinito malo”, como diría Hegel.

Tratemos de comprender mejor esta posición de la teoría crítica revisando el aporte de Adorno en la “disputa de la sociología alemana” y en especial frente al concepto de “fundamentación lógica”.

6. La fundamentación de las Ciencias Sociales

¿Cuál debe ser el principio para fundamentar nuestro conocimiento de la sociedad?

Como se ha visto hasta ahora el conocimiento de la vida social debe estar relacionado con las propias transformaciones y antagonismos de la historia y de la sociedad. El principio para fundamentar un conocimiento de lo social debe partir, por lo tanto, del estudio de la misma sociedad, pero debe además, proyectar como una idea que sobrepasa los hechos concretos de la historia. En este punto la categoría de totalidad juega un papel destacado porque se construye a partir de los hechos sociales y se proyecta hacia el futuro en

dos sentidos: en el sentido de un concepto trascendente y en el sentido de una exigencia de verdad que solo se encuentra en una sociedad sin antagonismo.

Algunos filósofos antiguos, Leibniz por ejemplo, habían postulado la necesidad de contar con un *principio de razón suficiente* (*principium rationis sufficientis*) que consiste en afirmar que ningún hecho o verdad es tal sin que haya una razón para eso, es decir, para afirmarla como verdadera. Según este principio se tiende hacia la verdad desechando las otras alternativas. Para la verdad todas las otras alternativas son, por supuesto, falsas. Revisemos algunos conceptos de la lógica y de la epistemología con más detenimiento.

Un razonamiento deductivo es “aquel cuya conclusión se desprende de sus premisas con absoluta necesidad” (63). Sobre este aspecto deben tenerse presentes los siguientes puntos:

1. “Mediante una conclusión lógica nunca puede obtenerse un contenido” (64). El contenido de verdad de una conclusión depende de las premisas y no del proceso lógico. En este sentido la lógica constituye un instrumento que es independiente del propio proceso que le da origen. Cada premisa tiene una relación determinada dentro de una estructura lógica pero de los enunciados analíticos no son deducibles enunciados de contenido.

2. Por eso un argumento deductivo válido no dice nada sobre la verdad de sus componentes. En tal argumento todas las premisas pueden ser todas o algunas verdaderas o falsas; pero de premisas exclusivamente verdaderas solo se sacan conclusiones verdaderas.

La veracidad de una conclusión depende, por lo tanto, no de proceso lógico en sí mismo sino de otros elementos, especialmente de la verificación, que establece una relación entre la lógica y la metodología. El criterio de verdad lleva hacia la realidad, proyecta la argumentación en el campo de la propia realidad. En el ámbito de las ciencias sociales de investigación debe utilizar la lógica y la metodología rigurosa pero sabiendo que este solo es un primer paso ya que este procedimiento, que está en sí mismo condicionado por su origen social e histórico, es remitido continuamente a una idea regulativa que lo sobrepase; esto es lo que hace la categoría de totalidad.

Volviendo al principio de razón suficiente podemos decir que según lo afirmado antes, el proceso de formulación de la fundamentación

debe descansar en la verdad de las concepciones que se formulan en las premisas. Sólo así el valor positivo de verdad (la verdad) se trasmite con certeza a la conclusión.

La búsqueda del principio de razón suficiente lleva a tres caminos:

1. Hacia un regreso infinito, en el que cada vez se remonta más hacia atrás en la búsqueda de la fundamentación.
2. Un círculo lógico en la deducción, en el cual para la fundamentación se recurre a enunciados que ya antes se habían demostrado como enunciados que requieren fundamentación.
3. Una interrupción del procedimiento en un punto determinado.

Es evidente que los dos primeros caminos no conducen a una fundamentación adecuada del conocimiento. Sólo nos queda la tercera posibilidad. Sin embargo la suspensión del razonamiento en algún punto nos puede hacer caer en el dogmatismo, ya sea el dogmatismo racionalista (primado de la razón, de la intuición y del saber teórico) o el empirista (dominio de la observación, de los sentidos o de los hechos). Para superar este problema se postula el principio de totalidad como categoría crítica. Sin embargo, toda reflexión sobre las ciencias factuales debe admitir el papel de la lógica. Sin embargo, la reflexión sobre la lógica no es una reflexión lógica sino que deben utilizarse medios por debajo de los lógicos. Podemos afirmar que toda ciencia —ya sea formal o factual— es tanto una fuerza social productiva como una relación de producción social. En otras palabras, entre el conocimiento y el proceso real de vida existe una relación indisoluble y no existe, como afirman el positivismo y Husserl, una autonomía absoluta de la ciencia. La ciencia es al mismo tiempo autónoma y no autónoma. Es un conocimiento independizado y objetivado en su propia función social. El conocimiento es un ser-en-sí y al mismo tiempo ser-desde-lo-otro.

Siempre se debe utilizar el instrumental de la lógica y de las matemáticas en la investigación social. Esto es obligatorio. Pero hay que estar en guardia para no hipostasiar el hecho formal convirtiéndolo en el primado de la razón que excluye la reflexión auto-crítica y contrastable con el dato real. La propia estructura social condiciona el hecho de cómo lo perciben los propios sujetos. Esto invalida las técnicas de recolección de datos

de opinión. Asimismo, la estadística elabora un promedio ideal. La sociedad se reduce a una conciencia media. De esta manera el espíritu se encadena a los hechos. El papel del pensamiento positivista, con respecto de los hechos es el de rechazar la autorreflexión crítica del espíritu subjetivo (65).

Afirma Dussel que la totalidad siempre tiene relación con "lo otro". "El todo (lo mismo) se diferencia internamente en un "lo mismo" y en "lo otro" (que no es "el otro")" (66). Este sería el principio de la reflexión moderna. Sin embargo para Adorno, la reflexión característica de la modernidad es, precisamente, la negación de "lo otro". La ilustración sería, por lo tanto, el predominio de una racionalidad lineal y objetiva, desmitificadora del mundo y al mismo tiempo creadora de un nuevo mito: el de la racionalidad instrumental que ya se estudió. A partir de la Ilustración la razón se confunde con la objetividad suprema. El criterio de la validez científica es el criterio de la objetividad positivista o sea, de la razón instrumental, técnica. Ninguna filosofía, según este criterio, ni ningún descubrimiento científico, tiene validez "en-si-mismo" sino en cuanto legitima la racionalidad instrumental. A esta presunción opone Adorno la idea siguiente:

"La dialéctica puede legitimarse retrayendo dicho contenido a la experiencia a esta misma experiencia de la que procede. Lo cual no puede ser sino la mediación de todo lo particular por la totalidad social objetiva" (67).

El concepto de totalidad no es un "datum" sino una orientación crítica". En una primera y todavía demasiado abstracta aproximación hay que recordar la dependencia de todo lo particular respecto de la totalidad. Por otra parte, en ésta todos dependen de todos. El conjunto global no se obtiene sino en virtud de la unidad de las funciones desarrolladas por sus miembros. "En general, todo particular ha de asumir una determinada función si se quiere prorrogar su vida, aprendiendo, además, a estar agradecido durante todo el tiempo que le sea posible cumplir con ella" (68). El rechazo de la categoría de la totalidad conlleva necesariamente la aceptación de las populares teorías de "alcance medio" es decir, la desvinculación de la aproximación científica —en su contenido analítico— de la visión global y crítica. En otras palabras, el rechazo de la categoría de la totalidad conduce o bien al hiperfactualis-

mo ciego y derrochador de energías, o bien a la elaboración de teorías abstractas, inútiles para el conocimiento de la vida social pero de gran utilidad para la reificación coercitiva de una formación social específica. Triste ejemplo de este último caso es la sociología de Pearsons.

Otro punto a considerar se podría asumir del siguiente modo: todo hecho social forma parte de una totalidad epistemológica. El positivismo identifica la esencia con la apariencia (fenómeno) pero la sociología crítica trata de descubrir la esencia en la conexión de los fenómenos. Una ley sociológica podría ser el hecho de que toda manifestación "apariencial" remite ineludiblemente al núcleo esencial del fenómeno.

Decía Hegel que la esencia se presenta fenoménicamente. Las teorías, las estructuras, los supuestos de toda consideración de la teoría y de la epistemología de las ciencias sociales no son sino la manifestación fenoménica del proceso histórico de una formación social específica. La subjetividad que se torna autoconsistente debe legar a los límites de lo absoluto. La crítica dialéctica rescata aquello que no pertenece a la totalidad, que se opone a ella, es decir, lo potencial de la individualización que se está configurando y que se autoproduce, aún a riesgo de la propia totalidad. La validez del conocimiento reside, entonces, en una superación de lo factual pero a partir de los mismos hechos.

"La interpretación de los hechos lleva a la totalidad, sin que esta misma sea a la vez, un hecho" (69).

La idea de totalidad implica a la vez dos cosas contradictorias: por un lado es la perspectiva crítica de superar el constreñimiento del paradigma epistemológico, y por otro, el límite de la reflexión dialéctica. En el primer caso la totalidad constituye el horizonte siempre infinito del esfuerzo intelectual humano. Es la utopía concreta, motor de la historia de la humanidad. En el segundo, la totalidad constituye la mediación misma de los hechos. Así, la totalidad puede ser vista como la instancia limitante de la libertad, o, por el contrario, la construcción sobrepasadora de los límites históricos.

Albert propone la realización de un análisis lógico de la categoría de la totalidad. Sin embargo, como aclaran Habermas y Adorno, la posibilidad de una explicación de la totalidad es posible aunque no es probable —dado su carácter dialéc-

tico— en la verificación de lo factual. Afirma Adorno:

"La totalidad es, acudiendo a una formulación provocativa, la sociedad como cosa en sí, con toda la carga de cosificación" (70).

Si bien es cierto que lo fáctico es propio de la sociedad y no puede, en consecuencia, separarse, la totalidad no es verificable ya que no es algo fáctico como los fenómenos sociales particulares. En la vinculación de los hombres en un sistema donde el dominio de los hombres se da en virtud de la reducción de los seres humanos a simples agentes portadores del intercambio y la mercancía, la conexión total se presenta con el intercambio necesario del sometimiento de todos a la ley abstracta del cambio ya se esté guiado o no por el afán de lucro. En una extensa cita Adorno expresa las diferencias entre el concepto positivista y el concepto dialéctico de la totalidad. Vale la pena transcribirla: "La diferencia entre el concepto positivista de totalidad y el dialéctico puede centrarse más agudamente en el hecho de que el segundo es "objetivo" y se abre a la comprensión de cualesquiera constataciones sociales singulares, en tanto que las teorías positivistas no pretenden sino sintetizar en un conjunto lógico exento de contradicciones todas las constataciones, eligiendo para ello únicamente categorías de la mayor generalidad posible, y sin reconocer como condición de los estados de cosas esos momentos estructurales culminantes en que estos son subsumidos. En tanto que el positivismo carga las tintas sobre este concepto de totalidad, definiéndolo como un retroceso mitológico y precientífico, no hace en su infatigable lucha contra la mitología, sino mitologizar su propia ciencia. Su carácter instrumental, es decir, su orientación acorde con el primado de los métodos y no con el de las cosas y su interés, hace que se inhiban modos de consideración que afectan por igual al procedimiento científico y a su objeto. El núcleo central de la crítica positivista radica en que éste se cierra en la experiencia de lo ciegamente dominante, así como al acuciante deseo de su cambio, dándose por satisfecho con los restos carentes de sentido que han quedado después de la liquidación del idealismo, sin interpretar por su cuenta tanto la liquidación como lo liquidado, y sin llevarlo a su verdad. En lugar de ello se dedica al dato, subjetivamente interpretado, y, de manera complementaria, a las

puras formas mentales del sujeto separadamente. Ambos momentos separados del conocimiento son unidos por el cientificismo actual de modo tan superficial como en otro tiempo por la filosofía de la reflexión, filosofía que precisamente por ello mereció la crítica de la dialéctica especulativa. La dialéctica contiene, asimismo, la *hybris* de la antítesis idealista. Elimina la apariencia de cualquier posible dignidad naturalmente trascendente del sujeto, tomando consciencia de sí misma y de sus formas mentales a la manera de algo social en sí mismo. En este sentido es más realista que el cientificismo con todos sus criterios empiristas (71).

