

TEORÍA SOCIAL CLÁSICA Y POSTPOSITIVISMO



Javier Benito Seoane

Universidad Central de Venezuela - Venezuela

Universidad Católica Andrés Bello - Venezuela



Resumen

En las últimas décadas el campo de la ciencia social está recorrido por un rico debate sobre la actualidad del canon clásico de la teoría. Muchas páginas se han escrito sobre su pertinencia en una sociedad globalizada o post-ilustrada; no obstante, escasos estudios abordan esta actualidad de los «clásicos» a partir de sus concepciones de ciencia, sus consecuencias prácticas y su relación con el postpositivismo de los tiempos que corren. Este ensayo presenta una comparación entre tres de los «clásicos» (Marx, Durkheim y Weber) sobre dicha pertinencia. Para ello, se estructura en cinco partes: una contentiva de siete tesis con el fin de lograr una aproximación al concepto de una ciencia postpositivista; tres dirigidas a la concepción de ciencia social, una por cada autor, y su pertinencia con relación a una concepción postpositivista; y, una última parte en función comparativa.

Palabras-clave: Teoría social. Postpositivismo. Marx. Durkheim. Weber.

Introdução

Pretensión de lo que sigue

En las últimas décadas el campo de la ciencia social está transido por un rico debate sobre la vigencia del canon clásico de su teoría¹. Muchas páginas se han escrito sobre su pertinencia en una sociedad globalizada o post-ilustrada; no obstante, escasos estudios abordan esta actualidad de los «clásicos» a partir de sus concepciones de ciencia, sus consecuencias prácticas y su relación con el postpositivismo de los tiempos que corren. Este ensayo presenta una comparación entre tres de los «clásicos» (Marx, Durkheim y Weber) sobre dicha pertinencia. Para ello, se estructura en cinco partes: una contentiva de siete tesis con el fin de lograr una aproximación al concepto de una ciencia postpositivista; tres dirigidas a la concepción de ciencia social, una por

cada autor, y su pertinencia con relación a una concepción postpositivista; y, una última parte en función comparativa.

Siete tesis sobre una ciencia postpositivista y dialógica

En cierto modo, en el último medio siglo, la epistemología ha sufrido una revolución copernicana con el advenimiento de una ciencia postpositivista. En este cambio radical, el lenguaje y la teoría constituyen el *a priori* de la ciencia: no hay escape de la teoría ni ésta es desmentida sin más por los hechos. Pragmatismo, constructivismo, deconstruccionismo, posmodernismo; pensadores como Wittgenstein, Winch, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Ricoeur, Gadamer, Habermas, Rorty, Davidson, por sólo nombrar unos pocos, son protagonistas de este vuelco, de este derrumbe definitivo de las promesas de la ciencia positivista. No constituyen una escuela o corriente monolítica, en muchos aspectos difieren y se contraponen, pero todos tienen en común su rechazo al modelo positivista, al que acusan de autoritario e ilusorio en su esperanza vana de lograr un lenguaje privilegiado para describir la realidad. Todos ellos, *grosso modo*, integrarían una tónica postpositivista, postempirista, que impulsaría en el campo de la ciencia social una actitud hermenéutica, dialógica, crítica. Si bien, este espacio no posibilita dar más detallesⁱⁱ las siguientes tesis contribuyen a delinear un perfil de esa ciencia postpositivista, uno con que contrastar a los «clásicos».

1.) La ciencia postpositivista considera que sobre un objeto caben diversas interpretaciones válidas, diversos lenguajes. En consecuencia, apuesta por el diálogo entre las múltiples voces que hablan acerca de un objeto y no cree en la posibilidad de hallar un lenguaje privilegiado para la descripción de la realidad, un «espejo de la naturaleza» (RORTY, 1990; 1996a y 1996b). De esta manera, la ciencia postpositivista es una ciencia dialógica.

2.) La apuesta por el diálogo se traduce en un intento pragmático de ampliar la comunidad, de dar cabida al mayor número de voces posibles sobre un asunto determinado. Así, la epistemología postpositivista de una ciencia dialógica se corresponde con una apertura democrática en lo ético. Heller (1991) lo ha expuesto claramente cuando afirma que ningún testimonio ha de resultar descartado a priori. De ahí no se sigue que cualquier testimonio vale, pues la comunidad científica dispone de una serie de criterios formales de validación.

3.) La ciencia postpositivista, hermenéutica y dialógica, reconoce la falibilidad de toda interpretación.

4.) La ciencia postpositivista produce, distribuye y consume sentidos acerca del mundo. Trata de dar cuenta del mundo, y, en el campo de la ciencia social, procura dar cuenta del mundo social, de su condición y potenciales proyectos.

5.) La ciencia social postpositivista afirma que toda posición teórica tiene potenciales consecuencias prácticas. Por ello, y de acuerdo con su voluntad dialógica, esta ciencia sostiene apuestas teóricas acordes con consecuencias prácticas democratizadoras. La propuesta de una acción y racionalidad comunicativas (HABERMAS, 1999; APEL, 1991) sirve a esta razón práctica, sin que ello implique compromisos con concepciones racionalistas del consenso.

6.) La ciencia postpositivista apuesta también por una «ética de la responsabilidad» próxima a la weberiana —esto es, una ética basada en la suspensión, en la «epojé» de los juicios de convicción de la verdad propia para considerar las otras verdades. Mantiene, en este sentido, una «voluntad de escucha» (RICOEUR, 2004). Pero, a diferencia de Weber, se regula abiertamente por un anhelo democratizador.

7.) Para la ciencia postpositivista, todas estas tesis desembocan en una categoría epistemológica clave por su nexo con la práctica ético-política: la categoría de «objetividad», que ya no se entiende como adecuación del enunciado con la cosa enunciada a partir de un lenguaje considerado privilegiado. En su lugar, la objetividad se comprende como consenso de la comunidad que considera al objeto de estudio. En otras palabras, tiene una orientación intersubjetiva, no fisicalista. Por tanto, la mayor objetividad significa ampliar la comunidad lo máximo posible (RORTY, 1996b), dar cabida al mayor número posible de testimonios.

Estas siete tesis no agotan el concepto de una ciencia social postpositivista, dialógica. Empero, resultan suficientes para dar una cuenta inicial y orientar el análisis sobre la pertinencia de los «clásicos» con respecto a esta perspectiva.

Karl Marx y la concepción de una ciencia social postpositivista

En aras de la economía de este trabajo, circunscribo el análisis de pertinencia de Marx a tres bloques de cuestiones, a saber, *a.*) la concepción marxiana de totalidad; *b.*) la concepción dialéctica de sujeto y objeto gnoseológicos; y, *c.*) la cuestión de la objetividad en la ciencia marxiana. Estos tres ámbitos se justifican debido a su importancia: primero, porque la categoría de totalidad resulta clave en la teoría social marxiana; segundo, porque la concepción dialéctica del conocimiento hace a la teoría marxiana consciente de una serie de cuestiones contextuales

fundamentales y resulta relevante para comprender la epistemología de Marx y su carácter distintivo con relación a otras teorías; y, tercero, porque la cuestión de la objetividad resulta hilo conductor para dar cuenta del plano epistemológico de una teoría y su vinculación con cuestiones prácticas de naturaleza ética y política.

