

NOTAS PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA. Ciencia, ética y verdad

Carlos E. MASSÉ NARVÁEZ

UAEmex (México)

carmasse@gmail.com

NOTES FOR A SOCIOLOGY OF PHILOSOPHY. Science, Ethics and Truth

Resumen: El presente ensayo se inicia problematizando el asunto, en términos de considerar la pertinencia de estas notas dada la cantidad de elementos que se consideran pertinentes para tal objetivo. Posteriormente reflexionamos sobre la llamada jerarquía de los saberes, en donde el *deber ser del mundo*, versus lo *que es*, como objeto de la filosofía lo consideramos como un objeto metafísico e idealista, muy distante de los objetivos, de una filosofía crítica y de unas ciencias sociales críticas (a las que nos adherimos); para posteriormente vincular esta problemática con la de: la “homología de las posiciones”, en donde intentamos ver solamente, si los sociólogos como Bourdieu o Habermas, plantean a la filosofía las mismas cuestiones que la sociología plantea a cualquier objeto del mundo social, sin asumir o profundizar el ensayo a partir de la tal “homología”. Posteriormente nos adentramos en la cuestión de la personalización de la práctica filosófica y sus *estudios*, consignando varios problemas de dicha práctica. Enseguida pasamos a tratar de responder a la pregunta de si ¿La filosofía debe sobrevivir? Lo que se vincula e intenta responder con las cuatro tesis sugeridas por Habermas para responderla. Finalmente esbozamos una rearticulación de lo tratado con los elementos: ciencia, ética y verdad.

Abstract: This essay begins by questioning the issue, in terms of considering the relevance of these notes given the number of items that are considered relevant to this objective. Then reflect on the call hierarchy of knowledge, in which the obligation to be in the world, versus what it is, as an object of philosophy as an object we consider metaphysical and idealistic, far removed from the goals of a critical philosophy and a science social critical (to which we adhere) to then link this problem with that: the “homology positions” where we try to see only if sociologists like Bourdieu or Habermas, philosophy facing the same issues as the sociology poses to any object in the social world, without assuming further testing or from such “homology”. Then we get into the issue of personalization of philosophical practice and studies, detailing several problems that practice. Then we’ll try to answer the question of whether is philosophy should survive? What is related and attempts to respond to the four theses suggested by Habermas to answer. Finally we outline a rearticulation of the treaty with the elements: science, ethics and truth.

Palabras clave: Filosofía. Sociología. Habermas. Crítica. Epistemología
Philosophy. Sociology. Habermas. Review. Epistemology

I. Problematicando el asunto

Notas para una sociología de la filosofía no es un mero juego de palabras. Aunque partimos de que no hay Sociología posible sin raíces filosóficas casi de inmediato abandonamos la idea de que podría articular la ciencia, la ética y el problema de la verdad como un eje o hilo conductor de estas modestas líneas, preferimos por ello, buscar las relaciones que otros autores consideran importantes en el intento de fundamentar la posibilidad de una sociología de la filosofía; por lo que decidimos subrayar solamente dichos elementos del subtítulo a lo largo del texto. También preferimos problematizar la idea de que, no hay sociología fructífera sin una base filosófica crítica, como podría considerarse a la filosofía social de Hegel pero principalmente de Marx y del marxismo llamado “occidental” o Teoría Crítica.

Consideramos para empezar, lo difícil que se torna, sobre todo para las nuevas generaciones que desean realizar estudios filosóficos o sociológicos en contextos de incertidumbre, la comprensión de este indisoluble, por a veces estar, oculto vínculo, entre Filosofía y Sociología, que devendría de responder a la difícil pregunta desde la Sociología de ¿Cómo establecer las articulaciones entre una y otra disciplina?

Pero esto se convierte en un problema insalvable, sí y sólo sí, nos propusiéramos una empresa de tipo enciclopédica, pues sostenemos que desde los clásicos de la Sociología, éstos estuvieron influidos por filosofías específicas. Así, A. Comte fue influido por la filosofía evolucionista de Saint Simon y por el auge naturalista y fiscalista de donde devino el llamado método científico, padre del deseo de una ciencia unívoca, positivista.

