



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD - Unidad Ejecutora CONICET - Córdoba,  
Argentina

PROGRAMA DE FILOSOFÍA SOCIAL Y TEORÍA DE LA SOCIEDAD

Conferencia 23/10/15

### **Sociología del conocimiento científico social como epistemología crítica.**

Dr. Raúl A. Rodríguez

Trataré de dar algunos lineamientos de los que pienso que podría ser una sociología del conocimiento científico social y por qué esta perspectiva epistemológica, que no invalida las otras, cumple con una función crítica.

Expondré los interrogantes que me llevaron a esta vía de reflexión; muchos de ellos estuvieron ligados a mi trayectoria personal en un contexto convulsionado político de Argentina en las décadas de los años 60 y 70 y sus consecuencias posteriores en un medio universitario local, a mi entender, con múltiples paradojas entre sus ideales académicos y la realidad de las prácticas políticas. De alguna manera es una autorreflexión que también quiere mostrar como detrás de los problemas e ideas que nos planteamos subyacen historias sociales que significan nuestras decisiones más personales. Aquí expondré por qué reconocer las condiciones desde las cuales se han gestado ideas, perspectivas, corrientes, etc. permite redimensionar nuestra lectura de las teorías y evaluar qué y cómo inciden las mismas en nuestras conceptualizaciones. De ninguna manera pretendo equiparar

mis cavilaciones a tales mojones de la historia del pensamiento, solo mostrar que sí es posible pensar reflexivamente y que solo las consecuencias *post factum* de lo dicho será validado por los demás.

¿Por qué el único modo de posicionarnos en la filosofía y en las ciencias sociales es a través de mostrarnos como interpretes cabales de un pensador, de una corriente o de una perspectiva? ¿Por qué los esfuerzos del quehacer teórico en filosofía y en las ciencias sociales, en nuestro medio, más allá de la etapa formativa básica en el grado universitario, sigue siendo una esforzada y competitiva actividad de aprehensión acabada y fiel al original, con interpretaciones incuestionable de una u otra perspectiva filosófica? ¿Qué entendemos por hacer filosofía o ciencias sociales en desde estas particularidades académicas y científicas?

Si observamos la práctica docente del profesor universitario y, con ello, cómo se desempeña el oficio de profesor de filosofía o de teoría social parece que se restringe a lograr ser reconocidos como expositores galvanizados a cualquier crítica, pero de pensamientos ajenos. Pretendemos ser el “mejor conocedor” de uno u otro pensador, como si esto fuera racionalmente y materialmente posible. Así, por lo común, en las universidades argentinas se ha forjado una tendencia casi escolástica por ser cófrades de pensadores tomados de la historia de la filosofía y de las ciencias sociales. Recuperar personajes con los cuales se configura nuestra identidad profesional. Mas esto no es en sí una ocurrencia personal sino, más bien, tales identidades se erigen y consolidan sobre lógicas académicas que refuerzan la asunción y construcción de personificaciones. Así se llega a anécdotas universitarias donde se prevén encuentros que escenifican la confrontación entre distintos pensadores en una suerte de dialogo fantasioso donde unos u otros profesores de nuestro medio universitario parecen encarnar la tutela del pensamiento ajeno de tal o cual pensador.

Si reconstruimos la historia de la filosofía o de las ciencias sociales en la Argentina terminaremos mencionando la serie de pensadores externos que se han estudiado,

analizados o discutido, pero reconocer que hay una problemática teórica emergente de estos ámbitos y que haya insuflado una teoría o por lo menos, el viso de una reflexión teórica más singular, no lo encontramos. Curiosamente el reciente caso del reconocimiento público de Ernesto Laclau o, anterior a él, de Eliseo Verón, y más atrás Enrique Dussell o Mario Bunge, para nombrar algunos, vemos que se trata de pensadores que no descollaron en nuestro medio sino, cuando ya eran reconocidos allende a nuestras fronteras. En ellos es posible reconocer cómo las raíces de sus planteos y, así también, el destino personal se hunden en la historia cultural y política de Argentina con tantas fracturas que reorientaron caminos nunca concluidos.

No me preocupa el folclorismo de pensar “en nacional” que con un tufillo fascista aparece en algunos ámbitos universitarios. Me preocupa, más bien, comprender por qué no hay un pensamiento teórico filosófico o social que exprese la rica historia de esta Argentina, que reconozca el escorzo desde el cual nos auto comprendemos, miremos el mundo y, así, alcanzar perspectivas que traigan como consecuencia un aporte al desarrollo universal de la filosofía y de las ciencias sociales. Al respecto, hoy está en boga, en esta porción del siglo XXI, un retorno a un tema que, recuerdo, ya se plantearon con fuerza en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina, en 1970, cuando ante el impacto del marxismo revolucionario que impregnaba, no en ámbitos académicos, (al que nunca ingresó) sino, en el pensamiento teórico-político que en paralelo a las universidades se desarrollaba a la par de nuevas formaciones políticas y organizaciones de lucha armada, desde el crisol del catolicismo hubo una línea de pensadores jóvenes que asoció ese espiritualismo humanista con la revolución social y, así, se forjó un intento por lograr una teoría política del llamado socialismo nacional o del marxismo nacional que re-categorizaba el marxismo y cometía un revisionismo histórico para conjugarlo con el peronismo y el catolicismo. También, por otra parte, hubo un intento por hacer metafísica con categorías heideggerianas, pero arrimadas con esfuerzo al pensamiento latinoamericano, en especial retomando la

