

Positivismo y postpositivismo en Émile Durkheim

Javier B. Seoane

Ha hecho doctorado en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela, 2008). Magister en Filosofía (Universidad Simón Bolívar, 1998). Sociólogo (Universidad Central de Venezuela, 1992). Jefe del Departamento de Teoría Social de la Escuela de Sociología y Coordinador Adjunto del Programa de Cooperación Interfacultades de la Universidad Central de Venezuela. Profesor e Investigador de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello. Investigador PPI, N° 8625.

Dirección:

Apartado 17399, Parque Central 1015

Caracas - Venezuela.

javier.b.seoane@gmail.com

Recibido em 05/2008. Aceptado em 09/2008.

Toda empresa científica se distingue por la búsqueda intencional y explícita de la objetividad del conocimiento. Se trata de un valor que la distingue de las filosofías, las religiones o las artes, un valor que la define. Pero, en tanto que valor, la noción de objetividad no resulta unívoca y mucho menos incuestionable. Así, no faltan voces en el concierto cultural que, desde posiciones radicalmente subjetivistas, solipsistas, niegan cualquier objetividad al conocimiento —impugnando, en consecuencia, la posibilidad de la ciencia misma. Mas, hay otras voces que entienden la objetividad de modos diversos. Al respecto, cabe decir que predominan tres matrices de significados, a saber: objetividad como adecuación o correspondencia entre enunciado y objeto; objetividad como imparcialidad; y, objetividad como consenso de una comunidad científica. La primera matriz está estrechamente vinculada con la tradición positivista mientras que la última lo está con las más recientes tradiciones postempiristas, la segunda, por su parte, suele ser común en el ámbito de la ética de la comunicación social. Por lo dicho, por la multivocidad sobre el asunto, la disputa en torno a la noción de objetividad constituye un eje fundamental en el debate epistemológico.

Con la emergencia de la ciencia social en el siglo XIX se impulsan cuestionamientos a la validez y objetividad científicas. En principio, la historia resulta conocida: los éxitos pragmáticos de la ciencia natural, especialmente de la física newtoniana, motivan una traslación acrítica del método y la concepción

epistémica de ésta a los estudios sociales. Ello se concreta, particularmente, en las obras de los positivistas: Saint-Simon, Comte, John Stuart Mill, Spencer, entre otros. Luego, al poco tiempo, surge entre historiadores, economistas, psicólogos y sociólogos alemanes la disputa del método, el *Methodenstreit*, como una reacción contra el imperialismo positivista. Un argumento emblemático de esta disputa, en cuanto a un personaje central como W. Dilthey, consistió en deslindar la realidad social y humana, la realidad «espiritual», de la realidad natural. El *espíritu* no resulta objetivable en leyes regulares y generales como las del modelo newtoniano. Se pensaba que si la ciencia social seguía este último camino quedaría condenada a la infertilidad de sus conocimientos, no aportaría ni predicciones ni leyes porque los objetos «espirituales» resultan singulares, únicos, son productos de acciones significativas, no mecánicas. Son objetos que demandan *comprensión* (*Verstehen*) en lugar de explicación (*Erklären*) —dirá Dilthey. Por ejemplo, lo valioso del conocimiento histórico consiste en *comprender* lo singular de los fenómenos, lo singular de la revolución francesa y de las motivaciones de los actores que en ella actuaron, más que explicar las leyes de toda revolución—si es que cabe hablar de leyes de un concepto (revolución) que, como totalidad regulativa, tiene el fin metodológico de aprehender acontecimientos únicos.

La ciencia social estuvo desde sus inicios transida por el debate epistemológico que, *grosso modo*, podemos comprender como una disputa entre una «razón positivista» y una «razón hermenéutica». Cada una de estas «razones» fundó y desarrolló su propia tradición hasta llegar a nuestros días. En sus comienzos, estaban impregnadas de metafísicas no siempre reconocidas. La «razón positivista» de una metafísica racionalista, naturalista y determinista. La «hermenéutica» de una romántica. Sin embargo, ambas «razones» rechazaban ser metafísicas entendiéndolo que la ciencia que querían fundar debía estar libre de supuestos. En cierto sentido, el enfrentamiento epocal moderno entre las culturas racionalista ilustrada y romántica se reflejaban en este *Methodenstreit* dejando colar sus respectivas «concepciones del mundo» (*Weltanschauungen*). Así, el debate epistemológico en sus inicios tenía un fuerte núcleo ontológico: los positivistas suponían que la realidad sociohistórica estaba estructurada según leyes cuasi naturales y los hermeneutas defendían la tesis de que «naturaleza» y «cultura» se oponían en sus realidades.

