

ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA

JOSÉ JIMÉNEZ BLANCO

CATEDRÁTICO Y DECANO DE LA FACULTAD DE  
CIENCIAS POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

SOBRE EL CONCEPTO  
DE CIENCIA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA

LECCIÓN INAUGURAL DEL CURSO 1968-69



VOL. XLIII

CURSO 1968-69

CUADERNO I

CIENCIAS POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

## PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

La palabra *sociología* se usa con alguna vaguedad. O equivale a la *ciencia social* en general, o se refiere a una *disciplina social particular* entre las *ciencias sociales*. Con la misma palabra se designa una *ciencia empírica* (natural o cultural, según la distinción de Rickert), o una *ciencia filosófica*, o una *ciencia axiológica*. Se impone, pues, que respondamos a esta pregunta: ¿A cuál de esos sentidos de la palabra *sociología* nos adscribimos aquí? O lo que es igual: ¿De qué vamos a hablar: de la ciencia social en general, de una disciplina social particular, de una ciencia empírica, de una ciencia filosófica o de una ciencia axiológica? Antes de contestar a esa pregunta procede que especifiquemos el sentido que le damos a cada uno de los términos empleados, no sea que se introduzca la confusión desde un principio, entendiendo cosas diferentes con la misma palabra o entendiendo la misma cosa con diferentes términos.

La raíz de la confusión en los términos es consecuencia de que, como dice Dilthey, las ciencias del espíritu hacen tres clases de afirmaciones. (No entremos, de momento, en la discusión acerca de si es más conveniente llamarlas *ciencias del espíritu*, *ciencias culturales* o *ciencias sociales*.) Esas tres clases de afirmaciones son las siguientes: unas se refieren a algo real, percibido en la experiencia, y constituyen el elemento histórico de tales ciencias; otras establecen relaciones entre ciertos aspectos abstraídos de la realidad, y constituyen su elemento teórico; por último, otras emiten juicios de valor, constituyendo el elemento práctico de las ciencias del espíritu.<sup>1</sup> La confusión procede de que diversas disciplinas sociales traspasan con frecuencia las fronteras de su competen-

---

1. Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid: Revista de Occidente, 1956), 36.

cia y, desde luego, se llaman a sí mismas con nombres que debieran estar reservados a unas disciplinas y no a otras. Pero no adelantemos nuestra respuesta a la cuestión planteada.

La doctrina filosófica de los tres grados de abstracción puede aclararnos la distinción que buscamos entre las diferentes disciplinas o ciencias sociales. (Nótese que no tratamos ahora de distinguir entre las diferentes disciplinas sociales empíricas. La distinción que planteamos en este momento es previa a esa otra y se refiere a diferentes tipos de ciencias, no a diferentes ciencias dentro de un mismo tipo.) Por supuesto, la doctrina de los tres grados de abstracción está pensada para establecer la distinción entre Física, Matemática y Metafísica, lo cual significa que en esta ocasión sólo podemos hacer uso de ella analógicamente.<sup>2</sup>

- 
2. A continuación se recogen los textos de Maritain, en *Los tres grados del saber* (Buenos Aires: Desclée de Brower, 1947), en que hemos basado nuestra distinción provisional entre las ciencias sociales. Los textos se acompañan de la indicación del correspondiente tomo y página en que aparecen.

En el primer grado de abstracción —según Maritain—, “El espíritu puede considerar objetos abstraídos y purificados sólo de la materia, en cuanto da ésta lugar a la diversidad de los individuos en el seno de la especie; o sea, en cuanto es principio de individualización; de este modo, el objeto, en cuanto presente en la inteligencia, permanece impregnado de todas las notas provenientes de la materia, a excepción tan sólo de las particularidades contingentes y estrictamente individuales que la ciencia pasa por alto; el espíritu considera entonces los cuerpos en su realidad móvil y sensible, los cuerpos revestidos de sus cualidades y propiedades experimentales verificables: tal objeto no puede ni *existir* sin la materia y las cualidades que le están unidas, ni ser *concebido* sin ellas” (I, 70). En el segundo grado de abstracción, “El espíritu puede también considerar objetos abstraídos ya y purificados de la materia, en cuanto es ésta, en general, el fundamento de las propiedades sensibles, activas y pasivas, de los cuerpos; entonces no considera más que cierta propiedad que desentraña de los cuerpos —la que aún permanece cuando todo lo sensible ha desaparecido—, la cantidad, número o extensión tomada en sí: objeto de pensamiento que no puede *existir* sin la materia sensible, pero que puede ser *concebido* sin ella” (I, 70). Por último, en el tercer grado de abstracción, “El espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados de toda materia, reteniendo de las cosas sólo el ser mismo embebido en ellas, el ser como tal y sus leyes; objetos de pensamiento que no sólo pueden ser *concebidos* sin la materia, sino que hasta pueden *existir* sin ella” (I, 71). A estos tres grados de abstracción corresponden, sucesivamente, la física, la matemática y la metafísica. Desde el punto de vista de nuestra clasificación de las ciencias sociales, estamos en el dominio de las ciencias que hemos llamado empíricas, positivas y filosóficas. ¿Cómo se corresponden estas ciencias con los tres grados de abstracción?

En principio, las ciencias empíricas se corresponden con el primer grado de abstracción, y las filosóficas, con el tercer grado. ¿Pero dónde situar lo

Los tres grados de referencia se establecen en relación con el objeto formal que se acota de la realidad empírica (objeto material). Se puede, en efecto, considerar la realidad empírica, existencial, externa y sensible, en toda su generalidad, pero prescindiendo de lo individual y singularizador. Se puede asimismo abstraer de la realidad empírica la cantidad, el número y la extensión, prescindiendo de todo lo demás. Y se puede, en última instancia, considerar el ser mismo de las cosas, desprendido y purificado de toda materialidad. Física, Matemática y Metafísica se corresponden, como queda dicho, con estos tres grados de abstracción. Pero cabe un punto intermedio entre los grados primero y segundo: la llamada *ciencia media*, que es materialmente física y formalmente matemática. Fuera de los tres grados de abstracción quedan, de una parte, las ciencias singularizadoras, que contemplan la realidad en toda su riqueza empírica, y, de otra parte, las ciencias prácticas, axiológicas. No se olvide el marco de referencia de la doctrina de los tres grados. Contemplándola, se ha establecido una distinción entre lo especulativo y lo práctico. Las ciencias orientadas hacia la acción práctica se dividen entonces en especulativamente prácticas y prácticamente prácticas —de las cuales son ejemplo la Filosofía Moral y la Prudencia—. No hay aquí, sin embargo, un puesto definido para las ciencias singularizadoras o ideográficas, por usar el término de Windelband.<sup>3</sup>

La distinción que se puede establecer entre las ciencias sobre la base de la abstracción de un objeto formal respecto de un objeto material no comprende todos los aspectos de la cuestión. En efecto, con

---

que llamamos ciencias positivas? La propia filosofía tradicional ha establecido un puesto intermedio entre los grados de abstracción primero y segundo: se trata de una *ciencia media*, "una ciencia intermedia que cabalga sobre la matemática y la ciencia empírica de la naturaleza; una ciencia cuya materia es la realidad física por las medidas que nos permite ir a buscar en ella, pero cuyo objeto formal y procedimiento de conceptualización siguen siendo siempre matemáticos; en suma, una ciencia *materialmente física y formalmente matemática*" (I, 80). Esta es la ciencia que nosotros llamamos positiva.

Por último, la filosofía tradicional ha distinguido entre el saber especulativo y el práctico (orientado a la acción concreta), estableciendo grados diversos entre ambos extremos: desde la filosofía puramente especulativa hasta las ciencias morales prácticas y la prudencia (o prácticamente prácticas), pasando por la filosofía moral (especulativamente práctica). Este dominio de las ciencias especulativamente prácticas y prácticamente prácticas es el que se corresponde con lo que nosotros hemos llamado ciencias axiológicas (II, 333).

3. Vide H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, traducción de Manuel García Morente (México: Austral, 1952), 98 y ss.

la doctrina de los tres grados de abstracción en la mano, tenemos que concluir que el objeto formal de la filosofía de la naturaleza y de la física, antes de Galileo, es el mismo. Y, efectivamente, lo es. Lo que pasa es que, además de un objeto, hay un método —lo que es cuestión muy diversa de “los métodos”—. El método, utilizando la expresión de Zubiri,<sup>4</sup> significa un “ofrecimiento” del objeto de una manera determinada. En este sentido, la visión matemática del universo sometido a leyes es el método de la física a partir de Galileo. Cuando se nos dice que la física moderna es materialmente física y formalmente matemática, lo que se nos está diciendo es que hay un objeto formal —la *naturaleza* física— y un método —la consideración matemática de la legalidad de *esa* realidad—. Pero, previa a la física moderna, existía una física que no era todavía matemática y que tampoco era filosofía. ¿De qué se trataba, pues? De lo que se trataba era de dos maneras de considerar el mismo objeto formal —de dos métodos—. Por decirlo con palabras de Maritain, de un “saber empiriológico” frente a un “saber ontológico”.<sup>5</sup> De un análisis de la causalidad física frente a un análisis de la causalidad ontológica. De considerar el orden *legal* de las cosas, frente a la consideración de la índole de la causalidad misma.

Pues bien, en el saber empiriológico que contempla el espectáculo de las cosas —no su interna necesidad—, caben diversos grados. Grados que podemos comprender en la alternativa de Windelband entre el “principio generalizador” y el “principio individualizador”. Alternativa que dará lugar, respectivamente, a las ciencias nomotéticas y a las ciencias ideográficas. O, en la terminología de Rickert, a las ciencias naturales y a las ciencias culturales.<sup>6</sup>

De modo que ante un mismo objeto formal caben diversos saberes. Cabe el saber ontológico (propio de la filosofía) y el saber empiriológico o ciencia empírica. Y dentro de esta última caben las ciencias naturales (generalizadoras) y las ciencias culturales (individualizadoras). Al “ofre-

- 
4. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1951), 280-281. En el mismo sentido se plantea Ollero la diferenciación entre sociología y teoría de la sociedad. “No es —dice— la delimitación material del objeto lo que puede servir para diferenciarlas, sino la actitud con que cada una se sitúa frente a él, el sentido con que cada cual lo observa, la profundidad con que cada ciencia lo investiga...”; Carlos Ollero, “Derecho Político, Política y Sociología”, en *Revista Internacional de Sociología*, XXIX (julio-septiembre, 1952), II.
  5. J. Maritain, *Los grados del saber* (Buenos Aires: Desclée de Brower, 1947), tomo I, 238 y ss., y *Ciencia y Filosofía* (Madrid: Taurus, 1958), 166 y ss.
  6. Vide H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, especialmente, 160-166.

cimiento” de la realidad en estas últimas perspectivas es a lo que llamaremos *método*. En cada ciencia, su definición nos vendrá dada por el objeto-método —o, si se quiere, por el tipo de consideración formal del objeto formal—. En este sentido, puede tener significado la expresión de que “las ciencias se definen por su método”. Lo que no es cierto es que se definan por sus “métodos”, entendiendo por tales la metodología y las técnicas de investigación.<sup>7</sup> Los métodos son independientes del objeto-método. Por eso, los intentos de constituir una ciencia social natural sobre la base de los métodos no han permitido que se logre con ellos ninguno de los resultados que caracterizan a la ciencia física. Esos métodos han dado esos resultados —fundamentalmente la formulación de leyes universales— porque con ellos se trataba un determinado objeto-método, no por los métodos mismos. En las disputas sobre los métodos más adecuados a las ciencias sociales se partía de la base de la interdependencia entre objeto y métodos, no de la interdependencia de objeto y método. Esta interdependencia es lo que, en su concreta configuración, caracteriza a la ciencia natural. Los métodos han sido unos instrumentos útiles en el conocimiento científico del objeto-método de la física. Pero no la clave de su índole.

La mejor prueba de que objeto-método y métodos son independientes nos la proporciona la propia física moderna. Maravall, en un ensayo ejemplar en la metodología de las ciencias sociales, ha recogido algunos testimonios del uso del principio individualizador en las ciencias físicas. La visión generalizadora de la física clásica parece estar dando paso en la física moderna a una consideración individualizadora de la realidad de que se ocupa. “Abandonando —dice Maravall— una imagen legal absoluta, nos encontramos hoy ante una imagen estadística del mundo. Ello es suficiente para hacernos comprender el interés que cobra en todos los aspectos de lo real la individualidad, desde la individualidad del electrón hasta la de Julio César”.<sup>8</sup> Pues bien, de esta nueva dirección de la ciencia lo que nos interesa destacar es que se ha llegado a ella operando con los métodos clásicos de la ciencia natural. La legalidad absoluta de la macrofísica, se ha convertido en legalidad estadística de la microfísica. Pero para llegar a ello no ha sido necesario ni el conocimiento endopático ni la orientación del tipo ideal; es decir, no ha sido necesario utilizar métodos y técnicas de investigación distintos de los “naturales”.

7. Vide E. Tierno, *Introducción a la sociología* (Madrid: Tecnos, 1960), 9.

8. J. A. Maravall, *Teoría del saber histórico* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), 131.

La postulación del principio individualizador en la dirección neokantiana no tenía por qué haber conducido a una escisión en la metodología y técnicas de investigación de la ciencia. Parsons lo ha visto así, respecto de Weber: "no parece haber ninguna base para una distinción radical entre las ciencias naturales y sociales en relación con los roles de la individualidad y la generalidad. Puede haber diferencias cuantitativas de grado, pero estas no son suficientes para justificar semejante distinción".<sup>9</sup>

La confusión entre todos los anteriores conceptos nos explica la desorientación fabulosa en que se ha movido la sociología en los últimos ciento cincuenta años. La confusión ha tomado su raíz de creer, de una parte, que la ciencia se define por sus métodos, y, de otra parte, de creer que esos métodos —los de la ciencia natural— sólo era posible aplicarlos a determinados objetos formales. De este modo ha sido posible una ciencia social que pretendía ser natural porque usaba de los métodos de la ciencia natural (corriente anglonorteamericana), o porque aislaba un objeto formal semejante al de las otras ciencias naturales (corriente francesa), y una ciencia social que pretendía ser autónoma en sus métodos porque se concentraba en un objeto formal distinto del de las ciencias naturales (corriente alemana). En ningún caso se planteaba adecuadamente el problema.

Sin duda, los que se enfrentaron con el problema con mayor agudeza fueron los neokantianos alemanes. Al decir que lo característico de la ciencia natural era el principio generalizador con que se acercaban a estudiar su objeto, comprendieron la implicación del objeto-método en las ciencias naturales. No obstante, al inferir que de la ocupación en un objeto formal sobre la base del principio individualizador se seguía el uso de métodos distintos, incurrieron en el mismo error de los positivistas: creer que los métodos son interdependientes del objeto-método.

Ahora tenemos los instrumentos conceptuales precisos para establecer la distinción que buscábamos entre las ciencias sociales. Tendremos, pues, una *ciencia empírica ideográfica o cultural* cuando se trata del estudio de la realidad empírica existencial en toda su singularidad. *Ciencia empírica natural* será la que se proponga el estudio de la materia social en su generalidad, prescindiendo de la individuación, y captando la legalidad de esa realidad expresable en lenguaje matemático. Las *ciencias filosóficas* intentan ocuparse de las manifestaciones del ser en cuanto tal

---

9. Talcott Parsons, *The structure of Social Action* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1949), 597.

en las realidades empíricas sociales. (Nos referimos, en consecuencia, a la filosofía segunda del ser en acto primero. El quehacer de la filosofía segunda del ser en acto segundo, como tal, es teóricamente distinguible de la ciencia empírica cultural y, sobre todo, de la ciencia empírica natural, pero, de hecho, ese quehacer se suele realizar bajo alguno de estos últimos nombres. Por eso, reservamos el término *ciencias filosóficas* o filosofía social para la filosofía segunda del ser en acto primero.<sup>10</sup>) *Ciencias axiológicas* son las que tratan de orientar —especulativa o practicamente— la acción práctica del ser humano.

Establecidas las anteriores distinciones, estamos en sazón de contestar a la pregunta inicial: ¿de qué clase o tipo de ciencia vamos a hablar? La respuesta es: de la ciencia social como ciencia empírica (cultural y natural). Ello por dos razones: en primer lugar, porque la ciencia social —*con el nombre de sociología*— es constituida por Comte con la pretensión de que sea una ciencia empírica natural —una *ciencia positiva*, si queremos utilizar sus propios términos—. En segundo lugar, porque —también con el mismo nombre— Weber constituye otra de las direcciones más importantes de la ciencia social empírica.

La *sociología* —con este nombre— nace con la pretensión de ser una ciencia social empírico-natural, y sólo más tarde toma cuerpo la noción de una ciencia empírico-cultural. En ambos intentos se trata, a no dudar, de una ciencia empírica: ciencia que se atiene a los hechos, ciencia que no es especulativa. Y, también en ambos casos, ciencia social en general. La sociología, como ciencia particular entre las ciencias sociales, es de fecha más reciente, y, en consecuencia, ello impone que nos ocupemos primero de la sociología como ciencia social general. Todo lo dicho aconseja que la palabra sociología se reserve para la ciencia empírica y que las otras ciencias, en aras de la claridad, renuncien a ella.

Desde luego, el término *ciencia* lo utilizamos con alguna imprecisión —de hecho, de modo equívoco— puesto que la actividad intelectual a que se refieren cada uno de los tres tipos de ciencias distinguidos no es de la misma índole. No obstante, como veremos después, la palabra *ciencia* se usa sin demasiada exactitud y no hay inconveniente, de momento, en llamar ciencias a todas ellas.

10. Vide Enrique Gómez Arboleya, "Teoría del grupo social", en *Revista de Estudios Políticos*, 76 (julio-agosto, 1954); en la página 5 se dice: "Se ha cultivado una especie de filosofía perezosa con la etiqueta de sociología. La sociología ha sido así muchas veces un sustitutivo de la filosofía social, más o menos teñida de espíritu positivo."