tesis de Heidegger sobre facticidad e identidad rastreándola, ahora, en un “ser americano” o “ser nacional”. Obviamente que estos planteos tenían como interlocutor que marcaba la diferencia del valor oposicional – para decirlo en términos de la semiótica del discurso - el principio marxista leninista del internacionalismo proletario y la lucha antimperialista que discute la tesis de lucha anticolonial. De toda esa riqueza teórica pergeñada al margen de las universidades y que discurría en las escuelas políticas de las organizaciones, nada queda, y muchos, actualmente, desconocen esa porción de la historia intelectual inconclusa de nuestro país que abarcó el pensamiento teórico - no académico- durante las dictaduras entre 1966 hasta el retorno de Perón, en 1972. Es decir, cuando las necesidades prácticas de la vida social argentina así lo requirieron hubo producción de pensamiento social ligado, estrechamente, a las particularidades históricas vividas. Aquí como en muchas partes del mundo, incluido Europa, el pensamiento social, la gesta de teorías sociales con propósitos interpretativos de la misma vida de los sujetos y que puedan generar prácticas sociales políticas, casi nunca se ha desarrollado en ámbitos académicos. A estos llegan tardíamente y, en muchos caos, deslavadas de sus energías vitales para insertarse cómodamente en la lógica institucional. Pero sigue vigente la pregunta inicial ¿por qué no hay teoría social y filosófica original emergente de Argentina?

De ningún modo se podría negar el estudio serio y consistente de la historia de la filosofía y de las ciencias sociales. Esto es ineludible y debería ser tomado con profunda preocupación pedagógica a la hora de evaluar cómo están formados nuestros egresados. Considero que es un grave error pensar que se puede pasar por alto una formación académica sólida en una disciplina por el solo hecho de que voluntariamente en un posgrado nos hayamos dedicado tangencialmente a un problema de una teoría filosófica o social ajena a nuestra formación académica. Personalmente esto se me presenta como una gran dificultad a la hora de discutir teóricamente con estudiantes en mi trabajo académico en los posgrados de ciencias sociales y filosofía donde normalmente convergen odontólogos, ingenieros,

abogados, sociólogos, profesores de educación física, filósofos, etc. Esta realidad con tan disímiles formaciones académicas que confluyen en los posgrados termina por resignificar con limitaciones la posibilidad del tratamiento con profundidad de las teorías sociales o filosóficas; ergo, queda en duda la solidez de la formación de nuestros egresados

No niego la dedicación profesional a la historia de la filosofía o de las teorías sociales. Los estudiosos de tal o cual pensador, corrientes, escuela, tendencia, etc. son aportes relevantes para la comprensión de la historia transcurrida. Como toda comprensión histórica aporta economía de esfuerzos y fertiliza líneas de reflexión sobre campos ya trabajados. Esto evita tomar como novedad lo que es clásico y creer que se descubre como error lo que ya ha sido superado. Pero no nos confundamos: esto no es hacer filosofía ni teoría social. También, otra cosa muy distinta es atender la aplicación de las ciencias sociales en casos de observación y análisis. Por ser ciencias empíricas las teorías son tomadas como fundamentos de indagaciones sociales contingentes y acotadas. Aquí, la máxima originalidad está en la construcción de un marco teórico ad hoc *mutatis mutandi* con conjuntos de teorías para resolver problemas, pero sigue estando ausente la producción teórica relevante que permita abrir un ámbito de discusión para convalidar la novedad reflexiva y la consistencia argumentativa.

Que este sea un rasgo particular, por lo menos de nuestros ámbitos académicos y científicos, lo confirma la experiencia formativa y de discusiones que he podido observar en otras universidades, fundamentalmente europeas, donde el estímulo en la formación está centrado en que cada uno sea capaz de postular una perspectiva consistente y después se verá cuan válida es esa perspectiva.