De aquí podemos destacar algunas ideas de fundamental importancia. En primer lugar hay que poner atención al pensamiento de que el concepto dialéctico de totalidad es objetivo ya que se abre a la constatación singular, cualquiera que esta sea. Además, el concepto de totalidad positiva solo sintetiza las constataciones lógicas en un continuo lógico sin contradicciones. Para ello elige categorías de la mayor generalidad posible y no reconoce los conceptos estructurales culminantes en que estos son resumidos como condición del estado de cosas en el ámbito social. Es relevante el hecho mencionado por Adorno de que el positivismo tacha de mitológico el concepto de totalidad pero no se da cuenta de que mitologiza su propia reflexión científica. Es instrumental ya que se orienta de acuerdo con el método y lo impone a las cosas; de ahí que se pierdan elementos relevantes tanto para la consideración del propio método científico como del objeto mismo del estudio. La "hipostatización" de los métodos conduce al rechazo de las muchas variaciones de la realidad. De ahí que no sea raro que el positivismo se cierre a la realidad de la totalidad dominante y al deseo del cambio social. Además, el positivismo coincide con el idealismo en que ambos aceptan el dato interpretado subjetivamente y a las formas mentales del sujeto. El cientificismo une artificialmente el dato y las formas mentales. La última observación que podemos recoger del texto de Adorno es el hecho de que así como el positivismo se identifica con el idealismo, así la dialéctica es la oposición al pensar idealista ya que no acepta ninguna afirmación sobre la supremacía del sujeto, sino que toma consciencia de sí misma y de sus formas mentales como el resultado de un proceso social. Tanto el sujeto como el método del conocimiento son productos sociales.

La sociedad se constituye en virtud a los elementos interconecionales de los sujetos, de ahí que el conocimiento de la sociedad sea a la vez objetivo y doblemente subjetivo. La reflexión sobre la sociedad se ve obligada a trasponer la objetividad al mecanismo categorial, es decir, a una subjetividad abstracta. Pero es en esta abstracción subjetiva donde reside, consecuentemente, la objetividad (72). De ahí que se pueda afirmar que la sociedad es al mismo tiempo cognoscible e incognoscible. Se conoce en la medida en que el sujeto individual se reconoce a sí mismo dentro del proceso histórico de la sociedad. El error de Weber consiste precisamente en establecer una racionalidad que buscaba la separación del sujeto y del objeto. Era una racionalidad de la instrumentalidad social (73). Sin embargo, la racionalidad propia del cambio social no es la misma que la racionalidad lógica. La racionalidad automatizada no es inteligible; solo es inteligible dentro del proceso de autonomización pero no dentro de la percepción objetiva-subjetiva del proceso social como tal. Esto sucede porque la racionalidad se disocia del sujeto viviente, del sujeto actuante de la sociedad; la objetividad pasa a ser inmutable y se refleja en la cosificación de la conciencia cognoscente. Es el inicio de la ideología en la vida social. Este fenómeno queda patente en el pensamiento de los medios de comunicación social donde los acontecimientos del día son presentados siempre como un dato impersonal, fuera del mundo de la experiencia vital (74).

Cuando Popper centra su crítica en la eliminación de las contradicciones lógicas y pretende construir un discurso cartesiano, claro y distinto no se percató de que la contradicción es real. Esto sucede ya que la contradicción tiene su propio lugar en los objetos y no sólo en el conocimiento. La contradicción no es sólo epistemología, es real. Popper dar por supuesto el concepto de ciencia, pero éste tiene una dialéctica histórica. Y sin embargo este concepto (cuyo proceso viene del Siglo XVIII en adelante) no siempre es de progreso. Popper tiende a caer en una contradicción puesto que la organización racional que busca reduce al individuo a la sociedad. De esta forma no se da una separación clara, tampoco, entre lo científico y lo precientífico. Afirma Adorno:

"lo que se clasifica como precientífico no es simplemente aquello que todavía no ha pasado por ese tamiz de autocritica científica al que Popper

insta enérgicamente, o lo que lo evita. Antes bien, afecta a dicho concepto todo aquello que, relacionado con la racionalidad y la experiencia, es separado de las determinaciones instrumentales de la razón. Ambos momentos resultan inseparables" (75).

Toda ciencia debe asumir los elementos precientíficos inherentes a la misma reasumiéndolos críticamente. Para el avance de la conciencia se necesita la ciencia, pero la ciencia tiende a paralizar a la conciencia. De ahí que la autocrítica, en aquellos elementos no científicos puede ser a veces más importantes que la propia ciencia. Al mismo tiempo, la conciencia, sin disciplina científica tiende a caer en cualquier incoherencia. Este hecho es aún más grave recordamos que no se produce solamente en el acto cognitivo, sino en el propio proceso histórico, es decir, en la praxis política. La conciencia que olvida a la ciencia tiende a caer en la fantasía; y la que se limita a la ciencia, en la reificación. La superación de ambos extremos cognoscitivos se produce al tomar en consideración la categoría crítica de la totalidad. El marxismo, al olvidar a la totalidad crítica, cayó en las más variadas fantasías, pero el positivismo al quedarse solo con la ciencia, se redujo a falsa conciencia. La negación del todo presente solo se puede hacerse en virtud de una categoría afirmativa de un todo presente y futuro a la vez (Bloch).

Las consideraciones precedentes nos demuestran varios aspectos: en primer lugar que no podemos separar lo epistemológico de lo ético y lo ontológico. De lo ontológico, porque la categoría de totalidad no es solo una construcción ideal, sino que encuentra su origen en las contradicciones propias del proceso histórico. De lo ético, porque una concepción del mundo reificada conduciría a una práctica falsa, así como una perspectiva no científica conduce a una práctica ilusoria. Entre la utopía y la complacencia reaccionaria debe existir una categoría crítica y real al mismo tiempo donde lo objetivo y lo subjetivo se interrelacionen de manera dialéctica. No olvidando la ciencia, pero tampoco sin olvidar la conciencia.

7. La polémica con Popper

En primer lugar se tratará de explicar la idea de ciencia "positiva" para, luego, y sobre esta base, entender el pensamiento de Popper.

Las ciencias positivas parten siempre, conscientemente y metódicamente, de fenómenos experimentales

cuidadosamente elegidos. Los hechos o datos de la experiencia son dispuestos e interpretados a la luz de su recurrencia ordenada. Se establecen sus leyes, clasificadas en síntesis cada vez más amplias y elaboradas en síntesis cada vez más comprensivas; pero nuevos datos y una experimentación más ajustada, sugerida por las leyes e hipótesis ya elaboradas, logran extender esas mismas leyes, experimentarlas y matizarlas en sus constantes interacciones. Todo esto, se pretende, debe estar continuamente vinculado a los hechos.

La riqueza del mundo natural y social, unida a su creciente complejidad, obliga a las ciencias a contrastar continuamente sus principios e hipótesis. El conocimiento científico aumenta cuantitativamente su conocimiento pero avanza con saltos cualitativos.

Esta forma de proceder del científico así imaginado, le ha valido las críticas de la teoría crítica pues se afirma, como ya vimos anteriormente, que no se trata de imponerle un molde a la realidad sino más bien descubrir las diversas determinaciones que la propia realidad posee. Se trataría de descubrir en los acontecimientos las leyes mismas de su ontología y de su epistemología. Ya Marx había dicho: "No salimos al encuentro del mundo doctrinariamente armados de un nuevo principio y afirmado: He aquí la verdad, arrodillaos ante ella. Sino que desarrollamos para el mundo nuevos principios a partir de los principios del mundo".

El positivismo, entendido de una manera amplia como la tendencia a elaborar una visión formalista de la ciencia la cual trata luego de imponer a los acontecimientos históricos y sociales y guarda cuidadosamente la llamada "ley de Hume" al separar rigurosamente las prescripciones de las descripciones, es un pensamiento que se niega a problematizarse a sí mismo. Está más interesado en la elaboración de un método riguroso de análisis que en los hechos de la realidad. Precisamente la imposición de este método, aparentemente objetivo y racional, conlleva una profunda subjetividad no explícita: el método ha sido elaborado en la mente del investigador y ahora se impone a la realidad. Este punto será también retomado por Adorno como el núcleo de su polémica con Popper.

Otro problema se prefiere a la separación del conocimiento propiamente dicho con el conocimiento falseado por la ideología. Para Mario Bunge

toda ciencia tiene algo de ideología, pero,

"en principio es posible diseñar ideologías científicas, sistemas de creencias fundadas en el estudio científico de la realidad social, así como un sistema de valores auténticamente democrático" (76).

Afirma que en la literatura de las ciencias sociales pueden encontrarse varios niveles de comprensión o profundidad de los hechos sociales que deben ser destacados para una mayor precisión en el conocimiento científico:

"a. Impresionismo: apreciación fundada solo en la experiencia personal.

b. Crítica social, fundada en datos parciales y en consignas ideológicas.

c. Ideología: juicios de valor y programas de acción.

d. Sociología literaria o filosófica: descripciones y análisis impresionistas fundados en datos escasos y que no llegan a ser teorías.

e. Sociología científica: conjunto de hipótesis verificables y de datos fidedignos. La sociología científica ha pasado por tres etapas:

i. sociografía: descripciones precisas pero superficiales por falta de teorías propiamente dichas.

ii. sociología clásica: datos no muy refinados y teorías verbales no matemáticas (Marx, Weber, Durkheim),

iii. sociología avanzada: investigación empírica combinada con modelos matemáticos y un comienzo de experimentación (Dahl, Lazarsfeld)" (77).

Esta esquematización del desarrollo de la sociología, muy semejante en su forma y en su fondo a la famosa ley de los tres estadios de la ciencia de Comte, es útil en una aproximación inicial. En efecto, es importante depurar el ámbito de las ciencias sociales de las diversas corrientes impresionistas y literarios así como de las orientaciones puramente ideológicas. Sin embargo, a riesgo de quedarse a medio camino, las ciencias sociales no podrían detenerse en el simple nivel de la formulación matemática y en una supuesta verificabilidad de sus hipótesis. Esta idea es la que Adorno y Horkheimer han venido atacando desde el principio. En este sentido habría que buscar un nuevo nivel (que supere a Bunge); este nivel debería tener, ciertamente, una adecuada precisión del lenguaje, una metodología rigurosa, y una teoría coherente basada en los resultados de la investigación de los hechos. Pero además debería sobrepasar este nivel para alcanzar:

A. Un proceso continuo de crítica de sus propios principios y enunciados a la luz de la realidad

social.