## II

### PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En la exposición que sigue sobre el objeto-método de la sociología —para ser más exactos, de la ciencia social; la sociología no se organiza como ciencia particular dentro del marco de la ciencia social hasta fecha reciente— vamos a servirnos de la presunción de que la realidad social, como objeto material, ha estado siempre propuesta al conocimiento humano, y, en este sentido, ciencia social (del tipo que sea) la ha habido desde que existen hombres sobre la tierra. Lo que ha ido cambiando a través de los tiempos es el objeto-método que se abstrae de la realidad material social —del objeto material—, dando lugar a diferentes tipos de ciencia social. Nuestra presunción es que la ciencia social que nace con Comte y se desarrolla a partir de éste, significa la propuesta a la inteligencia de un nuevo objeto-método respecto de la realidad social. Esa propuesta a la inteligencia de un nuevo objeto-método es el resultado de una concreta circunstancia histórica, teniendo en cuenta que un elemento de esa circunstancia son las ideas. En esa perspectiva total es donde podemos encontrar alguna de las claves de la índole que la ciencia social va adquiriendo en los últimos ciento cincuenta años.

La ciencia social nace con Comte o con Durkheim o con Weber revestida de unos caracteres que son intelegibles en la perspectiva histórica en que se producen. Allí, en esa perspectiva histórica, reside una de las claves que nos explican las variantes de la ciencia social.

Nosotros nos encontramos también en una concreta circunstancia histórica que no es la de Weber ni la de Durkheim ni la de Comte. Desde nuestra circunstancia, la ciencia social se nos propone de un modo específico; es decir, nuestra circunstancia nos propone un cierto objeto-método. Pero ello no invalida los esfuerzos anteriores. En la nueva propuesta que se nos hace a nosotros ha intervenido también todo el esfuerzo que nos ha precedido en pro de una ciencia social. Decíamos que

un elemento de la circunstancia histórica son las ideas, y, en nuestro caso, la línea de ciencia social que se inicia con Comte se ha ido perfilando, aquilatando, afianzando. Ello aún en el supuesto de que se tome una postura antagónica al ideal comtiano de ciencia social. Las ideas de Comte están presentes en la propuesta de objeto de conocimiento que nos hace nuestra circunstancia.

En la comprensión del objeto-método de la ciencia social —desde Comte hasta nosotros— nos apoyaremos en esa presunción: que la circunstancia histórica propone el objeto-método. De este modo podremos saber por qué la sociología es como es en el momento presente. Insistimos en que las ideas —por ejemplo, el desarrollo de la filosofía de la ciencia o de la sociología de la ciencia— son un elemento de la circunstancia histórica. Por eso, en el desarrollo de los puntos anteriormente expuestos, nuestro enfoque es doble: histórico-sociológico y crítico-filosófico.

### III

## LA SOCIOLOGÍA EN EL MOMENTO DE SU FUNDACIÓN POR COMTE

La ciencia social nace en un momento determinado del tiempo —si se quiere, a una determinada altura de los tiempos—. Nace con la pretensión de acoplarse al modelo de las ciencias naturales más desarrolladas, y esa pretensión sigue en pie. Ello nos plantea, sin más, dos problemas: la idea que tenían acerca de las ciencias naturales los hombres que pretendían constituir una ciencia social a su imagen y semejanza (lo cual nos remite, por contraste, a una caracterización rigurosa de lo que la ciencia es efectivamente, o al menos, de lo que la ciencia es en el momento presente) y la problemática histórica de aquel momento del tiempo, que no es ciertamente la nuestra. Olvidemos “antecedentes” y “precursores” y centremos en la persona de Comte el momento del nacimiento de la ciencia social.<sup>11</sup>

- 
11. En la redacción de este punto hemos tenido en cuenta los siguientes autores y títulos: Raymond Arón, *Les Grandes Doctrines de Sociologie Historique* (París: Centre de Documentation Universitaire, 1960), 56-98; Francisco de Ayala, *Historia de la sociología* (Buenos Aires: Losada, 1947), 50-62; H. E. Barnes y H. Becker, *Historia del pensamiento social* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945), I, 554-580; Javier Conde, “Sociología de la sociología (Los supuestos históricos de la sociología), I”, en *Revista de Estudios Políticos*, XXXVIII (julio-agosto, 1951), 15-29; Armand Cuvillier, *Manuel de sociologie*, tomo I (París: Presses Universitaires de France, 1954), 16-19, y *Où va la sociologie française?* (París: Librairie Marcel Rivière, 1953), 8-14; W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 97-123; Hans Freyer, *Introducción a la sociología*, traducción de Felipe González Vicén (Madrid: Ediciones Nueva Época, 1945), 57-62 y 66-72; J. Leclercq, *Introducción a la sociología*, traducción de Alejandro Sanvicéns (Barcelona: Instituto Católico de Estudios Sociales, 1955), 33-41; Heinz Maus, “Geschichte der Soziologie”, en el vol. dir. por Werner Ziegenfuss, *Handbuch der Sociologie*, I (Stuttgart: Ferdinand Enke, 1955), 5-10; P. A. Sorokin, *Teorías sociológicas*

Por lo pronto, a Comte se debe la misma palabra "sociología". La palabra tiene hasta fecha —1838—. Y sustituía a la expresión "física social" que el propio Comte había empleado anteriormente. La sustitución se debió al deseo de evitar confusiones, porque Quételet se había apropiado indebidamente del término. Las mismas palabras, y su pequeña historia, ya nos dicen algo: una ciencia que nace consciente, que se organiza con un programa estructurado —según el modelo de las ciencias naturales— y con un nombre propio, inventado para la ocasión. Nace hasta con definición: "Estudio positivo del conjunto de las leyes fundamentales de los fenómenos sociales". Detengámonos un momento a analizar el contenido de esta definición.

Comte es un heredero del positivismo filosófico que acrecienta el patrimonio común. El "sistema natural de las ciencias positivas" se enriquece con un nuevo elemento que corona el tinglado: la sociología, "reina de las ciencias". La propia lógica de ese sistema natural determinaba *a priori* el concepto de la sociología y su posición en el sistema. Comte no hace más que sacar las consecuencias. En el proceso de liberación humana de los problemas teológicos y metafísicos, la filosofía se configura como una ciencia positiva más que ordena sistemáticamente todas las leyes cognoscibles del universo fenoménico. Ni fines ni sustancias ni causas últimas ni fuerzas actuantes. Todo eso se fue con el mundo teológico y metafísico. Lo que importa es la observación, la experimentación y el cálculo. Lo que importan son las leyes constantes del mundo fenoménico. ¿Que ello significa una limitación? A no dudar. Pero de esa limitación consciente surge la validez y seguridad absoluta del conocimiento. Y, lo que es más importante, la posibilidad de conformar racionalmente la vida de la cultura en todas sus manifestaciones. El famoso lema "voir pour prévoir, prévoir pour voir" es, más que un ideal científico, un programa de acción social reformadora. La ciencia es el único camino que le asegura al hombre el dominio del universo. Una ciencia abierta, que lo conoce todo —o lo puede conocer— en la diáfana estructura de la ciencia natural matemática. La ciencia se sistematiza desde las realidades más abstractas hasta las más concretas. Cada ciencia es el escalón autónomo, pero necesario, del escalón siguiente. De este modo, a las leyes naturales del espacio, de las masas en movimiento, de los procesos químicos y de la vida orgánica, la so-

---

*contemporáneas* (Buenos Aires: Depalma, 1951), 473-475, 493 y 511; Carmelo Viñas, *El pensamiento filosófico alemán y los orígenes de la sociología* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1957), 5-9 y 11-98.

ciología añade las leyes naturales de las construcciones sociales. Por este camino, ¿quién pone puertas al progreso?

En esta perspectiva hemos de entender la definición de Comte. “Estudio positivo” quiere decir la superación del estudio teológico o metafísico de la realidad social. Quiere decir, también, la aceptación de un cierto tipo de saber: el de las ciencias naturales; el saber que se obtiene mediante la utilización de los métodos de esas ciencias (observación, experimentación y cálculo). Presupone esa definición la existencia de una realidad social autónoma, manifestada en fenómenos (los “fenómenos sociales”) y expresable en leyes.

Todo lo cual es el resultado, más de la lógica interna del positivismo y de la situación histórica, que de un planteamiento riguroso —epistemológico, por ende— de la índole de la ciencia positiva. De otro modo no puede entenderse la afirmación comtiana de que la realidad social es un fenómeno espiritual, mental e histórico, afirmación que va implícita en su “ley de los tres estadios”. ¿Pero es posible una ciencia natural de fenómenos espirituales, mentales e históricos? Desde luego que no: y la mejor prueba de ello es la “ley de los tres estadios”, pura construcción ideológica —con muchos antecedentes, por otra parte—, que está más cerca de la proscrita metafísica que del modelo de las ciencias naturales. De este modo, la problemática de la Ilustración —que ha desvelado la autonomía de la realidad social, la ha estudiado según los módulos de la filosofía de la historia y se ha propuesto una reforma racional de ella— es más efectiva en la sociología comtiana que las consecuencias lógicas del positivismo.

No olvidemos que la sociología se constituye como disciplina entre los términos de la problemática de la Ilustración. El racionalismo creciente habíase apoderado de un modo cada vez más seguro de la realidad natural. En el despliegue de la inteligencia humana, la realidad social no había entrado todavía bajo el dominio de la razón en la misma medida. Pero a los hombres de la Ilustración se les planteó el problema de saber qué circunstancias sociales facilitaban o entorpecían el triunfo de las “fuerzas morales” en la vida histórica. El problema no se planteaba, sin embargo, con ninguna pretensión de cientifismo. El problema consistía, en términos generales, en desterrar todo “fanatismo” e instaurar el reino de la razón, la virtud y la libertad. Ahora bien, la consecución de dicho fin se la plantean los hombres de la Ilustración en dos frentes de acción diferentes. De un lado, una actividad intelectual de carácter literario, en ocasiones de intención divulgadora, conducente a la exaltación de la fuerza ordenadora de la razón. De otro lado, una

actitud militante, que se ejemplifica en la actividad del Voltaire de los últimos días.

Los presupuestos que van a hacer posible el que la sociología se organice, al menos programáticamente, como ciencia positiva, están en marcha. Sobre todo, las mismas realidades sociales que habían determinado, hasta cierta medida, el planteamiento de la problemática de la Ilustración, esas mismas realidades sociales, acaso agudizadas, son las que van a pesar en la determinación comtiana de fundar una "física social".

Pero conviene establecer una clara distinción entre la preocupación por dilucidar qué circunstancias históricas favorecen o entorpecen el triunfo de la razón, de una parte, y la constitución de una ciencia positiva de la realidad social como instrumento que garantice ese triunfo en la vida histórica, por otra parte. Por lo pronto, el primer intento se llevó a cabo con las ramas intelectuales de la Filosofía de la Historia. Y cuando la sociología se presenta con las credenciales de la ciencia positiva para realizar el mismo intento racionalizador, no puede superar algo que era previo a la constitución de una ciencia social positiva: la propuesta de la realidad histórica.

Esa realidad histórica había desvelado la autonomía de la realidad social. La realidad social podía ser reformada, racionalizada y hasta revolucionada. Como ha dicho Javier Conde, la experiencia básica que ha puesto en marcha el saber sociológico es el modo específico de representación de la realidad social que late tras el vocablo Revolución. Pero en esa propuesta de realidad, en esa representación de la realidad social, no estaba toda la realidad social. La realidad social ha estado siempre propuesta al conocimiento, en cuanto realidad material (u objeto material). En este sentido, la ciencia social (del tipo que sea) es tan antigua como el hombre mismo. Lo que hay de nuevo en la propuesta de la situación histórica de la Revolución es un objeto-método respecto de la realidad social. Es, precisamente, ese aspecto de la realidad social que puede ser reformado, racionalizado y revolucionado: la organización política. Así lo dice Mannheim. Comte, al introducir la sociología en el "sistema natural de las ciencias positivas", no hace más que llevar a sus últimas consecuencias el contenido dinámico de la Ilustración, el Positivismo y la Revolución. Los elementos que aportaba cada una de esas direcciones no eran fácilmente conciliables. Y, en efecto, la sociología comtiana sucumbe a las contradicciones que le dieron vida.

En consecuencia, la sociología, constituida sobre el modelo de las ciencias naturales, basaba su pretensión racionalizadora en los indiscutibles éxitos de esas ciencias —y, en este sentido, dignificaba a la Ilustración—, pero no pudo, ni con mucho, ser ni remotamente fiel a los

cánones de la ciencia positiva. Carmelo Viñas ha destacado la influencia del idealismo historicista en la personalidad de Comte. Comte hizo filosofía de la historia bajo el nombre de ciencia natural. Para ser más precisos, filosofía de la historia del espíritu, en un afán de reforma social que sólo en parte es el resultado de la Ilustración.

No se olvide que Comte es ya un hombre de la Restauración. En este sentido, Comte es un deslumbrado por el espectáculo de la organización social de la Europa medieval. Recordemos, en este momento, que para Comte la cohesión social se basa en el "consensus" (o participación interiorizada en unos valores comunes por todos los miembros de un grupo). En el nacimiento de la sociología, pues, hay junto a una vertiente racionalizadora, destructiva y revolucionaria, otra dimensión ordenadora, conservadora y tradicional. Ambas corrientes históricas —la que viene del Positivismo, la Ilustración y la Revolución, y la que procede de la Restauración— han de ser destacadas sistemáticamente si queremos alcanzar una comprensión adecuada de la sociología en el momento de su fundación.

Las anteriores consideraciones sugieren que es necesario distinguir con todo rigor lo que Comte propuso de lo que Comte realizó efectivamente como sociólogo. La fundación de la sociología se proponía la constitución de una ciencia social positiva de la realidad social —o, con sus propias palabras, el estudio positivo de las leyes fundamentales de los fenómenos sociales—. La sociología comtiana, de hecho fue una metafísica "naturalista" de la historia del espíritu. No entremos en el problema de si otra cosa le era factible a Comte. Por el camino del futurible no se va a ninguna parte. Destaquemos, en cambio, lo que implicaba su propuesta. Porque a las vueltas de sucesivos intentos en otras direcciones, la tendencia prevaleciente en la actualidad tiene su raíz en la pretensión comtiana de constituir una ciencia positiva de la realidad social.

Comte no pudo realizar su idea. Nos preguntamos ahora: ¿se ha realizado esa idea de alguna manera? ¿Es posible la realización de esa idea? La respuesta a estas preguntas nos plantea, en primer lugar, una cuestión: ¿qué es ciencia positiva?

#### IV

### ¿QUÉ ES CIENCIA POSITIVA?

La ciencia positiva moderna es más consciente de sí misma que lo era la ciencia natural del momento comtiano. Tanto la filosofía tradicional —pensamos en un Maritain o un Zubiri—, como la escuela del Círculo de Viena, han llevado a cabo una seria labor epistemológica que nos permite a nosotros una mejor comprensión de la índole de la ciencia positiva. En resumen, se trata de distinguir rigurosamente el quehacer de la ciencia empírica y el de las ciencias especulativas.<sup>12</sup>

12. A la pregunta ¿qué es ciencia? estamos contraponiendo siempre, al menos implícitamente, ¿qué es filosofía? Porque lo que queremos saber al hacer esa pregunta es lo que la ciencia tiene que no tiene la filosofía. Lo que condiciona los resultados esplendorosos de la ciencia moderna frente a la confusión y acumulación de sistemas filosóficos en conflicto que no aciertan a solucionar los problemas que se proponen.

Porque también va implícita en la pregunta “qué es ciencia? la presunción de que ciencia y filosofía se han propuesto la misma cosa, sólo que la ciencia ha emprendido un camino seguro, acumulando conocimientos, en tanto que la filosofía sigue con el mismo problema que se plantearon los griegos, sin haber logrado una respuesta satisfactoria —de ahí el conflicto entre los sistemas filosóficos—.

Esta presunción —que ciencia y filosofía se proponen lo mismo— está a la base de la actitud cientista del hombre del siglo XIX, que cuestiona la legitimidad del quehacer filosófico. Todo conocimiento ha de venir por la vía de la ciencia. Lo que no pueda ser conocido por la ciencia en el momento presente lo será en un futuro —¿Quién pone puertas al campo?—, o no podrá ser conocido en absoluto. De modo que la actitud cientista no es más que la otra cara de la actitud antifilosófica. A decir verdad, la propia filosofía se acopla a este esquema, y no está solo Comte entre los filósofos tratando de cuestionar la legitimidad de la metafísica.

¿Pero es realmente cierto que ciencia y filosofía se proponen la misma cosa? Para responder a esta pregunta vamos a seguir de cerca el análisis de Zubiri sobre la *episteme* griega y la ciencia moderna. La cuestión que Zubiri se plantea es la siguiente: ¿*episteme* o ciencia son un *esfuerzo unívoco* por

Esta línea del pensamiento se inicia con la distinción cartesiana entre la "res cogitans" y la "res extensa". Su sustitución del método —como método lógico— por el "tratamiento" —como conjunto de supuestos, ob-

conquistar intelectualmente la realidad de las cosas? La respuesta de Zubiri es que, hasta Kant, todo parece confluir a llevarnos a la idea de que lo que el griego llamó *episteme* significa lo mismo que lo que nosotros llamamos ciencia, y que la gran obra de la ciencia moderna ha consistido en mostrar la falsedad o, cuando menos, la pobreza del contenido de la presunta "ciencia" aristotélica, para dar al hombre un nuevo método en orden a este mismo intento (*Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 70. Todas las citas que siguen pertenecen a la misma obra; entre paréntesis va la página a que corresponde la cita).

Ahora bien, la *episteme* "es un modo de intelección que viene determinado por la visión de la interna estructura de las cosas, y que, por tanto, lleva en sí los caracteres que le aseguran la posesión efectiva de lo que son aquéllas en su íntima necesidad. A lo que más se aproxima es a la idea de un conocimiento, a diferencia de la simple noticia o del simple pensamiento. Es el precipitado intelectual que depositan las cosas, gracias al cual podemos declararlas y expresarlas *desde ellas mismas* y asistir a su interno despliegue. Por esto envuelve el concepto de *episteme* la idea de un cuerpo total de verdades en que se articula la totalidad de los rasgos constitutivos de su *eidos* (construcción del *eidos*). En este sentido, la *episteme* es algo que nos aproximaría a lo que nosotros llamamos "ciencia" (74). *Episteme* y ciencia son dos saberes que rebasan la simple noticia de las cosas. ¿Pero significa "noticia" la misma cosa para la *episteme* y para la ciencia? Aquí reside una de las claves de la cuestión. Para la *episteme*, noticia significa tan sólo conocimiento empírico. Y precisamente a ese conocimiento empírico "se opone el conocimiento científico que pretende descubrir la inexorable necesidad objetiva de las cosas. El rigor científico no significa tanto la posesión de la interna *necesidad de las cosas*, sino la *precisión objetiva*; con lo cual no es un azar que la ciencia no logre lo que se propone sino *sustituyendo* las cosas llamadas empíricas, las cosas tales como aparecen en la vida corriente, por otras cosas que se comportan relativamente a las primeras, como el límite a las fluctuaciones que a él se aproximan. Mientras la *episteme* griega trata de *penetrar en las cosas para explicarlas*, la ciencia moderna trata, en buena parte, de sustituirlas por otras más precisas" (75).