En esa tónica «metafísicamente antimetafísica» decimonónica, las posturas neokantianas tomaron protagonismo rechazando los compromisos ontológicos de la «razón positivista» y la «razón hermenéutica». En última instancia, como el maestro de Königsberg había sentenciado, la cosa en sí resulta incognoscible y el entendimiento juega un papel activo en la construcción del mundo. Nada podemos postular con certeza acerca de la estructura definitiva de la realidad, por lo que el

conocimiento científico tiene que preocuparse más por los procedimientos que lo legitiman conformándose con modestas afirmaciones. En el proceso del *Methodenstreit*, W. Windelband distinguirá entre ciencias de orientación nomotética y ciencias de orientación idiográfica, según les interese lo general y universal o lo singular, respectivamente. De esta manera, no se traza distinción entre regiones ónticas, no al menos en sentido riguroso. La ciencia social puede interesarse por lo general y universal —la economía suele hacerlo— como por lo singular —la historia lo ilustra bien. Igual la ciencia natural —pues la investigación biológica, entre otras, también tiene intereses idiográficos. H. Rickert, empero, volvería a cobijarse en la metafísica después de Windelband. Diría, no sin buenas razones, que las «ciencias de la cultura» guardan relaciones de valor entre sus objetos de investigación y el contexto cultural al que pertenecen. ¿Por qué tantos historiadores del occidente moderno valoran más la «revolución francesa» en lugar de la estadounidense? La respuesta no se puede desligar de las relaciones contextuales. Ahora bien, esta tesis arrojaba el estudio social al relativismo, cuestión que no era del agrado de la concepción de verdad científica de Rickert, por lo que al final éste postuló la existencia de unos valores objetivos que «salvarían» a las ciencias de la cultura. La metafísica acechaba una vez más entre bastidores.

El alcance de este trabajo impide seguir estos desarrollos epistemológicos del ocaso del siglo XIX. Si hemos dedicado unos párrafos a ellos ha sido con la intención de señalar, sucintamente, que el campo de la ciencia social resultó harto problemático desde sus mismos inicios con relación a su legitimación científica. Noción clave como la de objetividad no parecían poderse trasladar acríticamente de la ciencia natural a las nacientes disciplinas. A su vez, llegar a este punto sirve de introducción al objeto de este ensayo: *identificar y comprender el desplazamiento entre dos diferentes nociones de objetividad cognoscitiva en la obra sociológica de Émile Durkheim (1858-1917)*.

No creemos necesario explayarnos en la justificación del autor seleccionado. Durkheim fue uno de los fundadores de la ciencia sociológica y desde 1937, veinte años después de su muerte, Parsons inició su canonización como clásico de la teoría social. Hoy su obra resulta insoslayable para la formación de científicos sociales. Pero esa obra, puesta así en singular, no es monolítica. En la misma hay rupturas, discontinuidades, superaciones, coexistencias. También hay continuidades. Finalmente, con un ánimo hermenéutico, somos sus lectores quienes encontramos —¿descubrimos?— unas u otras a partir de intereses propios — y no tan propios. *Este trabajo asume que en la obra durkheimiana hay un desplazamiento de una noción de objetividad científica por otra según se pasa de sus trabajos tempranos a sus trabajos tardíos*. Se apreciará que el sociólogo francés se resiste a ese desplazamiento, si bien con poca fuerza argumental.

A nuestro entender, ese desplazamiento ilustra, dentro de un mismo pensador, el campo relativamente irresoluto de tensiones epistemológicas presente en la ciencia social *ab initio*. Así, en cierto sentido, este trabajo es un pre-texto para discutir problemas actuales —quizás demasiado actuales— acerca del sentido de la ciencia social. ¿Por qué y para qué la ciencia social hoy? No obstante, responder esta última interrogante va más allá de lo aquí planteado.

Para procurar llegar a puerto seguro trazamos la siguiente ruta: seguidamente (II), se expondrá la noción de objetividad en la obra temprana de Durkheim, haciendo especial referencia a *Las reglas del método sociológico* (1895); luego (III), se hará lo mismo con relación a su obra tardía, particularmente con *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912); y, para terminar (IV), se cotejarán las diferencias y semejanzas entre las dos etapas de la obra en cuanto a la cuestión de la objetividad científica y se presentará un esbozo sobre la actualidad de la discusión objeto de estudio.