B. El desarrollo del análisis de las tendencias de la sociedad, es decir, de crítica y de transformación social.

Sólo de esta manera se podría superar el formalismo reificador y se podrían superar, además, los pares antagonicos estudiados en el capítulo anterior. El punto culminante de la ciencia no es la llegada al positivismo, sino la superación de éste, o sea la elaboración de una sociología crítica que permita la transformación social; que sea presente y a la vez futuro.

Popper intentó hacer algo parecido en la teoría general de las ciencias pero cayó en errores graves al extrapolar estas ideas, basadas en las ciencias naturales, especialmente la física, al campo de las ciencias sociales. En su polémica con el Círculo de Viena, Popper pretende sobrepasar el marco del positivismo pero sin lograrlo (78).

El pensamiento de Popper puede oscilar entre dos campos: la teoría epistemológica de la ciencia y la exposición de una ideología política. Por un lado es una explicación del conocimiento y, por el otro, la exposición, a su vez, de dos aspectos: un método para las ciencias sociales, inspirado en su concepción epistemológica de las ciencias naturales, especialmente en sus obras, *La lógica de la investigación científica* (1934-35) y *Conjeturas y refutaciones* (1963). Es la aplicación restringida al ámbito de las ciencias sociales de una concepción metodológica general. El otro aspecto de su filosofía social corresponde a una ética y a una concepción política, que es una "extrapolación político-social de una metodología" (79).

Para el filósofo español Miguel Quintanilla:

"La lógica de las ciencias sociales de Popper no será sino el trasplante al campo teórico de estas ciencias de los principios metodológicos elaborados respecto a las ciencias naturales desde la posición filosófica de "La lógica de la investigación científica" y el concepto de racionalidad social y política —en último término el concepto de sociedad— no será sino una extrapolación de la racionalidad epistemológica allí elaborada" (80).

La filosofía de la ciencia de Popper comienza como una propuesta de solución al problema de la inducción. La inducción es un proceso de inferencia lógica que, a diferencia de la deducción, como ya vimos en el capítulo sobre "La fundamentación

de las ciencias" las premisas no garantizan de manera absoluta la conclusión sino que la hacen más probable. De esta manera en el proceso de inducción incompleta —en la inducción completa se toman todos los elementos del universo respectivo— se extiende el conocimiento de ciertos elementos al resto de los elementos del universo. La inducción entendida de este modo constituía el criterio tradicional para distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es. Hume ataca la inducción afirmando que de ninguna cantidad de enunciados de observaciones particulares se puede inferir lógicamente un enunciado general; la inducción, según él, solo se acepta por razones psicológicas, pero las leyes y las teorías científicas carecen de un fundamento racional seguro.

Popper trata de dar una solución a este problema señalando, en primer lugar, una asimetría lógica entre la verificación y la falsación. En efecto, ninguna cantidad de enunciados puede garantizar una teoría, pero un solo enunciado sí puede falsarla (8). A partir de aquí Popper insiste en que la validez de una teoría o una ley científica solo puede ser contrastada mediante intentos sistemáticos de refutación: si se ha observado en enunciados diferentes entonces la ley o la teoría es falsable aunque no sea verificable. Cada nueva formulación tendrá un contenido empírico mucho mayor que la primera. De tal manera que el proceso de la falsación aumentaría nuestro conocimiento y reanudaría el proceso de búsqueda de mejores teorías. De aquí se desprenden tres consecuencias importantes:

A. La imaginación y la intuición juegan un gran papel en la formulación de teorías; el proceso científico no solo es racional.

B. Además, todo nuestro conocimiento es de una naturaleza sólo provisional.

C. La verdad de un enunciado, es decir, su correspondencia con los hechos, sólo es una idea reguladora. Cada vez podemos acercarnos más a la verdad pero nunca sabremos si hemos alcanzado nuestro objetivo (82).

Algo importante en la teoría de Popper es que constituye un rechazo del psicologismo en la metodología de las ciencias. El modo cómo se llegó a las observaciones y el valor psicológico que tienen es irrelevante para el problema. Tampoco es importante el hecho de que todo conocimiento tiene un elemento irracional (83).

Nuestra ignorancia crece con nuestro conocimiento. De ahí que una teoría solo es interesante cuando consta de proposiciones dudosas y susceptibles de falsación. Toda hipótesis científica es falsable. Una teoría científica no explica todo lo que puede ocurrir; más bien excluye la mayor parte de lo que podría ocurrir, y es falsada si ocurre lo que ella ha excluido. Por eso "la falsabilidad es el criterio de demarcación entre la ciencia y la no ciencia" (84). La crítica es el motor que hace avanzar la ciencia porque somete a falsación las teorías. Sin embargo la idea de "crítica" que maneja Popper corresponde a un acuerdo o debate entre los científicos sobre determinado problema. La crítica es un aspecto de la relación institucional o personal pero no como hace notar Adorno, un enfrentamiento con la realidad social para superarla. Es una noción muy problemática que será estudiada más adelante.

Para Popper, como para la Escuela de Oxford, la metafísica tiene un gran valor en la ciencia porque puede sugerir hipótesis fructíferas, además la metafísica expresa una concepción del mundo dentro de la cual se enmarcan las teorías científicas. Así dice en el *Prefacio a La lógica*.

"Creo, sin embargo, que, al menos, existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, el problema de entender el mundo —incluimos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él" (85).

El método científico que propone Popper parte de la idea de que el conocimiento evoluciona por sí mismo. A diferencia de la concepción metodológica que hacía partir el conocimiento de la observación y la experimentación para luego, con base en ello, elaborar las hipótesis, Popper propone partir de los problemas, entendidos como la insuficiencia de una teoría ya existente o del incumplimiento de una expectativa; a partir de aquí se elabora una propuesta de solución (nueva teoría), posteriormente se establecen las proposiciones contrastables; después se realiza la contrastación o sea el intento de refutación, principalmente a través de la observación y la experimentación pero no se excluyen otros medios; por último se establecen las preferencias entre las teorías en competencia. Dice el autor:

"En realidad, la creencia de que podemos comenzar con observaciones puras, sin nada que se parezca a una teoría, es absurda". Y más adelante: "El problema: ¿Qué es lo primero, la hipótesis (H) o la observación (O)?, es

soluble; cómo lo es el problema: ¿Qué es lo primero: la gallina (G) o el huevo (H)? La respuesta al último interrogante es: Un tipo más primitivo de huevo, y la respuesta al primero es: un tipo más primitivo de hipótesis" (86).

El proceso no es cíclico ni dialéctico sino que avanza por medio del "ensayo y del error" y se puede sintetizar del siguiente modo:

1 TT EE 2

Donde 1 es el problema inicial, TT es la teoría tentativa, EE es el proceso de eliminación de errores y 2 es la situación resultante con sus nuevos problemas (87).

Magee estrae las siguientes consecuencias de este proceso:

- A. Estamos dentro de los problemas.
- B. Las cosas solo pueden ser modificadas por etapas.
- C. Sólo hay un nivel cultural: científico y estético a la vez.
- D. La tradición y la socialización juegan un destacado papel en el proceso de elaboración del conocimiento.
- E. El conocimiento en sentido objetivo es un conocimiento sin sujeto cognoscente (88).

Esto queda más claro si se recuerda que Popper postula la existencia de un "mundo 3" que corresponde a las estructuras objetivas producidas de modo no necesariamente intencional por las mentes de los hombres. Pero tales estructuras, una vez producidas, tienen una existencia independiente. Es el mundo de las ideas, arte, ciencia, filosofía, lenguaje, instituciones, ética, etc. El mundo 1 correspondería a las cosas materiales y el mundo 2 al mundo subjetivo de las mentes. En el "mundo 3" existe un conocimiento sin sujeto cognoscente (89). Al postular la existencia del "mundo 3" de esta manera, Popper remarca su tendencia "idealista" que ya Adorno había criticado duramente (90).

Se puede recapitular lo dicho hasta ahora afirmando que para Popper una teoría es científica cuando siendo falsable en principio no ha sido todavía falsada a pesar de haberse intentado con todos los medios disponibles. La ciencia avanza a través de conjeturas y refutaciones, a través del ensayo y del error. La observación no precede a la

teoría, sino que partimos de problemas (prácticos o teóricos). La objetividad científica, por lo tanto, no reside exclusivamente en el método sino también en una aproximación crítica. De ahí que todo conocimiento sea simplemente conjetural.

En el Congreso de Sociología celebrado en Tubinga en 1961, Popper parte de estos principios para elaborar una teoría sobre las ciencias sociales. Es el inicio de la famosa "polémica de la sociología alemana" (91).

Para Popper el método del ensayo y del error es preferible a la dialéctica ya que aquel se refiere a una teoría mientras que ésta se refiere a un desarrollo posterior, a una predicción, inaceptable para las ciencias (92).

Popper insiste en que el método de ensayo y error es mucho más amplio que el proceso dialéctico ya que puede ser aplicado a varias teorías, mientras que la dialéctica sólo se puede aplicar a teorías opuestas. Además, la idea de una contradicción lógica diferente a la realidad (conflicto, interés opuesto, lucha) es una metáfora poco fructífera que confunde la realidad. Es sólo una afirmación muy vaga que no trasmite más información que la propia idea de un desarrollo por etapas (como la de la semilla que crece). La dialéctica en realidad no es falsable, por lo que no es científica. Es una idea metafísica que se puede aceptar o desechar, pero que desgraciadamente ha conducido al dogmatismo (93).

Sobre el holismo Popper propone que se debe partir de una simple distinción:

"Hay una fundamental ambigüedad en el uso que hace la literatura holística reciente del término "un todo"; Se usa para denotar: a. la totalidad de todas las propiedades o aspectos de una cosa y, especialmente, todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes, y b. ciertas propiedades o aspectos esenciales de las cosas en cuestión, a saber, aquellos que la hacen aparecer como una estructura organizada más que como un "mero montón". "Todos" en el sentido b han sido objeto de estudio científico, especialmente por la llamada escuela Gestalt de psicología" (94).

Sobre estos dos aspectos hay que recordar, a su vez, dos precisiones: en primer lugar el aspecto ontológico, según el cual todos los elementos de una cosa guardan relación entre sí; y en segundo lugar, la posibilidad de un conocimiento de esa relación, de esa "totalidad". Popper acepta la idea de que todas las cosas están relacionadas entre sí de diversos modos (ontología), pero rechaza vehe-

mentemente la posibilidad de un conocimiento de la "totalidad". Por eso propone que hay que aceptar la segunda acepción de "totalidad", es decir, la escogencia de ciertos elementos de una cosa que guarden relación con lo esencial de esa cosa en cuestión. Es la misma idea de "sistema" o "estructura" que se utiliza hoy en día (95).