Hasta aquí tenemos un planteamiento general de la cuestión. Para ahondar más en ella, Zubiri quiere mostrar el abismo que separa la intención que anima a la *episteme* de la que anima a la ciencia, examinando ahora la cuestión desde tres puntos de vista: 1) el punto de partida; 2) el problema que se plantea, y 3) el tipo de saber obtenido, tanto en la ciencia como en la *episteme*. Expondremos resumidamente estos tres puntos.

1) Movimiento y fenómeno son el doble punto de partida de nuestro saber acerca del universo físico. Y ya aquí difieren la *episteme* y la ciencia: a) Respecto del movimiento, la *episteme* entiende que es un modo de ser. Para la ciencia es la sucesión de estados distintos. "Para el movimiento como función, lo que cuenta son los estados que «son»: la trayectoria; para el

servaciones y técnicas que hacen más asequibles, explicables y controlables unos ciertos hechos, según Tierno—, es otro paso en el mismo camino. Hume se aprovecha de la noción de que el razonamiento deduc-

movimiento como estado, lo que cuenta son los estados que «no son», lo que queda por recorrer. En la *episteme* se ve el *ens nobile* perforado, en cierto modo, por la oquedad del no-ser. En la ciencia se elude temáticamente toda alusión al no-ser. Gracias a esto ha podido haber una mecánica. Pero es forzoso reconocer que la estructura de la *episteme*, en este caso, nada tiene que ver con la estructura de la ciencia” (7819). b) Respecto del fenómeno, la ciencia considera en él, en el *aparecer aquél ante quien aparece*; en tanto que la *episteme* considera en el fenómeno la aparición de *aquel que aparece*. “Al igual que, cuando se trataba del movimiento, el griego se preguntaba por el *ens mobile*, así ahora, tratándose del fenómeno, el griego se pregunta por el *ens fenomenale*” (80). “...lo que constituye el punto de partida de la ciencia es el transcurso del espectáculo de la naturaleza. El objeto de la *episteme* serían las cosas que se manifiestan en aquél” (80).

2) En el movimiento y los fenómenos, *episteme* y ciencia tratan de estudiar lo que llamamos la naturaleza; pero para la ciencia la naturaleza es un sistema de *leyes*, y para la *episteme*, una fundamentación *causal* de cosas. “Una vez más la ciencia va al transcurso legal de los fenómenos; la *episteme*, a la índole causal de las cosas” (82).

3) No hay conocimiento sino en la medida en que hay un *porqué* sabido. Es justamente en ese “*porqué*” en lo que también difieren ciencia y *episteme*. “El «*porqué*» de la ciencia es siempre un «*cómo*» que recae sobre un «*quién*». *Cómo* y por *quién* se produce lo que se produce. El que una explicación resulte complicada procede, en efecto, del número de quienes tengan que intervenir y de *cómo* hayan de intervenir. Pero, en cambio, para la *episteme*, el problema del «*porqué*» es esencialmente el problema de averiguar *qué* hay en la causa que cause determinado efecto. No se trata de determinar *cómo se producen* las cosas: se trata de averiguar *cómo tienen que ser* las que se producen. No se trata de saber *quiénes* las producen, sino *qué* son esos *quiénes* que las producen. En realidad, tras el *porqué*, la ciencia busca el *cómo*; la *episteme*, el *qué*” (83).

De donde concluye Zubiri que, en resumen, “la ciencia trata de averiguar *dónde*, *cuándo* y *cómo* se presentan los fenómenos. La *episteme* trata de averiguar *qué* han de ser las cosas *qué* así se manifiestan en el mundo” (83). Todo lo cual no es más que el preámbulo para aproximarnos al supuesto fundamental que late en la *episteme* y en la ciencia: su idea de la realidad. Sigamos a Zubiri también en este punto.

Zubiri parte de la consideración de que “las «*cosas*» jamás se descubren sino en un «*universo*», y su inclusión en él es lo que modela el sentido que tiene la «*realidad*» de aquéllas”, en la *episteme* y en la ciencia (85). a) Las “*cosas* tienen una doble dimensión: su «*ser fenómeno*» y su «*ser en sí*»” (89). b) Respecto del “universo”, “El *totum* que la ciencia supone no es el *cosmos* griego, sino lo que Kant llamó *mundo*, la totalidad de la experiencia objetiva” (92). Con estos supuestos, ¿cuál es la idea de la realidad para la *episteme* y para la ciencia? “Lo que un griego entiende por realidad, para los efectos

tivo no es aplicable a las cuestiones de hecho. Leibniz distingue claramente las verdades de razón de las verdades de hecho. Kant, con su distinción entre “fenómeno” y “noumeno” y con su fundamentación antimetafísica de la ciencia natural. Todos estos supuestos van a determinar una separación radical del “globus intellectualis” de la Edad Media, con la consecuencia —entre otras que ahora no nos interesan— de que el positivismo consagre la excelencia de la ciencia natural y, a partir de ese momento, se alcance una comprensión más acabada de lo que es la ciencia positiva.

Recordemos que ciencia empírica natural (o ciencia positiva) era la llamada *ciencia media* de la filosofía tradicional: ciencia materialmente física y formalmente matemática. Estamos en el primer grado de abstracción. Nos ocupamos de las realidades empíricas en su generalidad, pero prescindimos del principio de individuación. Se trata de una ciencia nomotética —quíérese decir, generalizadora, que prescinde de toda individuación—, según los términos de Windelband. Ahora bien, la ciencia empírica ideográfica también se atiene a los hechos, aunque a los hechos en su individuación. Es la ciencia cultural de Rickert. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre ambas?

La diferencia consiste en que, frente a la realidad empírica, la ciencia positiva no sólo prescinde de lo individualizador —no sólo estamos en el primer grado de abstracción—. La ciencia positiva, buscando la inexorable necesidad de las cosas, su carácter legal expresado sistemáticamente,

de la *episteme*, no es simplemente lo que fue, lo que es o lo que será, sino la índole misma de esa realidad, *que, por serlo*, fue ayer, es hoy y será mañana... La ciencia trata de decirnos cómo transcurren las cosas en el mundo, y la realidad significa, para ella, simplemente acontecer ante los ojos (98).

Volvamos ahora a hacernos la pregunta con que iniciamos este punto: ¿Qué es ciencia positiva? De la mano de Zubiri, la ciencia positiva, frente a la *episteme*, se nos aparece caracterizada de la siguiente manera:

1) La ciencia pretende descubrir la inexorable necesidad objetiva de las cosas, sustituyendo las cosas llamadas empíricas por otras más precisas; no pretende descubrir la interna necesidad de las cosas;

2) La ciencia toma su punto de partida en el transcurso del espectáculo de la naturaleza, no en las cosas que se manifiestan en éste;

3) La ciencia busca en la naturaleza su sistema de leyes, no la índole causal de las cosas;

4) El “porqué” de la ciencia es un “cómo” que recae sobre un “quién”; la ciencia se concentra en cómo se producen las cosas, no en cómo tienen que ser las que se producen; y

5) La realidad para la ciencia son los fenómenos que acontecen en el mundo ante nuestros ojos.

ha “sustituido” las mismas cosas empíricas por otras más precisas. Ha surgido lo generalizador de la realidad: estamos frente a la naturaleza. La naturaleza —según Kant— como la existencia de las cosas “en cuanto que es determinada según leyes universales”.

Este concepto de naturaleza que está en la base de la ciencia positiva es el principio generalizador de la ciencia empírica natural. Por el contrario, las ciencias culturales no buscan ningún principio generalizador, sino justamente lo contrario. Buscan lo individualizador que se manifiesta en la realidad histórica de los bienes, los valores y las valoraciones. Pero entiéndase bien: Rickert no dice que no sea posible una ciencia natural empírica de las realidades sociales. En tanto que se busque un principio generalizador —en tanto que busquemos leyes universales— habrá una ciencia social natural. Lo que Rickert se propone es fundamentar una ciencia empírica que se atenga a lo singular e individualizador, y, en consecuencia, a partir de esta nueva determinación formal de la realidad —de este nuevo objeto-método— los métodos no pueden ser ya los de la ciencia empírica natural. Los métodos tienen que ser otros. Por lo cual surge la necesidad de una ciencia empírica nueva: la ciencia cultural.

Dé esta caracterización de la ciencia positiva —o ciencia empírica natural— podemos sacar las siguientes conclusiones: una ciencia social positiva tiene que tener por objeto-método una realidad natural, generalizadora. No caben ciencias naturales de realidades individualizadoras. Ni en la filosofía tradicional hay un puesto para esas ciencias. La realidad natural —los fenómenos de la naturaleza— están sometidos a una causalidad mecánica (para distinguirla de la “causalidad ontológica” de los filósofos; de ello hablaremos más tarde) que se expresa en leyes universales formalmente matemáticas. Esto es, en resumen, lo que significa *ciencia positiva*.

Ahora procede que cuestionemos: ¿en qué medida es la ciencia social una ciencia positiva? ¿Es posible la realización de esa idea? La respuesta a estas preguntas nos conduce en buena lógica a: 1) precisar lo que sería una ciencia social positiva, acoplada efectivamente al modelo de la ciencia natural; 2) examinar los problemas y las soluciones de una ciencia social positiva; y 3) caracterizar a la ciencia social del presente en lo que es y en lo que pretende ser. Desarrollamos a continuación estos puntos, agrupando su contenido en los siguientes apartados:

- 1) Objeto-método de la ciencia social.
- 2) Causalidad empírica y leyes en la ciencia social.
- 3) ¿Ciencia empírica positiva o ciencia empírica cultural?

## 1. OBJETO-MÉTODO DE LA CIENCIA SOCIAL

Objeto y método, en el despliegue de la inteligencia humana por comprender el universo, son inseparables. Todo método es el método de un objeto. El objeto de conocimiento prefigura el método. Por eso han sido estériles muchos esfuerzos por constituir una ciencia positiva de la realidad social. Porque el método de la ciencia natural presupone un determinado tipo de objetos de conocimiento. Dicho con expresión de Zubiri, una cierta “sustitución” de la realidad empírica por un objeto, también cierto, de conocimiento.

El método de la ciencia natural comporta, pues, una “sustitución” de la realidad empírica por un objeto de conocimiento —cualquiera que sea su índole ontológica, lo cual será siempre una tarea que corresponde dilucidar al filósofo— que sea cognoscible objetivamente. Pero entiéndase que ahora hablamos no de la objetividad que procede del principio de razón suficiente, sino de la objetividad que es expresable en lenguaje legal matemático (cuantitativo o cualitativo). Ello significa no sólo una “sustitución” de la realidad empírica, sino también una meta diferente de la que se propone la especulación filosófica. Lo cual asegura la legitimidad de ambas empresas de la inteligencia. Una y otra se enfrentan con diferentes objetos de conocimiento y, en consecuencia, utilizan un método diverso.

Recordemos, una vez más, que las ciencias positivas “sustituyen” las cosas llamadas empíricas por otras más precisas: por realidades naturales sometidas al principio de causalidad mecánica; por la naturaleza, como la existencia de las cosas determinadas por leyes universales. ¿Qué se ha conseguido, hasta ahora, por esa vía en la ciencia social?

En los intentos de determinación del objeto-método de la ciencia social, a partir de Comte, se han seguido varias direcciones, que agruparemos en cuatro apartados. Cada apartado resume una dirección en sus caracteres generales y no entra en las peculiaridades que se han

podido presentar dentro de ella. No estamos haciendo historia de la sociología. Queremos simplemente caracterizar a la ciencia social efectiva del período postcomtiano.

En un apartado agruparemos todas las direcciones sociológicas que no han abordado el problema de aislar una realidad social como objeto formal de nuestra ciencia. Aquí incluiremos la dirección “biologista”, la “mecanicista”, la “psicologista”, la “formalista” y la “relacional”.<sup>13</sup> No entramos siquiera en la exposición y crítica de esas direcciones por cuanto o identifican la realidad social con otras realidades, o prescinden del contenido social de los objetos que proponen. Está claro que nada de eso tiene que ver con el problema de aislar una realidad social natural.

En el segundo apartado consideramos a Durkheim como figura representativa. Durkheim remoja la tradición comtiana, y, en muchos sentidos, la supera. La sociología es una ciencia natural. Y la ciencia natural exige que objeto y método se acoplen mutuamente. Por lo cual Durkheim se lanza a buscar un objeto formal que responda a los requisitos del método de las ciencias naturales. Ese objeto son los “hechos sociales”.

La figura representativa del tercer apartado es Weber. Weber toma posición frente a la tradición comtiana. La sociología es una ciencia social autónoma, distinta de las ciencias naturales. Tiene un objeto que es absolutamente distinto del de las ciencias naturales y unos métodos propios. Ese objeto es la “acción social”.

Y el cuarto apartado lo representa Lundberg. Lundberg sigue la tradición del empiricismo y el positivismo anglosajón, que John Stuart Mill había introducido en la ciencia social. Las ciencias se definen por sus métodos —los de las ciencias naturales—. Todo lo que hay que hacer es adaptar el objeto (cualquiera que sea) a los supuestos y requisitos de dichos métodos.

Para Durkheim no parece haber problema.<sup>14</sup> Existen unos hechos —los hechos sociales— que proporcionan un objeto distinto del que estudian las otras ciencias de la naturaleza. Distinto, pero no diverso. Se trata

13. Vide Francisco Ayala, *Historia de la sociología*, 177-181, 303-306 y 322-324; Armand Cuviller, *Manuel de Sociologie*, 99 a 137 del tomo I; Hans Freyer, *Introducción a la sociología*, 117-126 y 132-140; Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961), 211-283; P. A. Sorokin, *Teorías sociológicas contemporáneas*, 1-66, 211-238 y 661-727; Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1961), 132-134.

14. En la redacción de este punto hemos tenido en cuenta los siguientes autores y títulos: Francisco Ayala, *Historia de la sociología*, 109-119; Harry Alpert,

de encontrar, entre las otras ciencias de la naturaleza, un objeto que asegure la independencia de la sociología, no su autonomía. Ese objeto es el hecho social, entendiendo por tal “toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coerción (*contrainte*) exterior; o, que es general en el dominio de una sociedad dada, teniendo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”<sup>15</sup>, se dice en el capítulo primero de *Les Règles de la Méthode Sociologique*.

*Les Règles de la Méthode Sociologique* es un libro “dramático”. El lector es llevado a concluir con el autor, como partiendo de la nada, a través de un minucioso proceso de argumentos en pro y en contra de la conclusión, lo que Durkheim ha concluido por otro procedimiento. Por ejemplo: el libro se inicia con la declaración de que “Antes de buscar el método que conviene al estudio de los hechos sociales, importa saber cuáles son los hechos que se llaman así”.<sup>16</sup> Parece, pues, que Durkheim no sabe nada acerca de cuál va a ser ese método ni cuáles han de ser las características de unos hechos sociales. Pero la situación es muy otra. Durkheim, intencionalmente, va a dar un paso en la constitución de la sociología sobre el modelo de la ciencia natural. Y, en consecuencia, Durkheim ya sabe al iniciar su libro cómo ha de ser el método y cómo han de ser los hechos sociales.

En efecto, cuando los hechos sociales, que se aíslan, en primera instancia, porque se distinguen de los fenómenos “que estudian las otras ciencias de la naturaleza”<sup>17</sup>, de entre todos los hechos que se producen “en el interior de la sociedad” —especialmente, de los hechos biológicos y psicológicos—, Durkheim ya sabe cuáles han de ser los caracteres de aquellos hechos. Los aísla como para encontrar el objeto de la sociología, y distinguirla de las otras ciencias. Pero en realidad, una vez aislados esos

---

*Durkheim* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945); A. Cu villier, *Manuel de Sociologie*, tomo I, 33-38, 198-200 y 213-214; *Où va la sociologie française?*, 14-56; J. Leclercq, *Introducción a la sociología*, 56-61; Antonio Linares Herrera, “Notas para un estudio de la filosofía de Emilio Durkheim y su escuela filosófica”, en *Boletín de la Universidad de Granada*, núms. 21-22 (1932-33); H. Maus, “Geschichte der Soziologie”, 44-46; T. Parsons, *The Structure of social Action*, 301-470; P. A. Sorokin, *Teorías sociológicas contemporáneas*, 507-524.

15. E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique* (París: Presses Universitaires de France, 1960), 14.

16. *Ibid.*, 3.

17. *Ibid.*, 3.

hechos, los caracteriza —en apariencia, “a posteriori”— con las notas que se dan en los objetos de que se ocupan las ciencias naturales. El carácter “objetivo” (el que sean “exteriores” al individuo), su “potencia imperativa y coercitiva”, la “*contrainte*”, todas estas notas no es que distinguan a los fenómenos que no son físicos, orgánicos o psicológicos, es que son las notas que tiene que tener un objeto de conocimiento en la ciencia natural. Se aíslan esos hechos porque son “sociales”, pero se han aislado de entre todos los hechos que se producen “en sociedad”. Y el criterio del aislamiento es el del modelo de la ciencia natural. Porque vale lo mismo decir objeto natural —los objetos-método de que se ocupan las ciencias naturales— que objeto exterior al individuo y que se le impone a éste. Igual pudiera haber dicho objeto sometido a un proceso de causalidad mecánica, con todas sus consecuencias.