No quiero profundizar el tema que corresponde a una reflexión pedagógica sobre cómo nos apropiamos de las teorías o bien, cómo puede llevarse a cabo una tarea reconstructiva. En un artículo que escribí este año como prólogo de un libro sobre Metodología de la Investigación editado por varios docentes en la UNVM, trato de centrar mi atención en la vida universitaria y poner en evidencia que lo que se hace

con frecuencia es repetir resumidamente rasgos, muchas veces deformados, de teorías y, seguramente, desde algún manual escolar. Sobre este aspecto pedagógico lo que sí podemos adelantar como hipótesis, referida al tema que nos convoca aquí, es que el problema de la presencia hegemónica del pensamiento europeo o norteamericano no deviene exclusivamente de las energías vitales de dichas teorías, sino también, y fundamentalmente, de nuestras propias debilidades y responsabilidades intelectuales. Mi experiencia a través de las funciones de evaluador de proyectos de investigación sobre filosofía y ciencias sociales que tuve la oportunidad de considerar en más de diez años al haber desempeñado estas tareas en el CONICET, FONCyT, distintas universidades y en el mismo Sistema Nacional de Categorizaciones, me mostró con asombro la escasa y casi nula producción teórica anclada en reflexiones de cosecha propia. Me ha tocado presenciar, por ejemplo, el surrealista caso de evaluar el desempeño de un equipo de investigación centrado en las pinturas de un templo faraónico del Alto Egipto con subsidio de la Nación aplicados en viajes por el Nilo y en visitas a museos de El Cairo o ingentes sumas de dinero erogadas para invitar a un reconocido pensador de ultra mar para que desarrolle un seminario interno, cerrado, en un equipo de investigación sobre lógica formal. El primer trabajo de investigación sobre cultura egipcia se había desarrollado en una provincia en la que, para la misma época, se azoraba toda la ciudadanía por los altos índices de desnutrición, mortalidad infantil y perversión política donde la democracia parecía que aún no había cuajado.

Pero mi preocupación teórica no solo se refiere a este aspecto que implica una lectura crítica de las universidades argentinas y las políticas de investigación en ciencias sociales y filosofía, y como todo esto incide en nuestras escasas o nulas producciones teóricas relevantes. Lo señalado hasta ahora serían cuestiones del orden social que inciden en varios aspectos importantes en la legitimación del conocimiento, en particular, del científico social.

El problema fundamental, entiendo, del orden epistemológico, me conduce a sugerir esta posible reflexión que podríamos llamar sociología del conocimiento científico social y ver a dicho análisis como una línea dentro de una posible epistemología social y crítica.

Estas definiciones merecen unos cuidados y detallados análisis que, por cierto, lo he ido deshilvanado, pero de un modo incompleto, en artículos, en la argumentación con la que he fundamentado los proyectos de investigación y en algunos capítulos de libros. Hacer una investigación cuando la centralidad del trabajo académico universitario es la docencia, es un obstáculo muy grande. La relación entre docencia e investigación es un principio que considero debe ser cardinal para las universidades, pero lamentablemente, predomina en la dirección de las universidades hacer de los estudios universitarios no un campo que nutre la producción del conocimiento sino, ámbitos de contención de estudiantes donde se planea como imperioso que se cumplan rituales escolares socializados en la educación secundaria y hasta terciaria no universitaria.

Todo esto nos conduce a poner atención bajo qué condiciones producimos teorías filosóficas y sociales en nuestras universidades argentinas. Esta autorreflexión sociológica (y pedagógica) desvela las limitaciones de la sustentabilidad del potencial de producción relevante.

Pero la sociología del conocimiento y epistemología crítica nos permite no solo indagar por qué no hay teoría, sino también, focalizar la atención sobre las teorías consolidadas y respetadas en la historia de la filosofía y las teorías sociales. Entonces la pregunta es cómo surgió una teoría y cómo nos apropiamos, comprendemos y las evaluamos. ¿Por qué estas preguntas? A ello me referiré desde aspectos generales.

Mientras las tecnologías relacionada con la física aplicada y la ingeniería mecánica evidencian la relación entre teorías y aplicación práctica, esto, en las ciencias naturales; en las ciencias sociales, tal relación entre teoría y hechos tecnológicos, se dan a través de la política (en el campo de las instituciones sociales, económicas,

organizacionales), la pedagogía (educación) y en los tratamientos derivados de la psicología clínica. Por lo demás, el conjunto de ciencias sociales desde la geografía, pasando por la lingüística, sociología o la historia, etc., a través de las teorías, construyen aportes básicos que desembocan, en última instancia, en teorías encaminadas a proyecciones prácticas.

Lo que quiero señalar es que el conocimiento, en general, tanto social como de la naturaleza, es social por más que aparezca encarnado en el genio de la individualidad. Sobre este aspecto los estudios de la formación del pensamiento científico de Gaston Bachelard, George Canguilhem, Jean Piaget y Konrad Lorenzer, a comienzos del siglo XX han abonado bases reflexivas desde la psicología cognitiva que luego, en las últimas décadas, han sido reforzados con otros medios y recursos más cercanos a las observaciones empíricas.