Con motivo de la relación entre la concepción marxiana de ciencia y la ciencia social postpositivista, cabe comenzar con la cuestión de la totalidad. Marx (MARX y ENGELS, 1985; 1987; 1988) la entiende en términos ontológicos, como una totalidad sociohistórica concreta, estructurada y con un centro claramente definido: las relaciones de producción y las fuerzas productivas, el modo de producción, el trabajo (MARX, 1984). La teoría, concebida dialécticamente, consiste en aprehender esta totalidad real, contradictoria y dinámica. En cambio, la ciencia postpositivista concibe la totalidad sólo en términos epistemológicos en tanto que renuncia a la tesis del «espejo de la naturaleza»: no hay modo de probar que el lenguaje teórico refleje correctamente la estructura de la realidad. La concepción ontológica de la totalidad únicamente puede aceptarse por el postpositivismo como *una* interpretación.

Una postura postpositivista dialógica aceptaría, por ejemplo, que el proletariado constituye una clase social ubicada en el centro de la formación social, pero se trataría de una aceptación hermenéutica, de una interpretación heurística. Adoptarla en términos dogmáticos conduciría a prácticas autoritarias que romperían el diálogo y la ampliación democrática de la comunidad. En cambio, admitir al proletariado como centro de transformación, pero sin excluir otros centros en movimientos ecologistas, feministas u otros actores, ampliar la comunidad crítica, resulta una consecuencia práctica buscada por una ciencia dialógica en clave crítica.

La defensa marxiana de la transformación social como revolución radical (MARX y ENGELS, 1987) parte de esa misma totalidad ontológica estructurada a partir de un centro primigenio. Recuérdese que para Marx existe una tendencia histórica —a veces se interpreta como una «ley histórica»— que hace que el estallido revolucionario sea inexorable (IBIDEM). La formación social, nucleada alrededor de un modo de producción que opone fatalmente relaciones de producción y fuerzas productivas, genera en un momento determinado que dicha oposición resulte insostenible y lleve a la clase que está en ese centro, al factor trabajo, a la clase proletaria, a protagonizar el proceso revolucionario. El cierre dogmático de la ontología marxista rechaza otras modalidades de cambio social diferentes a la revolución, pues, el cambio de las partes no cambia el orden último de la totalidad estructuradora.

Lo dicho vale para las dos versiones matriciales de la tradición marxista, la fatalista y la voluntarista. Para la primera, la teoría resulta una «pasión inútil», para la segunda, un motivo, un motor. La primera resulta determinista, la segunda no tanto. Pero, para ambas, el capitalismo será insoslayablemente superado por una sociedad comunista. Lo que puede variar es si el fin se puede adelantar por medio del esfuerzo de la voluntad (generalmente vanguardista) o si, por el contrario, no hay nada que hacer porque lo que está pautado ocurrirá inexorablemente.

Ahora bien, la totalidad marxiana considerada como *interpretación* resulta legítima para una ciencia postpositivista. Tanto así que la base hermenéutica, fundamental para toda concepción dialógica, supone el consabido «círculo hermenéutico» —«espiral», diría Heller, 1991— entre el todo y las partes: las últimas no se pueden aprehender sin el todo que les da sentido y las integra, pero, viceversa, el todo no se puede comprender sin las partes. Así, para la hermenéutica toda lectura supone un espiral comprensivo y recurrente entre todo y partes. De esta manera, si se circunscribe la totalidad dialéctica marxiana a la dimensión epistemológica, el pensamiento del clásico se rescata para una ciencia dialógica.

Inmediatamente en relación con esto último, la ciencia postpositivista converge también con la marxiana en el rechazo del esquema cartesiano típico de la clasificación de los saberes sociales positivistas. En lugar de una pluralidad de ciencias clasificadas y especializadas cada una según un «objeto propio», dialógica y ciencia marxiana piensan una ciencia social articuladora de los diferentes ámbitos sociohistóricos: economía, política, cultura, sociedad. No obstante, la diferencia entre marxismo y postpositivismo, diferencia nada despreciable, consiste también aquí en la postulación marxiana de un centro económico, de una totalidad ontológica desde la cual articular todas las demás disciplinas sociales. En su lugar, el modelo postpositivista apuesta por la complejidad (MORIN, 2000), por la transdisciplinariedad, en la que no hay centro único, en la que la teoría marxiana sólo puede comprenderse como una interpretación valiosa, pero no como «la» ciencia de la sociedad.

Así, otro punto a destacar en el juicio de pertinencia de Marx con relación a una ciencia postpositivista lo constituye la epistemología dialéctica. Aquí se consigue cierto divorcio entre positivismo y marxismo. Para Marx, sujeto y objeto no pueden considerarse cartesianamente. Por el contrario, la dialéctica de uno y otro constituye un reconocimiento explícito de la configuración sociohistórica de todo conocimiento: el objeto de la ciencia social se considera inseparable del sujeto en tanto que dicho objeto es una producción humana. No se trata de un

idealismo que entiende al objeto sólo como producto de la conciencia. No. Se trata de una dialéctica materialista que entiende lo social como resultado de la asociación humana en unas condiciones históricas determinadas.

Marx tuvo conciencia de que la dimensión epistemológica tiene consecuencias en los planos ontológico, ético y político de todo discurso. La epistemología positivista contribuye a dar una visión reificada, deshistorizada y naturalizada de la sociedad existente, visión funcional a los intereses de las relaciones de dominación —tal como denunció en las robinsonadas de la economía política clásica. En cambio, la epistemología dialéctica destaca el papel dinámico, productor, del sujeto en la ciencia social. Y lo hace tanto en las dimensiones epistemológica y ontológica: el objeto de conocimiento de la ciencia social es inseparable del sujeto que lo constituye cognoscitivamente y del sujeto que lo ha constituido históricamente.

La ciencia postpositivista y dialógica adopta para sí gran parte de esta reflexión marxiana. Mantiene un acuerdo en torno a la crítica a la epistemología positivista y suscribe la perspectiva dialéctica hasta que ésta comienza a coquetear con el cierre dogmático. De hecho, las consideraciones marxianas que apuntan en la dirección de una «sociología del conocimiento» conforman una de las fuentes indiscutibles del postpositivismo. Marx forma parte junto con Nietzsche y Freud, diría Ricoeur (2004), de los filósofos de la sospecha, antecedentes fundamentales de todo el cuestionamiento postpositivista. El concepto de ideología es en sí mismo una denuncia contundente de las consecuencias perversas que determinadas teorías y formas de conciencia tienen para la aspiración de una sociedad justa, democrática.