Es también, en el fondo, la idea de "modelo". Por eso pone como ejemplo la teoría de la Gestalt y en la sociología la corriente de la "sociología comprensiva" de Max Weber. Esto no es de extrañar ya que Weber propone el método de los "tipos ideales" que consiste en la reconstrucción teórica de ciertos aspectos de una cosa. Para Popper no se puede comprender la totalidad infinita de una cosa sino que la ciencia selecciona algunos aspectos falsables de la realidad. Ciertamente, el estudio científico es un estudio de "partes" o "momentos" de esa realidad, pero partes o momentos "en relación" continua y antagónica. Esto es lo que Popper olvida y le recuerda Adorno. Además, se podría preguntar cuál sería el criterio para seleccionar los aspectos de la realidad que se consideran relevantes. Para Popper, desde el punto de vista práctico, el holismo se resuelve en el utopismo y en el totalitarismo. Sin embargo, el concepto de "totalidad" no se puede identificar con "totalitarismo", ya que totalidad en el sentido que tiene desde Hegel constituye más bien una apertura hacia el futuro (es tan cierto que tiene algo de "utopismo") mientras que el totalitarismo es una constricción, una represión de las diversas posibilidades de libertad, negación del futuro.

Para Popper el historicismo constituye aquella tendencia en las ciencias sociales que trata de descubrir las leyes del desarrollo de la historia humana, de manera que se puedan prever los desarrollos sucesivos. El historicismo constituiría una mezcla de dialéctica con el holismo (96). Además sería una identificación, según Popper, del totalitarismo con el esencialismo ya que se presupone una verdad total y última. Sin embargo, como ya se vio al estudiar la noción de sociología que proponen Adorno y Horkheimer, el todo es un presupuesto para entender las observaciones singulares, es una perspectiva epistemológica para realizar la crítica social. La totalidad constituye la conciencia de la ciencia; es una idea regulativa que rechaza la relación medios-fines y "ensancha el juego de posibles comportamientos de determinación racional" (97).

La crítica de la sociedad no puede ser solo

formal o sea que solo se limite a la descripción y cuantificación de los hechos sino que debe ser crítica social y esta forma de crítica incluye, en primer lugar, la autocrítica de los principios formales de las ciencias, en particular de la lógica, y a las investigaciones de las ciencias sociales empíricas que son indagaciones objetivas sobre hechos y opiniones creados por el hombre, subjetivas, de tal manera que lo que interesa no es la administración o la ingeniería social fragmentaria sino la transformación de la sociedad y de sus mecanismos ideológicos, en especial de la razón instrumental. Esta transformación es total en la medida en que se refiere al conjunto de instituciones sociales y no solo al meramiento de algunas de ellas.

En la "Tabla comparativa No. 1 (página 137) podemos ver de manera sinóptica las relaciones del pensamiento de Adorno y de Popper. Se han llamado semejantes pero con las respectivas correcciones teóricas de cada una de los sustentantes. En la Tabla comparativa No. 2 (página 138) por el contrario, encontraremos las principales diferencias de una y otra corriente.

No hace falta que se comenten con detalle las Tablas que antes se han presentado puesto que ya han sido vistos los puntos relevantes en los capítulos anteriores. Sin embargo, vale la pena destacar el hecho de que en la primer tabla ambos autores a veces parecen coincidir en algunos puntos, pero visto con más detalle, no encontramos coincidencia más que en las palabras pero no en su sentido. Esta es la opinión de Dahrendorf al afirmar, en su comentario a las ponencias, que la coincidencia era solo superficial (98).

En realidad sus apreciaciones son radicalmente diferentes, tanto por sus presupuestos ontológicos, como por sus consecuencias metodológicas y éticas. Para Popper, Adorno vendría a ser un historicista que confunde sus propias opciones con una teoríacientífica y que, además, acepta la idea de que puede existir una filosofía (concepción del mundo) totalizadora que pueda ser racional. Adorno estaría mucho más cerca de la profecía que de la ciencia. Para Adorno, en cambio, Popper sería un representante de la tradición científica lineal y del mito de la razón instrumental, "no tiene valor para pensar el todo porque duda de poder transformarlo" (99). La impresión que queda es la de que Popper no lleva sus reflexiones a sus últimas consecuencias sino que se limita a exponer una postura epistemológica sin las determinaciones

éticas y ontológicas correspondientes. En este sentido puede tener razón Adorno al afirmar que:

"A menudo no tengo que oponer antítesis alguna a sus tesis (las de Popper): me basta por asumir lo dicho por él e intentar seguir reflexionando sobre ello" (100).

La categoría de totalidad constituye, por otra parte, el centro de la discrepancia porque mientras que para Popper, como ya se vio, un conocimiento de la totalidad es imposible, para Adorno constituye el principio de una ciencia de la sociedad:

"La sociedad es un proceso total, en el que los hombres abarcados, guiados y configurados por la objetividad reinfluyen a su vez sobre aquella" (101).

El estudio de la sociedad, sociología en términos generales o ciencias sociales, debe corresponder a la ciencia (objetividad) y a la conciencia. El análisis sistemático y empírico (la "communicatio rationum") debe corresponder a la dinámica dialéctica ("Communicatio bonorum"). Pero este proceso no es el de una operación "integradora" propia de una sociología funcional y positiva como lo propone Popper. Y tampoco el de una lectura "diacrítica" o "dialógica" como propone la hermenéutica (102). Valdría la pena recordar, aunque sea de paso, que la "razón hermenéutica" ya sea ésta existencial (Gadamer), teológica (Ricoeur), estructural (Kristeva, Barthes) o semiológica (Eco), no constituye un "topos" de intersección dialógica entre la razón analítica (teoría tradicional) propia de la sociología aclaratoria y empírica (o comprensiva) y la razón crítico-dialéctica. Plantear así las cosas olvida "el problema esencial que hace referencia a prejuicios específicos de una conciencia hermenéutica orientada unilateralmente hacia las ciencias del espíritu" (103).

Habermas, por ejemplo, trata de superar este problema proponiendo una "filosofía empírica de la historia con intención práctica" lo cual constituye una renovación de la teoría crítica para ponerla a la altura de la situación de las ciencias contemporáneas. La concepción de una "sociología hermenéutica" que, al rechazar la totalidad, al igual que la rechaza Popper, cae en un reduccionismo que falsea los frutos de tal proyecto. Es, además, un retorno a la filosofía social del siglo XVIII que desconoce los aportes objetivos de Marx, de Weber e incluso de la microsociología funcional (Blau, Homans). La separación entre una filosofía social de corte objetivista (Popper) o de corte subjetivista

(hermenéutica) con la conciencia crítica del proceso del conocimiento entendido éste como mediado por una práctica social, se olvida de volver continuamente a la recreación del momento de cohesión entre la esfera material y los conceptos sociológicos generales. Para obtener esta visión del conjunto no hace falta conocer todas sus partes, pero sí tener presente que la caída en un formalismo cientificista al estilo de Popper en realidad niega toda pretendida objetividad y toda apertura hacia el futuro. Es un individualismo hipostasiado que se cierra a todas las determinaciones de "futuro" de la historia, como veremos más adelante.

La nota sobre la hermenéutica que acabamos de presentar nos sirve, además, de polo contrastante para recordar precisamente que la afirmación de uno y otro extremo, la ciencia objetiva o la conciencia subjetiva, a costa del otro, falsea el conocimiento social. La ciencia social, como dice Adorno, depende de su propio objeto social, que es contradictorio, subjetivo y objetivo, presente y futuro, material e ideológico, en una palabra: que es una ciencia tensional y dialéctico-crítica. Es una relación que va del todo a las partes y de estas al todo, o sea, del individuo a la sociedad y de la sociedad al individuo en una relación continua e indisoluble. Por eso para Adorno y para Horkheimer:

"Esta fractura no debe ser ocultada ni absolutizada. Será preciso tenerla en cuenta, renunciando a darle la apariencia de una continuidad que vaya desde el hallazgo individual hasta la senunciaciones generalísimas sobre el sistema de la sociedad, cuando, por el contrario, el tratamiento del fenómeno individual debería nutrirse, en la medida de lo posible, de las vinculaciones mediadas respecto de los propios fenómenos individuales" (104).

Para concluir este punto se puede afirmar que la categoría de totalidad es en sí misma contradictoria ya que refleja el movimiento de la historia y de la sociedad. Esta categoría es ontológica, pero en su movimiento interno deviene en epistemología y en metodología. La clase para construir una sociología crítica no puede ser una ciencia construida desde el pensamiento como quiere Popper, sino desde la dinámica de la propia historia. La reflexión científica sobre la historia y la sociedad debe fundamentarse en un principio real y teórico a la vez que permita analizar los hechos positivos pero que también los pueda sobrepasar. Este doble movimiento encuentra una clara aplicación en el

problema del individualismo en el debate de las ciencias sociales contemporáneas.

8. Presupuestos del individualismo metodológico

Como se acaba de ver, en el fondo, la distinción radical entre una sociología crítica y una sociología positiva reside tanto en sus métodos como en su orientación metafísica y epistemológica. Por eso el último de los temas que se tratará de estudiar es uno de los problemas más importantes de la filosofía: el de las categorías, que lleva directamente a la consideración del individualismo metodológico.

Desde Aristóteles se distinguen tres aspectos del ente: en primer lugar las substancias (las cosas, como hombre, animales, piedras, etc.); luego las cualidades (las cosas son de tal tipo, redondas, de ciertos colores, etc.); y, por último, las relaciones (física, políticas, familiares, etc.). Para Aristóteles y para una larga tradición filosófica, las tres categorías (substancia, cualidad, relación) se dan generalmente supuestas en el pensamiento: así trabaja la ciencia, la técnica, etc. (105).

Sin embargo, bien mirado el asunto, no parece tan claro como una primera impresión podría sugerir. Así, la cualidad parece como algo irreal en el mundo: no existe el color en el mundo físico, ni la "altura", ni mucho menos cualidades espirituales como el "bien", el "dolor" o la "belleza". Con respecto de la relación surge la duda de si es interna o externa a las cosas. Iguales dificultades presenta la sustancia, ya que de una cosa solo conocemos sus cualidades (106).

El problema tiene importancia fundamental no sólo para la ontología, sino también para la epistemología de las ciencias sociales y para la ética y filosofía política. El lector recordará que este problema es muy antiguo, ya Leibniz había elaborado un complejo y genial sistema en el cual no existen relaciones reales entre las cosas. En Hegel, por el contrario, lo importante es el sistema de relaciones que se establece entre las diferentes cosas. Parecería que en Hegel las sustancias son un haz de relaciones, solo "momentos". Este hecho, claro está que un poco exagerado, le valió el comentario de Russell de que el complejo sistema hegeliano parecería como verdadero en un entorno como el sol, "donde no hay nada más que robellinos gaseosos en perfecto cambio" (107). La otra posición entre ambos extremos es la de los filósofos que siguiendo a Aristóteles, como ya se

había dicho, admiten las tres categorías fundamentales. Marx, Adorno y Horkheimer pertenecen a este grupo pero destacando el papel de la "relación".

Estas consideraciones han llevado a ciertos filósofos a afirmar que en la sociedad sólo existen substancias particulares; en este caso, hombres, cuya existencia es atomística. No existen las categorías de "sociedad", "familia" o "clase" con realidad propia, sino que estas categorías constituyen simplemente agregados de individuos. Esta corriente, que se puede llamar "individualista", al negar la realidad de la sociedad —la cual queda reducida a un simple nombre— niega también la interrelación entre los hombres como una variable de las ciencias sociales. Para la versión extrema, por ejemplo el anarquismo individualista de Max Stirner, al existir solo las substancias y no las relaciones tampoco habría deberes ni obligaciones éticas o sociales, sólo un extremo individualismo (108).