II

A diferencia de otros fundadores como Saint-Simon o Comte, Durkheim trascendió la fase proyectiva para darle contenido epistémico y metodológico a la sociología. En estas tareas fundacionales, adopta los criterios positivistas de la época en torno a la objetividad científica. En esta dirección, para que una ciencia pueda legitimarse en cuanto tal ha de tener, a su juicio, un objeto de estudio propio, no reducible al de otra ciencia; que sea observable, exterior; que la ciencia sea dotada de un lenguaje especializado; y, a partir de estos puntos, que la disciplina sea sometida a un método que limite severamente la subjetividad. En otras palabras, la ciencia ha de estudiar a sus objetos desde la perspectiva de un observador externo, de una tercera persona —diría Habermas. Esta nomenclatura epistemológica positivista era dominante en su época. Por ejemplo, Sigmund Freud tratará de hacer lo propio para demostrar la existencia del inconsciente por medio de la interpretación de los sueños y la hipnosis. Tratará de dar cuenta del mismo por medio de la observación exterior, por medio de sus objetivaciones. Cubriremos, seguidamente, cómo Durkheim sigue estos criterios para la conformación del método científico sociológico y, luego, veremos sucintamente cómo este método garantiza la objetividad cosificando el objeto bajo una especie de “epojé” de la subjetividad.

Lo primero que destacamos es que el francés se preocupa por deslindar su disciplina del contaminante lenguaje natural o cotidiano, del lenguaje predominante de la sociedad, uno cubierto por prenociones, prejuicios y afectos que distorsionan el conocimiento sobre lo real social. El humano, como actor

social, generalmente se siente en capacidad de explicar sus acciones con propiedad; mas, una ciencia ha de dar cuenta *objetivamente* de los hechos, superando la parcialidad de la subjetividad —especialmente la del lego (DURKHEIM, 1998: 225). Lo social, si bien hechura humana, no se explica adecuadamente desde los actores sociales involucrados sin recurrir a métodos científicos que disciplinen la observación y explicación de los hechos. Históricamente los estudios sociales se explicaron con el lenguaje especulativo de la imaginación filosófica incontrolada del lego. Como Comte, nuestro sociólogo buscó controlar dicha imaginación por medio de procedimientos metodológicos «objetivos».

Que el lego no pueda dar cuenta y razón idóneas de lo social se conjuga, además, con el principio positivista de parcelación cognoscitiva de que el objeto disciplinario científico resulte irreductible al objeto de otra ciencia. De lo contrario, de poderse reducir a otra disciplina, entonces sería propiedad de esta última y no habría objeto como tal. En especial, la empresa durkheimiana enfatizó la tesis de la imposibilidad de explicar lo social desde variables psicológicas. La sociedad, señalará, constituye una realidad *sui generis* (DURKHEIM, 1998: 160). Su estudio sobre el suicidio fue una de las batallas que libró contra el psicologismo, contra el individualismo metodológico. Precisamente, por no reducirse lo social a la perspectiva psicológica, el lego, desde su sentir individual, no puede dar cuenta de esta realidad. Por eso, resulta menester fundar una ciencia nueva, con un lenguaje especializado propio, con un conjunto de especialistas formados después de rigurosos estudios.

La irreductibilidad de lo social a lo individual conduce a otro criterio positivista: lo social es exterior al individuo. Para el positivismo todo saber que se pretenda científico debe suponer una realidad observable, una realidad pública. Y Durkheim ajusta su saber a este criterio sin forzar los cauces. Si lo social no puede explicarse desde la interioridad del lego es porque le es exterior; y si lo social resulta exterior, luego, ha de resultar observable. Finalmente, si es observable públicamente, entonces, puede someterse a los criterios de comprobación empírica anejos a toda empresa científica.

El «hecho social», el objeto propuesto por Durkheim para la ciencia sociológica, resulta, en consecuencia, «exterior» a los individuos. Lo social puede «verse» como algo que está fuera del individuo. A la par, en concordancia con lo afirmado, uno de los elementos definitorios del «hecho social», para el francés, consiste en su «carácter coercitivo», entendido como una fuerza que el individuo puede sentir si se le opone —aunque no suele sentirla cuando se mantiene conformista¹. De seguro, lo social no puede deslindarse de los sujetos totalmente,

¹ “Si —como se admite— esta síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de aquellos que tienen lugar en las conciencias aisladas, no se

pues no hay sociedad sin sujeto humano, pero, en lenguaje hegeliano, lo social constituye una *objetivación* humana. De tal modo, lo social sale de la subjetividad y adquiere un *carácter objetivo* digno del estudio científico.

El modelo positivista de ciencia social, vinculado estrechamente a la física decimonónica, además de requerir la exterioridad del sujeto cognoscente para la consecución de la objetividad, se legitimaba por su utilidad, utilidad que redundaría en el control de las variables operantes en el mundo para servir a la felicidad humana. Este control de variables supone la noción de causalidad eficiente, y ésta noción se vincula con la predictibilidad de los sucesos reales. Si bien la ciencia social desde sus mismos comienzos no resultó fértil en la elaboración de predicciones exitosas, siempre se apeló como justificación a su juventud. Mientras Weber estaba consciente del carácter «eternamente joven» de la ciencia social, Durkheim, en su obra temprana, vinculará la exterioridad de lo social con la noción de causalidad eficiente.