El conocimiento que comienza a ser un tema central de la filosofía a partir de la modernidad, cuando de lo que se trata es de describirlo, interpretarlo y explicarlo desde perspectivas mundanas y no como efecto de la iluminación divina reveladora que se manifiesta a través de una consagrada vida pía, ha dado lugar a un sinfín de teorías científicas que han incidido en la salud, alimentación, el urbanismo, en las condiciones de vida de los pueblos, en la guerra y en el poder. Pues, el conocimiento pone en evidencia que es un mecanismo adaptativo de la especie humana, como bien dice Habermas, quitándole a la caracterización del conocimiento el halo proporcionado por la teoría gnoseológica metafísica para afincarlo, más bien, en el marco de las teorías psicológicas del aprendizaje y biológicas de la evolución. En consecuencia, el conocimiento es el medio de resolver y prever resoluciones de problemas prácticos vinculados básicamente a la producción y reproducción de hombres y mujeres en el *factum* de su vida en sociedad.

Las ciencias sociales, y más aún, la filosofía del siglo XXI que ya no tiene propósitos cognoscitivos, tienen un hiato teórico entre la reflexión teórica y la aplicación práctica que genera el desafío por reconocer hasta qué punto la teoría-



en términos generales- es capaz de informar estrategias aplicativas; además, hasta qué punto las estrategias aplicativas, exitosas o no, son consecuencia directa de los componentes de las teorías.

Recordemos que las teorías no se validan por las tecnologías, sino por otras teorías de orden superior. Esto es tan válido para ciencias naturales como para las ciencias sociales. La fuerza explicativa, interpretativa y predictiva de una teoría por cierto que inciden en el desarrollo de las tecnologías, pero esas tecnologías podrían encontrar otras teorías como sus fundamentos. Lo que invalida a una teoría es otra teoría, no una evidencia empírica. Una afirmación sobre la generalización de observaciones sí puede ser refutada por otra observación. Bien, en esto que afirmo no hay originalidad: lo podemos ver con más detenimiento en cualquier análisis de las teorías científicas y en las discusiones epistemológicas fuertes sobre la compatibilidad, o no, entre teorías sociales y naturales. Este último problema, el de la compatibilidad epistemológica entre teorías sociales y naturales en cuanto a su estructura lógica también sugiere otro problema al que me quiero abocar: el hiato, en ciencias sociales, entre teoría racional reflexiva y aplicación racional práctica. Para dar cuenta de cómo se me ha planteado el problema recurro a un análisis histórico.

A fines de los años 80 la implosión de los países auto identificados como del "socialismo real" renovaron las discusiones en torno al marxismo leninismo y las posibilidades de la construcción de una sociedad socialista. Ya en los años 60 y 70 se había dado, como problema y discusión de posguerra en la llamada "nueva izquierda" la pregunta sobre hasta qué punto la interpretación del marxismo que hacían los partidos comunistas, que estaban al frente de todos los gobiernos de "socialismo real", era "adecuada", "justa" y cómo la mala interpretación del marxismo era responsable de los fracasos de las estrategias revolucionarias para la toma del poder por parte del proletariado que se habían desplegado en uno u otros países (España y Grecia eran casos muy visibles que ejemplificaban ese fracaso antes de 1950). La discusión se tematiza en términos del problema teórico de la

relación entre *Teoría y Praxis*, y condujo en aquellos años a la lectura – para mí, ingenua- de que la teoría era lo pensado y la praxis, lo actuado. Aunque parezca hoy incompresible, sobre esta hipótesis escribe Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* donde expone la tesis epistemológica de la verdad y la teoría del reflejo o espejo, casi de un positivismo primitivo, hoy totalmente insostenible. Asimismo, los esfuerzos de toda la historia del marxismo del siglo XX, si ustedes observan, ha sido la de poder escudriñar, fundamentalmente en la lectura pertinaz de los escritos de Marx, los vestigios seminales lumínicos que permitirían interpretar el mundo más allá de su dinámica y contingencia, de las singularidad del multifacético campo social y cultural de los continentes, pero todo bajo una hipótesis que congelaba en el tiempo y espacio la multiplicidad bajo el apotegma “sociedad capitalista”. A mi entender, justificar la línea del Partido , sus tácticas y estrategias, o bien, las posiciones de los países socialista o de los movimientos de liberación nacional que se desplegaban en el mundo desde los años 50 y con mayor fervor en los 60. Es decir, ver la ebullición del mundo de posguerra como consecuencias de la previsión de la teoría de Marx, pero justificar los errores y fracasos por un alejamiento del *dictum* de la obra de Marx, me parecía cuanto menos un sinsentido que contradecía al mismo materialismo histórico. Políticamente pensé que la línea del Partido respondía a consideraciones prácticas, estratégicas, pero que la filosofía de Marx no podía ser absorbida como un dogma que dictaba el orden de la sociedad o de la vida personal y mucho menos, que un Partido era el depositario de la interpretación “válida”.