Los pliegues dogmáticos, los cierres metafísicos del discurso marxiano y marxista conducen a potenciales consecuencias prácticas nefastas, consecuencias a las que cabe aplicar precisamente el concepto de ideología —en el sentido de que giros interpretativos de su teoría han resultado funcionales para la justificación de relaciones de dominación bajo la ilusa promesa de emancipación. Por supuesto, las aberraciones estalinistas no son imputables a Marx. Pero su teoría, cargada de petulancia ontológica, tiende al cierre dogmático y su puesta en práctica no resulta ajena al autoritarismo.

Una apertura epistemológica a los juegos de la diversidad hermenéutica habría evitado cualquier tendencia al cierre ortodoxo y su voluntad autoritaria. Pero no hablemos sólo en pasado. La teoría marxista puede rescatarse, y hay que hacerlo, dándole esa apertura. Creemos que la ciencia social puede adoptar la dialéctica de sujeto y objeto sin arrogancias ontológicas.

Abordemos, para cerrar, la cuestión de la objetividad. Marx tiene un concepto atractivo de la misma para una ciencia postpositivista. Se trata, dice, de una cuestión práctica (Marx en Marx y Engels, 1982). Esta noción resulta coherente con la dialéctica de sujeto y objeto: en la ciencia social los objetos son objetivaciones de un sujeto. En este argumento convergen Marx y la ciencia postpositivista, pero sólo hasta el punto en que el clásico refiere objetivación al producto del trabajo humano (IBIDEM). Cuando señala que es en la práctica donde hay que mostrar la verdad del conocimiento, se orienta a una práctica producto del trabajo. En cambio, la ciencia postpositivista declara que no sólo se trata de una realización material sino también de una realización simbólica. El cierre dogmático marxiano afirma la dialéctica materialista como correspondiente con la realidad sociohistórica esencial —aunque no se trate de una realidad «dada» como la positivista.

Sobre este punto de la objetividad marxiana cabe comentar brevemente su desvinculación con la neutralidad axiológica. Por supuesto, ello no significa que la ciencia marxiana parta de prejuicios y prenociones o le dé rienda suelta a estos, sino que el resultado de una investigación objetiva conduce, primero, al reconocimiento de las relaciones de dominación y su concomitante explotación de la humanidad; segundo, al reconocimiento de la conciencia ideológica, de la conciencia falsa que encubre esa dominación; y, tercero, al reconocimiento de la inexorable trayectoria histórica hacia la disolución de este régimen de dominación. Por ello, el conocimiento científico no resulta neutral, algo con lo que estaría de acuerdo una concepción postpositivista. Empero, una vez más se trata de un acuerdo parcial: para el postpositivismo no hay neutralidad porque toda descripción de lo real se construye desde parámetros inevitablemente normativos, mientras que para Marx, apuntalado en su filosofía de la historia, hay una clase portadora de la verdad histórica, científica.

No se agota con lo tratado los aspectos en que Marx resulta pertinente o no con la perspectiva postpositivista, se podría seguir con muchos otros como la relación entre ciencia y filosofía o la cuestión de la relación entre método y realidad. Pero un trabajo debe tomar decisiones que marchan en función de sus límites y la paciencia del lector. Al final se volverá sucintamente sobre Marx en aras de una breve comparación con los otros clásicos.

Émile Durkheim y la concepción de una ciencia social postpositivista

Procedo con Durkheim de modo semejante a como lo hice con Marx, pero sólo hasta cierta altura, pues mi apuesta hermenéutica sobre la obra durkheimianaⁱⁱⁱ acentúa sus discontinuidades epistemológicas. Para cumplir el propósito se plantea: *a.*) la concepción durkheimiana temprana de ciencia y la objetividad; *b.*) las consecuencias prácticas a las que aspira Durkheim con esta concepción temprana; y, *c.*) la concepción tardía de ciencia, la cuestión de la objetividad que implica y las cuestiones prácticas ético-políticas que se derivan de la misma. Si para la obra temprana se dedica una parte a la epistemología y otra a la dimensión práctica, mientras que para la tardía las dos dimensiones se concentran en una sola, ello obedece a que Durkheim hace un tratamiento explícito y apartado de ambas dimensiones en su obra temprana, cosa que no hace en la tardía.

Durkheim se ajustó al pensamiento dominante de la academia francesa de su tiempo: el positivismo. La nueva disciplina sociológica que promocionaba quedaría justificada si satisfacía los criterios de tener un objeto propio, externo al sujeto, no reducible al objeto de otra disciplina científica. La propuesta durkheimiana del hecho social como objeto sociológico se acopló con esos criterios: constituía una realidad *sui generis* cuyas causas había que encontrarlas en otros hechos sociales, nunca en la psique del individuo o en algún otro factor extrasocial.

La epistemología positivista durkheimiana era deudora de otra gran tradición francesa: el cartesianismo. La nueva ciencia demandaba separar sujeto y objeto del conocimiento. El sujeto, cargado de prejuicios y prenociones sobre lo social, cargado de *idola* (BACON, 1984), sin método riguroso, sustentaba una visión deformada de una realidad hartamente compleja. La nueva ciencia tendría que separarse del sentido común que conducía la opinión pero jamás un saber certero. En tal sentido, Durkheim diseñó sus célebres reglas del método sociológico, reglas disciplinarias para la observación de lo «dado», para un lenguaje depurado de prenociones, un lenguaje descriptivo y especializado, racionalizador y metafóricamente visual^{iv}, reglas metodológicas garantes de objetividad científica.

La objetividad era entendida en esta obra temprana como adecuación de la teoría con la cosa, con su objeto (DURKHEIM, 1998). Es la objetividad de la verdad por correspondencia, aquella que logra depurar de la ciencia las «falsas» teorías al pasar el filtro del método. En el marco de estos criterios escribe Durkheim su tesis doctoral sobre la división del trabajo social, así como sus reglas del método. No creo que se requiera ampliar más esta parte. La ciencia

postpositivista rechaza categóricamente que haya lenguaje privilegiado para dar cuenta de la realidad. Su conciencia, vocación y voluntad hermenéuticas, apoyadas en reflexiones contundentes como las del segundo Wittgenstein, impugnan estas pretensiones de hacer de «un» método «el» método, de hacer de «un» lenguaje «el» lenguaje. La ciencia dialógica reconoce como uno de sus principios la falibilidad, la inevitabilidad del error y la existencia de una diversidad de lenguajes que se espera entren en diálogo. El positivismo reconoce también ser falible, pero su falibilidad se entiende en el marco de la falta de acumulación de un saber científico verificado mediante investigaciones de corte empírico, siguiendo un método de comprobación de hipótesis reguladas por la observación de causalidades eficientes —variables independientes y variables dependientes.