La idea de Comte sigue siendo la orientación. Pero el tiempo transcurrido ha servido para distinguir lo que Comte se propuso de lo que realizó efectivamente. Durkheim puede así ocuparse de un objeto-método social que responde en mayor medida a lo que Comte quería decir cuando definía la sociología como el estudio positivo de las leyes de los fenómenos sociales. Los fenómenos sociales de Durkheim son un objeto-método más ajustado al modelo de las ciencias naturales. Por lo pronto, se ha superado la metafísica natural de la historia. El proceso de desontologización del objeto de la ciencia social ha dado un paso más. ¿Pero se ha realizado ya el ideal comtiano?

Durkheim separa los fenómenos sociales de sus manifestaciones individuales, históricas: “el hecho social es distinto de sus repercusiones individuales”, los hechos sociales son “muy distintos de los hechos individuales que los manifiestan”.<sup>18</sup> En este sentido, los hechos sociales no son individuales, sino colectivos, y son generales porque son colectivos (es decir, más o menos obligatorios), no colectivos porque sean generales.<sup>19</sup> Lo cual significa que, aunque parezcan inseparables de las formas que revisten en los casos particulares, existe un medio de aislarlos: la estadística. Los hechos sociales “son, en efecto, expresados en cifras, no sin exactitud, por las tasas de natalidad, nupcialidad, suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo la media total anual de matrimonios, nacimientos y muertes voluntarias, por el total anual de hombres en edad de casarse, procrear o suicidarse. Porque, como cada una de las cifras comprende todos los casos particulares indistintamente, las

18. *Ibid.*, 9.

19. *Ibid.*, 10.

circunstancias individuales que pudieran tener alguna parte en la producción del fenómeno se neutralizan allí mutuamente y, en consecuencia, no contribuyen a determinarlo”.<sup>20</sup>

Sigamos distinguiendo, como en el caso de Comte, lo propuesto de lo realizado. Durkheim nos propone un objeto-método —resultado de una mejor comprensión de la índole de la ciencia natural— en una circunstancia histórica. Esa circunstancia fue la que le propuso ese nuevo objeto formal. Pero también esa circunstancia histórica pesa en la realización efectiva de la proposición. El llamado “sociologismo” durkheimiano tiene ahí su raíz. “Durkheim —como dice Cuvillier<sup>21</sup>— no se ha contentado con ser un sociólogo: ha querido ser también un filósofo y, en primer lugar, un moralista; y al revelarnos en la sociedad la fuente de todos los valores humanos, la sociología le ha parecido ser la instauradora de esa nueva filosofía” Con lo cual, el resultado fue la confusión de dos órdenes de cosas: la sociología que estudia la moral, el arte, el conocimiento, la religión, en tanto que hechos objetivos, y la sociología como filosofía de los valores. En resumen, una nueva versión del error comtiano. Ahora, en la reconstrucción de la conciencia nacional francesa sobre una base secularizada, la sociología de Durkheim es resultado e instrumento. Según recuerda Alpert, “algunos de los jóvenes que habían comenzado sus carreras universitarias en los momentos del Tratado de Franckfort y que creían en la importancia del estudio positivo de los fenómenos sociales como medio de lograr la unidad moral de la Tercera República, se encontraban ya en posiciones administrativas que les permitían poner sus ideas en práctica. El reconocimiento de la sociología como disciplina universitaria respetable adquiere su sentido en relación con las primeras luchas de la Tercera República”.<sup>22</sup> Así inicia su carrera sociológica Durkheim como “Encargado de cursos” de la Universidad de Burdeos.

Por último, la superación de la metafísica naturalista de la realidad histórica no significa la superación de toda metafísica. En Durkheim, la metafísica no es histórica, sino psicológica. Tanto da. Sus vagos conceptos de “conciencia colectiva” y de “representaciones colectivas” son, sin duda, de naturaleza psicológica.<sup>23</sup>

20. *Ibid.*, 9-10.

21. A. Cuvillier, *Où va la sociologie française?*, 43.

22. H. Alpert, *Durkheim*, 51.

23. Se trata, sin duda, de una naturaleza psíquica “sui generis”, pero psíquica a fin de cuentas. Veamos lo que dice el propio Durkheim: “...la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. Sans doute, il

Retengamos la importancia del esfuerzo, en la dirección de una ciencia social positiva, por aislar una realidad social independiente de sus manifestaciones individuales. Veamos, sin embargo, que el aislamiento se ha hecho a costa de reducir la realidad social a ciertos fenómenos —“maneras de hacer” y “maneras de ser” exteriores, colectivas y coercitivas— de naturaleza, por endé, espiritual y psicológica. ¿Se agotan ahí las manifestaciones de la realidad social? Lo que pasa es que Durkheim, aunque aisle los fenómenos sociales de las realidades individuales humanas, no piensa que la realidad social pueda darse desde fuera de los individuos. Aisla esa realidad en éstos, pero no considera el supuesto de que pueda aparecer la realidad social en otras realidades que las espirituales. Su regla de que la causa eficiente de un hecho social tiene que ser otro hecho social precedente, le impide considerar la presencia de la realidad social en otros fenómenos —como los geográficos y los biológicos, según la crítica de Sorokin.<sup>24</sup> Pero, además, a no ser que demos una interpretación muy amplia al término “maneras de ser” (que para Durkheim eran sólo “maneras de hacer” consolidadas)<sup>25</sup>, se quedan fuera de la definición de “hecho social” casi todos los fenómenos de la organización social en su aspecto estructural.

En el camino de la “sustitución” de realidades empíricas por otras realidades más precisas, Durkheim da un paso decisivo por cuanto aisla unos fenómenos que están muy cerca de los objetos formales de las

---

ne peut rien se produire de collectif, si des consciences particulières ne son pas données; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées, et combinées d'une certain manière; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à une être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. C'est donc dans la nature de cette individualité, no dans celle des unités composantes, qu'il faut aller chercher les causes prochaines et déterminantes des faits qui s'y produisent. Le groupe pense, sent, agit tout autrement que ne ferait ses membres, s'ils étaient isolés. Si donc on part de ces derniers, on ne pourra rien comprendre à ce qui se passe dans le groupe. En un mot, il y a entre la psychologie et la sociologie la même solution de continuité qu'entre la biologie et les sciences physico-chimiques. Par conséquent, toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse.” *Les Règles de la Méthode Sociologique*, págs. 102-103. Para una exposición crítica de este problema, *vid.* T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 359-368.

24. P. A. Sorokin, *Teorías sociológicas contemporáneas*, 520-525.

25. *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 13.

ciencias positivas. Pero es sólo un paso. No se trata, en última instancia, de sustituir unas realidades empíricas por otras, sino de superar el nivel de las realidades empíricas mismas, y eso no lo ha hecho Durkheim.

En la compleja figura de Weber confluyen dos elementos: uno, la tradición antipositivista del neokantismo; otro, su antimarxismo.<sup>26</sup> El tráfico de ideas entre Alemania y Francia es proverbial. Las posturas “anti” suelen estar teñidas del espíritu de la doctrina a que se oponen. Dilthey, por ejemplo, se opone al positivismo porque lo considera una metafísica naturalista. En el positivismo comtiano hay una dosis de historicismo que viene de Alemania.<sup>27</sup> El mismo historicismo que sustenta la posición antipositivista. La filosofía de la historia de Comte debe mucho a Herder, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Y la filosofía de la historia de Carlos Marx —con las mismas raíces— no hubiese sido posible sin Comte. ¿Cómo es, pues, el antipositivismo de Weber y su antimarxismo?

Weber se opone a lo que en el marxismo hay de positivismo naturalista y recibe del neokantismo la escisión del “globus intellectualis” en ciencias naturales y ciencias culturales. Rickert es casi coetáneo de Weber. Dilthey le precede en pocos años. Weber pertenece a la segunda generación después de Comte. Desde Dilthey, la sociología alemana —en la dirección de las llamadas “ciencias del espíritu”— había subrayado el carácter psíquico e histórico de la realidad social. Ello era el resultado de una concreta situación histórica. El propio Dilthey lo expresa así:

- 
26. Para la redacción de este punto hemos tenido en cuenta los siguientes autores y títulos: Raymond Arón, *La sociología alemana contemporánea* (Buenos Aires: Pidos, 1953), capítulo III; Francisco Ayala, *Historia de la Sociología*, 194-197; H. E. Barnes y H. Becker, *Historia del pensamiento social*, I, 743-746; Reinhard Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait* (Nueva York: Doubleday, 1960), especialmente, capítulo IX; A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, I, 159-162 y 180-181, y *Où va la sociologie française?*, 57-68; Hans Freyer, *Introducción a la sociología*, 147-150; Don Martindale, *The Nature and Types of sociological Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961), 377-393; H. H. Gerth y C. W. Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York: Oxford University Press, 1958), nota biográfica, 3-31; J. Leclercq, *Introducción a la sociología*, 64-66; P. A. Sorokin, *Teorías sociológicas contemporáneas*, 742-767; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 500-694; Heinz Maus, “Geschichte der Soziologie”, 39-42.
27. Vide Carmelo Viñas, *El pensamiento filosófico alemán y los orígenes de la sociología*, especialmente 11-59.

“En la misma época en que en Francia el sistema de las ideas sociales, desarrollado en los siglos XVII y XVIII como derecho natural, religión natural, teoría abstracta del Estado y economía política abstracta, sacaba sus conclusiones prácticas en la Revolución, cuando los ejércitos de esa Revolución ocupaban y destruían el antiguo edificio del Imperio alemán, construido de un modo peculiar e impregnado del perfume de una historia milenaria, se había producido en nuestra patria una visión del desarrollo histórico, como el proceso en que surgen todos los hechos espirituales, que mostraba la falsedad de todo aquel sistema de ideas sociales. Desde Winckelmann y Herder, pasando por la escuela romántica, llegaba hasta Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny y Böckh. La reacción antirrevolucionaria la fortaleció”.<sup>28</sup>

Hay, pues, una concreta circunstancia histórica pesando sobre la obra de Max Weber. Una vindicación de lo histórico y de lo psíquico, en sus caracteres nacionales, que el neokantismo va a organizar científicamente. Y nos interesa destacar que la escuela neokantiana no sostiene que no sea posible una ciencia positiva de la realidad social.<sup>29</sup> Lo que hacen Windelband y, después, Rickert es oponer al principio generalizador (en busca de leyes universales, explicativas) el principio individualizador (en busca de leyes particulares, comprensivas). La vívida conciencia histórica contrarrevolucionaria sustenta la empresa de una ciencia exaltadora de lo histórico nacional, alemán. Por todo ello, tampoco ha podido Weber sustraerse al lastre positivista de convertir a la ciencia en instrumento de una acción racionalizadora de la vida social.

Ahora podemos entender el sentido de la definición weberiana de “acción social”. “Por ‘acción’ —dice Weber— debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por el sujeto o sujetos será referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo”.<sup>30</sup> Nótese lo cercano de esta definición de la “definición de la situación” de W. I.

28. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 3-4.

29. Vide H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, 91-96.

30. Max Weber, *Economía y sociedad*, traducción de José Medina Echevarría (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), I, “Teoría de la organización social”, 4.

Thomas<sup>31</sup> y del “coeficiente humanístico” de Znaniecki.<sup>32</sup> Ambos, desde luego, han recibido también la influencia de Windelband.<sup>33</sup>

La definición weberiana de “acción social”, en virtud de una lógica discutible, le lleva a los postulados metodológicos de la “sociología comprensiva”. Frente al conocimiento generalizador y “externo” de la ciencia natural, Weber propone el conocimiento endopático. En la obra del mismo Weber, ese conocimiento alcanza un alto grado de objetividad, pero sus términos *parecen* abocar a un subjetivismo irremediable. Esto es lo que diferencia a Weber de Rickert. Rickert, como buen metodólogo, apura los requisitos lógicos del conocimiento según el principio singularizador. Pero Weber es un investigador, y en su trabajo de sociólogo empírico los requisitos lógicos del conocimiento endopático se atemperan con la necesidad de la objetividad, que Weber nunca perdió de vista.

En efecto, la lógica interna del conocimiento endopático hace que éste dependa, en gran medida, de la capacidad intuitiva del investigador y de su familiaridad con el objeto investigado.<sup>34</sup> A pesar de que Weber diga que no es preciso ser César para comprender a César, el conocimiento endopático de César requiere: o una intuición acerca de este personaje, o un conocimiento no simpatético que pueda servir de base a la comprensión simpatética. En el primer caso, se ha diluido la posibilidad de una ciencia objetiva de la realidad social. En el segundo caso, el conocimiento endopático será tan adecuado como el conocimiento no endopático en que se basa, y entonces cabe preguntarse la procedencia del primero. En ambos casos, además, nos encontramos en el reino de la subjetividad.

Si el que emite las enunciaciones subjetivas tiene la suficiente autoridad como para que sean aceptadas (sin entrar ahora en la cuestión de los fundamentos de esa autoridad), ello nos remite a la problemática del “criterio de autoridad” que, desde Bacon, ha sido desestimado como principio científico. Lo mismo pudiera decirse de los resultados de la

---

31. Vide los textos de W. I. Thomas en el libro de lecturas dir. por Lewis A. Coser y Bernard Rosenberg, *Sociological Theory* (Nueva York: MacMillan, 1957), 209-211.

32. Vide los textos de F. Znaniecki en el libro de lecturas dir. por Coser y Rosenberg, *Sociological Theory*, 223-228.

33. Vide Heinz Maus, “Geschichte der Soziologie”, 67-68.

34. Sobre “objetividad” e “intuicionismo” en Weber, vide T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 581-591.

intuición. Su aceptación depende del intuidor. Por eso, pudiera decirse que para ser weberiano hay que ser Weber.

En último lugar, la construcción de modelos racionales —de los que el concepto de “tipo ideal” es el más conocido ofrece a la ciencia dos inconvenientes: uno, la validez del modelo racional no puede verificarse empíricamente; como tal, o se apoya en la intuición, o es el resultado de un conocimiento no endopático; lo dicho anteriormente vale también ahora. Otro, suponiendo que el modelo racional no prejuzgue el carácter racional de la acción social, queda sin solucionar el problema del tránsito desde ese modelo a la realidad empírica.

La labor investigadora del mismo Weber se encargó de demostrar la imposibilidad de realizar el ideal del conocimiento endopático. Del mismo modo, la obra de Durkheim puso de manifiesto la dificultad de considerar los hechos sociales como cosas y el principio de que la causa eficiente de un hecho social ha de buscarse en otro hecho social precedente (dada la definición durkheimiana de “hecho social”).

No pudo superar tampoco Weber al lastre positivista —por paradójico que parezca— de la filosofía y la orientación reformadores de la realidad. Freyer lo ha enunciado así: “En el fondo de la sociología de Max Weber se encuentra, como su más profundo principio ordenador, una tesis filosófico-histórica: la tesis de la progresiva racionalización de todos los terrenos de la vida cultural. El desenvolvimiento social y espiritual conduce de formas no racionales y de raigambre emocional, a conformaciones de la vida social y de la cultura cada vez más racionales. El tema propio que Max Weber plantea a su sociología es, en lo esencial, el repensar este proceso de racionalización”.<sup>35</sup>

Este es, por otra parte, uno de los puntos menos coherentes de la metodología weberiana. De entre los criterios básicos para la distinción entre ciencia natural y ciencia social, Weber establece que la ciencia natural tiene su razón de ser (para usar sus propias palabras, “la dirección de su interés”) en el control. En virtud del interés del control, la ciencia natural tiene que ser generalizadora. La ciencia social, que no aspira al control, sino a la comprensión, tendrá que ser individualizadora. Pero ello no obsta para que Weber diga que el fin de la ciencia social es la racionalización de la conducta. ¿No hay aquí una incoherencia manifiesta?<sup>36</sup>

35. H. Freyer, *Introducción a la sociología*, 50.

36. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 559.

La posición de Lundberg se inicia con la sentencia de que "El intento de definir la ciencia como materia-objeto determinada sólo induce a la confusión. La idea que importa subrayar es que la ciencia es una unidad, y que las varias ciencias son meramente diferenciaciones convenientes de esta unidad sobre la base de los diferentes problemas a que este método común es aplicado".<sup>37</sup> Se trata, pues, de afirmar la consideración de que las Ciencias se definen por sus métodos y no por su objeto. Los métodos, para Lundberg, son los de las ciencias naturales tradicionales. En sus consideraciones introductorias desarrolla Lundberg la página, tantas veces citada, de John Stuart Mill, sobre la conveniencia de generalizar y adoptar el llamado "método científico" a las ciencias sociales, ya que los resultados obtenidos con él por las ciencias físico-químicas han merecido unánime asentimiento. (Por cierto, que a Dilthey, este pensamiento de Mill le mereció el siguiente juicio: "Tan discutible es este raciocinio como estéril ha sido la 'adaptación' de los métodos de las ciencias del espíritu que se funda en él".<sup>38</sup>)

A partir de este planteamiento, Lundberg se dispone a enfrentarse con las objeciones que presentan los que se oponen a la posibilidad de una ciencia social en sentido semejante a aquel en que el término es empleado en química o en física. Vamos a proceder a la exposición de las objeciones y de las refutaciones presentadas por Lundberg. Por último, haremos el resumen crítico de esta posición.

1.º La primera objeción con que se enfrenta Lundberg puede formularse así: hay ciertas diferencias esenciales entre los datos físicos y sociales que impiden o invalidan ampliamente el empleo del método científico en el estudio de los fenómenos sociales. La refutación de Lundberg se organiza en dos frentes: a) esta objeción refleja la noción de que la ciencia es, en último término, un conjunto de materiales más bien que un método; b) la cuestión de cuál es el campo propio o posible de la ciencia no es nueva. Parece ser que el campo propio o probable de la ciencia coincide estrictamente con el dominio dentro del cual la ciencia, en el tiempo, se ha establecido y asegurado la aceptación.<sup>39</sup>

2.º La segunda objeción se presenta de este modo: los grupos humanos en su tremenda sensibilidad a los estímulos físicos y sociales y en sus enormes atributos culturales, psicológicos y

37. G. A. Lundberg, *Técnica de la investigación social* (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), 23.

38. *Ibid.*, 118.