La causa eficiente² supone la temporalidad, su lugar corresponde al análisis diacrónico. Desde esta concepción se entiende que la realidad es racional, lo que responde a un compromiso ontológico muy definido del positivismo temprano. Ahora bien, Durkheim establecerá matices en esa metafísica valorando lo histórico y lo cultural, lo simbólico, en la conformación de los «hechos sociales». Su obra posterior reforzará cada vez más esta dimensión simbólica de la vida social. Empero, para legitimar el naciente campo sociológico, el francés sostenía con firmeza la premisa de que lo social se ha de explicar por causas sociales. Ello en tanto y en cuanto que las explicaciones extrasociales como fundamento de la sociedad, harían de la ciencia social un sinsentido (Durkheim, 1998: 167).

Así, la epistemología inicial durkheimiana partía del esquema positivista cartesiano estructurado desde la existencia de un objeto propio y real, de la noción de causalidad eficiente y de la actitud analítica de la relación entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, entre «res cogitans» y «res extensa», entre «interioridad» y «exterioridad». Concepción que aprecia un objeto científico en su

puede por menos de reconocer que esos hechos específicos residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. Así pues, en ese sentido son exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales, de igual manera que los caracteres distintivos de la vida son exteriores a las sustancias minerales que componen el ser vivo. (...) Así se encuentra justificada por un nuevo argumento la separación que hemos establecido más adelante entre la psicología propiamente dicha, o ciencia de la mente individual, y la sociología. Los hechos sociales no sólo son cualitativamente distintos de los hechos psíquicos; tienen otro substrato, no evolucionan en el mismo medio, ni dependen de las mismas condiciones. (...) La mentalidad de los grupos no es igual a la de los individuos; tiene leyes propias." (DURKHEIM, 1998: 42-43).

² "Hemos visto que la explicación sociológica consiste exclusivamente en establecer relaciones de causalidad poniendo o bien un fenómeno en relación con su causa, o bien una causa con los efectos que produce." (Durkheim, 1998: 182).

exterioridad con relación al sujeto —excepción hecha con las ciencias formales, si bien se precisan matices. Todas estas características cumplen con los requisitos de la epistemología positivista para legitimar a un objeto científico. Sin embargo, en el caso del cientista social había un problema: él es también miembro de la sociedad, forma parte de su propio objeto, cuestión diferente de lo que ocurre con el científico natural. De modo tal que, si se quería constituir el nuevo campo científico, se precisaba un desdoblamiento del sujeto epistémico en tanto que cientista social y en tanto que miembro de la sociedad. Además, se precisa recordar que en calidad de miembro social aplica al sujeto epistémico lo mismo que al lego: resulta portador de preconociones, prejuicios y afectos que operan a modo de unos lentes distorsionantes de lo real. Está, en cierto sentido, preso de los *idola* de Bacon, de una subjetividad contaminante del conocimiento.

¿Cómo solucionar este *impasse* que compromete la «objetividad» demandada por la ciencia? ¿Cómo poner entre paréntesis, cómo suspender, cómo alcanzar una *epojé* del miembro de la sociedad en aras de la ciencia? La respuesta de Durkheim se inscribe en la misma médula de la lógica de la «razón positivista»: el «Método» será el garante de la objetividad del conocimiento en ciencia social. Cumplidos los requisitos que debe tener un objeto científico, requisitos emanados desde la propia metodología positivista, entonces, el «Método» establecerá la garantía definitiva de objetividad. Al igual que antes habían propuesto Bacon y Descartes, el «Método» será el instrumento, el «*organon*» capaz de asegurar la científicidad, frenando la subjetividad y sus tendencias a desbocarse (Durkheim, 1998: 86).