Ahora bien, dicha teoría tiene una variable en la cual se afirma un individualismo moderado que admite derechos y obligaciones sociales: es el caso de Popper, de von Hayek, Gellner, Watkins, del último Russell y en general de las tendencias neoliberales en el campo de las ciencias sociales (109).

Popper enfoca la cuestión desde la perspectiva del viejo problema de los "universales" (110). Sobre este asunto, cuya genealogía remite a Platón y Aristóteles, hubo un gran debate en la Edad Media. Para unos "los universales se distinguen de los nombres propios sólo en que se asignan a los miembros de un grupo o clase de cosas, en vez de una sola cosa" (111). Los términos universales tales como "estado", "justicia", "blanco", etc., solo expresarían *ideas* extraídas de cosas diferentes o serían etiquetas puestas a cosas muy disímiles. Para esta corriente *nominalista* (Ockham) los términos abstractos o generales no representarían seres objetivos reales sino meras palabras o nombres, sólo expresiones verbales ("flatus vocis"). Sólo existen los particulares físicos (112). Por el contrario, para el *realismo*, que Popper llama "*esencialismo*", los universales, términos abstractos y generales, tienen una realidad propia, igual, y a veces superior a la de las cosas físicas particulares. Popper afirma que para los esencialistas los universales constituyen el centro y objeto de la ciencia, y por lo tanto, tienen implicaciones no solo ontológicas sino epistemológicas y metodoló-

gicas importantes. Así, para los "esencialistas metodológicos" lo importante es la pregunta ¿qué es? y no la pregunta ¿cómo y cuánto?, que sería característica de los "nominalistas metodológicos". Los primeros tratan de encontrar la esencia de las cosas mientras que los segundos sólo pretenden describirlas. Parece, continua diciendo, que en la ciencias naturales ha tenido la victoria el "nominalismo metodológico" y en las ciencias sociales permanece el "esencialismo". Esto se relaciona con el "historicismo" que presupone una esencia en los hechos históricos (estado, familia, iglesia) que no cambia, que permanece a pesar de los cambios; por eso el historicismo trata de encontrar leyes inmutables en los procesos históricos. Aquí reside el problema de que no se puede decir qué cantidad de cambios es necesaria para que una entidad social siga siendo la misma. Por eso dice que de los argumentos historicistas "se sigue que una sencilla descripción de los desarrollos sociales es imposible o, mejor dicho, que una descripción sociológica nunca puede ser una descripción en el sentido nominalista. Y si una descripción sociológica no puede dejar de lado las esencias, menos aún podrá hacerlo una teoría del desarrollo social. Porque, ¿quién puede negar que problemas como la determinación y la explicación de los rasgos característicos de cierto período social, junto con sus tensiones y tendencia intrínsecas, se resistirían a cualquier intento de ser tratadas por métodos nominalistas?" (113). La historia se convierte en la descripción del cambio y las ciencias estudiarían lo permanente, la esencia en el cambio. Y por eso la esencia de una cosa solo puede ser conocida a través de sus cambios (Hegel).

Popper tratará de atacar estos argumentos precisamente contraponiendo su idea de falsación y de "explicación" en las ciencias sociales. El resultado será la postulación de una "ingeniería social fragmentaria", derivada teóricamente del método del "ensayo y del error". Pero que en su constitución ontológica conduciría al "individualismo metodológico", ya que la negación de algún tipo de "esencia" será sustituido por un proceso empíricamente falsable, donde el objeto del análisis será, no una entidad colectiva (nación, clase, familia, estado), sino datos reales singulares. El objetivo del estudio será dirigido hacia las substancias y no hacia las relaciones entre esas substancias.

Será conveniente revisar este punto con un poco más de detalle.

El lector puede recordar que en la "Introducción" del presente trabajo se mencionó que la sociedad ha sido concebida de tres maneras: en primer lugar estaba el enfoque individualista que entiende que la sociedad es un simple agregado de individuos y toda propiedad se deriva de ellos; luego la corriente emergente, también llamada "globalismo", para la cual la sociedad es un ente con existencia propia y que se impone a los individuos, la sociedad es una totalidad que sobrepasa a sus miembros; y por último, estaba la corriente dialéctica o "sistémica", que tiene como característica la relación entre los individuos y la sociedad como un todo, en donde algunas propiedades se desprenden solo de sus miembros mientras que otras surgen de las diversas relaciones que estos establecen. Para Bunge, tanto el individualismo como el globalismo son inadecuados en las ciencias sociales:

"el primero porque ignora las propiedades emergentes de toda sociedad, tales como la cohesión social y la estabilidad política. El segundo porque rehusa explicarlas. La concepción sistémica carece de estos defectos y combina los rasgos positivos de sus rivales, en particular el rigor metodológico del individualismo con la insistencia en la totalidad y la emergencia (114).

Bunge trata de caracterizar cada una de las tres concepciones de la sociedad y para ello parte de la distinción de las características que corresponden tanto al ámbito de la ontología como al de la metodología. El individualismo en su nivel ontológico está caracterizado porque es nominalista y acepta solo los concretos particulares, los individuos. Por lo tanto las totalidades sociales son abstracciones carentes de propiedades "globales emergentes". De tal manera que la sociedad no puede actuar sobre sus miembros; la relación entre dos sociedades es la relación entre los individuos de una sociedad con los de la otra sociedad; y el cambio social sólo es el resultado de la suma de los cambios individuales. Estas características ontológicas hacen que la metodología correspondiente tenga tres aspectos: la sociedad se estudia a través de sus componentes individuales; la conducta individual explica, en último término, los hechos sociales; el comportamiento de los individuos constituye el factor de contrastabilidad de las hipótesis y teorías sociológicas.

La concepción globalística o emergente parte de tres postulados metafísicos: la sociedad es una totalidad que emerge trascendiendo a sus propios

miembros; estas propiedades no se reducen a sus miembros; por eso, las características y propiedades del todo social se imponen a cada uno de los individuos particulares. Las consecuencias metodológicas son las siguientes: las ciencias sociales tienen como objetivo el estudio de la cualidad de emergentes del todo social, sus propiedades y cambios globales; las unidades supraindividuales (estado, destino nacional, espíritu del pueblo, etc.) explican los acontecimientos concretos y la acción del individuo particular.

Por último, la concepción sistémica o dialéctica parte de los siguientes principios: la sociedad es un sistema o estructura de individuos interrelacionados y no es, por lo tanto, ni un conjunto de individuos ni un ente supraindividual; algunas de las cualidades de la sociedad son globales pero todas tienen su base en los individuos y en sus relaciones; los grupos sociales pueden actuar sobre los individuos y éste sobre aquellos, el individuo está determinado por sus características genéticas y también sociales (rol o papel social); en este caso, el cambio social es una transformación de las estructuras de la sociedad y del papel que en ésta el individuo desempeña, por lo tanto es un cambio tanto social como individual. Estas características ontológicas tienen, a su vez, un correlato metodológico: los rasgos relevantes del individuo y las propiedades de intercambio social son los temas del estudio de las ciencias sociales; los individuos, los grupos y sus interacciones explican los hechos sociales; los grupos y subsistemas y los individuos constituyen el punto de referencia de las hipótesis y teorías de las ciencias sociales, las cuales deben ponerse continuamente a prueba confrontándolas con los datos sociológicos e históricos (115).

Bunge resume estos puntos en el siguiente esquema:

Globalismo: \mathcal{G} es una totalidad inanalizable que consta de n partes, ninguna de las cuales es real separadamente.

Individualismo: $\mathcal{G} = S = \{a, b, \dots, n\}$, donde solamente los n miembros de S son reales.

Sistemismo: \mathcal{G} es una totalidad concreta analizable en S (composición) y R (estructura), o sea, representada por el par ordenado $\langle S, R \rangle$, y es tan real como los miembros individuales de S (116).

9. Individualismo: ontología, metodología y ética

Se ha visto que el enfrentamiento entre el holismo y el individualismo en nuestra época se presenta como un problema fundamentalmente metodológico. Pero, como también se ha considerado, este problema tiene relación con otros niveles de carácter ontológico y ético. En primer lugar, este problema toca el tema de la relación entre las diversas ciencias sociales entre sí, la consideración precisa de los problemas que a cada una le corresponden—, al enfoque específico del análisis, etc. La amplia gama de problemas metafísicos, por otra parte, corresponde a la propia concepción de la sociedad, del historicismo, etc. Además, todo ello tiene importantes consecuencias para la ética y la política ya que al holismo tradicionalmente se le ha considerado a la par del totalitarismo y del rechazo del individualismo político característico del liberalismo occidental (117).

Sin embargo, aunque lo epistemológico y metodológico sea inseparable de lo ontológico y lo ético y político, tampoco se puede establecer una línea horizontal entre estos niveles en lo que respecta a cada filósofo. Hobbes, por ejemplo, en el campo de la metodología fue individualista pero también fue partidario de un fuerte estado centralizado (absolutismo político); Marx, fue partidario de un holismo metodológico pero en el campo de la ética fue individualista. Para Dray “esto demuestra que los aspectos éticos o políticos y los ontológicos pueden ser separados relativamente del examen metodológico y epistemológico del holismo y del individualismo y de sus prescripciones para la investigación histórica” (118). Pero, a pesar de que exista esta “autonomía” no cabe la menor duda de que también hay una estrecha relación entre estos niveles y que el punto de vista adoptado para el estudio de un campo de la historia o de las ciencias sociales tiene profundas consecuencias morales y políticas (119). Valdría la pena revisar este punto con algún detenimiento.

El individualismo metodológico, que había nacido con Hayek, que se había desarrollado con Popper y que Watkins, el discípulo de éste, había aplicado al campo de la historia, surgió de una reflexión, desde la epistemología sobre la manera de conocer el “todo” o los “colectivos” (120). Esto suponía la idea metafísica de que el individuo es más tangible que el “todo”, el cual era inaprensible. Por lo tanto, se esperaba que ésta

metodología fuera muy fructífera. Sin embargo, esta postura parte del prejuicio ético de que al salvar metodológicamente al individuo se evita caer políticamente en el totalitarismo. En realidad creaba "una inclinación psicológica favorable a la teoría metafísica de la inexistencia de los colectivos, aunque no la implicara lógicamente. El prejuicio ético frente a la aceptación de la existencia real de los colectivos explica la tendencia de todos estos autores de dividir, con actitud maniquea, el mundo de los cultivadores de las ciencias sociales en dos campos: uno el de los individualistas metodológicos y otro el de los colectivistas metodológicos, donde colocan a Platón, Fichte, Hegel, Marx, Spengler, Toynbee, Mannheim y otros" (121).

Para Watkins por ejemplo:

"los constituyentes últimos del mundo social son individuos que actúan más o menos adecuadamente a la luz de sus disposiciones y creencias de su situación social. Cada situación social compleja ya sean instituciones o acontecimientos es el resultado de una particular configuración de individuos, de sus disposiciones, situaciones, creencias, recursos físicos y medio. Puede haber explicaciones inconclusas o a medias sobre fenómenos sociales en gran escala (como la inflación) en términos de otro fenómeno en gran escala (como el pleno empleo); pero no habremos llegado a explicaciones medulares sobre estos fenómenos hasta que los hayamos deducido de proposiciones sobre la disposición, creencias, recursos e interrelaciones de individuos" (122).