Proviendo yo mismo de una conversión religiosa que hice en mi temprana adolescencia cuando a partir de la lectura de La Biblia con la pregunta por cuál es la religión verdadera había decidido bautizarme en la iglesia mormona. Habiendo dedicado cinco años a mi formación en teología cristiana bíblica en esta religión, cuando se esfumó en mí toda fe religiosa, ya afiliado al PC en 1968, aquella experiencia evangélica me marco lo suficiente para entender que no hay un

correlato sincrónico entre escrituras y prácticas religiosas o entre teoría filosóficas y prácticas políticas.

Creo que las lecturas que hacemos y los problemas que nos planteamos tienen que ver con nuestras vivencias personales.

Mi interés por la filosofía y la teoría social siempre ha sido con fines prácticos y no de simple disfrute intelectual por ser un lector ávido. Señalo esto porque las preguntas que me he formulado desde mi carrera de filosofía en 1970 hasta hoy han girado en torno a la racionalidad, la lógica del pensamiento y el lenguaje, la incidencia de la cultura o de las posiciones de clase en nuestras argumentaciones y la posibilidad de encontrar una perspectiva que sistematice la multiplicidad de lo cognoscible bajo principios ordenadores de naturaleza teórica.

Que me plantee la posibilidad de una sociología del conocimiento científico social tiene que ver, también, con otro aspecto de mi recorrido personal.

A fines de mi carrera universitaria en filosofía (1975-1976) me había planteado un problema del orden antropológico o sea, cómo el pensamiento discursivo estaba ligado al desarrollo de la inteligencia en la especie humana. Yo mismo observaba como había podido ver el mundo con total coherencia desde un punto de vista religioso y luego, sentía que había asumido un pensamiento, también coherente, donde se cumplía ese axioma de Sartre, que dice más o menos así: *no solo hay que dejar de creer en dios sino eliminar de la centralidad del sentido de la vida el supuesto de un Dios*. De esa época cuenta un trabajo que realicé sobre la relación entre pensamiento mítico, filosófico y desarrollo antropológico: *Acerca de la conciencia mítica y el origen de la filosofía - 1975 - 1976*); también el proyecto sobre la *Alienación religiosa y la filosofía de Ludwig Feuerbach -1975- 76-*. Ambos trabajos eliminados de mi ficha estudiantil en 1976. Entonces, quería justificar la evolución y transformación de las estructuras del pensamiento y con ello, de las formas de intelección como consecuencia de cambios fisiológicos. Este interés fue el que me llevo también a elegir el Perú, en 1977, como lugar de asilo político: tenía en mente estudiar cómo hay formas de intelecciones diversas, coherentes, racionales y hasta

cierto punto inconmensurable. Pensaba que era posible encontrar en las arqueología de las culturas indígenas del Perú vestigios de un elaborado pensamiento racional con contenidos diversos al que en paralelo se habría planteado por la misma épocas en el Oriente Medio del Mediterráneo. Me atraía algo que hace poco leí que hoy se identifica como etno-epistemología. Esto es lo que me llevó también a tener interés en un grupo de filosofía marxista que se relacionaba con tradiciones indígenas y campesinas (en la línea de Mariátegui) en la Universidad de Ayacucho. Lo único que me ponía a distancia era la orientación maoísta del grupo (el grupo luego fue conocido como Sendero Luminoso).

Cuando hice mi tesis de Maestría en Socio Semiótica (1996) y luego el proyecto de tesis de Doctorado en Filosofía (1999) tenía el propósito de seguir trabajando en los problemas que me había planteado hace bastante tiempo y sobre los cuales yo hacía mis lecturas. La posibilidad de dedicarme a estos temas lo hice siempre indirectamente, a través de mi trabajo en cada cátedra. En mi tesis de maestría *El significado en los objetos sociales* es cuando logro un acercamiento más razonado y sistemático hacia las perspectivas interpretativas y mi revisión de la interpretación positivista del marxismo que yo había asumido. Cuando decidí continuar esta problemática en la tesis de doctorado, mi director, el Dr. Gustavo Ortiz, con sentido práctico me insto a que haga una tesis escolar, centrada en un pensador y no con una propuesta teórica propia porque esto no es lo que se espera en la tesis de doctorado en nuestro ámbito. Así fue mi tesis *Racionalidad y cultura en la teoría de la Acción Comunicativa de J. Habermas*.