La regla por excelencia de este método para la sociología durkheimiana, de cara a la garantía de la «objetividad», enuncia que hay que tratar los hechos sociales «como si» fuesen cosas. Es decir, y de acuerdo a lo ya expresado, tratar estos hechos como algo exterior al sujeto, cuya exterioridad pertenece a una realidad propia, *sui generis*, que se puede conocer tal cual es,³ de modo independiente del sujeto. Este tratamiento, tomado con disciplina y rigurosidad, se atiene a la descripción de una realidad que se presenta como dada. No se juzga, se describe. Se trata, a final de cuentas, de una actitud ascética en busca del logro de un conocimiento aséptico. La «objetividad», entendida aquí como suspensión de

³ La ciencia "(...) necesita conceptos que expresen adecuadamente la realidad tal cual es, no tal y como resulta útil a la práctica concebirlas." (DURKHEIM, 1998: 98). Seguidamente, pocas líneas más adelante: "Los caracteres exteriores en función de los que define el objeto de su investigación (el sociólogo) deben ser tan objetivos como sea posible." (1998: 99). Y, finalmente, "Una sensación es tanto más objetiva cuanto mayor firmeza tiene el objeto a que se refiere, pues la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia constantemente idéntico al que puede ser referida la representación y que permite eliminar todo lo que ésta tiene de variable y, por tanto, de subjetiva." (1998: 99).

la subjetividad del cientista, se supone garantizada metodológicamente. Se la entiende, ciertamente, como copia de la realidad objeto de estudio.

Una cuestión más sobre este Durkheim temprano. Esa primera regla del método sociológico no carece de cierta ambigüedad —ambigüedad que se profundizará en su obra posterior. Se trata de la expresión «como si», «como si fuesen cosas». ¿Será porque los hechos sociales no son cosas? Precisamente, la valoración de lo simbólico seguramente llevó al francés a ese «como si» vaihingeriano. Sabía que no eran cosas como las cosas materiales de la física, por lo que con su primera regla metodológica reclamaba una actitud científica (positivista) —un tipo de actitud que Lukács acusaría, años más tarde, de «cosificadora», «deshumanizadora».

III

Si en los textos tempranos de Durkheim la noción adoptada de «objetividad» resulta semejante a la de la «razón positivista», entendida como adecuación del enunciado a la cosa, a la «exterioridad», en los textos posteriores esta noción se difumina y emerge otra de esencia intersubjetiva. La cuestión, a nuestro juicio, resulta del siguiente modo: si las categorías constituyen nuestros conceptos (Kant); si nuestros conceptos operan como ordenadores de la realidad (Kant); pero, si las categorías están configuradas desde las prácticas de la vida social (Durkheim), y varían conjuntamente con ésta (Durkheim); entonces, ¿cómo podemos estar seguros de que nuestros conceptos se corresponden adecuadamente con lo real?

Nuestro acceso a lo real está mediado por categorías que, a su vez, están mediadas por prácticas sociales. Nuestro conocimiento se sustenta sobre discursos teóricos acerca de la realidad constituidos desde categorías configuradas socialmente, por lo que nuestra realidad se vuelve una interpretación entre muchas otras posibles. Se diluye así el abismo cartesiano entre sujeto y objeto epistémicos y se aproxima nuestro sociólogo a la tónica de una «razón postpositivista», «postempirista»: ⁴ observación y pruebas en cuanto tales están

⁴ “Cuando una ley científica tiene a su favor la autoridad de numerosas y variadas experiencias, es contrario a todo método renunciar a ella con demasiada facilidad porque se haya descubierto un hecho que parezca desmentirla. Antes, hay que asegurarse de que ese hecho sólo puede ser interpretado de una manera y de que no es posible explicarlo sin abandonar por ello la proposición que parece refutar. Lo mismo hace el australiano cuando atribuye la falta de éxito de un intichiuma místico celebrado en el más allá. Y tiene tantas más razones para no dudar de su rito fiándose de un hecho contrario, por cuanto su valor le parece bien probado por un número mucho más considerable de hechos que lo confirman. En primer lugar, la eficacia moral de la ceremonia es real y la experiencia directamente todos los que toman parte en ella; él tiene ahí una prueba, constantemente renovada y cuyo

siempre cargadas de teoría⁵. Esta postura rompe con las posiciones ingenuas de la «razón positivista» en cuanto a la relación teoría-empiríe.

Durkheim se aproxima a una visión pragmática del conocimiento, aunque nunca lo reconociera por su visión reductora del pragmatismo a «filosofía utilitarista» (JOAS, 1998: 9). Lo que finalmente marca la creación y sostenimiento de las interpretaciones teóricas de la realidad es su éxito de cara a la satisfacción de las exigencias demandadas por las prácticas sociales, prácticas que resultan inseparables de los imperativos biológicos de la lucha por la existencia y la reproducción. Para los aborígenes australianos su cosmovisión mágico-religiosa resulta verdadera en la misma medida en que sus efectos morales los mantienen unidos frente a los desafíos de la vida. Su mundo cultural no es tecnoeconómico, no apunta a la linealidad de la razón instrumental del occidente moderno. Por el contrario, su relación con la naturaleza resulta otra y apunta a un mundo cultural determinado por una concepción cíclica del tiempo. Por ende, no dudamos en afirmar que Durkheim resultaba mucho más pragmático de lo que estaba dispuesto a admitir. Así, la verdad, puesta en estos términos, se vuelve una construcción social —incluida la verdad científica.