La indicación de Watkins es aplicable en algunos campos de las ciencias sociales como los estudios biográficos, la sociografía, etc., pero es insuficiente como prescripción para todas ciencias sociales ya que, como señala Gellner, habría que buscar moldes interpretativos "familiares" y se tendería a considerar en ciertos comportamientos como "típicos" o se trataría de interpretar los acontecimientos dentro de esquemas en los cuales se considera razonable solo lo que a gusto del investigador es conveniente. Además, los mismos individuos muchas veces actúan términos de conceptos holistas tales como partido, clase, nación, etc. La aplicación de este método conduciría a un reduccionismo psicosocial mucho menos fructífero que el de los tipos ideales de Weber (123). La preocupación de Watkins y de Popper o Hayek de reducir los hechos sociales un conjunto de átomos solo puede explicarse, no por un desarrollo lógico de su epistemología sino por un prejuicio ético que en Popper queda muy claro en su "*Miseria del*

historicismo" y en "*La sociedad abierta y sus enemigos*". Quizás la discusión sobre este tema sea poco fructífera desde el desarrollo de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer aplicada al desarrollo de la sociedad. En efecto, con Adorno y Horkheimer el enfoque de la sociedad tiende a resolver los diversos pares antagónicos (micro-sociología-macrosociología, etc.) en una versión de la ciencia social que es, al mismo tiempo, crítica de sus propios principios y por ello mismo, fructífera. Además, si se recuerdan las observaciones de Bunge sobre la utilidad de un enfoque "sistémico" que en este contexto coincide con la dialéctica de la teoría crítica tal como aquí se ha desarrollado, se puede pensar que la solución al problema del método no reside en un pretendido individualismo metodológico que crea más problemas de los que resuelve.

El punto queda más claro si se retoma la comparación de los tres niveles en los cuales puede oscilar la polémica del individualismo y del holismo. Para ello se construirá un cuadro (tabla No. 3 en la siguiente página) con tres columnas centrales y dos modificaciones a las propuestas básicas de cinco de los autores mencionados en el trabajo: Hegel, Marx, Weber, Popper y Adorno (124). A cada autor se le atribuye una columna. El primer nivel corresponde a la metodología y se pretende saber si asume una posición esencialista o nominalista. En segundo lugar se presenta la postura metafísica (¿Existen los colectivos?). Y por último, está la postura ética o sea la creencia de que deben privar los valores individuales a los sociales o viceversa. La columna 4 corresponde a los principios correctores o matices de la postura metafísica original y la última columna tiene que ver con los principios que corrigen a la posición ética adoptada. Al revisar esta tabla nos encontramos con que no hay una relación unívoca entre los diversos niveles ya que, por ejemplo, Marx que aparece como metodológicamente colectivista es ética y metafísicamente partidario del individualismo; Popper que pretende ser individualista, metafísicamente es partidario del Mundo 3 que corresponde a los colectivos; por otra parte, Adorno, que es colectivista metodológica y metafísicamente, en el campo de la ética es individualista.

No hace falta discutir con detalle cada uno de los rubros correspondientes ya que han sido analizados a lo largo de la obra. Lo que si vale la pena destacar es el hecho de que no se puede

juzgar un método por sus consecuencias metafísicas o éticas. Y que en las ciencias sociales, como en general en casi cualquier otro campo, poner las cosas en blanco y negro (o individualismo o colectivismo) como hace Popper, no solo no es lógicamente correcto sino que oculta una peligrosa carga ideológica y emocional.

Debe recordarse, por lo tanto, que el hombre no sólo es la suma de interrelaciones sociales pero tampoco es la suma de individuos atómicos. Más bien es una relación entre ambas instancias sociales: lo individual y lo social. Y que "no es la conciencia la que determina la vida sino más bien la vida la que determina la conciencia" (125). Adorno y Horkheimer han elaborado una teoría social que constituye uno de los avances más representativos en las ciencias sociales de nuestros tiempos. En éste sentido, la categoría de totalidad permite que la reflexión científica se abra a nuevas posibilidades históricas marcando una transición entre la ciencia y la conciencia que en el Siglo XIX estaban separadas porque la lucha contra la razón instrumental no es solamente la lucha contra un aspecto suyo (como el individualismo metodológico) sino que es la afirmación de que la verdad existe y de que el hombre la puede conocer y la puede realizar.

La reinterpretación de la teoría social y de la ciencia social parte, por lo tanto, de una categoría que, como la de totalidad es profundamente finalista (teleológica) y metahistórica. El pensamiento sobre la sociedad y sobre la historia presupone que ésta no avanza en un "infinito malo", como diría Hegel, sino que tiene un sentido dado por el propio hombre, pero que sobrepasa el momento particular. En el enfrentamiento entre Weber y Bloch, la utopía concreta desplaza a la "jaula de hierro". El sentido del hombre se da en un mundo por él realizado y el todo es el conjunto de aquello que los hombres desean (Bloch). El Ser del hombre es la utopía misma, pero utopía concreta y real que se desplaza en la conciencia de un mundo trascendente en su propia inmanencia. La totalidad es el sentido de la historia y de la sociedad en las ciencias sociales; es el despliegue de lo humano que trata de comprender su propio ser.

10. Observaciones finales

El objetivo de este trabajo consistió en revisar las implicaciones más importantes que para la epistemología de las ciencias sociales presentaba la

teoría crítica de la sociedad tal como la habían formulado Horkheimer y Adorno. En este tema se trabajó en diversos ámbitos interrelacionados: la filosofía política, la ciencia social y la ética. El presupuesto central partía de la revisión de las principales ideas de estos autores sobre el tema ajustadas "a su propio movimiento", pero tratándose siempre de rescatar los principales elementos para construir una teoría social contemporánea de la cual se derive una ciencia social en sentido estricto.

El estudio de los antecedentes lejanos, como la filosofía negativa, o de los antecedentes inmediatos, como los de Marx, Weber y especialmente de Hegel, así como el enfrentamiento de la sociología crítica con otras corrientes, contribuyeron a formar un marco adecuado para la discusión sobre el objetivo apuntado. Sin embargo, a través del estudio minucioso de las diversas implicaciones epistemológicas se puede determinar el valor y el alcance de una teoría. El problema de la fundamentación de las ciencias sociales, el de la formalización de la razón o el de sus desarrollos en una polémica sobre el individualismo contemporáneo, logra destacar el valor de las implicaciones metodológicas y científicas de los planteamientos filosóficos.

La categoría de totalidad, por otra parte, encuentra su mejor presentación al ser enfrentada con los resultados de la razón instrumental. Esta última constituye el punto de antagonismo radical puesto que niega la posibilidad de la construcción de una ciencia de la sociedad crítica, autorreflexiva e histórica. Dicha ciencia de la sociedad debe tener en cuenta la posibilidad de integrar los diversos pares antagónicos: microsociología (grupo, vida cotidiana, movimientos inmediatos) con la macrosociología (historia general, economía mundial, sistemas sociales generales); la libertad con la determinación; la afirmación (empirismo, orden, estructura) con la negación (dialéctica, esperanza); y, por último, la objetividad (totalidad social) con la subjetividad (la persona). Una revisión de conjunto coherente y crítica debe rescatar el ámbito de tensión entre los opuestos para que permita un camino adecuado a la reflexión social.

La perspectiva aquí adoptada reafirma el hecho de que no puede haber una ciencia social al margen de la filosofía, ni una filosofía desligada de los aportes de las ciencias sociales. Pero, además insiste en que una ciencia social que desconozca las determinaciones de la historia carece de sentido y

puede caer en el peligro de convertirse en una "reflexión pura" vacía de cualquier valor científico y humano. La "dialéctica del iluminismo" en este punto consiste en rechazar cualquier hipostatación de la conciencia que se niegue al avance de la sociedad, aunque sea en nombre de una pretendida verdad que en el fondo no sería sino una ilusión ideológica.

Contra Popper, que había propuesto una ciencia social coercitiva en sus consecuencias políticas y contra Husserl que ocultaba su ahistoricidad en un falso "primum", la teoría crítica propone una autonegación intelectual y práctica con miras a una reconstrucción superior del futuro, pero en un futuro no distante ni utópico, sino real y pronto a construirse.

En América Latina la reflexión sobre los principios de una ciencia social se vuelve cada día más

urgente. En primer lugar por la insoslayable necesidad de construir una ciencia de la sociedad formalmente aceptable, es decir, precisa, lógica y teóricamente coherente. Y, además, porque los movimientos de liberación insisten en la creación de una conciencia objetiva y lúcida donde la realidad sea comprendida a la luz de una ciencia de este modo entendida y donde la ciencia sea construida dentro de estos procesos de liberación. La ciencia aprende de ellos y a la vez ayudan a realizarlos.

En este sentido se puede afirmar que la reflexión sobre los principios de las ciencias sociales a partir de la teoría crítica contribuye a construir esta ciencia de la sociedad que es a la vez teoría y práctica, análisis de hechos y sentido, en una palabra, "ciencia y a la vez conciencia".

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

(1) El presente trabajo es una reformulación de algunos capítulos de mi tesis de Maestría "La Categoría de Totalidad en las Ciencias Sociales", Universidad de Costa Rica, 1982.

(2) Para una ampliación de este tema pueden consultarse las siguientes obras de: Tito Perlini, *La Escuela de Frankfort*. Caracas, Monte Avila, 1976. Martín Jay. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfort*. Madrid, Taurus, 1974. Albrech Wellmer. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1979. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979. Predrag Vranicki, *Historia del marxismo*, Vol. 2. (Sígueme, Salamanca, 1977). Goran Therborn, *The Frankfurt School*, En Varios, *Western Marxism: A critical Reader*. New Left Review, Londres, 1977. Y de Julio Carabaña. *La Escuela de Frankfort*. En Quintanilla, M. (Direct) *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976.

(3) Anderson, *Op. cit.* P. 68.

(4) Este punto de vista va a ser impugnado por Della Volpe, para quien el antepasado directo de Marx no fue Hegel sino Aristóteles, Galileo y Hume; Colleti afirmaba la prioridad de Rousseau; Althusser la de Spinoza y Montesquieu; Gramsci optó por Maquiavelo; Goldmann por Pascal; Lefebvre por Schelling, etc. En realidad este hecho, si es sirve para demostrar algo, solo indica la múltiple posibilidad de lecturas de la obra de Marx.

(5) Anderson, *Id.* P. 92. Esta es también la crítica más importante que les hace Therborn. Therborn, *Op. cit.* P. 107, 117-118.

(6) Anderson, *Op. cit.* P. 102.

(7) Rusconi, G. E. *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Martínez Roca, 1969. P. 192

(8) Horkheimer. *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974. P. 21.

(9) *Id.* P. 20.

(10) *Id.* P. 276.

(11) Esta posición será defendida en nuestro siglo por Carnap y atacada muy fuertemente por Popper quien propone en su lugar el procedimiento de la "falsación", o prueba constante de la hipótesis. En realidad, este es un criterio para distinguir los enunciados científicos de los no científicos; lo característico de los enunciados científicos sería, no tanto su verificación, sino su contrastación.

(12) Carabaña, En Quintanilla, *Op. cit.* 130.

(13) Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Comunicación, 1978. P. 252.

(14) *Id.* P. 246.