No obstante estos trabajos no terminé de responderme la pregunta por si la lectura cabal del marxismo leninismo garantizaba una interpretación “justa” de la realidad y, así, una práctica política acertada. Nunca pensé que el marxismo era posible ser comprendido como una profecía secular transhistorica, pero que sí proporcionaba elementos capaces de fertilizar la comprensión de la realidad. Además, era obvio que la realidad social era distinta de la que había visto Marx y, así, los nuevos desafíos del mundo del siglo XX implicaban una permanente discusión teórica

dentro mismo del materialismo histórico. Más esa discusión teórica no podía derivar necesariamente en una línea partidaria. Justificar las líneas partidarias por la reflexión filosófica es tan equivocado como creer que una tecnología es la clara evidencia de una teoría. En esta línea de reflexión sentí que coincidía con Jaques Bidet, del grupo francés *Actuel Marx*, y esa fue la razón por la cual junto con él y Alberto Kohen- editor de la revista en español, en el año 2000 - organizamos en esta ciudad de Córdoba la *Ira Jornada de Teoría Crítica: la actualidad de Marx en las Ciencias Sociales*, con el auspicio de la UNC, Universidad de Paris X y el gobierno de la provincia de Córdoba. Recuerdo un comentario auspicioso de "Toto" Schmuckler, quien me ayudo en la organización de la Jornada, cuando en esa oportunidad, quien mejor que él, me dijo que esta era la primera vez que oficialmente la UNC y el gobierno de Córdoba hacían un reconocimiento a la figura de Marx. La crisis del año 2001 limitó entonces mis posibilidades económicas para poder seguir adelante con aquel proyecto que consistía también en la edición conjunta con Jaques Bidet, en castellano, de la revista *Actuel Marx*- la revista pasó a ser editada por los chilenos de la Universidad ARCIS. Para entonces había fallecido Alberto Kohen.

En consecuencia, más allá de estos relatos personales, el problema de la validez de una teoría social o filosófica consideraba que no se agotaba en la coherencia interna de la misma - su aspecto lógico- , tampoco en las consecuencias aplicativas que de ella se derivan - proyección tecnológica - sino, más bien, en alguna transición que se da entre la argumentación teórica y los imperativos sociales que le proporcionan legitimación epistemológica tanto para el creador de la teoría como para sus críticos. Así es como progresivamente surge esta idea de sociología de la filosofía y del conocimiento científico social: al respecto hay un planteo sostenido por el norteamericano Randall Collins y también por Pierre Bourdieu, pero no puedo detenerme aquí para señalar las diferencias.

Mientras la sociología de la ciencia (Merton) aborda cómo se imbrica la historia de la ciencia con las formas de la vida en sociedad; la sociología del conocimiento

científico social debería tratar de mostrar, casi descriptivamente, la articulación de lo social en la estructura argumentativa de lo que se identifique culturalmente como teoría social científica. Algunas de las razones que alientan este supuesto son: (1) Si aceptamos que el estrato de la vida implica al acto de la comprensión, cualquier creación teórica y/o científica es derivable de la comprensión suscitada en la vida misma y en la facticidad de la existencia. Dicho esto tenemos un nuevo problema: (2) ¿Cómo trasciende la facticidad de la existencia y alcanza una comprensión universal toda afirmación teórica social y filosófica? Para que una teoría filosófica o científica proyecte sus aseveraciones con pretensiones de validez universal debe encontrar un supuesto que legitime tal expectativa, es decir, que las sustraiga de su carácter contingente de ser imagen de un mundo determinado. En un caso, imágenes filosóficas interpretativas, y en el otro, científicas, explicativas y justificadas metodológicamente. La pregunta por cómo trasciende la facticidad de la existencia y se alcanza la comprensión universal implica una respuesta desde la teoría de la argumentación que distingue entre el origen histórico o psicológico de una afirmación y, por otro lado, la validez del argumento que se construye discursivamente, es decir, su validez se traslada del ámbito lógico formal de la teoría al lógico informal donde la validez se vincula a un plano intersubjetivo de puntos de vistas compartidos y naturalizados. Así, se acopla a esta reflexión la discusión en torno a una teoría de la racionalidad planteadas no solamente como medio-fin sino, en términos de teoría de la argumentación, lo que explica la articulación entre pretensiones de universalidad y bases contextuales de la argumentación. (3) De lo ante dicho se desprende otro modo de responder la pregunta sobre cómo puede la teorización racional trascender la contingencia. Aquí cabe distinguir entre una afirmación postulada como siendo universal y una afirmación con pretensiones *perlocutivas* de universalidad<sup>1</sup>. Las pretensiones de universalidad de las afirmaciones se explican y comprenden por las teorías

---

<sup>1</sup> Me refiero al carácter perlocutivo de la pretensión de universalidad de una afirmación porque más allá de la creencia que sustenta el dicente, la universalidad es un valor que espera sea realizable en función de las convicciones que asuman los destinatarios.