En M. Weber y en otros devino el neokantismo, que heredaba a su vez la influencia de la época: la explicación causal mecánica asociada o enfrentada a la comprensión *hermenéutica* con prueba histórica; y en K. Marx, se fundían la influencia empírica del naturalismo legaliforme de su época (en la búsqueda y “encuentro” de las leyes del *capital*), mezclado a su deseo de hacer sucumbir la “gran filosofía”, en concreto a la filosofía alemana con el método dialéctico heredado de Hegel pero “puesto en pié” por Marx.

Por la complejidad que circunda el problema que queremos abordar, no incorporamos aquí el asunto de las fronteras disciplinarias como eje rector del trabajo, aunque de pronto se obliga mencionarlo, sino que intentaremos mostrar que no es posible –aún con la influencia anglosajona neopositivista–, plantear una sociología sin filosofía, o aún tampoco, una ciencia sin bases filosóficas. La ciencia en general y la sociología en particular le deben mucho a aquella, pero considero que la superan en varios aspectos prácticos, no necesariamente utilitaristas. Las ciencias sociales críticas hoy, son denuncia también del comportamiento *ético* del “ser” en lo individual y en lo colectivo. Por ello, sostendremos que, es más fructífero para este ensayo, abordar, o al menos plantear, problemas concretos.

Dicho esto, trabajamos sobre el problema del proceder científico en el contexto de lo que consideramos un libertinaje capitalista *antiético* en torno de la explotación de la naturaleza, la que incluye al hombre; cuestión *ética* que fue advertida por la Escuela de Frankfurt y otros pensadores, la que también se vio reflejada en *Ciencia con conciencia* (Morín, 1984 y otras de sus obras). También a través del pensamiento de H. Marcuse en: *El hombre unidimensional* (1987) frente al neokantismo weberiano y su “razón instrumental y técnica”; Y en Habermas, en ¿Para qué aun filosofía?; en *Ciencia y técnica como ideología y en Conocimiento e interés*; problema que consideramos pertinente señalar a estas alturas del fracaso del control desde lo humano, sobre la liberación irresponsable de la materia (ciencias fácticas). La que fue puesta peligrosamente en libertad experimental por mandato del capital, con miras a la explotación salvaje y *no ética* de la naturaleza y del ser humano con fines de lucro.

Este ayuno ético no tuvo problema en instalarse como práctica “científica social” gracias al funcionalismo, el estructural funcionalismo, la teoría de sistemas cerrados, y el positiv-

ismo lógico y sus derivados. Nos preguntamos si, temas tan vitales como el de una ciencia no ética y el individualismo exacerbado son dignos de ser objetivados por la filosofía, o esta sólo discurre sobre el ser en abstracto y atemporal, no social, y/o sólo como entretenimiento del pensamiento. Por ello nos preguntamos:

¿No se hace necesario reflexionar, sobre la necesidad de una sociología crítica de la filosofía, de una filosofía plana?, es decir, acrítica. Según Habermas –y en él nos apoyamos buena parte de este modesto ensayo–, en los años setenta del pasado siglo, en su artículo *¿Para qué aún filosofía?*, en el cual homenajeara a Theodor Adorno; quien reflexionando al respecto respondía a la pregunta en los términos que siguen:

“La filosofía, al tener que justificarlo todo por sí misma, no podía ya soñar por más tiempo en hacerse dueña del absoluto; es más, debería prohibirse pensar en él para no traicionarlo, y, sin embargo, no debería dejarse desplazar un ápice del enfático concepto de Verdad. Esta contradicción es su elemento”.¹