Durkheim vive en su obra temprana el encantamiento positivista en cuanto a una optimista intervención científica en la realidad. Su certeza ontológica se traduce en la certeza de la utilidad de la ciencia. Sólo ésta puede penetrar la estructura de la realidad y detectar allí lo conveniente a seguir, los cambios que se pueden hacer o las adaptaciones humanas que se exigen en función de la construcción de una sociedad racional. Distingue entre hechos sociales «normales» y «patológicos», y no como una distinción que descansa en una apreciación del observador (DURKHEIM, 1998). Por el contrario, el método sociológico pone bajo cuarentena la subjetividad del observador para dar cabida a la descripción de la realidad. Es ésta la que ocasionalmente resulta «patológica» y es ésta misma la que generalmente suele resultar «normal». Y para detectar ese estado pernicioso se precisa conocer las líneas de evolución de cada sociedad. La ciencia, con su estudio pormenorizado, ayuda a establecer los tipos evolutivos y, a partir de los mismos, y en comparación con otras sociedades y épocas, se determina en qué momento se encuentra una sociedad dada. Seguidamente, determinará cuáles hechos resultan «normales» y cuáles no, tomando en consideración que toda «normalidad» requiere de un cierto grado de «hechos patológicos» para reforzar la cohesión social.

Se aprecia la arrogancia ontológica de esta teoría durkheimiana temprana al afirmar que no se trata de un juicio del sujeto sino de un estado de la realidad social, de algo que reside en el hecho en cuanto tal (DURKHEIM, 1998). Y con esta certeza «encantada», la ciencia coadyuva sustantivamente, por medio del asesoramiento a los dirigentes y de la educación general, a la intervención exitosa en la vida social, para darle «salud» y curar aquellos males que la aquejen. A partir de estas consideraciones, con esta seguridad de aprehender los momentos evolutivos

sociales, con esta embriaguez de certezas, la ciencia social está en capacidad también de juzgar los fines. No tiene que conformarse sólo con evaluar medios. Los fines son medios en función de un fin superior: la salud social.

La división del trabajo social y *El suicidio* constituyen dos obras elaboradas bajo el amparo de este frenesí. Describen «hechos patológicos» y muestran la tendencia evolutiva que marcha en función de un ajuste mediante la moralización de la división del trabajo en función de un individualismo moral. Allí quedan asentadas, con sus recurrentes metáforas fisiológicas y médicas, recetas que se precisan para curar los males: suprimir la institución de la herencia, reforzar los tejidos de la sociedad civil (con especial referencia a las corporaciones laborales), impulsar cambios educativos en la dirección de la formación ciudadana laica, etc.

Tampoco aquí, en este encantamiento positivista de las consecuencias prácticas de la ciencia, conviene la ciencia postpositivista. Por el contrario, es justo aquí donde se aprecia con mayor diafanidad el autoritarismo epistemológico en el que cae la razón positivista de la teoría temprana del sociólogo francés. Autoritarismo paradójico en un autor que se proclamó políticamente defensor de la democracia de la tercera república y que luchó contra el autoritarismo de la educación capturada por intereses religiosos. Pero, a fin de cuentas, era también aquella democracia una especie de despotismo ilustrado. Hoy resulta cuesta arriba —afortunadamente— postular juicios ontológicos en torno a la «normalidad» o «patología» de un objeto. Son juicios de un observador, juicios configurados socioculturalmente y con claras aristas morales y moralizantes. Lo que hay son interpretaciones. En consecuencia, hay también diferentes versiones sobre «lo normal». ¿Es «normal» o «patológica» la homosexualidad? ¿La eutanasia? ¿El aborto? ¿El socialismo? ¿La democracia?

Hablé de una interpretación de Durkheim marcada por la ruptura, por la discontinuidad, por la tensión epistemológica. En este sentido, se habla de una obra temprana y otra tardía. En esta última, el sociólogo supera la escasa conciencia sociológica que tenía con relación al condicionamiento del sujeto epistémico. En sus líneas tardías sujeto y objetos ya no se consideran cartesianamente, y tampoco el método, el instrumento (*órganon*), se ve exterior del sujeto.

La epistemología durkheimiana tardía avanza hacia la interioridad del sujeto. Su momento culminante sea quizás aquellas páginas introductorias de *Las formas elementales de la vida religiosa*, consagradas al esbozo de una sociología del conocimiento en clave de crítica a la teoría de las categorías kantianas. Con el desvanecimiento de la relación de exterioridad entre sujeto y

objeto, la reflexión gnoseológica del francés encuentra su asidero en la interioridad del sujeto, interioridad configurada socialmente. Categorías del entendimiento y conceptos epistemológicos, si bien se confunden en el sociólogo, se vuelven socioculturales, remiten en su génesis al aparataje simbólico cultural: la religión. Por ejemplo, la categoría de totalidad no se obtiene de una relación directa con la totalidad real del universo, sino con la totalidad propia del individuo, la totalidad que le es más directa: la totalidad social. La cosmología platónica está hecha a la medida de una aristocracia que aprehende y concibe la sociedad en términos de una jerarquía que se quiere eterna. En cambio, el cosmos pasa a ser universo y se vuelve un conjunto complejo de fuerzas y contrafuerzas, de causas eficientes, en una sociedad mercantil que arriba al pórtico de su industrialización. Y así como acontece con la categoría de totalidad, Durkheim (1993) sigue su análisis con otras categorías como las de espacio, tiempo o causalidad, todas indisociables a su juicio de las representaciones colectivas del espacio, el tiempo o la causa. Durkheim «sociologiza» a Kant.

El paso durkheimiano de la exterioridad del positivismo temprano a la interioridad conlleva el paso de un centramiento en el «contexto de justificación» científico a un centramiento en el «contexto de descubrimiento» —o en otras palabras, el paso de una reflexión logicista sobre la ciencia a una reflexión contextualista de la misma que no sólo se conforma con dar cuenta de los condicionamientos del sujeto epistémico, sino que igualmente afecta considerablemente el proceso de la lógica científica: si las categorías y conceptos que se emplean en los procesos de verificación científica resultan modelados y condicionados por los contextos sociales, ¿cómo dar cuenta de los procesos de verificación? ¿Cómo verificar la verificación para saber que no sufre deformaciones desde el contexto social? Recurriendo a un lenguaje baconiano, ¿cómo saber que nos hemos desembarazado de los *idola de la tribu*?

La epistemología durkheimiana tardía no supera el contextualismo y se torna, en consecuencia, relativista. Sin embargo, Durkheim teme este relativismo y acude, desesperadamente, a un argumento falaz: las religiones que son base de la cultura, dice (1993, p. 30), no pueden resultar falsas pues, entonces, no serían pragmáticamente posibles; ergo, deben ajustarse en algún sentido a la naturaleza. No hace falta ser genio para percatarse de la inviabilidad del argumento. Las religiones son cuerpos complejos de interpretaciones sobre la realidad humana que si han salido históricamente adelante ha sido por su éxito pragmático en la cohesión de grupos sociales. Pero de aquí no se sigue que sean reflejo adecuado de la naturaleza

de las cosas. Como cualquier construcción suponen una serie de materias primas que da lo real pero que adquieren forma por el trabajo (intelectual) del sujeto epistémico, trabajo que se realiza indefectiblemente desde un contexto marcado por necesidades biológicas, psicológicas y culturales.