(15) Horkheimer. *Teoría tradicional y teoría crítica*. En *teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, P. 228.

(16) *Id.* P. 253.

(17) *Id.* P. 256.

(18) Horkheimer. *Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales*. *Ibid.* P. 49.

(19) Horkheimer, M. Adorno, Th. *La sociedad*. Buenos Aires, Proteo, 1971, P. 15, Nota 25.

(20) Jay, Martin. *Op. cit.* P. 118.

(21) Adorno, Th. *Minima moralia*. Venezuela, Monte Avila, 1975. P. 12.

(22) Jay, *Op. cit.* P. 120.

(23) Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur 1073. P. 11.

(24) *Id.* P. 11.

(25) *Id.* P. 29.

(26) *Ibid.* P. 32.

(27) *Ibid.* Pp. 33-34.

(28) *Ibid.* P. 41.

(29) *Ibid.* P. 61.

(30) *Ibid.* P. 64.

(31) *Ibid.* Pp. 96-97.

(32) *Ibid.* P. 101.

(33) Adorno. *Sobre la metacrítica de la teoría del*

conocimiento. Caracas, Monte Avila, 1970. P. 9.

- (34) *Ibid.* P. 12.
 (35) *Ibid.* P. 39.
 (36) *Ibid.* P. 55.
 (37) *Ibid.* P. 40.
 (38) Rusconi, *Op. cit.* P. 213.
 (39) Adorno. *Op. cit.* P. 94.
 (40) Rusconi, *Op. cit.* P. 214. Debe recordarse que lógica y método no se identifica pero el comentario crítico se refiere a ambas.
 (41) *Ibid.* P. 215.
 (42) La identidad reflexiva o tautológica es un concepto límite de índole metafísico ya que en la realidad toda identidad se establece sobre términos diversos. La identidad en las ciencias sociales no es la parmenídea ni la platónica donde las identidades formales se imponen al caos de la pluralidad. Los esquemas de identidad suponen una relación no lógica sino ontológica con la realidad social. Este tipo de relación, como ya afirmó Hegel, vincula aspectos de la realidad que son distintos con las ideas en relación dialéctica.
 (43) Hans Cornelius, *Transzendente Systematik*, Munich, 1916, P. 159. Citado por Adorno, *Op. cit.* P. 106.
 (44) Adorno *Op. cit.* P. 85. Esta es también la opinión defendida por Adorno en sus obras: *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt, Junius-Drucke. N. D. También en *Terminología filosófica*, Madrid, Taurus, 1977.
 (45) *Ibidem.* Pp. 15-16.
 (46) Horkheimer afirma lo mismo de una manera más explícita: "En ningún caso se considera aquí la teología como la ciencia de lo divino o la ciencia de Dios. La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es —me expreso conscientemente con prudencia— la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse la última palabra". Y más adelante: "¿La teología como expresión de una esperanza? Yo más bien diría: expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no puede triunfar sobre la víctima inocente". Marcuse, Popper, Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme, 1976. P. 106.
 (47) *Metacrítica*. P. 240.
 (48) Esta parece ser la opinión de Rusconi cuando afirma que "Todo esto es "dialéctica". Pero es una dialéctica sin síntesis orgánica, sin punto culminante, final, que se satisface en la conciencia de la verdad, hegelianamente, o en la transformación de la praxis total, marxianamente. La dialéctica adriana carece de "síntesis". Rusconi, *Op. cit.* P. 225.
 (49) Adorno, Th., Horkheimer, M. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1971.
 (50) Rusconi, *Op. cit.* P. 235.
 (51) Adorno. *Minima Moralia*. Caracas, Monte Avila, 1975. P. 12.
 (52) Pueden verse los siguientes ejemplos: Adorno-Horkheimer. *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1971. Adorno-Horkheimer. *La sociedad: lecciones de sociología*. Buenos Aires, Proteo, 1971. Y también su obra, *La personalidad autoritaria*, en donde llevan a la práctica sus concepciones teóricas.
 (53) *Metacrítica*, P. 52.

- (54) Rusconi, *Op. cit.* P. 238.
 (55) Adorno-Horkheimer. *La sociedad*. Pp. 11-12.
 (56) *Ibid.* P. 23. Esta idea de sociedad puede parecer constrictiva pero no lo es ya que las relaciones de todos los miembros se fundamenta en la libertad y en la proyección al futuro.
 (57) *Ibid.* P. 37.
 (58) *Ibid.* P. 120.
 (59) *Ibid.* P. 32.
 (60) *Ibid.* Pp. 128-129.
 (61) *Ibid.* P. 205
 (62) Rodríguez Ibañez, José E. *Teoría crítica y sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1978. P. 44.
 (63) Copi, I. *Introducción a la lógica*. Buenos Aires, Eudeba, 1977, P. 28.
 (64) Albert, H. *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires, Sur, 1973. Pp. 24-26.
 (65) Adorno, Th. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo, Barcelona, 1972, Pp. 18.
 (66) Dussel, E. *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974. P. 263.
 (67) Adorno, *La disputa...* P. 20.
 (68) *Idem.*
 (69) *Ibid.* P. 22.
 (70) *Ibid.* P. 23. La totalidad no puede ser explicada por los hechos, es un concepto general para explicar aquellos y no al revés.
 (71) *Ibid.* Pp. 24-25.
 (72) *Idem.*
 (73) Cf. Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, B. A., 1973. Especialmente el ensayo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". (1913).
 (74) Evidentemente cuando a los poseedores de los "mass media" les conviene Cf. Mattelard, A. *La comunicación masiva en el proceso de liberación*, S. XXI, México, 1976.
 (75) Adorno, *La disputa...* P. 29.
 (76) Bunge, M. *Epistemología*. Barcelona, Ariel, 1980. P: 167.
 (77) *Ibid.* P. 176.
 (78) Sobre las relaciones de Popper con el Círculo de Viena: Kraft, V. *Popper and the Viena Circle*. En Schilpp, P. (Ed.). *The philosophy of Karl Popper*. La Salle, Illinois, Open Court, 1974.
 (79) Habermas, J. *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, 1974. Pp. 328-333.
 (80) Quintanilla, M. *Idealismo y filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1972. P. 33. Esta parece ser también la opinión de Peter Winch. Cf. Winch, P. *Popper and scientific methods in the social sciences*. En Schilpp, P. *Op. cit.*
 (81) Usamos el verbo "falsar" y sus derivados de acuerdo con la traducción que Víctor Sánchez de Zavala hace en "La lógica de la investigación científica". (Madrid, Tecnos, 1977). Esto queda aclarado en la "Nota" de la página 33 donde el traductor remite al uso que la palabra tiene en castellano desde Gonzalo de Berceo.
 (82) Magee, Bryan. *Popper*. Barcelona, Grijalbo, 1974. Pp. 34-37.
 (83) Popper, *La lógica...* P. 31.

- (84) MAGEE, *Op. cit.* 57
- (85) POPPER, *Op. cit.* P. 16
- (86) Popper. *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1979. P. 59.
- (87) Popper. *Sobre nubes y relojes*. En *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1974.
- (88) Magee, *Op. cit.* Pp. 90-99.
- (89) Popper, *Epistemología sin sujeto cognoscente*. En *Conocimiento objetivo*. Además debe verse: Popper. *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*. Madrid, Tecnos, 1977. Especialmente los capítulos 37, 38 y 39.
- (90) Cf. Quintanilla, *Op. cit.* Cap. VI: La metafísica de Popper. También, Eccles, J. C. *The World of Objective Knowledge*, En Schilpp, *Op. cit.* Así como la respuesta de Popper, *Eccles on World 3 and the Mind-Brain Liaison*. En *idem*.
- (91) En realidad esta polémica no es nueva. El enfrentamiento entre la visión dialéctica de la sociedad y la visión "positiva" tiene una noble tradición. Basta recordar la polémica de Engels con Dürhring, la de Lenin con Mach o la de Hilferding contra Böhm-Bawerk. Otra cosa digna de tener en cuenta es que la polémica se extendió, con réplicas y contrarréplicas, por varios años y trascendió el ámbito alemán. El fruto más destacado de esta disputa fue otra polémica: la de Habermas con Luhmann al principio de la década del setenta. Cf. Adorno, Popper y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972. También de Schäfers, B. (Edit.) *Crítica de la sociología*. Caracas, Monte Avila, 1971. La polémica de Habermas con Luhmann está recogida en Habermas, J-N Luhmann. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- (92) Antiseri, D. *Análisis epistemológicos del marxismo y del psicoanálisis*. Salamanca, Sígueme, 1978.1: Proceso al marxismo y al psicoanálisis.
- (93) Popper, K. ¿Qué es la dialéctica? En *Conjeturas y refutaciones*, *Op. cit.* Debe verse, además, el estudio de Bunge sobre los métodos de aproximaciones sucesivas; Bunge, M. *La investigación científica*. Barcelona, Ariel, 1975. Pp. 33-37.
- (94) Popper. *La miseria...* P. 90.
- (95) Cf. Piaget, J. *El estructuralismo*. Barcelona, Oikos-Tau, 1974. También de Buckley, W. *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- (96) Popper. *La miseria...* Pp. 19-20. Popper, *La sociedad abierta...* Pp. 9-13.
- (97) Wellmer, Albrecht. *Op. cit.* Pp. 17-18.
- (98) Dahrendorf, R. *Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y Theodor W. Adorno*. En *La disputa...*
- (99) Adorno, *La disputa...* P. 137.
- (100) *Ibidem*. P. 122.
- (101) *Ibidem*. P. 136.
- (102) Ortiz, Osés. "Introducción" a *La Búsqueda del sentido*. Pp. 12-13.
- (103) Wellmer, *Op. cit.* P. 45.
- (104) Adorno-Horkheimer, *La sociología...* P. 8.
- (105) Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Aguilar. 1967. Libros, V, VII, VIII.
- (106) Bochenski, I. M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona, Herder, 1976. Pp. 92-94.
- (107) Russell, B. *Retratos de memoria y otros ensayos*. Madrid, Alianza, 1976, p. 45.
- (108) Tanto el individualismo como el totalitarismo han sido magistralmente representados en la literatura contemporánea. La tendencia centrípeta, individualista, aparece en la novela de Aldoux Huxley, "*Un mundo feliz*" (1932); mientras que la fuerza centrífuga totalitaria es reconstruida en la obra de George Orwell, "*1984*" (1949). En la utopía negativa de Huxley la sociedad se organiza científicamente preservando el individualismo. En la de Orwell, por el contrario, el individuo explotado se diluye en el amor al "Gran Hermano", que simboliza el todo social.
- (109) Recordemos que con Hobbes, Locke, Pufendorf, etc., profundamente individualistas, se renueva la teoría del derecho natural que en realidad es la defensa del individuo frente al "Estado Leviatán". Esta tendencia es más clara en la esfera económica en la cual el individuo es absorbido por el Leviatán del sistema económico. Sobre esta discusión pueden verse las obras siguientes: Habermas, J. *Derecho natural y revolución*. En *Teoría y Praxis*. La obra clásica de C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. (Barcelona, Fontanella 1970). De F. A. von Hayek, *Los fundamentos de la libertad* (Madrid, Unión Editorial, 1978). B. Russell. *Autoridad e individuo*. (México, Breviarios del Fondo de cultura económica, 1978). Sobre el debate contemporáneo entre libertad, estado y sistema económico deben consultarse las siguientes obras; Abendroth y otros. *Capital monopolista y sociedad autoritaria*. (Barcelona, Fontanella, 1973); Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. (Barcelona, Península, 1976); Wolfe Alan. *Los límites de la legitimidad*. (México, S. XXI, 1980); Evers, Tilman. *El estado en la periferia capitalista*. (México, S. XXI, 1979).
- (110) Popper, K. *La miseria...* Pp. 40-47.
- (111) *Id.*
- (112) Recordemos a Shakespeare en su "*Romeo y Julieta*". "O, be some other name: What's in name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet".
- (113) *Id.*
- (114) Bunge, *Epistemología*, Pp. 185-186. Debe recordarse que la corriente individualista tiene a su máximo defensor en Popper y Watkins, la emergente en Durkheim y Parsons y Lévi-Strauss y la dialéctica en Marx, y en los teóricos de la Escuela de Frankfurt entre otros. Bunge afirma que Hegel se inscribe dentro de la corriente globalista, pero, como ya se estudió, esta es una idea incorrecta.
- (115) *Ibid.* Pp. 187-189.
- (116) *Id.*
- (117) Dray, W. H. *Holism...* P. 53.
- (118) *Ibidem*. P. 54.
- (119) Gellner, Ernest. *Holism versus Individualism in History and Sociology*. En, Gardiner, P. (Comp.) *Theories of History*. New York, The Free Press, 20a. reimposición.
- (120) Schwartz, P. *El individualismo metodológico y los historiadores*. En varios, *Ensayos de filosofía de la ciencia* (Simposio de Burgos: En torno a la obra de Sir Karl Popper). Madrid, Tecnos, 1970. P. 123.