39. *Ibid.*, 35.

temperamentales, que condicionan su conducta, parecen constituir una combinación o confusión inextricable tal, que la mente humana se cohibe cuando intenta descubrir el orden, la sucesión y la ley en la conducta de un grupo social. La respuesta de Lundberg a esta objeción abarca tres puntos: a) el hecho de que en toda su complejidad cabe percibir, sin embargo, aún por los estudiosos casuales, ciertas normas, sucesiones y orden en las infinitas actividades de un grupo social. Su proceder no es de ningún modo fortuito, casual e imposible de predecir. Nuestras propias actividades y la organización social en general están fundadas sobre esta tendencia de un grupo a proceder de una manera definida en condiciones dadas; b) cualquier situación o acaecer de fenómenos es complejo cuando no lo comprendemos. La complejidad de la sociedad humana es en gran parte una función de nuestra ignorancia sobre la misma; c) si algunos problemas de física tienen hoy menos variables que algunos problemas de sociología, se debe a que los físicos han creído conveniente hacer gala de modestia en la extensión de los problemas que se plantean a sí mismos. Pero los sociólogos tienden a impacientarse en el concienzudo estudio de problemas limitados y prefieren más bien los grandiosos métodos de la filosofía de la historia.<sup>40</sup>

3.º La tercera objeción se refiere a la idea de que los fenómenos físicos pueden ser conocidos por los "sentidos", al paso que muchos fenómenos sociales importantes son conocidos sólo simbólicamente mediante palabras que representan fenómenos tales como tradiciones, costumbres, actitudes, valores y todo el reino llamado mundo subjetivo. La respuesta de Lundberg es doble: a) la investigación psicológica no confirma la idea de que nuestro "conocimiento" (en el sentido del poder de manipular símbolos que representen la experiencia sensible) de los datos físicos sea obtenido por vía esencialmente distinta de aquella por la que adquirimos nuestro conocimiento de ambos, sino por la acción de los mecanismos del proceder simbólico, usualmente los mecanismos del lenguaje; b) si elaboramos técnicas para la observación de fenómenos "subjetivos", de modo que las observaciones puedan ser comunicadas y corroboradas, éstas serán objetos tan propios de estudio científico como cualesquiera otros datos; por ello, "objetivo" y "subjetivo" se desdoblán para ser no intrínsecas cualidades de diferentes tipos de fenómeno, sino más bien una designación del grado en que hemos elaborado medios registrales de referir nuestras observaciones.<sup>41</sup>

40. *Ibid.*, 36-39.

41. *Ibid.*, 39-40.

Las tres anteriores objeciones se basan en la afirmación de las diferencias esenciales entre los datos físicos y los sociales. Como resumen a la exposición presentada hasta aquí, concluye Lundberg: "Por consiguiente, las dificultades que se esgrimen para excluir la posibilidad de una verdadera ciencia de la sociedad derivan de la carencia de una técnica y una metodología del estudio elaboradas, y de nuestra consecuente falta de familiaridad con los datos, más bien que de diferencias inherentes a los datos mismos.<sup>42</sup>

4.º La cuarta objeción con que se enfrenta Lundberg dice así: la posibilidad del desenvolvimiento de una verdadera ciencia de la conducta de grupo tropieza con el hecho de la aparente impronosticabilidad de la conducta humana, debida a la tradicional concepción de la persona como agente libre. A lo cual responde nuestro autor con los siguientes argumentos: a) el punto de vista conductista en la psicología está volviendo rápidamente anticuados estos términos metafísicos en su significado histórico; se reconoce que la conducta de los seres humanos es causada y está condicionada de la misma manera general que el comportamiento de otros fenómenos; si desde lo alto de una torre lanzamos una pluma, caerá de una manera muy irregular e impronosticable; el modo en que cae y la velocidad a que cae son determinados por un gran número de factores; sin embargo, no hemos vacilado en aplicarle la ley de la gravedad, ley que describe la caída de los cuerpos sólo en condiciones artificiales; los imprecindibles giros, vueltas y espirales con que la pluma cae pueden ser atribuidos a "caprichos" y a la "voluntad" con igual (o menos) justificación que la conducta de los grupos sociales es atribuida a tales causas; b) la aparente impronosticabilidad de la conducta de los grupos es debida a nuestro limitado conocimiento actual de la naturaleza de los estímulos y de las respuestas activas en tales grupos; por último, y como resumen, c) los métodos actuariales de determinar la probabilidad de fallecimientos, matrimonios, doble o triple nacimiento, divorcios, etc., por diferentes grupos de edad, clase económica, etc., han sido familiares durante algún tiempo; más recientemente, el mismo punto de vista general ha sido adoptado ventajosamente en la predicción del éxito o el fracaso en el colegio, en el matrimonio y en la libertad vigilada y la promesa de honor. "El principal problema aquí, como en toda predicción científica, es obtener registros seguros

---

42. *Ibid.*, 41.

y suficientemente extensos de experiencia pasada en condiciones dadas".<sup>43</sup>

5.º Finalmente, se argumenta que la ciencia exacta tiende a hacerse cada vez más cuantitativa en sus unidades, medidas y terminología, mientras que la mayor parte de la materia-objeto de las ciencias sociales es cualitativa y no admite la formulación cuantitativa. Aquí Lundberg reconoce las excelencias, dentro de sus propios límites, del trabajo cualitativo, pero responde que "Palabras como cuantitativo, complejo, homogéneo, etc., deben ser consideradas, con arreglo a los postulados con que la ciencia procede, no como características inherentes de los datos, sino como designaciones de ciertas maneras de responder y comunicar respuestas".<sup>44</sup>

De la exposición hecha hasta este momento de la posición de Lundberg, para demostrar la posibilidad de una ciencia social positiva, puede inferirse que esta posición se basa exclusivamente en consideraciones relativas a los métodos y subordina el objeto de conocimiento —de hecho, se "adapta"— a las limitaciones de tales métodos.

El cientifismo de los que adoptan la posición de definir el carácter científico de una disciplina por la utilización del "método científico", suele ir acompañado de una actitud antimetafísica y, en general, antifilosófica. Los que se adscriben a esta posición parecen ignorar que la epistemología es un quehacer filosófico y que la postulación a ultranza del "método científico" no pasa de ser una pobre y raquítica metafísica naturalista. Llámese esta tendencia la "de la ciencia natural", llámese empirismo, llámese positivismo lógico o empirismo lógico, el resultado es el mismo e idéntica la base filosófica en que se asienta. Pero la actitud antimetafísica se revela en esta posición, dentro de la ciencia social, como una renuncia a comprender su objeto propio. Es frecuente, en estos casos, una cierta vacilación al identificar su objeto de conocimiento. Obsérvese que Lundberg habla indistintamente de la conducta de grupo, de la conducta individual, de los grupos, de los individuos humanos, etc., sin decidirse a concretar el objeto de que se ocupa la ciencia social. Si Lundberg piensa que todas esas realidades empíricas son idénticas —o lo que es igual, que todas esas realidades son sociales en la misma medida—, comete un error de bulto. Especialmente, el individuo humano no queda agotado en su dimensión social.

43. *Ibid.*, 41-43.

44. *Ibid.*, 43-46.

Ahora bien, para plantearse ese problema, Lundberg tendría que haberse hecho cargo, por encima de las necesidades del "método científico", de la índole de la realidad de que se ocupa la ciencia social. Seguramente para Lundberg, eso hubiese sido una peligrosa incursión en un terreno místico o metafísico. Sin embargo, no hubiese tenido que caminar demasiado trecho en esa dirección, deteniéndose como sociólogo a las puertas de la indagación ontológica de la realidad social, para haberse dado cuenta de que el objeto-método de la ciencia positiva comporta una determinada "sustitución" de la realidad empírica. Físicos y químicos, lo sepan o no, "sustituyen" la realidad empírica física y química por un objeto de conocimiento natural. Por supuesto, esa "sustitución" sólo es posible cuando hemos aislado en la realidad empírica los elementos de un proceso causal mecánico, vale decir, expresable en lenguaje matemático. En consecuencia, una ciencia social positiva exige que en el mundo de las realidades empíricas que solemos llamar sociales —por ejemplo, los grupos, los individuos humanos, la conducta individual y de grupo, para usar de los mismos términos que Lundberg— aislemos un conjunto de elementos que respondan al principio de causalidad mecánica. En la medida en que ello sea posible tendremos una ciencia social positiva. Lo que no sea plantearse este problema en toda su radicalidad epistemológica se queda en un ingenuo pasatiempo académico que ignora la índole de la ciencia natural.

En resumen, la posición de Lundberg se basa en una comprensión deficiente de la interdependencia de objeto y método en la ciencia positiva. Confunde realidades empíricas con objetos de conocimiento científico y, en este sentido, lleva a cabo una "adaptación" de las realidades empíricas presumiblemente sociales a las supuestas exigencias del "método científico", que ignora el concepto de realidad y naturaleza que ha servido de base a ese método. Por último, su constante remisión a futuros conocimientos que despejen la incógnita del carácter determinado de la realidad social es puramente programática y, de momento, tan metafísica como la metafísica tradicional que pretendió superar.

¿Cuál es la distancia que separa a cada uno de estos intentos del ideal de una ciencia natural? Veamos cada caso por separado. No sin referirnos, desde luego, a la unidad de perspectiva que los caracteriza a todos. Se toma posición pro o anti Comte; Comte mismo es el punto de referencia. Es, diríamos, *su* punto de referencia.

En primer lugar, Comte tiene una idea de lo que son las ciencias naturales. O para ser más exactos, de lo que es una ciencia positiva de la realidad social. La articulación de la sociología en el "sistema natural de las ciencias positivas" no significa que los fenómenos sociales sean fenó-

menos naturales. Estos son fenómenos espirituales, mentales e históricos. Ahora bien, están sometidos a leyes. Leyes que deben ser determinadas por la observación. Pero el mismo término *observación* tiene en Comte poco que ver con la observación de los científicos naturales. “Importa mucho percatarse —dice— de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo; entre estas dos aberraciones, igualmente funestas, debe avanzar siempre”.<sup>45</sup> La ciencia, en efecto, consiste en las leyes de los fenómenos. Pero la ciencia es algo más que hechos: “los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procuran otra cosa que materiales indispensables”.<sup>46</sup> Lo que es una ley para Comte se declara expresamente en estas palabras: “Considerando el destino constante de estas leyes, se puede decir, sin exageración alguna, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto es posible, de la exploración directa, sustituyéndola por aquella previsión racional, que constituye, por todos aspectos, el principal carácter del espíritu positivo”.<sup>47</sup>

Vemos, pues, que Comte no podía haber configurado una ciencia positiva —en el sentido que hoy damos a esa expresión— de los fenómenos sociales, porque no se propuso tal cosa. Se nos ocurre preguntar: ¿Ha intentado alguien seriamente entender lo que Comte suponía? No hay que acogerse a la literalidad de las palabras. Ni hay siquiera que tratar de entenderlas sólo en su articulación con el sistema natural de las ciencias positivas. Hay que leer a Comte. Y esto nos parece que hace tiempo que no lo ha hecho nadie. De otro modo, ¿cómo es posible que se le atribuya la idea de una ciencia social positiva, y se le acuse luego de infidelidad a su propia doctrina? Su propia doctrina era en extremo clara. Lo que pasa es que hay que saber lo que cada palabra significaba para él, no lo que significaba en su época o en la nuestra. Por si faltaba algún testimonio decisivo acerca de su noción de una ciencia social positiva, su polémica con Quetelet no deja lugar a dudas. Se trata de tomar posición frente al uso del cálculo de probabilidades en el estudio de los fenómenos sociales. En respuesta a Bernouilli, propugnador de ese método en las ciencias sociales, dice Comte: “Bien loin d'indiquer, comme il y a un siècle, l'instinct prématuré de l'indispensable rénovation des études sociales, cette aberration no constitue aujourd'hui, à mes yeux, que l'invo-

45. A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Julián Marías (Madrid: Revista de Occidente, 1934), 32.

46. *Ibid.*, 33.

47. *Ibid.*, 33.

luntaire témoignage décisif d'une profonde impuissance philosophique, d'ailleurs combinée, d'ordinaire, avec une sorte de manie algébrique, maintenant trop familière au vulgaire des géomètres, et peut-être aussi quelquefois stimulée par le désir, si commun de nos jours, de se créer, à peu de frais, una certaine réputation, éphémère mais productive, de haut portée politique".<sup>48</sup>

En resumen, Comte tenía una idea absolutamente particular de la ciencia positiva social. Ni significa una ciencia de un objeto-método natural, ni quería decir una ciencia que hacía uso de los métodos de las ciencias naturales. Su sociología era sólo una ciencia ni metafísica ni teológica al servicio de la reforma social. Entre el "ver" y el "prever", era más importante el "prever". Lo que nosotros le echamos en cara —que hizo filosofía de historia del espíritu— era precisamente lo que se propuso. Con otro nombre, pero con el mismo contenido. No fue, ciertamente, algo imprevisto.

Sin embargo, no obstante lo dicho, Comte es el portaestandarte de la tendencia de la ciencia natural en las ciencias sociales. Esto es independiente de su propia obra. Comte, "ese gran desconocido" —dijo Ortega—. Desconocido, pero apareciendo como el paladín de una determinada tendencia. En este sentido, los anglosajones fueron los primeros en desfigurar su verdadera significación. Cuando John Stuart Mill rompe sus relaciones al enterarse de que el maestro había fundado la religión de la Humanidad, ello era la prueba palmaria de que no lo había entendido nunca. La religión de la Humanidad era el coronamiento de su sistema de pensamiento. No era algo postizo, fruto de una demencia senil. Lo que pasaba es que no lo habían comprendido nunca. Y de esa incomprensión, de ese "desconocimiento", es de donde ha surgido la imagen desfigurada de un Comte que propugna una ciencia natural de la sociedad. Con esa imagen se han fraguado las polémicas más apasionadas de las ciencias sociales. Comte era ajeno a la polémica, pero ello no ha impedido que llegue su figura hasta nosotros como el representante de una tendencia cuya posibilidad se discute todavía. Distingamos, en consecuencia, en Comte, lo que Comte era de lo que Comte significa para nuestra situación. En nuestra definición de la situación hay un Comte que no es real. No importa. Es real en sus consecuencias. Lo vamos a ver, precisamente, ahora en Durkheim.

48. Citado por R. König, *La sociología y la sociedad actual* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960), 50.

Durkheim se mueve en una tremenda confusión entre “objetivo”, “subjetivo” o “individual”, que Parsons ha explicado muy claramente.<sup>49</sup> Como hemos visto, Durkheim, buscando un objeto distinto para la sociología entre las otras ciencias naturales —son sus propias palabras—,<sup>50</sup> ha querido encontrar la objetividad de estas ciencias superando lo individual. Pero al postular que los hechos sociales son psíquicos —con todos los matices que Durkheim quiere, pero psíquicos—, ha caído en la subjetividad. Por eso tiene que elaborar su famosa regla de que hay que considerar los hechos sociales como cosas. “Como cosas”, porque sus hechos sociales no son objetivos. No poseen los caracteres de la realidad natural en las otras ciencias naturales. Ahora bien, en el equívoco de su pensamiento hay algo importante en sus consecuencias: cabe una ciencia objetiva —en el sentido de que usa los métodos de las ciencias naturales— de fenómenos subjetivos. No tenía Durkheim que haber extremado los caracteres “naturalistas” de sus hechos sociales. Tales y como eran —como fenómenos subjetivos— podían ser estudiados con los métodos de las ciencias naturales. Aunque sin sus resultados, es decir, sin que se llegue a la formulación de leyes universales. Lo cual fue visto por el propio Durkheim cuando decía que las leyes sociales sólo eran valederas dentro de un sistema axiológico.

Para lo que ahora nos interesa, la figura de Durkheim significa el primer paso real en la posibilidad de una ciencia social empírica que utiliza los métodos de la ciencia positiva. Pero sin haber aislado un objeto-método semejante al de las ciencias naturales. Los hechos sociales no son individuales, pero son subjetivos. Y al serlo, nada tienen que ver con la Naturaleza de la ciencia positiva.

En tercer lugar, Weber es el que más claramente establece la diferencia entre el objeto de la sociología —la acción social— y el objeto de las ciencias naturales. No hay ni el deseo de acoplarse al modelo de esas ciencias. Hay justo lo contrario. La acción social es individual y subjetiva. Se define precisamente por esos caracteres. Pero hay el deseo de lograr cierta objetividad en su estudio. Ello le conduce al conocimiento endopático. No era preciso. Lo singular, subjetivo e individual puede ser estudiado por los métodos de la ciencia positiva. Lo que ocurre es que no se pueden esperar los resultados que las ciencias naturales obtienen de ellos. Porque esos resultados no son el producto de los métodos mismos, sino la consecuencia de su objeto-método.

49. Vide T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 350-359.

50. *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 3.

En cuarto lugar, Lundberg se instala en la tradición anglosajona de que las ciencias se definen por sus métodos. Ello puede ser correcto si no les llevara a los anglosajones a tratar de “adaptar” la realidad social a las realidades naturales. Lo cual sería legítimo si se hiciera con todas sus consecuencias. Es decir, si en lugar de “adaptar” la realidad social, se “sustituyese” por una realidad natural. Nada de eso hace Lundberg. Se contenta con presumir que la realidad social se parece a la realidad de que se ocupa la física o la química. Ello lo desarrolla expresamente. Luego no parece estar tan claro que las ciencias se definan por sus métodos. Al menos se intenta que la ciencia social tenga un objeto semejante al de las otras ciencias naturales. En realidad, los métodos de las ciencias positivas se pueden utilizar en el conocimiento de las realidades sociales —se parezcan o no a las realidades naturales—, y no es necesario desplegar ningún esfuerzo para acabar no demostrando que ambas realidades se asemejan. Lo que define a una ciencia es su objeto-método. Pero este planteamiento es ajeno al de Lundberg y la tradición anglosajona. En resumen, Lundberg tampoco aísla una realidad social natural.

Pero algo diferencia a Lundberg —como representante del mundo anglosajón en las ciencias sociales— de Comte, Durkheim y Weber, así como de la dirección mecanicista y del darwinismo social. Es la ausencia de sociologismo, en un sentido: el no entrar en la índole ontológica —o siquiera óptica, según la distinción de Heidegger<sup>51</sup> de la realidad social. El sociólogo empírico no tiene por qué decir si la realidad de que se ocupa es biológica, psicológica, histórica, o de cualquier otra clase. Eso siempre lo harán los filósofos, cuyo cometido es. El sociológico empírico bien hará en estar al tanto de lo que dicen los filósofos. Pero deberá abstenerse de ocuparse él mismo de semejantes cuestiones. Pues bien, Comte, Durkheim, Weber, psicologistas, mecanicistas y darwinistas, no han dudado en convertirse en metafísicos de la sociedad, practicando eso que Arboleya llamaba “una filosofía perezosa”. Porque, efectivamente, se han pronunciado sobre la índole de la realidad, pero sin el rigor de una sistemática filosófica, aunque con el mismo carácter competitivo de ésta. Ello debe ser ajeno al sociólogo empírico.