Hay en Durkheim un cambio en el concepto de objetividad, un cambio sobre el cual no escribió. Este concepto muta, deja de significar adecuación con el objeto para significar acuerdo social. Se establece en la dimensión intersubjetiva. Como incluso señala el autor en diferentes pasajes de *Las formas elementales...*, la creencia en las verdades científicas no difiere *qua* creencia de las verdades religiosas o míticas. Confiamos en la ciencia porque tenemos fe en ella.

No creo necesario argumentar en detalle la convergencia de este Durkheim con la concepción de una ciencia social postpositivista y dialógica. Para ambas epistemologías toda observación está cargada de teoría y la objetividad resulta inseparable de la construcción social de la realidad. Por consiguiente, sólo disponemos de interpretaciones sobre lo real que requieren conjugarse entre sí para obtener un horizonte más amplio del mundo —si es eso lo que se quiere. No hay, para este Durkheim tardío, certeza ontológica. Por el contrario, el francés entra, si bien con vértigo, en el terreno de la incertidumbre y de lo difuso.

Max Weber y la concepción de una ciencia social postpositivista

Con relación a Weber, selecciono tres bloques de argumentación extraídos del autor para contrastar su concepción de ciencia con la propuesta de una ciencia social postpositivista: *a.*) el punto de partida weberiano y su incertidumbre ontológica; *b.*) el problema de los valores en la práctica científica y el concepto de objetividad como hilo conductor entre su epistemología y su dimensión ético-política; y, *c.*) el abordaje de esta última dimensión en el discurso teórico weberiano.

La epistemología weberiana recoge la discusión del *Methodenstreit*, desde la que construye su propia síntesis^v. Sobre las posibilidades de aprehender lo real, Weber adopta las posiciones neokantianas conjugándolas con el nihilismo decimonónico. La realidad en sí es incognoscible, sólo se conoce lo fenoménico. Todo concepto supone un recorte humano hecho a una realidad que se presenta intensiva y extensivamente infinita (WEBER, 1992). Cualquier totalidad, necesaria para aprehender los fenómenos, se reconoce como idea regulativa, nunca en términos ontológicos.

Rechaza el esquema diltheyano de las ciencias del espíritu por sus devaneos metafísicos. Hay, eso sí, distintos intereses gnoseológicos —como pensaba Windelband. Las ciencias biológicas y las culturales suelen tener intereses idiográficos, mientras que la física sostiene intereses nomotéticos. Mas, estos intereses no se corresponden con diferencias ontológicas sino con diferentes sed causales. A la ciencia social, por ejemplo, no le basta determinar causas eficientes, precisa también de causas finales que den cuenta del porqué de las acciones.

En la búsqueda de la ciencia social del sentido de la acción, Weber (1984) reconoce con Dilthey la imperiosa necesidad del momento hermenéutico. Los estudios de esta ciencia proceden por medio de la comprensión del sentido de la acción, sentido que se comporta como un vector que recorre desde los motivos hasta los resultados esperados por el actor. La causalidad de la ciencia social es, en otras palabras, explicativa y comprensiva (WEBER, 1984). Explicativa porque establece causas, comprensiva porque esas causas suponen interpretar el sentido que los actores dan a su actuar. En esto último, se vuelve a separar de Dilthey, quien negaba que las ciencias del espíritu pudiesen ofrecer explicaciones causales.

La condición hermenéutica de la ciencia social^{vi}, puesta en relación con la incertidumbre ontológica de procedencia neokantiana y nihilista, lleva a Weber (1973) a decir explícitamente que la ciencia social será eternamente joven para una perspectiva acumulativa como la positivista. Ofrece interpretaciones acerca de los fenómenos sociales, pero en tanto que interpretaciones no pueden presentarse como saberes confirmados, sino como alternativas de sentido cognoscitivo, como hipótesis más o menos sólidas, como conjeturas más o menos sostenibles racionalmente.

Hasta aquí una parte de la epistemología weberiana, la correspondiente a su incertidumbre ontológica. ¿Guardan estas ideas correspondencia con una concepción de ciencia social postpositivista y dialógica? En un alto grado sí. La perspectiva epistemológica postpositivista ha renunciado a la tesis de hallar un lenguaje privilegiado de la realidad. Ha afirmado que no hay hechos sin teoría. Weber también ha renunciado a ese lenguaje y, desde su particular conjugación entre neokantismo, nihilismo y hermenéutica, también ha afirmado que no hay hechos sin teoría —incluso ha citado en sus ensayos metodológicos a Goethe (1973, p. 160) afirmando explícitamente esa dependencia de los hechos. Igual acontece con las propuestas referentes a la categoría de totalidad como idea regulativa, al reconocimiento del carácter conjetural de toda

producción científica y a la exigencia de comprensión del sentido de la acción —todas propuestas afines a la concepción weberiana y a una ciencia postpositivista.

Puesto que el concepto no cubre la realidad sino que la recorta desde una perspectiva determinada, surge la cuestión de la selectividad. Weber (1973) considera inevitables las relaciones de valor en el marco de la ciencia. La subjetividad está presente en la selección del problema de investigación, en la inclinación por ciertas hipótesis, en el recorte conceptual y en los recortes de las cadenas causales a probar, así como en la escogencia de las causas que se quieren demostrar como independientes. Estas selecciones resultan imputaciones que suponen relaciones de valor con la cultura y los entornos sociales en el marco de un contexto histórico dado.

Weber reconoció la condición hermenéutica de la ciencia social. Se busca comprender la acción interpretándola, dice (1984); luego, habrá siempre diversidad de conjeturas sobre un fenómeno. El sujeto epistémico selecciona también en esta materia. ¿Suponen todas estas cargas subjetivas la imposibilidad de confirmar y contrastar los resultados que ofrece la ciencia? En opinión del teórico no. Mas ¿cómo se salva la cuestión de la objetividad científica? Weber hace, en cierto modo, una distinción entre «contexto de justificación» y «contexto de descubrimiento» —aunque no hace uso de esta terminología, debida a Reichenbach. Afirma que si bien la subjetividad no se puede evitar en la constitución de la práctica científica, sí ha de quedar sometida bajo control por medio de procedimientos metodológicos, procedimientos reflexivos, explícitos, falseables, públicos. Así, si no cabe hablar de una lógica del descubrimiento, sí se puede hablar de una de los procedimientos metodológicos. Weber adoptará esta postura de las vertientes racionalistas y positivistas.