pragmáticas del lenguaje desde el punto de vista comunicacional. Esto nos relaciona, teóricamente, con la postulación de un trasfondo de sentido que subyace como a la comprensión cognoscitiva consciente de los individuos históricamente situados y articulados lingüísticamente. El concepto de “mundo de la vida” se torna en un concepto filosófico clave para abordar la hipótesis de los puntos de vista naturalizados y plantea la discusión en torno a cómo se objetiva un plexo no reflexivo, sostenido por Habermas, junto al desafío teórico de no retornar a la metafísica. (3) Si del plano argumentativo de las teorías filosóficas y sociales pasamos al análisis del discurso enunciativo filosófico o teórico social, se hace necesario reconocer la racionalidad del mismo lenguaje donde se inscriben recursos legitimantes de las argumentaciones. Es decir, la incidencia de lo social en el discurso enunciativo no se agota en la evidencia de las formas de la textualidad - es decir, términos comunes o análogos usados en una época- ; el discurso, mejor dicho, la discursividad- tiene una intencionalidad comunicativa que representa el horizonte de sentido compartido entre los interlocutores. (4) Esto implica nuevamente referirnos a un plexo de sentido que por ahora llamaremos, indistintamente: cosmovisiones, imágenes de mundo e imaginario social. Así nos preguntamos si esas dimensiones se corresponden a lo que se tematiza como “opinión pública”. Nuestra atención se ubica, centradamente, en la construcción del sentido de esa opinión que se presenta como razonable y posible de ser justificada. ¿Cómo se construye esa razonabilidad y justificación? Para eso nos remitimos no a componentes culturales describibles - desde una antropología etnográfica, por ejemplo- sino, al sustrato dinámico y dador de sentido que es, en última instancia, el crisol nutriente de toda legitimación. La dinámica de los sustratos como horizontes pre-reflexivos, podemos sostener, nos ubican en una esfera pública impulsada por crisis de sentido o sea, de razonabilidad. Estas crisis de sentido, cuando suceden, reflejan un desajuste generalizado entre (a) sustratos pre-reflexivos que corresponden al acervo cultural heredado y (b) proyecciones de mundos imaginados - expectativas - tan heterogéneos como (c) imágenes de

mundo - auto conceptualización -se dan en el interior segmentado de las sociedades. Para ello debemos partir de la idea ya desarrollada en las teorías de la sociedad según las cuales una sociedad articula a través de la cultura la integración sistemática e instituida de una heterogeneidad de posicionamientos de segmentos sociales. Estos segmentos no se delimitan acabadamente como clases sociales; o sea, a partir de un punto de vista económico.

Resumiendo, las categorías (I) mundo vivido, (II) imágenes de mundo e (III) imaginarios sociales o imágenes de mundos posibles, tematizan y objetivan la noción de plexo pre-reflexivo para poder acercarnos a una comprensión empírica sobre cómo sucede una construcción discursiva desplegada en el espacio público que participa en la lucha por el sentido, y del cual, también, participan la filosofía y las ciencias sociales. Las luchas no las interpretamos como luchas estratégicas por la hegemonía del poder sino, como luchas por la razonabilidad del punto de vista que acomoda una cosmovisión compartida dentro de un sistema más amplio que se presenta con aparente homogeneidad. Por eso podemos distinguir entre la convicción, afincada en una dimensión pre-reflexiva, a-crítica, dadora del sentido último que sostiene lo que consideremos como obvio, y la argumentación, por otra parte, que es reflexividad discursiva que se manifiesta en el espacio público: en relaciones intersubjetivas. Tal argumentación encuentra su legitimidad en elementos de juicios tomados por los interlocutores de las circunstancias que rodean la interacción dialógica.

Esta propuesta teórica, expuesta de un modo bastante caótico, se justifica por la necesidad teórica y práctica de reconocer: 1) las teorías filosóficas y sociales, en tanto son productos entrelazados con formas colectivas de conocimiento, es decir, más allá de la autoría personal y el genio creador individual, implican al conocimiento social; 2) el conocimiento social está legitimado por formas de mundos vividos colectivamente, constituidos de forma segmentada y de carácter pre-reflexivo; 3) las teorías encierran en su propia materialidad enunciativa no solo manifestaciones lingüísticas de época sino, fundamentalmente, razones



constitutivas de los principios legitimadores de las mismas argumentaciones. Es decir, se inscriben en contextos de discursividad social; 4) la lectura de la teorías es susceptible de ser tomada con los mismos supuestos que corresponden a la interpretación hermenéutica de la historia, como plantea Gadamer: legitimación a partir de la fusión de horizontes y como *historia efectual*. En suma, las teorías sociales y filosóficas son formas discursivas que crean realidad mientras que la vivencia que tiene los sujetos, desde sus perspectivas, es de un realismo que no termina por ser aprehendido por las teorías.