Dado lo dicho, la objetividad se comprende como una construcción social que se sostiene por el éxito logrado en la compleja relación entre cosmovisión, prácticas sociales y exigencias de la vida social e individual. La objetividad es, entonces, la del símbolo compartido, no la de la cosa. De las nociones de «objetividad» señaladas al comienzo de este trabajo, la obra de Durkheim pasa de una de ellas—la de la adecuación con la cosa— a otra —el acuerdo social sobre la

alcance no queda debilitado por ninguna experiencia contradictoria. Además, tampoco la eficacia física deja de encontrar en los datos de la observación objetiva una confirmación, al menos aparente. Lo normal es que la especie totémica se reproduzca regularmente, así que todo pasa como si los gestos rituales hubieran producido realmente los efectos que se espera de ellos, al menos en la mayoría de los casos. Los fracasos son la excepción. Como los ritos, sobre todo los periódicos, no le piden otra cosa a la naturaleza sino que siga su curso regular, no es sorprendente que casi siempre parezca obedecerlos. Así que si el creyente no acepta dócilmente algunas lecciones de la experiencia, es porque se funda en otras experiencias que le parecen más demostrativas. Y eso es exactamente lo que hace el científico, aunque lo haga con más método.” (DURKHEIM, 1993: 570-571).

⁵ “La matriz teórica imprime directamente, como una plancha, sobre el material empírico en sí; y, en el grabado que resulta, es todo un problema distinguir lo teórico de lo empírico objetivo.” (STRASSER, 1977: 63). Durkheim no llega a tener afirmaciones tan contundentes como ésta, pero tratando de los límites de las ciencias y de la imperiosidad de la teoría para dar cuenta del mundo, sí parece aproximarse claramente a ellas, o, por lo menos, cabe decir que se pueden construir posiciones postempiristas desde la obra tardía de Durkheim. He aquí una muestra: “La ciencia es fragmentaria e incompleta, avanza lentamente y nunca está acabada, pero la vida no puede esperar. Así que las teorías que están destinadas a ayudar a vivir, a impulsar a obrar, están obligadas a adelantarse a la ciencia y a completarla prematuramente.” (DURKHEIM, 1993: 673).

cosa, la intersubjetividad. Este cambio resulta el hilo conductor de otro más profundo, que se puede comprender por lo menos como los atisbos de una «ruptura epistemológica», de un paso de la «razón positivista» a otra «hermenéutica» y «postpositivista».

Mas, a pesar de este giro epistemológico que se puede vislumbrar en su última etapa, Durkheim mantiene una tensión con sus obras tempranas. De esta manera, en 1912 lleva a cabo unas vueltas retóricas bastantes capciosas con el fin de salir del relativismo construccionista pragmático en el que cada vez se ve más envuelto y que, ciertamente, le genera vértigo epistemológico. Por ejemplo, afirma que las «representaciones colectivas» tienen que resultar próximas a la naturaleza toda vez que la sociedad consiste en una «realidad natural», y, en ese sentido, ¡la naturaleza no se puede engañar a sí misma!⁶ Pero ello, además de poderse catalogar sin dificultad como una falacia naturalista, contradice al propio sociólogo quien, una y otra vez, y a lo largo de toda su obra, ha insistido en que la realidad social consiste en una realidad *sui generis*, que si bien compuesta por múltiples factores (incluida «la» naturaleza) resulta irreductible a cualquiera de los mismos. Finalmente, no habiendo religión falsa⁷ —y la religión es la base simbólica original de las culturas—, pero sí existiendo religiones muy diversas e incluso opuestas en sus representaciones; entonces, ¿cómo sostener que todas «representan a la naturaleza» por mediación de la sociedad? La cuestión se torna realmente empedrada y conlleva una dura carga de la prueba para sus defensores. Esta reflexión se puede trasladar, si bien saltando las distancias, al problema del primado teórico ya presente en el Durkheim tardío: existiendo una diversidad de teorías que dan cuenta de los hechos reales, ¿cómo sostener que todas representan por igual a lo real? Pero, dado que ello podría resultar completamente impertinente para una epistemología positivista opuesta a las versiones hermenéuticas, demos un giro aún más importante: *¿cómo sostener que una es verdadera y las otras son falsas?*

⁶ "Pero si las categorías no traducen originalmente sino estados sociales, ¿no se deriva de ello que sólo pueden aplicarse al resto de la naturaleza como metáforas? Si están hechas únicamente para expresar realidades sociales, parece que no podrían extenderse a otros dominios más que por medio de una convención. (...)