Pero todos ellos —incluido Lundberg— han caído en la otra vertiente del sociologismo. Se han erigido en racionalizadores de la realidad social. La sociología, como “ciencia de la oposición burguesa”, según se la ha llamado en alguna ocasión, está más extendida de lo que parece. Su

51. Vide Nota preliminar, del P. R. Ceñal, S. J., sobre “Los últimos escritos de Heidegger”, en la traducción del libro *La filosofía de Martin Heidegger*, de A. de Waelhens (Madrid: C. S. I. C., 1960).

## SOBRE EL CONCEPTO DE CIENCIA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA

raíz acaso se encuentra en aquel vacío subjetivo, en aquella crisis del consensus, de que hablábamos antes. No obstante, en el momento presente, es necesario distinguir la dirección del interés de cada una de las ciencias, puesto que cada una de ellas tiene un campo limitado de afirmaciones y todas son legítimas empresas de la inteligencia. El científico empírico debe concentrarse en el mejoramiento del conocimiento. Misión del científico práctico o axiológico será el dirigir la acción de la sociedad.

## 2. CAUSALIDAD MECÁNICA Y LEYES EN LA CIENCIA SOCIAL

Una ciencia positiva tiene que tener un objeto de conocimiento sometido a un proceso de causalidad cognoscible objetivamente. La última característica —ser cognoscible objetivamente— es la que distingue a la ciencia positiva respecto de la especulación filosófica. Porque toda realidad —y todo objeto de conocimiento— están sometidos al proceso de causalidad, o si se quiere, son inteligibles sobre la base del principio de causalidad. De esta condición nada escapa en el universo creado. Pues bien, ciertos objetos de conocimiento han probado ser objetivamente cognoscibles, en tanto que otros sólo pueden serlo sobre bases subjetivas.

Diríamos que para que un objeto sea cognoscible objetivamente es condición previa la imposibilidad del conocimiento subjetivo. Cuando la experiencia interna, a través de cualquiera de sus mecanismos, capta una realidad, la inteligencia no despliega su esfuerzo por alcanzar un conocimiento objetivo. Ello ocurre cuando la conciencia interna del hombre comparte con sus semejantes una comprensión generalizada del objeto o realidad en cuestión. La inteligencia da comienzo a su esfuerzo por comprender objetivamente una realidad cuando esa realidad “no le dice nada”, es “muda” por usar la expresión de Dilthey.<sup>52</sup> En tanto que una realidad aparece comprendida de cierta manera generalizada en un grupo humano, la posibilidad de una ciencia positiva acerca de esa realidad no existe. Es sólo cuando quiebra esa comprensión generalizada cuando aparece la condición previa de toda ciencia positiva.

La objetividad de la ciencia positiva, como característica básica distintiva respecto de la especulación filosófica, no significa que esta última sea pura subjetividad. Se trata en ambos casos de un cierto tipo de objetividad que tiene mucho de inter-subjetividad. Por eso decíamos antes que

---

52. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 48.

la condición previa de toda ciencia positiva es la quiebra de una comprensión generalizada (intersubjetiva, por tanto), de la que resulta otra comprensión generalizada (en este caso, la que proporciona la ciencia positiva, pero que también es inter-subjetiva, como veremos a continuación).

Si nos situamos en la Europa anterior al "Novum Organum", de Sir Francis Bacon, contemplaremos el espectáculo de una comprensión generalizada del universo que sanciona la prueba de su objetividad mediante la utilización del método silogístico. Este tipo de prueba parece adecuado a la mentalidad de los europeos anteriores a Bacon y a Descartes. Es una prueba objetiva de conocimiento por cuanto es una prueba compartida, generalizada, inter-subjetiva si se quiere. Los conocimientos que proporciona el método silogístico se aceptan como objetivos. Pero el método hace crisis cuando quiebran las premisas mayores, es decir, cuando quiebra o entra en crisis la comprensión generalizada que había sido sometida a prueba objetiva por el método silogístico. Aquella prueba objetiva satisfacía las necesidades de conocimiento de los hombres europeos anteriores a Bacon y Descartes. Era firme el "consensus" (o la inter-subjetividad) acerca de la comprensión del mundo medieval. La realidad así entendida "decía algo", no era "muda" para esos hombres. Todo un complejo cúmulo de circunstancias precipitan en situación de crisis esa comprensión generalizada del universo. Las premisas mayores —el contenido de la Revelación, la tradición de los Santos Padres, la solidez de la potestad eclesiástica y la autoridad de Aristóteles— entran en crisis. Ya no son el contenido intersubjetivo de un "consensus". La prueba de su objetividad se vuelve insuficiente. Porque la prueba será objetiva si se acepta el contenido de las premissas mayores, y eso es precisamente lo que ha entrado en crisis. Lo que empieza a "no decir nada", a "ser mudo". La experiencia interna del hombre de atomiza. Hace falta una nueva prueba de objetividad. He aquí la condición previa de la ciencia positiva.

Si se quiere, en este sentido, como dice Ayala, la sociología es la ciencia de la crisis. Ya lo había dicho también antes Mannheim. Y hemos visto el papel que la Revolución tuvo en el nacimiento de la sociología con Comte. De lo que se trata es de lograr un nuevo "consensus". La ciencia natural, al sustituir los criterios de autoridad por la observación y la experimentación, había logrado el asentimiento de los espíritus pendientes de la prueba, como recordaba John Stuart Mill para lanzar la idea de una ciencia social que se acogiera a los criterios lógicos de la ciencia positiva. ¿No sería posible un nuevo "consensus" generalizado sobre la base de una ciencia social positiva?

Recordemos que Descartes había destacado la importancia del método en el conocimiento de la realidad. *Método* ya no significa teoría del cono-

cimiento. Con Descartes se inicia el método como "tratamiento", según Tierno.<sup>53</sup> Tradicionalmente el método era un método *lógico*, en el sentido de explicar las condiciones más generales de la estructura del raciocinio y los efectos de estas condiciones generales cuando se refieren a un cierto campo de estudios. Este método, para Tierno, pudo tener eficacia como tratamiento concreto de determinado sector de la realidad en la Edad Media.<sup>54</sup> El contenido del "consensus" medieval ha hecho crisis. Y, con él, el método lógico. Hacen falta nuevos criterios de verdad. La posición de Bacon y Descartes hemos de entenderla en esta perspectiva. Ambos se pronuncian frente al razonamiento deductivo. Bacon, porque "es inútil la invención científica"<sup>55</sup> y "sirve más para fijar y consolidar errores fundados en nociones vulgares, que para inquirir la verdad; de tal modo es más perjudicial que útil".<sup>56</sup> Descartes, porque "sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da (la lógica), más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran que para aprenderlas".<sup>57</sup> Ambos, también, buscan un nuevo criterio de verdad.

De esa búsqueda surgen las dos direcciones que van a configurar la ciencia moderna. Bacon propugna la experimentación como nuevo criterio de verdad: es la raíz del empirismo. Descartes propugna las verdades claras y distintas, según el modelo de la matemática. En las matemáticas —dice— "hay sutilísimas invenciones que pueden servir de mucho, tanto para satisfacer a los curiosos como para simplificar las artes y disminuir el trabajo de los hombres",<sup>58</sup> y se extraña "de que siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más elevado".<sup>59</sup> Descartes es el iniciador del racionalismo, por una parte, y por otra, el que vislumbra la noción matemática del universo. Las reglas de su método eran "una serie de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones" y le habían dado ocasión "para imaginar que todas las cosas que

53. E. Tierno, *Introducción a la sociología*, 10.

54. *Ibid.*, 9.

55. Francis Bacon, *Novum Organum* (Buenos Aires: Losada, 1949), libro I, aforismo XI, 75.

56. *Ibid.*, libro I, aforismo XII.

57. René Descartes, *Discurso del Método* (Madrid: Revista de Occidente. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1954), 17.

58. *Ibid.*, 6.

59. *Loc. cit.*

entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera".<sup>60</sup>

Aquí tenemos los pilares de la ciencia moderna. El método ya no es método lógico. El método son afirmaciones sobre la configuración formal de la realidad. Empirismo, racionalismo, visión matemática de la realidad: con estos elementos se levanta el edificio de la ciencia positiva. Lo demás vendrá solo: la ciencia natural, en su progresiva carrera de logros será el modelo. El nuevo método, el "tratamiento" como conjunto de supuestos, observaciones y técnicas que hacen más asequibles, explicables y controlables unos ciertos hechos, será el nuevo criterio de verdad, la base del nuevo "consensus". Descartes y Bacon preparan el camino, Hume (con la aplicación sistemática del criterio de que el razonamiento deductivo está cerrado a las aserciones de hecho), Leibniz (distinguiendo claramente verdades de razón y verdades de hecho), Kant (con su fundamentación antimetafísica de las ciencias naturales), todos ellos están poniendo los pilares del positivismo.<sup>61</sup> Comte saca las consecuencias de esta dirección del pensamiento: así nace la sociología con la pretensión de ser una ciencia positiva. Es decir, la pretensión de conocer objetivamente lo que ya no podía ser conocido subjetivamente. Lo que ocurre es que la implicación mutua de objeto y método, determina que al caminar el método cambie también el objeto. Así nace la propuesta de un nuevo objeto formal al conocimiento sociológico: la organización política como objeto de reforma según los cánones de la ciencia natural. O lo que es igual: el "consensus" obtenido de un nuevo criterio de objetividad (o nueva inter-subjetividad). El ciencismo, en una palabra.

Pues bien, esta nueva objetividad no debe hacernos olvidar ni su carácter inter-subjetivo, ni el vacío subjetivo en que se produce. Cooley ha visto perfectamente el problema: "En relación con la subjetividad, puedo decir que todo conocimiento es subjetivo en un sentido: en el sentido, principalmente, de que es mental, no la cosa externa, sino una construcción de la mente... La cuestión de más o menos objetividad, según se presenta entre las diferentes bases de conocimiento, me parece ser una cuestión de más o menos acuerdo en las percepciones elementales. Si el fenómeno puede ser observado y descrito de tal modo que se imponga a todos los hombres inteligentes, sin tener en cuenta teorías o prejuicios de ninguna clase, entonces la base fáctica del conocimiento adquiere

60. *Ibid.*, 19.

61. *Vide* J. R. Weinberg, *Examen del positivismo lógico*, 19 y ss.

esa independencia de las mentes particulares que llamamos objetividad".<sup>62</sup>

A la vista de todo lo anterior, cuando decimos que la ciencia positiva tiene que tener un objeto cognoscible objetivamente, queremos decir que la condición previa de una ciencia positiva de la realidad social es que existe una realidad social regulada por el principio de causalidad mecánica. No hablamos de determinismo. Causalidad mecánica no quiere decir causalidad determinada inexorablemente. Quiere decir, simplemente, expresable en lenguaje matemático. El lenguaje matemático puede ser cuantitativo o cualitativo. Así como cabe un lenguaje matemático puro y un lenguaje estadístico o estocástico. De ello hablaremos más adelante.

Hemos empleado varias veces la expresión "causalidad mecánica" y ella requiere alguna aclaración. Hemos distinguido "causalidad" de "determinación" por dos razones: en primer lugar, porque respecto de las realidades empíricas (en el falso supuesto de que fuesen el objeto de conocimiento de las ciencias positivas), aún cuando estén sometidas a un principio de causalidad general, no hay determinación posible. Este ha sido el error del mecanicismo pseudocientífico. Como dice Maritain, en el marco de la filosofía tomista: "Si el universal no designa, directa ni indirectamente, una esencia o naturaleza, sino sólo una colección de casos individuales, ya no es posible comprender cómo la ley científica pueda ser necesaria y la sucesión de los acontecimientos singulares contingente. Los mecanismos ignoran que la ley no expresa sino la ordenación de la causa, *abstractamente tomada en su naturaleza universal*, a su efecto; y esta ordenación permanece siempre, aún cuando la posición de la causa en la existencia actual sea contingente, y aunque en el flujo de los acontecimientos particulares otra causa venga a obstaculizar la realización de este efecto".<sup>63</sup>

En segundo lugar, porque la expansión matemática de la causalidad no garantiza la exactitud empírica de la relación expresada. Corresponde a Kauffmann el haber demostrado hasta la saciedad esta tesis.<sup>64</sup> Su conclusión al respecto es ésta: "el desarrollo más reciente de la física, con la *teoría de los cuantos*, le

62. Charles Horton Cooley, "The Roots of social Knowledge", en *Sociological Theory and Social Research*, edición preparada por Robert Cooley Angell (Nueva York: Henry Holt, 1930).

63. J. Maritain, *Los grados del saber*, tomo I, 60.

64. F. Kaufmann, *La metodología de las ciencias sociales*, traducción de Eugenio Imaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1946), 75-95.

ha dado a entender al físico que la 'exactitud' alcanzada por los métodos de medición no debe ser entendida en el sentido de una determinación absolutamente precisa de magnitudes naturales objetivamente existentes. La tesis de la exactitud absoluta de las leyes naturales, así entendida, es tan poco sostenible como la afirmación de su rigor absoluto (necesidad racional). Nos queda la afirmación de que el acontecer natural puede ser descrito ampliamente mediante funciones matemáticas relativamente simples. Recordemos otra vez esa confusión de la 'exactitud' inmanente que, esencial a los métodos matemáticos, caracteriza la conexión deductiva, con la 'exactitud' empírica".<sup>65</sup>

Por otra parte, utilizamos la expresión "causalidad mecánica" para contraponerla a "causalidad ontológica". La primera trata de medir variaciones; la segunda, concebir el origen del ser de las cosas —dice Zubiri.<sup>66</sup> El adjetivo "mecánico" lo tomamos de Durkheim. En la interpretación de Alpert, cuando Durkheim se refiere a las secuencias causales que se siguen unas a otras mecánicamente —"tout se passe mécaniquement"—, quiere decir una secuencia necesaria dentro de un sistema axiológico dado. Es decir, "mecánico" no significa "físico".<sup>67</sup> Este es el sentido en que entendemos nosotros la expresión "causalidad mecánica".

Por último, con la antedicha expresión aludimos a un orden de causalidad traducible al lenguaje matemático. Lo que maravillosamente recogen estas palabras de Zubiri: "El *siempre* de la Naturaleza es su estructura matemática. La Naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, *lex*, ley. Y toda ley es obra de un legislador. La Naturaleza es entonces una ley que Dios impuso al curso de las cosas. Nuestro concepto de ley natural tiene este doble origen ontológico y teológico. El curso de las cosas es tal, que el estado que poseen en cada instante determina unívocamente el estado ulterior. La Naturaleza es, en este sentido, una *costumbre* de Dios. Esto es: el carácter formal de la ley es la *determinatio*, la determinación. Por esto puede ser captado con seguridad y certeza en la función matemática".<sup>68</sup>

La primera objeción con que se enfrenta una ciencia social natural o positiva es la ausencia de determinación en la vida social. Se supone en esos términos que la realidad social se agota en las manifestaciones indi-

65. *Ibid.*, 90-91.

66. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 279.

67. *Vide* H. Alpert, *Durkheim*, 102-103.

68. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 289.

viduales humanas o en las creaciones humanas que sobreviven a los seres concretos que les dieron vida. En consecuencia, la respuesta a esa objeción se organiza aportando testimonios de las “regularidades” en la vida humana individual y los productos de su actividad —las creaciones objetivadas del espíritu—. Se trata de demostrar que la objeción carece de base. No existe la ausencia de determinación postulada y, por el contrario, el peso de la evidencia parece indicar que existe una cierta determinación. La determinación sería absoluta si nuestros conocimientos de las causas que determinan la conducta humana fuesen más abundantes. Spinoza dijo que lo que llamamos libre albedrío no es sino una función de nuestra ignorancia de las causas que determinan la conducta del hombre. Así pues, la aportación de los testimonios de algunas “regularidades” y la presunción de que el futuro desarrollo de la ciencia despejará la incógnita de las causas determinantes del quehacer humano sirven de fundamento a la constitución de una ciencia social positiva.

Frente a esa respuesta, se contra-responde que esas “regularidades” observadas sólo se refieren a aspectos periféricos de la vida del hombre. Que toda la riqueza de la conducta humana no es sometible a una causalidad mecánica y que, como resumen, no es posible una ciencia positiva de la realidad social. Hay, eso sí, ciertas características de la vida social, como aquellas de que se ocupan los demógrafos, que pueden ser cuantitativas y predichas, pero de ahí a la constitución de una ciencia positiva de la vida social media un abismo insuperable. La riqueza de la vida humana sólo es captable a través de un conocimiento simpatético, porque es en el interior de la conciencia del hombre donde la realidad social es comprendida. Este es el camino que sigue la sociología desde Comte, Spencer y John Stuart Mill, hasta Dilthey y Weber. Los polos actuales del dilema —que representaremos, por vía de ejemplo, en Lundberg y Parsons— no han añadido nuevos argumentos sustanciales a la disputa. El punto de vista intermedio —que concretaremos en Durkheim y Ortega— ya lo hemos examinado.

El error de ambos puntos de vista reside, a nuestro parecer, en identificar realidad social con vida humana individual o con las creaciones objetivadas del espíritu (sistema de valores, instituciones, organizaciones políticas, edificios, etc.). Por eso cometen el mismo error los que consideran que el objeto de la sociología son los grupos y no los individuos, o los grupos y no las “sociedades”. En ambos casos se trata de identificar la realidad social con esas realidades empíricas, en el sentido de que tales realidades empíricas *agoten* el contenido de la realidad social. Y, a veces, no está ausente en esos puntos de vista la identificación de la vida indi-

vidual con la realidad social, o lo que es igual, la determinación social de la conducta individual.