El método no garantiza la certeza ontológica pero ofrece un control de calidad que evita que cualquier interpretación valga lo mismo que cualquier otra. El sujeto elige con libertad científica de investigar, pero la subjetividad no impone caprichos. Los métodos que sigue el investigador han de poder ser seguidos por quien quiera hacerlo. Si la investigación está bien fundada, siguiendo «reglas de experiencia» (WEBER, 1973; 1992), cualquiera llegará a resultados sino iguales por lo menos semejantes. Por ejemplo, las imputaciones causales y los experimentos mentales pueden llegar a establecer causas adecuadas y separarlas de las accidentales. Ello gracias a un proceso lógico que, según reglas de experiencia, puede resultar confirmado —si bien, nunca de modo definitivo.

La objetividad queda establecida, entonces, por medio del procedimiento que se emplea para argumentar y probar hipótesis. No se trata de la objetividad en tanto que calco de la realidad, no se trata de una adecuación ontológica con la cosa. La objetividad se sustenta sobre un consenso científico con base en una lógica de argumentación, demostración y probación. En concreto, el concepto weberiano de «racionalidad» resulta contextual (WEBER, 1985), no universal *a priori* sino universalizable.

Para Weber, la racionalidad en cuanto tal queda contextualizada como modos de proceder y de pensar el mundo sociocultural para dar cuenta de demandas prácticas, demandas canalizadas por medio de esas estructuras culturales, generalmente religiosas en su origen. Ergo, Weber (1985) afirma que hay muchas racionalidades y que la imposición de una supone un consenso legitimador. De este modo, si extendemos esta tesis a la racionalidad del contexto de justificación científica, llegamos al consenso como su fuente legitimante final. La objetividad, lo repito, ha de resultar consensual con base racional.

¿Qué tal va toda esta reflexión con la concepción postpositivista? Pues, una vez más, hay bastante proximidad entre una y otra. Lo dicho por Weber sobre el papel del sujeto en cada una de las mencionadas selecciones a realizar en el proceso científico se acepta en términos postpositivistas y dialógicos. Quizás donde se puedan presentar diferencias entre ambas sea en la aparente ausencia crítica que la teoría weberiana mantiene con el llamado «contexto de justificación». También este contexto supone una apuesta de sujetos, una selección que se realiza en función de ciertas exigencias prácticas y de ciertas relaciones de poder. No habría un único «contexto de justificación» sino también una diversidad de los mismos según los diferentes criterios epistemológicos de verificación que se puedan sostener. Una reflexión desde la sociología del conocimiento contribuiría sustancialmente en el apoyo argumentativo y probatorio de esto último. Se comprendería con ella que «razón pura» y «razón práctica» no están tan divorciadas como postuló Kant y los neokantianos, que todo «contexto de justificación» tiene un origen práctico y tiene también consecuencias prácticas de acuerdo con la racionalidad en que milita. No obstante, creemos que el alemán, y por eso hablo de «aparente» ausencia crítica, se salva por medio de la misma argumentación que seguimos arriba sobre la contextualización sociohistórica de toda racionalidad: también la racionalidad del «contexto de justificación» sería *una* racionalidad, no *la* racionalidad. Siendo así, cabría pensar en una diversidad de «contextos de justificación» científica y el reconocimiento de su origen, implicaciones y consecuencias

prácticas. Al final, todo «contexto de justificación» supondría, a su vez, otro «contexto cultural de justificación» y, para no regresar *ad infinitum*, sólo quedaría una *apuesta* inicial, apuesta no justificable científicamente.

La proximidad del enfoque weberiano con la concepción postpositivista dialógica se puede sustentar en dos argumentos suyos^{vii}. Por una parte, Weber (1967) comenta que la «lucha de dioses» (sistemas de valores) de la modernidad carece de resolución, comenta que se trata de un conflicto irresoluble del que hemos ido concienciándonos, cuestión manifiesta en el progresivo retiro de los valores últimos y más sublimes de lo público, algo que tempranamente ya había hecho la práctica científica apartando las convicciones de fe. Por otra parte, defiende una «ética de la responsabilidad» para el científico que tiene su soporte, en última instancia, en la dimensión epistemológica de su discurso teórico, discurso para el cual ninguna interpretación agota lo real. Así, la diversidad inherente a la ciencia social estaría enclavada epistemológicamente. Llegados a este punto, cabe avanzar un paso, uno que Weber no dio explícitamente, a saber, que desde el mismo conocimiento emerge un reclamo ético (y político) por el reconocimiento (o por lo menos la tolerancia) de la otredad, de lo plural.

Para adentrarse un poco en estas razones comento sucintamente la postura weberiana en materia de la «razón práctica» de la ciencia. Definida nuestra época como una de «politeísmo axiológico» (1967), la ciencia puede recomendarnos qué conviene más si optamos por la paz en lugar de la guerra, por la convivencia en lugar de la inquisición, por la vida en vez de la muerte. De acuerdo con Weber, la ciencia no puede pronunciarse acerca de por qué la paz resulta mejor que la guerra. Empero, se podrá replicarle que la paz es mejor para conservar la vida humana; pero, si somos fieles al teórico, la vida constituye ya un *valor* que escapa a la justificación científica. Mas, una vez elegida la paz por su valor vital, porque sin vida no hay valores ni ciencia, ésta última puede asesorar en términos pragmáticos como ninguna otra esfera cultural, puede conducir al logro de lo buscado —aunque no dé certeza de conseguirlo, pues las consecuencias imprevistas de la acción, producto de lo intensivo y extensivo de la realidad para el finito entendimiento, amenazan constantemente con irrumpir y frustrar lo anhelado.

Con la ciencia tratamos de controlar lo imprevisible, la incertidumbre, de hacernos más dueños de nuestras acciones, de hacernos «más libres» (o menos coaccionados por factores ajenos a nosotros), aunque sin la esperanza de lograr un control absoluto y sin la certeza de tener éxito en alguna medida. Por consiguiente, la ciencia, desde la propia línea de argumentación

weberiana, pero contra el parecer de Weber, puede fundar «débilmente», difusamente, una apuesta dialógica, diversa y responsable; en otras palabras, una apuesta por la democracia como modo de vida para la propia ciencia y la sociedad toda.

El propio Weber sostenía que la ascesis científica en materia axiológica no equivalía a indolencia moral. Por el contrario, la ciencia tiene una función esclarecedora, educa y asesora contribuyendo a ampliar la autoconciencia social. No sólo se pronuncia sobre los medios de cara a un fin propuesto, se pronuncia también sobre la viabilidad de los fines y sobre las consecuencias previsibles que cabe esperar al adoptarlos. La ciencia hace proyecciones, calcula escenarios probables. Lo que no puede decirnos es «seguid este fin porque es lo que la ciencia dice que se *debe hacer*». Además, la ciencia puede pronunciarse sobre el fondo motivacional y sociocultural de quienes toman decisiones y de quienes conceden legitimidad a esas decisiones. En tal sentido, no ha de considerarse indiferente sino un instrumento fundamental para tomar mejores decisiones de cara a unos determinados valores.