»Pero interpretar de esta manera una teoría sociológica del conocimiento es olvidar que, si bien la sociedad es una realidad específica, es, pese a ello, un imperio dentro de un imperio; forma parte de la naturaleza, de la que es la más alta manifestación. El reino social es un reino natural, que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. De modo que es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá." (DURKHEIM, 1993: 54).

⁷ "¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que la profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho." (UNAMUNO, 1995: 36). En palabras del cientista francés: "(...) en el fondo, ninguna religión es falsa." (DURKHEIM, 1993: 30).

De este modo, inclusive categorías tan preciadas por el Durkheim temprano como «causalidad» o «totalidad» adquieren ahora una dimensión sociocultural (DURKHEIM, 1963: 58; 573-574; 683; 687) —en consecuencia, hermenéutica— en su obra posterior. Se ha de entender, a la sazón, que al pasar de un contexto sociocultural a otro habrá una modificación en la configuración de las categorías del entendimiento, con lo cual la propuesta del cientista francés guarda cierto «aire de familia» con la de «juegos de lenguaje» del último Wittgenstein, al menos en el sentido de que pasar de un contexto a otro es pasar de una manera de comprender y actuar el mundo a otra.

Lamentablemente, Durkheim no llevó a cabo en sus trabajos posteriores un estudio sistemático de la epistemología y metodología de la ciencia social como sí había hecho en su momento positivista con *Las reglas del método sociológico*. Quizás el «vértigo» epistemológico lo inmovilizó en esta dirección. En todo caso, y siempre a nuestro juicio, se aprecia claramente una tensión en la obra durkheimiana en torno a la noción de objetividad.

IV

Al comienzo de este trabajo se señaló que en la obra de Durkheim se reflejaba al menos una de las tensiones epistemológicas del campo de la ciencia social. Damos por supuesto que en lo presentado en II y III, sobre las nociones de objetividad en el Durkheim temprano y tardío, se ha podido evidenciar esta tensión que podemos definir como parte de la confrontación entre las corrientes positivistas y hermenéuticas. A nuestro entender, Jürgen Habermas ha presentado diáfamanamente esta confrontación y las tensiones que genera a partir de un concepto vinculado con la cuestión de la objetividad, a saber, el de *comprensión* (*Verstehen*). En este último apartado nos aproximamos a una correlación entre lo planteado por el alemán y la tensión habida en el francés con el propósito de tomar partido en la disputa epistemológica.

Habermas ha elaborado una teoría de la acción comunicativa que, a la par, opera como una teoría social y como una ética para la resolución de conflictos en la vida pública democrática. Este bastión del debate teórico contemporáneo ha manifestado que parte de su teoría procede de una reflexión sobre el dilema epistemológico de la ciencia social entre positivismo y hermenéutica. En efecto, la búsqueda de *comprensión* del cientista social con relación al sentido de las acciones sociales está orientada al entendimiento; el fin de su acción *comprensiva* es, en principio, entender. No se trata de un fin teleológico, estratégico o afectivo. Por ello, esa orientación al entendimiento inspira el concepto de acción

comunicativa. No obstante, Habermas no deja de apreciar, en su reflexión sobre la ciencia social, serios problemas epistemológicos. Señalemos uno de corte nuclear.

Para Habermas la comprensión (*Verstehen*) no es sólo un método, sino también una base ontológica social y un fundamento epistemológico. La comprensión entre los actores sociales posibilita la sociedad. A su vez, no hay saber que no suponga comprensión. El cientista natural construye hipótesis científicas, realiza experimentos y formula teorías desde interpretaciones acerca de la naturaleza —algo ya resaltado hace tiempo por W. Heisenberg. Empero, los objetos de la ciencia natural, si bien precisan de una hermenéutica, carecen en su existencia de acción significativa. En cambio, los objetos de la ciencia social, que precisan igualmente de interpretaciones teóricas, resultan productores de acciones significantes, son sujetos, por lo que esta ciencia tiene la tarea ineludible de una hermenéutica doble (Giddens).

Dicha hermenéutica doble se vincula con el tema de la actitud realizativa inherente al cientista social en su insoslayable búsqueda de *comprensión*. Habermas afirma que el estudioso social no puede, en principio, tener un acceso al mundo de vida social (*Lebenswelt*) distinto del lego. Para dar cuenta y razón de las acciones de los actores y estructuras en *ese* mundo el cientista tiene que *entender* esas acciones y estructuras, y para *entenderlos* tiene que ser partícipe y, en cierto sentido, pertenecer a *ese* mundo (HABERMAS, 2002: 459-460). No hay aquí la misma lógica de estudio de la ciencia natural: no hay una simple actitud de observador, de tercera persona⁸.