La idea que queremos desarrollar aquí es que la realidad social —cualquiera que sea su índole ontológica, lo cual es un cometido filosófico y no sociológico— se manifiesta como una dimensión del ser humano individual. Se exterioriza en él. Del mismo modo que la realidad física se manifiesta o exterioriza en una piedra o en una tormenta. Y del mismo modo que ni la piedra ni la tormenta *son* la realidad física, la naturaleza física, así tampoco el ser humano individual *es* la realidad social, la naturaleza social. El hombre es un recipiente de la realidad social. Y el grupo humano y las instituciones, y el lenguaje y las pautas culturales, y la organización económica y los sistemas políticos. Todas esas cosas manifiestan, o pueden manifestar la realidad social, *pero no son la realidad social misma*.

En el ser humano se exterioriza la realidad social del mismo modo que se exterioriza en él la realidad biológica, la realidad física, la química, la realidad psíquica. Todas ellas aportan al ser humano principios de causalidad mecánica, pero ninguna agota al individuo.

El problema de la incompatibilidad entre una ciencia social positiva y la existencia del libre albedrío en los seres humanos no se plantea hasta el siglo XIX. A esas fechas se hizo evidente que era incompatible la existencia del libre albedrío y la constitución de una ciencia social que formulase leyes causales sobre la conducta humana. Planteado así el problema sólo eran posibles dos soluciones: o negar la existencia del libre albedrío o negar la existencia de una ciencia social positiva. Ambas soluciones se propusieron efectivamente, y pareció prevalecer, con algunas excepciones, la noción de que el ser humano estaba determinado, como requisito previo de una ciencia social positiva.

Semejante planteamiento del problema implica que la realidad social se intensifica con el individuo humano. Si el individuo humano es toda la realidad social, las soluciones apuntadas son las únicas posibles.

Pero si entendemos que la realidad natural social se manifiesta en el individuo humano pero no agota el contenido existencial de éste; si entendemos que esa realidad social natural se manifiesta también en los sistemas de organización en que participa el hombre y que son, hasta cierto punto, sus creaciones objetivadas; si admitimos que en la realidad existencial del hombre hay junto a su dimensión social otras dimensiones (física, química, biológica, psicológica); si se aceptan las anteriores consideraciones, habrá de llegarse a la conclusión de que el problema de la incompatibilidad entre libre albedrío y leyes sociales causales es uno de

tantos “falsos problemas” con que se enfrentó la sociología en el siglo XIX.<sup>69</sup>

Ahora bien, queda por aclarar el problema de las “regularidades” que, de hecho, se han observado en la conducta humana. ¿Cómo conciliar la afirmación del libre albedrío humano y la existencia efectiva de esas “regularidades”? Porque si postulamos que el ser humano, como realidad existencial, es un agente libre, independientemente de que sostengamos que ese mismo ser humano, en la medida en que en él se manifiesta la naturaleza social, es un agente sometido al principio de causalidad mecánica, la existencia de semejantes “regularidades” contradice lo primeramente postulado y hace innecesaria la consideración hecha en segundo lugar. La solución de este problema la hemos encontrado en el análisis del libre albedrío de un teólogo y sociólogo: Jacques Leclercq.

“Establecer que la libertad existe —escribe este autor— viene a ser restablecer simplemente que el análisis de la naturaleza humana muestra en el hombre una *aptitud* para obrar libremente; pero, después de esto, no se sabe nada todavía sobre el papel que esta aptitud juega en la vida práctica, y sobre la intensidad con la cual ella se manifiesta; y cuando se ha precisado en qué consiste el acto libre, no se sabe más sobre los dos problemas que acaban de ser propuestos”.<sup>70</sup> Es decir, una cuestión es la posesión del libre albedrío y otra diferente la de saber si el hombre se sirve de este poder, y en qué medida.

El análisis de las condiciones que tienen que darse para que podamos hablar de un acto libre —entendiendo que un acto no es libre más que cuando resulta de una *elección*, que presupone un ser dotado de razón, porque es un privilegio de ésta el poder comparar diversas alternativas— conduce a la conclusión de que “no hay más actos libres que los actos racionales, es decir, los actos en los cuales la razón interviene *efectivamente*. Para que el hombre realice actos libres, no basta que esté dotado de razón; la razón no crea más que una simple posibilidad; es necesario además que el hombre *utilice* su razón”.<sup>71</sup> ¿Y cuáles son las condiciones que se exigen para obrar según la razón? “Para obrar según la razón hay que comparar el acto que uno se propone con el bien absoluto que sólo la razón percibe; pero la

69. Vide nota 11 de este capítulo.

70. J. Leclercq, *Introducción a la sociología*, 135.

71. *Ibid.*, 137.

comparación exige reflexión y la reflexión pide atención”<sup>72</sup> A continuación Leclercq analiza con todo detalle las posibilidades efectivas que la vida social ofrece al hombre para la utilización de la reflexión y la atención como condiciones necesarias de todo acto libre. No podemos seguir a Leclercq en los pormenores de su análisis. Pero sí queremos recoger las conclusiones a que llega: “Desde el punto de vista de la vida social, el papel del libre albedrío es infinitamente pequeño. Todas las ciencias admiten un cierto margen de error: aquel que la intervención del libre albedrío introduce en Sociología no parece sobrepasar en mucho al que se encuentra en las ciencias llamadas exactas”.<sup>73</sup>

He aquí la respuesta al dilema que se nos había planteado. El ser humano, como realidad existencial, es un agente libre, pero el ejercicio de su libertad exige por definición unas condiciones que la vida social no favorece. En consecuencia, no hay contradicción entre la afirmación del libre albedrío y la existencia de “regularidades” en la conducta humana. Por otra parte, el entorpecimiento que la vida social impone al ejercicio del libre albedrío es un testimonio evidente de la existencia de una realidad social natural, es decir, mecánicamente causada. El propio Leclercq dice que “la existencia del libre albedrío no impide que un gran número de actos del hombre sean determinados”.<sup>74</sup> Si sustituimos la palabra “determinados” por “mecánicamente causados”, el acuerdo entre nuestro punto de vista y el del teólogo Leclercq es absoluto.

Pero no sólo no parece que haya mayores dificultades por el lado de las realidades sociales —incluso las empíricas— en admitir la posibilidad de leyes de causalidad mecánica. Del lado de la ciencia natural, por su parte, hemos alcanzado una comprensión de la índole de las llamadas leyes científicas que les resta mucho del determinismo inexorable con que fueron saludadas por los positivistas. Si bien —todo hay que decirlo— ha sido una de las secuelas del positivismo —el positivismo lógico— la que nos ha proporcionado el conocimiento que hoy tenemos sobre los límites de las leyes científicas. Aquí vamos a exponer, muy brevemente, lo que Kaufmann nos ha enseñado a los científicos sociales sobre estas leyes.

La posición de Kaufmann se sitúa en la línea del sincretismo metodológico. Significa su obra, a no dudarlo, el intento más serio en esa línea.

72. *Loc. cit.*

73. *Ibid.*, 153.

74. *Ibid.*, 151.

Buen conocedor de las ciencias naturales tradicionales y de las ciencias del espíritu y sociales, Kaufmann ha podido fundamentar su posición sobre la base de una caracterización rigurosa de las tesis naturalistas y antinaturalistas en las ciencias del espíritu y sociales. Su debate se dirige por igual contra las falacias de ambas tesis y, acaso, nadie mejor que Kaufmann ha podido realizar la tarea de fundamentar una base metodológica unitaria para ambos tipos de ciencia. No obstante, la obra de Kaufmann —publicada en 1936— refleja el “estado de la cuestión” anterior a la segunda guerra mundial. Y aunque el problema de que trata es de interés permanente para la filosofía de la ciencia, y especialmente para las ciencias sociales, su lectura nos enreda en los pormenores de una problemática que hoy está prácticamente superada. No sería fácil encontrar en el momento presente a los sustentadores de las posiciones que se someten en la obra a revisión crítica. Pero, prescindiendo de esos pormenores, la posición de Kaufmann pertrecha a la ciencia sociológica —con una serie de criterios— en orden a su fundamentación como ciencia positiva— que subsisten por encima de las polémicas en que se forjaron. Por eso nosotros, al exponer esta posición de Kaufmann, vamos a prescindir de todo pormenor nominal y vamos a centrarnos exclusivamente en las “objeciones” y en las “refutaciones” acerca de los sustentadores de la posición de la “pureza del método” o autonomía de las ciencias del espíritu respecto de las otras ciencias naturales.

Nos interesa de un modo particular la posición de Kaufmann sobre la caracterización científico-teórica de la ley natural. Tanto a los naturalistas como a los antinaturalistas, en las ciencias sociales les conviene rectificar los tres errores de principio que han dificultado la comprensión del grado de comunidad entre la investigación científico-natural y la científico-social y del tipo de sus diferencias.

El primer error reside en el supuesto de que la *exactitud* de la ciencia natural está caracterizada y garantizada por el método *deductivo*. A ello responde Kaufmann que “se confunde aquí la conexión lógica dentro de la deducción, la ‘exactitud interna’, con la validez empírica de todo el sistema deductivo, o sea, la ‘exactitud empírica’”.<sup>75</sup>

El segundo error con que se enfrenta Kaufmann reside en la suposición de que existe una diferencia fundamental entre la investigación científico-natural y la de las ciencias del espíritu por el hecho de que en aquella juegan un papel decisivo los ex-

75. F. Kaufmann, *La metodología de las ciencias sociales*, 197.

perimentos y sus resultados, mientras que en ésta apenas son posibles los experimentos en cantidad digna de consideración. "Esta concepción —dice Kaufmann— necesita ser rectificada en muchos aspectos. En primer lugar, hay que observar, y así lo han hecho también repetidas veces científicos y filósofos de la naturaleza, que una gran parte de la investigación científico-natural se las tiene que arreglar ampliamente sin ningún apoyo experimental. Esto se aplica de una manera casi absoluta a la astronomía de las estrellas fijas. Por otra parte, se pueden hacer con frecuencia experimentos con hombres aislados y con grupos de hombres".<sup>76</sup>

El tercer error se refiere a la tesis de que no es posible exigir en las ciencias del espíritu el rigor o la exactitud de los métodos de la ciencia natural, porque la causalidad se aplica sólo al mundo de lo no vivo, de lo inanimado o de lo desprovisto de razón, mientras que las ciencias del hombre, como ser dotado de razón, y de sus asociaciones, no se hallan bajo el principio de causalidad sino de libertad. La libertad excluye la predeterminación, y, en consecuencia, la calculabilidad a la manera que lo permite la legalidad natural. Veamos la respuesta de Kaufmann: "Para desvirtuar esta argumentación basta que nos fijemos en el carácter equívoco del concepto de libertad, en el que se cruzan especialmente las ideas de *prima causa*, de causalidad psíquica (motivación, causalidad de la libertad) y de responsabilidad. Se ve entonces que la libertad del obrar humano en modo alguno se presenta como causalidad".<sup>77</sup>

Las reflexiones sobre los errores de principio de las tesis naturalistas (o del sincretismo metodológico) y antinaturalista (o de la autonomía del método) llevan a Kaufmann a la siguiente conclusión: "Nuestras reflexiones han refutado una serie de prejuicios que arraigan en una concepción deficiente del conocimiento científico natural, concepción que se halla en la base de unas u otras tesis, y que ofrece el presunto fundamento para sus pretensiones de validez absoluta".<sup>78</sup>

Tomemos este punto de partida para aproximarnos a la tesis fundamental de Kaufmann acerca de las diferencias entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, *desde el punto de vista del método*. Esta tesis sostiene que no existen diferencias *radicales* entre ambos tipos de cien-

76. *Ibid.*, 198.

77. *Ibid.*, 199.

78. *Ibid.*, 199.

cias (repetimos: desde el punto de vista del método), si bien es posible señalar ciertas diferencias *graduales*, que no afectan a la solidez de la posición del sincretismo metodológico. La tesis de la ausencia de diferencias radicales se expresa así:

“1. Ni en las ciencias naturales ni en las sociales existe una posición sin tránsitos entre leyes exactas y meras reglas o tendencias. Por lo que se refiere en particular a los métodos matemáticos su *exactitud interna* no garantiza la *exactitud empírica*, dentro del mundo de la experiencia, de las proposiciones formuladas matemáticamente.

2. Las *leyes de las ciencias sociales*, como en general las leyes de las ciencias del espíritu, se diferencian de las leyes de las ciencias naturales porque en ellas la *experiencia interna se convierte en algo matemático*. Pero las ‘leyes comprensivas’ de las ciencias sociales no son, como se ve claramente con el análisis del comprender lo racional con arreglo a fines, independientes de las ‘leyes explicativas’ del acontecer del mundo exterior.

3. No *existe una dignidad especial* de las leyes científico-sociales que se debería a una evidencia específica del comprender como fuente del conocimiento.

4. No *es sostenible la tesis de la existencia de leyes axiológicas o de leyes normativas* que pertenecerían a una esfera independiente, autónoma, ajena a la esfera del ser”.<sup>79</sup>

Hasta aquí la posición de Kaufmann tal y como él la formula. No tendríamos que objetar a su obra más que la aceptación (aunque, ciertamente, crítica) del objeto de las ciencias del espíritu (de modo particular, el objeto en la “sociología comprensiva” de Max Weber) y su intento de “adaptar” a ese objeto el método de las ciencias naturales. Hemos sostenido en esta lección la implicación mutua de objeto y método. Para nuestra posición una obra como la de Kaufmann aporta materiales inestimables, pero ello no impide que consideremos el problema mal planteado. Porque no se trata, a nuestro parecer, de “adaptar” el método al objeto (Kaufmann) o el objeto al método (Lundberg); de lo que se trata es de su interdependencia mutua.

Volviendo al punto de partida, era necesario un replanteamiento de la noción de ley, porque olvidamos con excesiva frecuencia que el término “ley”, en el sentido con que se usa en la expresión “ley científica”, pro-

---

79. *Ibid.*, 286.

cede de las disciplinas sociales y significó primariamente lo mismo que en éstas: una norma o, si se quiere, un “deber ser”, un mandato.<sup>80</sup> Al volver al vocablo “ley” a las disciplinas sociales, en su intento de constitución como ciencias empíricas, siguiendo el modelo de las triunfantes ciencias naturales, no parece que se haya visto con suficiente claridad lo que tal vocablo significa. En efecto, buena parte de la connotación negativa con que hoy se mira toda formulación normativa respecto de la realidad social procede de esa raíz: un entendimiento inadecuado de lo que se quiere decir por “ley” o “norma”.

En cuanto toda ley supone un “deber ser”, y ello se predica de las leyes científicas y de las que no lo son, el problema reside en saber de qué clase de “ser” estamos hablando. No se tema que introduzcamos aquí ninguna cuestión metafísica. Nada más lejos de nuestra competencia, aunque no de nuestro interés. Se trata simplemente de saber *lo* que “debe ser”, es decir, si la trayectoria de un astro, la conducta electoral de un grupo de profesionales o los requisitos de un contrato de compra-venta.

Ciencia existe cuando conocemos las conexiones de los hechos, o lo que es igual, decimos ahora, cuando conocemos la “ley” a que se someten esos hechos, la “norma” que los regula, el “deber ser” que los rige. La novedad de la llamada “ley científica” reside en que la expresión se refiere a la realidad natural y en que la conexión entre hechos que entraña se determina de acuerdo con los módulos del llamado “método científico”. Ahora vemos que lo que las “leyes” no científicas predicaban como “deber ser” era un deber ser jurídico o ético, y no un deber ser de la realidad natural. Quiérese decir: se establecerían “leyes” o “normas” que eran un “deber ser” jurídico o ético o, dicho de otro modo, de la realidad jurídica o ética, no de la realidad natural.

Volviendo a nuestro punto de partida, podemos decir ahora que es posible una sociología normativa de carácter científico si entendemos adecuadamente lo que “ley” o “norma” significa para la ciencia. No será una sociología normativa porque se ocupe de las “normas” jurídicas, éticas o de otra índole no natural que puedan existir en la realidad social de un grupo humano; en este sentido, toda sociología tiene que ser normativa, puesto que no hay grupo humano sin normas.

Tendremos una sociología normativa de carácter científico cuando conozcamos las leyes que gobiernan la organización social de los grupos humanos en cuanto realidad natural, y cuando ese conocimiento lo haya-

80. Vide Friedrich A. Hayek, *Scientism and the Study of Society* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952), capítulos I y II.

mos alcanzado mediante el "método científico". Toda ciencia, pues, es normativa, si bien se entiende este término. La pregunta que siempre habremos de hacer es ésta: deber ser, leyes, normas, ¿de qué ser y cómo?; ¿de qué realidad y obtenidas a través de qué métodos?

Por último, ¿cuál es el estadio efectivo de la sociología en orden a conocer procesos causales y leyes? Recordemos que Merton dice que el sociólogo puede escribir volúmenes enteros sobre los requisitos lógicos de una ley científica sin citar un solo ejemplo en que, de hecho, se cumplan tales requisitos.<sup>81</sup> Ahí está la respuesta. Lo que no impide, desde luego, que se den aproximaciones a las leyes científicas. El propio Merton cita algunos casos.<sup>82</sup> Por otra parte, la econometría ha desarrollado toda una variedad de modelos matemáticos que también se aproximan a las leyes. Veamos con algún detalle la cuestión.

Durkheim fue el primero en advertir que eran dos cosas diferentes: el análisis causal y el análisis funcional. "La mayor parte de los sociólogos creen haber dado cuenta de los fenómenos una vez que hacen ver para qué sirven o qué papel juegan".<sup>83</sup> Pero hacer ver para qué es útil una cosa no es explicar cómo se ha producido ni por qué es como es. "Cuando se trata de explicar un fenómeno social es necesario investigar separadamente la causa eficiente que lo ha producido y la función que cumple".<sup>84</sup> No fue remiso Durkheim en aplicar su propia regla. Regla a la que se unía otra sobre que "la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual".<sup>85</sup> Ambas reglas han brillado por su ausencia en la investigación sociológica posterior a Durkheim. Y así, hemos consagrado, de una parte, el análisis funcional, y, de otra, hemos visto sucederse en las ciencias sociales intentos de explicación "biológica", "mecánica", "geográfica", "económica", etc., cualquier cosa menos "social".