Pero todo lo dicho apunta al segundo argumento: la ética de la responsabilidad. Ella se apoya en la dimensión epistemológica de corte neokantiana y nihilista de Weber. Gouldner (1969) ilustra la postura weberiana con la figura mítica del Minotauro: por un lado bestia, pasión, afecto; por otra, razón, reflexión. Los valores, por un lado, anclados en lo afectivo; la racionalidad científica, por el otro, apoyada en la razón. Ese Minotauro expresa bien el divorcio kantiano entre «razón pura» y «razón práctica» y el divorcio nietzscheano entre «lo dionisiaco» y «lo apolíneo», divorcios afines a la reflexión weberiana. De ellos arranca su separación entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad». La primera impulsa la acción en términos deontológicos, como deber a cumplir sin importar las consecuencias. La otra, la de la responsabilidad, pondera las consecuencias esperadas mediante el uso de la racionalidad, poniendo entre paréntesis las propias convicciones.

Quien actúa en función de la responsabilidad no carece de convicciones, pero no actúa sólo en función de ellas. Las suspende para juzgar lo más conveniente en una situación dada. Si analizamos lo dicho se apreciará que también la responsabilidad supone una convicción en la responsabilidad, por lo que la distinción no ha de entenderse como absoluta, sino como tipos ideales éticos. Mas, dado el tono de Weber (1967), también esta distinción cumple una función ética, un reclamo al comportamiento de la profesora y el profesor, al comportamiento de las mujeres y los hombres de política, de las mujeres y los hombres de ciencia. Porque si no actuaran

bajo una «ética de la responsabilidad» los perjuicios aniquilarían a las empresas educativa, científica y política. Pero, además, ¿por qué ha de haber responsabilidad en lo tocante a actividades públicas como la política, la educación o la ciencia? Evidentemente porque hay pluralidad, diversidad, politeísmo; porque pertenecemos a una época de muchas convicciones y no de una sola. En una época tal, se demanda paz y democracia: demandar la responsabilidad supone reconocer la diversidad.

Para cerrar, un esbozo de comparación

Para concluir realizo un breve resumen comparativo entre Marx, Durkheim y Weber de acuerdo con lo que ha sido el motivo principal de este trabajo: la pertinencia de estos pensadores para una ciencia postpositivista. Para este propósito, servirán de guía las siete tesis ya presentadas.

El primer punto consiste en el rechazo a la existencia de un lenguaje privilegiado y la apuesta por un diálogo entre los diferentes lenguajes sobre el mundo. De acuerdo con lo expuesto, la teoría marxiana y la durkheimiana temprana comparten una fuerte seguridad ontológica. Ambas presuponen haber alcanzado un lenguaje privilegiado sobre lo real. No ocurre así con la teoría tardía de Durkheim y la epistemología weberiana, pues en las mismas se carece de certeza ontológica. El Durkheim tardío comprende que la ciencia resulta inseparable de la constitución social de la subjetividad y del conocimiento. Weber adopta una postura parecida pero de corte neokantiano. Ambos están impedidos de hacer afirmaciones sobre la estructura de la realidad.

La búsqueda de ampliación de la comunidad (científica) a distintas voces que, sobre un determinado asunto, tienen una interpretación que ofrecer constituye el segundo punto de una ciencia dialógica. Las obras de Durkheim están llenas de referencias a teorías alternativas. La obra de Marx recibió ampliamente la economía clásica o a filósofos como Feuerbach o Hegel, por sólo citar unos casos. Mas, ambos pensadores, llevan a cabo una crítica epistemológica de esas obras acusándolas de parcializadas e ideológicas. En otros términos, desde un supuesto lenguaje privilegiado se descartan aquellos aspectos teóricos que no convergen con sus respectivas certezas ontológicas.

Para la ciencia dialógica, apoyada en una razón postpositivista, las discriminaciones con base epistemológica se abandonan y se pasa la discusión al plano ético-político: en lugar de entrar

en el problema de afirmar unos discursos como verdaderos y otros como falsos, se pregunta: ¿cuáles discursos teóricos resultan más inclusivos, menos excluyentes, más ampliadores de la sociedad? Por su capacidad de luchar contra las injustas iniquidades. Por supuesto, este criterio resulta ajeno, en cuanto a su base epistemológica, a los tres clásicos en sus diferentes momentos teóricos. Empero, la obra de Weber y la tardía de Durkheim resultan en su reflexión epistemológica más convergentes con la postura postpositivista, dialógica y crítica que las bases epistemológicas autoritarias de la obra de Marx y del Durkheim temprano. Si bien, en cuanto a «espíritu» crítico y actitud ético-política combativa de la exclusión y la injusticia social no cabe duda que la obra de Marx va adelante —aunque sin menospreciar la postura durkheimiana fácilmente calificable de socialista democrática. El problema con Marx y el Durkheim temprano estaría en su base epistemológica y sus potenciales consecuencias autoritarias en la construcción de una sociedad inclusiva.

De acuerdo con lo dicho, la pérdida de «certeza ontológica» abre el campo teórico a consideraciones ético-políticas democratizadoras, aunque las inclinaciones autoritarias en materia epistemológica pueden también tratar de sustentar apuestas emancipadoras. Precisamente esto último ha sido un blanco de la crítica de Lyotard a los metarrelatos modernos de la emancipación. El bastión que separa una práctica emancipatoria con base en una epistemología autoritaria de otra con base en una difusa, postpositivista, radica en la diferencia entre el proceder práctico a partir de una ética que arranca de sus convicciones y el proceder desde una ética basada en la suspensión, en la *epojé* de los juicios de convicción propia para considerar la verdad de las otras voces —esto es, en la jerga weberiana, una «ética de la responsabilidad». La «certeza ontológica» lleva a una práctica basada en convicciones. La incertidumbre ontológica, por el contrario, fuerza hacia una «ética de la responsabilidad», una ética más inclusiva.

Con relación al punto de que toda interpretación comporta el error, resulta falible, no hay mayor diferencia con respecto a puntos anteriores. Y no es que el Durkheim temprano y Marx se hayan afirmado infalibles. Para nada. Más, por sus petulancias ontológicas, no consideran sus teorías en términos de una interpretación, sino como la ciencia misma. No ocurre así con el Durkheim tardío ni con la teoría weberiana. Sin embargo, en cuanto a esta última, hay poco cuestionamiento en torno a la racionalidad del «contexto de justificación» propuesto. Pareciera que la ciencia tiene una sola lógica de justificación, lo que sería cuestionable desde una puesta en escena postpositivista, dialógica. Lo aquí comentado vale para la tesis de la ciencia como modo

de producción, distribución y consumo de sentidos acerca del mundo, la ciencia como ineludiblemente hermenéutica, especialmente la social.