Esta naturaleza del estudio social pareciera tornar imposible la objetividad científica. No obstante, Habermas señala que la objetividad en la ciencia social resulta posible si se comprende desde el paradigma de la intersubjetividad, esto es, si se comprende como acuerdo de la interpretación en cuestión entre los científicos y los actores sociales, con lo cual resulta claro su rechazo a la noción de objetividad positivista.

⁸ "Supongamos por mor de la simplicidad que la descripción se refiere a manifestaciones de dos participantes en un diálogo. Para entender el proceso, el científico social ha tenido que participar *antes* en algún tipo de conversación. Y cualquiera fuera la forma de participación (la de oyente, la de entrevistador, la de lector que tiene ante sí la transcripción de un diálogo), tuvo que adoptar la actitud realizativa que le permitió entablar en el rol de primera persona una relación interpersonal con los directamente implicados como segundas personas. En la actitud de tercera persona no habría podido entender el diálogo, sino a lo sumo observar una secuencia de voces y un intercambio de gestos. Sólo cuando el científico social adopta en la fase de *obtención de datos* el papel de un participante en la comunicación y cambia, correspondientemente de actitud, puede después, apoyándose en las experiencias comunicativas recogidas, describir ese proceso como un diálogo." (HABERMAS, 2002: 465).

La obra temprana de Durkheim se abstrae de estas consideraciones, no así su obra tardía. La preocupación inicial del francés era darle legitimidad al campo sociológico de acuerdo con los criterios predominantes de su tiempo y el contexto político de la tercera república francesa y su inclinación hacia el positivismo como filosofía progresista enfrentada a las tendencias conservadoras. Durkheim fue un intelectual comprometido con esas ideas políticas.

Como se apreció en este trabajo, el Durkheim temprano se preocupó por la contaminación de las prenociones y los prejuicios en el conocimiento sociológico. Procuró adecuar su naciente ciencia al criterio de exterioridad que garantizaría una observación pública del objeto desde un método «neutral». De modo que las demandas ejercidas por la hermenéutica desde el *Methodenstreit* sobre lo que Habermas ha denominado *actitud realizativa* del cientista social, demandas que el francés debía conocer por sus estudios en Alemania y el contacto frecuente que mantenía con su cultura académica, fueron obviadas, quizás deliberadamente, en su intento fundacional de la disciplina. Seguramente pensó que la *actitud realizativa* marchaba a contrapelo de la exterioridad científica y la superación de las prenociones —y qué duda cabe que él era un positivista convencido en esa época. Su noción de objetividad aquí está hermanada con la tradicional de la ciencia natural: objetividad como correspondencia entre enunciado y objeto.

Otra concepción tiene, tal como mostramos, el Durkheim tardío. Allí su propia inclinación de concebir la sociedad desde lo normativo y simbólico (PÉREZ, 2001) lo empuja hacia la problemática hermenéutica. Lleva en su obra más importante de madurez una crítica al abstraccionismo sociocultural de la epistemología kantiana y termina afirmando el carácter apriórico de lo teórico e interpretativo en el ejercicio científico, haciendo descansar la ciencia, al modo de William James, en un conjunto de creencias orientadas prácticamente. Obviamente, en esta visión la objetividad ha de concebirse en términos de intersubjetividad y no como simple adecuación entre enunciado y objeto.

El último Durkheim se aproxima a la propuesta habermasiana y a lo que en el último medio siglo han desarrollado las corrientes epistemológicas postpositivistas. El primer Durkheim resulta muy cercano a las corrientes analíticas actuales herederas del positivismo, corrientes que tratan de evadir la ineludible *actitud realizativa* del cientista social. Vimos la tensión entre ambos usando como epicentro sus dos nociones de objetividad. A nuestro juicio, dicha tensión refleja una de mayor envergadura e histórica existente entre las matrices epistemológicas positivista y hermenéutica en la ciencia social. Durkheim no pareció reconocer dicha tensión y hasta puede decirse que, ante determinadas afirmaciones suyas de 1912, padeció un «vértigo» epistemológico que no manejó con argumentos adecuados.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.
- DURKHEIM, É. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaya, 1998.
- HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 3ª edición, 2002.
- JOAS, H. *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS y Siglo XXI, 1998.
- PÉREZ, M. *Moral, normas y simbolización en la sociología de Émile Durkheim*. Caracas: UCV-FACES, 2001.
- STRASSER, C. *La razón científica en política y sociología*. Buenos Aires: Amorrortu 1977.
- UNAMUNO, M. *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Alianza, 1995.