(121) *Ibidem*. P. 124.

(122) Watkins, J.W.N. *Historical explanation in the Social Sciences*. En Gardiner, ... P. 505.

(123) Gellner, *Op. cit.* Pp. 492-493...Schwartz, *Op. cit.* P. 135, Nota 7.

(124) La presente tabla es una versión corregida y adaptada de la que presenta P. Schwartz en su artículo citado. Schwartz, *Op. cit.* Pp. 130-131.

(125) Marx-Engels. *La ideología alemana*. México, Cultura Popular, 1974, P. 26.



TABLA COMPARATIVA No. 1

SEMEJANZAS

ADORNO COINCIDE CON POPPER EN:

1. Defender la autonomía de la sociología
2. Subordinar la psicología a la sociología
3. Todas las ciencias son teóricas:
 - A. Cada objeto tiene su propio método (Pluralismo metodológico).
 - P. Un solo método (Unidad metodológica).
4. Reafirmar la teoría frente a los hechos (Crítica al positivismo):
 - A. Relación de contradicción entre experiencia y conocimiento.
 - P. La experiencia corrobora o refuta una teoría.
5. Rechazo del dogmatismo y de las ideologías:
 - A. Volver a Hegel a través de Marx (Materialismo)
 - P. Volver a Kant (Liberalismo e idealismo)
6. Énfasis en la neutralidad valorativa:
 - A. Crítica social de las teorías
 - P. Crítica epistemológica de las teorías
7. Ciencia como un proceso continuo:
 - A. De carácter social (Unidad de teoría y de praxis)
 - P. De carácter intelectual (Mundo tres)
8. Mejoramiento de la sociedad
 - A. Revolución (Cambio total)
 - P. Reformas (Ingeniería social fragmentaria)
9. El sentido de la historia se lo da el hombre
 - A. A través de la búsqueda de la felicidad y la libertad
 - P. A través de la ciencia y de la tecnología

TABLA COMPARATIVA No. 2

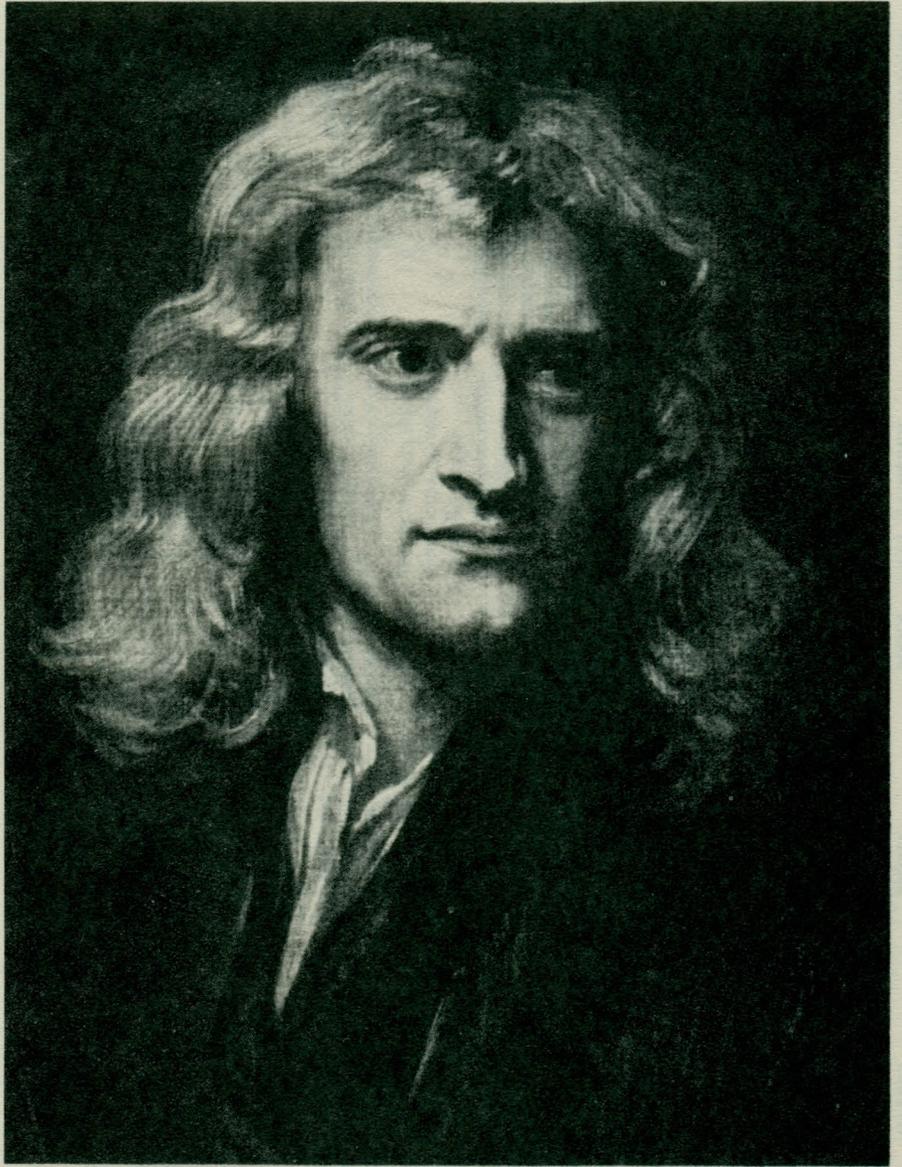
DIFERENCIAS

RACIONALISMO CRITICO (POPPER) ESCUELA DE FRANKFURT (ADORNO Y HORKHEIMER)

1. Razón analítica:	1. Razón dialéctica:	Crítica social y epistemológica a las teorías	
Lógica como instrumento científico.	Insuficiencia de la lógica.	5. Criterio de explicación	5. Criterio de emancipación
	Dialéctica negativa	6. Racionalización de la técnica, (Plan de los instrumentos)	6. Teleologismo (fines y metas) y Teologismo. Anti-tecnocracia. Humanismo y esperanza.
Método del ensayo y error		7. Ingeniería social fragmentaria	7. Transformación total
Ciencia positiva		8. Distinción entre valores científicos y paracientíficos (Kant)	8. Tendencia a mezclar la ciencia con la ética y la ontología (Hegel)
2. Énfasis en el "contexto de justificación": estructura lógica de las teorías científicas.	2. Énfasis en el "contexto de descubrimiento": elementos sociales de la ciencia.	9. Aplicación de la ley de Hume y de la falsabilidad.	9. Complejidad de la sociedad, contradictoria. No se puede entender con una formalización categorial.
3. Razón instrumental:	3. Razón total:	10. Énfasis en el "Verum" (Verdad racional)	10. Énfasis en el "Bonum" (Praxis voluntativa)
Rechazo de la totalidad. Método progresivo. Un solo método de aplicación universal. Individualismo social	El todo es un presupuesto para entender los hechos singulares. Perspectiva de crítica social. El todo es una idea regulativa, categoría crítica y conciencia de la ciencia. Remedio contra los límites del positivismo. Única base posible de la teoría de las estructuras económicas y de la ciencia social.	11. Reforma social. Tolerancia, sociedad abierta.	11. Revolución total. Sociedad represiva
		Afirmación de la sociedad presente.	Negación de la sociedad presente
4. Verdad objetiva (carencia de valores)	4. Conciencia crítica de la sociedad como "Verdad"	12. Heredero de la racionalidad de la Ilustración. (Teoría tradicional: Descartes, Bacon)	12. Crítica al Iluminismo (Teoría crítica: Marx)

TABLA No. 3

NIVELES	1 HEGEL	2 MARX	3 WEBER	4 POPPER	5 ADORNO
1	☿	☿	∩	∩	☿
METODOLOGIA Forma de conocer la sociedad.	Método dialéctico	Materialismo histórico. (Los colectivos se conocen por las relaciones de producción).	Tipos ideales La acción individual es la unidad del análisis social.	Individualismo metodológico (razón instrumental) Ensayo y error.	Teoría crítica (Individuo + totalidad) Negatividad
2	☿	∩	∩	☿	☿
METAFISICA ¿Existen los colectivos?	Espíritu objetivo (Totalidad deviniente).	El hombre es la suma total de sus relaciones sociales.	Hechos sociales singulares con características propias. El devenir se encuentra en los comportamientos sociales.	Mundo No. 3 (Estructuras culturales objetivas y autónomas de la necesidad física y psicológica).	Totalidad: tensión en las estructuras sociales (sujeto/objeto).
3	☿	∩	∩	∩	∩
ETICA Valores individuales o valores sociales.	Lo real es racional (Realismo ético) (Panlogismo).	Superación de la alienación en el socialismo. El hombre se realiza en su naturaleza social.	Moral kantiana (Dualidad: ser/deber ser).	Decisionismo (Ser y deber ser).	Conciencia personal negadora de los mitos.
4	☿-∩	☿	☿	∩	∩
PRINCIPIO CORRECTOR DE LA POSTURA METAFISICA	La astucia de la razón conduce a los individuos en el mismo sentido de la historia	Alienación: Mundo de la necesidad.	Tipicidad de las acciones individuales y de sus consecuencias en cada cultura.	Mundo No. 3 creado por los hombres.	El individuo como estructuradora del todo social.
5	∩	☿	☿	☿	☿
PRINCIPIO CORRECTOR DE LA POSTURA ETICA	Lo racional es real (Ideales de la revolución francesa y del liberalismo inglés).	Toma de conciencia colectiva y revolución.	Fundamentos sociales de las creencias.	Comparación interpersonal de los valores (Dolor).	La conciencia se confunde con la realidad (enajenación).



NEWTON (1643-1727)