La sustitución del análisis causal por el funcional, implícita en Merton,<sup>86</sup> se hace explícita en Parsons de la siguiente manera: "No estamos en posición de desarrollar una completa teoría dinámica en el campo de la acción, y, en consecuencia, la sistematización de la teoría en el estadio presente de conocimiento tiene que serlo sobre la base —estructural— fun-

81. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957), 96.

82. *Ibid.*, 96 y ss.

83. E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 89.

84. *Ibid.*, 95.

85. *Ibid.*, 109.

86. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 19 y ss.

cional".<sup>87</sup> Ha prevalecido este punto de vista hasta el extremo de que Dahrendorf ha tenido que recordar que la aproximación "estructura-función" no es ninguna teoría, como parecen creer algunos sociólogos norteamericanos, sino sólo una orientación sociológica.<sup>88</sup>

Lo grave de la consagración de la orientación "estructura-función" no es que con ello se renuncie al análisis causal. Lo tremendo es que significa introducir en la pretendida ciencia positiva un principio individualizador que abre un abismo en el camino hacia una auténtica ciencia natural de la realidad social. Y es necesario hacer notar que en esta dirección del análisis "estructural-funcional" coinciden Parsons y la mayoría de los sociólogos (incluso los que están más alejados de la teoría de la acción social). Se nos va a permitir que al explicar en qué consiste el principio de individualización de que estamos hablando no entremos en el rigor de la terminología parsoniana.

La orientación "estructura-función" introduce en la ciencia social un principio de individuación porque limita el análisis sociológico a "sistemas sociales" (o "sociedades"). En efecto, no cabe un análisis "estructural-funcional" en el marco de referencia total de la realidad social. Los "elementos" de la estructura y las "funciones" de esos elementos sólo tienen sentido en el marco de referencia de un sistema axiológico. Sabemos empíricamente que los valores son grupales y no universales en su dimensión sociológica (no hablamos, por supuesto, de la validez universal de algunos valores en otras dimensiones). No es posible un análisis "estructural-funcional" sobre la base de un principio generalizador. En este sentido, la lógica de la sustitución del análisis dinámico por la orientación "estructura-función" es irrefutable.

Lo que ocurre es que eso era precisamente lo que postulaban Windelband, Rickert y Weber. Sólo que a estos últimos ello les llevaba a la formulación de un nuevo método de conocimiento (el conocimiento "simpatético"), en tanto que para los sociólogos norteamericanos ello es perfectamente compatible con la lógica del método naturalista. Hemos visto, desde luego, que, de hecho, el conocimiento simpatético tal como lo practicaba Weber tenía poco de subjetivo. Y se puede aceptar la presunción de que el quehacer investigador efectivo de culturalistas y naturalistas está bastante próximo. Porque ni los culturalistas han sido fieles a las implicaciones lógicas del conocimiento simpatético, ni los natura-

87. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951), 19.

88. Ralf Dahrendorf, "Amerikanische Orthodoxie", en *Archives Européennes de Sociologie*, I. 2 (1960), 286-287.

listas lo han sido al método científico. Lo que está claro es que las modernas técnicas de investigación social no pasan de ser una aproximación ingeniosa del método científico. No podía ser de otro modo, puesto que lo primero que faltaba era el supuesto de ese método: una realidad natural.

Retengamos, pues, que la orientación “estructura-función” introduce en la ciencia social un principio individualizador que, para mayor inmediatez, llamaremos “nacional”.

Testimonios todavía más explícitos en esta dirección nos los proporcionan Tierno y Maravall. Para Tierno el proceso histórico ha sido visto como “homogeneous continuum” (San Agustín), como “heterogeneous continuum” (Darwin, Ranke), y en la actualidad como “heterogeneous discontinuum”. Lo que significa “*el paso de la categoría de causalidad a la categoría de estructura...* Como científicos, sin entrar a discutir el valor del principio lógico de causalidad, preferimos aplicar para el análisis de la realidad, e incluso para la investigación de la realidad, el principio de estructura”.<sup>89</sup>

Por su parte, Maravall —que ha tenido el acierto de relacionar el concepto de estructura con el principio de individuación— afirma que la estructura es “un sistema de relaciones dentro del cual cada hecho adquiere un sentido en función de todos los otros con los que se halla en conexión. *Entre los hechos de una estructura se constituye, no un nexo causal, sino una relación situacional*”.<sup>90</sup> La relación entre la dirección estructural y el principio individualizador la podemos ver en la siguiente frase: “Lo que los hechos son se nos ofrece en una estructura que en definitiva *es un sistema de relaciones que se da en un campo, campo que supone, por de pronto, un tiempo concreto*”.<sup>91</sup>

Debe quedar claro, pues, que la orientación “estructural-funcional” significa la renuncia al análisis causal y la introducción de un principio individualizador. Y esta orientación es la que prevalece, no sólo en las ciencias sociales, sino al parecer también en la microfísica moderna.

Por otra parte, en orden a inferir las leyes que rigen un fenómeno social, los modelos matemáticos de que se hace uso normalmente, corresponden a la investigación estadística. Ello se basa en el supuesto de que los fenómenos sociales están dominados por un indeterminismo que imposi-

89. E. Tierno, *Sociología y Situación* (Murcia: Aula de Ideas, 1955), 23. El subrayado es nuestro.

90. J. A. Maravall, *Teoría del saber histórico*, 155; el subrayado es nuestro.

91. *Ibid.*, 161-162; el subrayado es nuestro.

bilita la predicción de los resultados y efectos finales conocidos, el estado inicial y las condiciones de realización. La investigación estadística parte del supuesto de que los fenómenos de azar considerados en conjunto muestran una regularidad (llamada ley del azar), que permite la obtención de esas regularidades de conjunto (leyes estadísticas) y que sólo son aplicables al colectivo y no a casos aislados del fenómeno.<sup>92</sup> El tipo más perfecto de aplicación de estos principios es el modelo econométrico.

El modelo econométrico está construido por un conjunto de hipótesis y de informaciones referentes a un sistema de relaciones conómicas, con las cuales se quiere explicar un fenómeno o un grupo de fenómenos. Este sistema de relaciones económicas viene expresado, generalmente, en forma de ecuaciones (lineales, exponenciales, etc.) y se llaman relaciones o ecuaciones estructurales. Recibe el nombre de estructura un sistema de relaciones con ciertos valores numéricos para sus parámetros. Por ejemplo: la función de demanda del consumidor para un bien dado:

$$x = f (P_x, P_y, \dots, r)$$

que depende del precio del pan, del precio de los bienes sustitutos y de la renta. Pero como esa correspondencia no es exacta, es preciso introducir una variable aleatoria que recoja la agregación de los efectos en las decisiones económicas de numerosas variables que no pueden ser observadas. De este modo tenemos:

$$x = F (P_x, P_y, \dots, r, \xi)$$

en donde  $\xi$  es una variable aleatoria con una determinada distribución de probabilidad.<sup>93</sup>

Lo dicho es suficiente para comprender que el estudio de la causalidad mecánica en los fenómenos sociales es posible por cuanto es una realidad respecto de los fenómenos económicos. Esa causalidad, pues, es expresable en lenguaje matemático. Y es expresable a fines de predicción.

92. Vide Ubaldo Nieto de Alba, *Introducción a la Estadística* (Madrid, 1958), especialmente 123-133.

93. El ejemplo está tomado del libro de Nieto, página 360. Sobre este problema, en general, puede leerse con fruto Kenneth J. Arrow, "Mathematical Models in the Social Sciences", en el vol. dir. por Daniel Lerner y Harold D. Lasswell, *The policy Sciences* (Stanford: Stanford University Press, 1951), 129-154.

Ejemplos semejantes al propuesto pueden encontrarse en la escuela topológica de Lewin y en la dirección sociométrica de Moreno.<sup>94</sup>

Ahora bien, una cosa es la posibilidad —demostrada con algunos ejemplos— y otra muy diferente la realización efectiva de esa posibilidad. Porque la aplicación de los modelos matemáticos ha tenido, hasta ahora, un campo muy limitado. Las teorías económicas, psicológicas y sociales que son expresables en el lenguaje de los modelos estocásticos son escasísimas. Y, lo que es más importante, el carácter incluyente de esas teorías es muy reducido. No estamos ni siquiera en el nivel de las teorías de alcance medio. En ese bajo nivel —que nada garantiza que se pueda superar— es posible obtener, como en el caso de la econometría, la escuela topológica o la sociometría, resultados brillantes y hasta prácticos. ¿Pero cómo pasamos de ese nivel a un grado más alto de inclusividad? No es por casualidad que los estudios de la escuela de Lewin —que desarrolló diferentes modelos matemáticos en priología— tengan que enfrentarse con esta cuestión: ¿cómo se hacen significativos los resultados obtenidos en el estudio de grupos pequeños respecto de los grupos reales de la sociedad? ¿Qué podemos inferir de los regímenes políticos democráticos o autoritarios en base a las conclusiones de un experimento sobre las atmósferas democráticas y autoritarias en una escuela de niños de catorce años? Absolutamente nada.

En resumen, no se ha pisado todavía el terreno de una auténtica ley científica en las ciencias sociales. Las aproximaciones que se han logrado no nos permiten decir nada seguro sobre la posibilidad efectiva de la formulación matemática de una ley social. Otra cosa es la cuantificación y el uso de instrumentos matemáticos en la pura descripción. Pero de eso no hablamos ahora.

---

94. Una exposición general de estas direcciones puede verse en F. Mosteller y R. R. Busch, "Selected Cuatitative Techniques", en el vol. dir. por G. Lindzey, *Handbook of Social Psychology* (Cambridge: Addison-Wesley, 1954), I, 289-334. Otras exposiciones que pueden consultarse son: Peter H. Rossi, "Methods of Social Research" (págs. 26-32), y Fren Strodtnack, "Sociology of Small Groups" (págs. 101-103), ambos en el vol. dir. por Hans L. Zetterberg, *Sociology in the United States of America* (París: Unesco, 1956); Samuel A. Stouffer, "Quantitative Mehods", en el vol. dir. por J. B. Gittler, *Review of Sociology. Analysis of a Decade* (Nueva York: John Wiley e Hijos, 1957), 25-55. Hemos recogido los anteriores títulos, entre un verdadero arsenal, porque son los que contienen bibliografías más detalladas. Pero, sobre todo, debe consultarse James S. Coleman, "The Mathematical Study of Small Groups", en el vol. dir. por Herbert Solomon, *Mathematical Thinking in the Measurement of Behavior* (Glencoe Ill.: The Free Press, 1960), 1-149.

### 3. ¿CIENCIA EMPÍRICA POSITIVA O CIENCIA EMPÍRICA CULTURAL?

Cuando contemplamos en los puntos fundamentales de su desarrollo la trayectoria de la ciencia social en los últimos ciento cincuenta años, tenemos que llegar a la conclusión de que la ciencia social que efectivamente se hace no es ni una ciencia empírica positiva ni una ciencia empírica cultural. Los nombres con que la ciencia social se llama a sí misma son engañosos. Ni Comte fue un sociólogo positivo ni Weber un sociólogo cultural (al modo de Rickert). Ni el darwinismo social (ni el biologismo en general), ni el mecanicismo, ni el psicologismo, ni el formalismo, ni el relacionismo; en una palabra, ninguna de las escuelas de la ciencia social, es una actividad intelectual definida, clasificable, en el cuadro de las ciencias sociales que trazamos en un principio. Ese cuadro se atenía a los nombres con que la ciencia social ha gustado de llamarse. Pero un examen que distingue lo que la ciencia se propone de lo que efectivamente realiza muestra claramente que es necesario revisar los términos de una clasificación de las ciencias sociales. El problema es especialmente agudo en las ciencias sociales empíricas.

Porque, sin duda, la ciencia social que se ha hecho con el nombre de positiva o de cultural (o "comprensiva") es empírica. Se atiene a los hechos. No es esencialmente especulativa. Observa, cuenta, se aproxima a la experimentación. Incluso cuando es programáticamente endopática alcanza un grado considerable de objetividad. Ahí están los estudios de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, indesmontables desde que se escribieran. Por encima de cualquier otra característica, la ciencia social ha sido empírica. Para la indagación de la realidad de los fenómenos sociales disponemos hoy de unas técnicas de investigación que permiten una descripción muy segura de la realidad que se proponen conocer. ¿Basta con eso para hablar con propiedad de una ciencia positiva? ¿Es la ciencia social una ciencia cultural?

En nuestra somera revisión de la historia de la ciencia social en los

últimos ciento cincuenta años, hemos visto que no se ha podido aislar un objeto formal que responda a los caracteres de la Naturaleza en la ciencia positiva. En consecuencia, no ha sido posible la formulación de leyes universales de la realidad social. Este era el punto decisivo. Dificultades lógicas para la existencia de una ciencia social positiva no parece que las haya. Pero de hecho no se ha pasado a la realización de lo que en el terreno de la lógica era factible. De ahí tenemos que partir para caracterizar a la ciencia social del presente. Desde luego, no entra en nuestros propósitos el hacer de profetas. Si lo ya hecho apunta en una dirección o en otra, el futuro será el que diga la dirección que efectivamente se ha tomado.

Volvamos a la doctrina de los tres grados de abstracción. Recordemos que la ciencia cultural estaba por debajo del primer grado y la ciencia positiva por encima de él, sin entrar en el segundo grado. En ese primer grado de abstracción, el espíritu considera objetos abstraídos y purificados de la materia sólo en cuanto ésta da lugar a la diversidad de individuos en el seno de la especie, es decir, en cuanto es principio de individuación, según Maritain. ¿Será esta la mejor caracterización de la ciencia social respecto de su objeto formal? Recordemos que ese era el lugar de la física —y de la filosofía de la naturaleza— antes de la aparición de la física-matemática. ¿Será ese también el lugar de la ciencia social de nuestro tiempo?

Ante el objeto material cabe abstraer un objeto formal generalizador. Pero la condición de este primer grado de abstracción es que se considere *toda la realidad* material. Pues bien, la ciencia social del presente, como hemos visto, abstrae en virtud de la dialéctica de la orientación “estructura-función” un principio individualizador por cuanto contempla toda la realidad de una unidad nacional (no entremos ahora en el problema de si se trata de “unidades culturales” o “sociedades” o “sistemas sociales” o “campos históricos inteligibles”; quedémonos con el sentido inmediato de la voz “nacional”). En esa perspectiva nacional, la ciencia social es generalizadora. Pero en una perspectiva total es individualizadora. ¿Qué concluir de este hecho?

Lo siguiente: la ciencia social empírica (en el sentido de que no es especulativa; en el sentido de que es un saber “empiriológico” y no “ontológico”) no ha entrado todavía en el nivel de la ciencia positiva o natural no sólo porque no ha aislado como objeto formal una realidad natural y no ha formulado leyes universales, sino porque tampoco ha considerado toda la realidad social empírica. Es una ciencia “nacional” —y, en este sentido, está más cerca de la ciencia social cultural que de

la ciencia positiva—. En efecto, cuando Rickert proponía atenerse al principio individualizador —y abandonar el principio generalizador— a lo que se refería era, precisamente, al principio individualizador que es el resultado de los sistemas de bienes, valores y valoraciones, en su dimensión histórica. Esto está muy cerca del principio generalizador “nacional” que es la característica de la ciencia que se llama a sí misma positiva o natural. Lo que ocurre es que la realidad social considerada de este modo es posible estudiarla con métodos que se aproximen a los de la ciencia natural. Esto fue lo que demostró Kaufmann. No es necesario el conocimiento endopático, del que, por otra parte, Weber mismo hizo poco uso en su quehacer investigador. En resumen, la ciencia social cultural y la ciencia social natural estudian, de hecho, las mismas realidades: las realidades sociales con un principio individualizador “nacional” —o, visto del otro lado, con un principio generalizador “nacional”—. Este es su objeto-método.

Conclusión: las ciencias sociales, en el estadio presente de su desarrollo, son, de hecho, ciencias empíricas y no ciencias positivas. Pero ciencias empíricas que pretenden ser ciencias positivas. Ahí reside el peso específico de la tradición comtiana. Nada hay que objetar a una ciencia empírica que se reconoce como tal —es decir, que acepta el riesgo de tratar de conocer lo más objetivamente posible las realidades empíricas sociales y, especialmente, el hombre—. Sus leyes, sus teorías, sus definiciones, estarían a merced —como de hecho lo están— del tiempo y del lugar. Pero arrojarían alguna luz —alguna objetividad— sobre la compleja vida de cada día. En la aceptación de ese riesgo, como tal, reside la excelencia de la sociología anterior a la segunda guerra mundial. En andarse a caballo del dilema ciencia empírica-ciencia positiva reside el carácter inquietante de la sociología norteamericana. Porque —queramos o no— nos plantea el problema de la posibilidad efectiva de una ciencia social positiva.

El análisis precedente de algunos aspectos de la ciencia social en los últimos ciento cincuenta años, nos tiene que llevar a la conclusión de que las ciencias sociales son ciencias empíricas que se han desarrollado tratando de parecerse a (o separarse de) las ciencias positivas naturales. En ambos casos, la ciencia social ha ganado o ha perdido algo. Cuando se ha separado ha podido penetrar más hondo en el ser humano, pero a costa de renunciar a la objetividad. Cuando ha tratado de parecerse se ha acercado a un grado considerable de objetividad, pero a costa de renunciar a los aspectos más significativos de la realidad social. ¿A qué conclusión llegar?

No parece que las ciencias sociales vayan a pasar el umbral de la ciencia positiva en un próximo futuro. Y lo que está sobre la mesa es la posibilidad misma de que ello sea factible. En estas circunstancias, la mejor solución parecería ser una vía media que, reconociendo el carácter empírico de estas ciencias, tuviese como meta la objetividad del conocimiento en las ciencias positivas, pero sin que ello significase renunciar —supuesto que estamos en el seno de las realidades empíricas— a los problemas más acuciantes de nuestro momento. El punto de equilibrio que ello entraña no es una empresa fácil de lograr. Lo que no impide que estemos dispuestos a dedicarle todos nuestros esfuerzos. A esa empresa le sirven las aportaciones de Weber y las de Durkheim, la corriente de las ciencias del espíritu y el empirismo anglosajón, las técnicas de investigación norteamericanas y la problemática de Mannheim; en una palabra, todo lo que pueda contribuir a un mejor conocimiento de la realidad social.