Si pudiera sistematizar esta serie de preguntas e hipótesis podría decir que aludir a una sociología del conocimiento científico social (y de la filosofía) como epistemología crítica, vendría a ser una confluencia de los planteos generales de la *sociología del conocimiento planteados en su versión por Knorr Cettina*. Cabe destacar, en ella están centrados los análisis etnográficos a la formación del conocimiento científico en ciencias naturales. Por mi parte planteo que las particularidades de los problemas que abordan las ciencias sociales, como así mismo, la lógica de la investigación en estas ciencias, distan de seguir los procedimientos estandarizados en las ciencias naturales. Es decir, más allá de los laboratorios donde se estudian problemas psicológicos del comportamiento, las teorías sociales no encuentran en los laboratorios y en trabajos en equipo, esto último con escasa frecuencia, el lugar de emergencia de las teorías. No me refiero a las posibles aplicaciones de las teorías sociales que realizan grupos de estudiantes y estudiosos, sino, al mismo proceso de gestación de las teorías. No obstante sí es posible hacer una observación etnográfica sobre los científicos sociales y reconocer el plexo de sentido naturalizado que sustenta la legitimación de sus afirmaciones, problemas y respuestas.

Por otra parte, retomando la observación sobre la lógica de la investigación social dentro de lo que Reichenbach denominaba contexto de descubrimiento (que aquí no vamos a retomar tal tesis de la filosofía de la ciencia como una separación taxativa). Parece que los científicos sociales son renuentes a trabajos en equipo y

sienten que los logros están garantizados en cuanto sus escritos sean claras proyecciones de esfuerzos individuales que evidencien indubitablemente talentos personales. Así se vuelve más que interesante observar no tanto el trabajo en laboratorio de los científicos sociales sino como se posicionan en la vida social, académica, política, de mercado, etc. para alcanzar el reconocimiento.

También confluye en esta perspectiva que se me ocurre plantearla como sociología del conocimiento científico social, la identificación de *la ciencia como fenómeno cultural, histórico* que dista de las preocupaciones neoplatónicas por encontrar la “sustancia” ciencia y desde allí un criterio de demarcación.

El carácter de “*epistemología crítica*” remite a una idea de *perspectiva crítica* en tanto la reflexión sociológica del conocimiento ponga en evidencia los mecanismos lógicos, históricos y sociales que inciden en la aceptación como verdadero a un planteo o, más bien, como creíble, verosímil, confiables, en suma, con sentido. Asimismo, aludo a “conocimiento científico” y no simplemente a “teoría social” porque implica centrar la reflexión en aquellas construcciones teóricas que se postulan como teoría de la realidad con un criterio de verdad y por ello, de justificación de sus conclusiones. Tales teorías científico sociales, por cierto, no pueden ser tomadas en sí mismas sino en estrecha vinculación con las consecuencias tecnológicas que muestran así su fase aplicativo y sin quedar congeladas en la simple exposición interpretativa. Este aspecto, a mi entender, llevará como consecuencia distinguir en el ámbito de las teorías sociales tipos de discusión: a) las discusiones académicas, encerradas en los departamentos de ciencias sociales de las universidades, vinculadas a la construcción de una currícula personal; b) discusiones de teorías que se sumergen en la vida social, política y económica como parte de la lucha por el sentido.

Junta a las mencionadas consideraciones también confluyen en la postulación de esta sociología del conocimiento científico social, la historia misma de la *filosofía contemporánea* y su progresivo desenvolvimiento hacia formulaciones pos metafísicas que involucran tanto una centralidad otorgada al lenguaje desde fines

del siglo XIX, como así también, un fuerte énfasis puesto en la función analítica (no cognoscitiva), no-fundacionalista, detranscendentalizada y con respuestas pragmática para los problemas tradicionales.

En tal sentido, esta sociología no puede desconocer, así, *las teorías del lenguaje de corte peirciano*, o sea, triádicas, que han orientado nuestras interpretaciones hacia la interacción trifásica de la construcción de discursos enunciativos, nominativos y ontologizantes, todos esto, siempre, desde un contexto social. Así, el aporte de la semiótica, como socio-semiótica, colabora con una *teoría discursiva de la verdad* cuyo desarrollo tomamos desde las argumentaciones de Habermas.

Y por último, un componete vital para esta perspectiva que pretende ubicarse con coherencia frente a las teorías del lenguaje y semióticas del discurso: *la teoría de la argumentación*, donde la teoría de Toulmin ha inspirado estas reflexiones iniciales. Con él buscamos establecer una sistematización vinculada entre discurso, como argumentación, y el reconocimiento de las mediaciones de la interacción social lingüísticamente constituidas por discursividades y sustratos de sentido que naturalizan los procesos cognoscitivos (validez y postulación de objetos) y comunicativos.

El *racconto* de este planteo no tiene que ver con la lectura de un texto en particular o seguir a un pensador determinado, sino, más bien, con preocupaciones personales que quizá atravesaron aspectos de mi propia vida personal. Evidentemente, bastante caótica.

Córdoba: 23/oct/2015