La última tesis refería a la concepción de objetividad sostenida por las teorías sociales. Para lo argumentado en este trabajo se trata de un concepto clave que establece un nexo entre las dimensiones epistemológicas y ético-política de los discursos de la ciencia social. Ya se ha argumentado sobre la concepción de la objetividad presente en las teorías de Marx y del Durkheim temprano, una de corte dialéctica y otra positivista. La objetividad marxiana tiene cierta bondad pragmática. En el caso del primer Durkheim tenemos la noción clásica que descansa en la verdad por correspondencia, siendo menos práctica y más contemplativa. No obstante, ambos marcos teóricos descansan en la mentada «certeza ontológica». No ocurre igual con el último Durkheim y Weber. Allí la objetividad resulta, básicamente, del acuerdo colectivo, del consenso, por lo que converge directamente con los criterios dialógicos, pragmatistas, críticos de la concepción postpositivista de ciencia. Se puede decir, con Rorty (1996b), que más fuerte resultará la objetividad cuanto más amplia se vuelva la comunidad y su consenso. Lo epistemológico, lo ético y lo político se articulan aquí estrechamente.

Estas pinceladas para nada pretenden agotar las comparaciones entre los tres clásicos. El esbozo podría seguirse alimentando y convertirse en un estudio. Empero, esa es una tarea que dejamos para otros trabajos. Desde lo ofrecido no se puede llegar a juicios definitivos sobre Marx, Durkheim o Weber y su pertinencia para una ciencia social dialógica. De hecho, desde los ejes de análisis usados, las dimensiones teóricas epistemológica y ético-política, los resultados favorecen más al Durkheim tardío y a Weber que a Marx o al primer Durkheim, empero, desde otras dimensiones variaría la cosa. Por ello, este estudio queda abierto.

CLASSIC SOCIAL THEORY AND POSTPOSITIVISM

Abstract

The last decades have witnessed a rich debate in the field of social sciences on the centrality of the classical canon of sociological theory. Many pages have been written on its relevancy for a globalizing, post-illustrated society. Nevertheless, few studies approach this current relevancy of the sociological “classics” from the perspectives of their conceptions of science, practical consequences, and relation with postpositivism today. This essay presents a comparison of the three “classics” (Marx, Durkheim and Weber) in relation to their current relevancy. First, seven these will be presented in order to approach the concept of postpositivist science; followed by

three different sections outlining the conception of social sciences for each author, and their importance for the postpositivist conception; finally a concluding section comparing all three conceptions.

Keywords: Social Theory. Postpositivism. Marx. Durkheim. Weber.

Referências

APEL, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.

BACON, F. *Novum organon*. Barcelona: Orbis, 1984.

DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

_____. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaya, 1998.

GOULDNER, A. El antiminotauro: el mito de una sociología libre de valores. En: HOROWITZ, I. *La nueva sociología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969, p. 229-275.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

HELLER, A. *Historia y futuro*. Barcelona: Península, 1991.

LARRIQUE, D. La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico. *Lógoi. Revista de filosofía*. Caracas, n. 7, p. 181-214, 2004.

LARRIQUE, D. Utopía y ciencia en los clásicos de la teoría social. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. Caracas, n. 3/2006, p. 67-95, septiembre-diciembre, 2006.

LARRIQUE, D. La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales. *Espacio Abierto*. Maracaibo: v. 17, n. 2, p. 317-334, abril-junio, 2008.

_____. Conformación del campo sociológico temprano. *Aposta*. Madrid: n. 43, p. 1-31, octubre-diciembre, 2009.

MÁRQUEZ, T. *Max Weber: metodología y ciencias sociales*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1988.

MARX, C. Tesis sobre Feuerbach. En MARX, C. y F. ENGELS. *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y educación, p. 633-635, 1982.

_____. *El Capital*, tomo I. 14ª edic. México: Siglo XXI, 1984.

MARX, C. y F. ENGELS. *Obras fundamentales*, tomos VI y VII. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

_____. *Obras fundamentales*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1987. t. 1.

- _____. *Obras fundamentales*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1988. t. 4.
- PÉREZ, H. *El problema de la sociodicea visto a través del ojo racionalizador de la teoría social clásica*. Caracas, 170 pp. Trabajo de Ascenso para Profesor Agregado. Universidad Católica Andrés Bello, 2004.
- _____. La teoría social como metáfora visual. *Aposta*. Madrid: n. 40, pp. 1-19, ene./mar., 2009.
- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- RICOEUR, P. *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 2004.
- RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990.
- _____. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996a.
- _____. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996b.
- SEOANE, J. La disputa del canon clásico en la sociología. *Espacio Abierto*. Maracaibo: v. 15, n. 4, pp. 705-724, octubre-diciembre, 2006.
- SEOANE, J. La sociología como ciencia dadora de sentidos. En: LARRIQUE, D. (Comp.). *Seis ensayos de teoría social*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2007, p. 61-128.
- SEOANE, J. Hacia una ética dialógica de (y desde) la ciencia social (A propósito de Weber, Berger y Heller). *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, Caracas, n. 3/2008, pp. 13-31, sep./dic., 2008a.
- _____. Positivismo y postpositivismo en Émile Durkheim. *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciências Sociais*, Brasil: v. XVII, n. 2, pp. 39-52, jul./-dic., 2008b.
- _____. El advenimiento de un nuevo cientista social. *Revista de ciencias sociales*, Maracaibo, v. 15, n. 3, pp. 541-553, jul./set. 2009.
- WEBER, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1967.
- _____. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- _____. *Economía y sociedad*. 2a edic. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1985.
- _____. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1992.

Recibido em: 02/04/2010.

Aceito em: 13/12/2011.

Sobre o autor: *Javier Benito Seoane* es Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela, 2009). Magister en Filosofía (Universidad Simón Bolívar, 1998. Graduado con Honores). Sociólogo (Universidad Central de Venezuela, 1992). Profesor de pregrado y postgrado de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Católica Andrés Bello desde 1995. E-mail: javier.b.seoane@gmail.com

-
- i Desarrollo parte significativa de este debate en Seoane (2006).
 - ii En Seoane (2007; 2008a; 2008b; 2009) he desarrollado con más detalle el advenimiento de una ciencia postpositivista y sus rasgos principales.
 - iii Desarrollo esta apuesta en Seoane (2008b).
 - iv Hugo Pérez Hernáiz (2004; 2009) ha mostrado adecuadamente este lenguaje racionalizador y visual de la teoría social, y no sólo para Durkheim.
 - v Dos discusiones más detalladas sobre la posición de Weber en el *Methodenstreit* se consiguen en la Introducción de P. Rossi a los *Ensayos de metodología sociológica* (1973) de Weber y en Trino Márquez (1988). Igualmente, Larriqué (2004; 2006; y, 2009) proporciona valiosa información y mejor reflexión sobre la conformación del campo sociológico a la luz de las últimas décadas del siglo XIX.
 - vi Larriqué (2008) presenta una interesante propuesta de ensayo sobre esta condición, tomando en cuenta la postura de Weber.
 - vii Retomo estos argumentos de un trabajo anterior (Seoane, 2008a).