Por ello, nuestro enunciado ensaya, una articulación *implícita* entre los tres elementos involucrados en este intento de establecer la posibilidad de una sociología de la filosofía: ciencia ética y verdad. También entramos al análisis sobre la posibilidad de una sociología de la filosofía, desde el asunto de “las jerarquías” en el conocimiento. Esto nos remite a discurrir algunas ideas en torno a este intento. Plantear el esbozo de una sociología de la filosofía como posible, puede hacer pensar que ignoramos los esfuerzos y las críticas de una sociología del conocimiento postulada por Manheim y criticada por Adorno (quienes ¿No son ellos mismos también, filósofos y sociólogos, lo mismo que Popper, Albert y Habermas? Pero esto nos remite a otro problema al que ya casi no quiero entrar: ¿Cuáles son los límites de uno y otro estilo de pensamiento? ¿Acaso el de que para la filosofía el peso recae en el plano ontológico como fin último del pensamiento? Y para las ciencias sociales cuál es su mayor objetivo? Lo que también es un terreno harto sinuoso y, en todo caso ¿Cómo procede (el método, en una y otra disciplina?) Para construir el conocimiento sobre el ser (más propio de las ciencias) y el del deber ser del mundo, más *ad hoc* al problema filosófico). Pero el término conocimiento no puede abarcar el quehacer todo de la filosofía, esta tiene otras preocupaciones. La diferencia apunta al objeto de estudio. Y creemos que la filosofía puede y debe ser un objeto más del estudio sociológico o, para decirlo más ampliamente, científico social.

II. La jerarquía de los saberes

Ahora bien, si en la postura filosófica de la “jerarquía de los saberes”, ésta soslaya a las ciencias sociales, es porque hace tabla rasa de las incontables disputas sobre “el correcto proceder” (método) para la construcción de conocimiento, sobre la perspectiva o lógica del conocimiento y más aún, sobre cuáles son y/o deben ser, los fines de ese conocimiento? Y más allá, las disputas sobre el método en ciencias sociales, allana los campos problemáticos reales con teorizaciones objetivas (con método) y pruebas empíricas intentando aproximarse lo más cerca a la verdad de los objetos, a descubrir su ser. Pero estos son objetos reales (no obstante que el pensamiento también sea un objeto real). La diferencia radica, en que las ciencias sociales se ocupan de colectividades, de sociedades y no de personalidades. Me parece ver por esta arista, un filón individualista en la filosofía, por más que se nos quiera hacer creer que su objeto se trata del “sujeto universal”, el ser humano. Entonces la filosofía tendría que compartir dicho privilegio con la psicología. Pero también, al centrar al ser humano como objeto del filosofar dejó fuera su hábitat a *la naturaleza*, de la cual devino y donde creció.

¹ T. W. Adorno, *Eingriff*, Frankfurt, 1963, p. 14.e

Ahora bien, sobre la posibilidad de una sociología de la filosofía, al respecto Mario Bunge desde Montreal, en un texto enviado al diario argentino *La Nación* da algunos argumentos para responder a la pregunta “¿Es posible hacer sociología de la filosofía? ¿Por qué no, responde, si hay sociologías de la ciencia, de la religión y del arte? ¿Por qué no, si los filósofos aprenden unos de otros, discuten y se insultan entre sí, a menudo forman parte de escuelas y asociaciones, están sujetos a limitaciones sociales, y ocasionalmente influyen sobre la sociedad (para bien o para mal)?” Todos los filósofos, así como los científicos sociales son, benefactores, beneficiarios o víctimas de los contextos sociales que los cobijan, protegen o persiguen. Pero no hay que magnificar el condicionamiento ni el impacto social de la filosofía, porque ésta es una disciplina abstracta. Sin embargo, magnificar –al decir de Mario Bunge–, es lo que hace el sociólogo norteamericano Randall Collins en su voluminosa obra *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (“La sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual”, Harvard University Press, 1998, 1119 páginas).

“Cuando se miran principalmente las relaciones de un filósofo con sus contemporáneos, –señala Bunge–, se corre el peligro de no entender sus ideas y de evaluarlas incorrectamente. Así, Collins estima más a Fichte que a Descartes, a Kierkegaard que a Bolzano, a Wittgenstein que a Marx, a Heidegger que a Russell....Llevado por su anti-iluminismo, Collins dedica varias páginas a la filosofía española del Siglo de Oro (que no produjo un solo filósofo original) y a oscurantistas como Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger, pero una sola a los enciclopedistas. No puede aceptar que todos nosotros, incluso él, seamos hijos de la Ilustración, de su exaltación del conocimiento, de la libertad y del progreso”.

Según Bunge, Collins minimiza la importancia de la Revolución Científica del siglo XVII, sostiene que Kant era un investigador científico, e ignora en cambio revoluciones científico-filosóficas tales como las obradas por la física de campos, el evolucionismo, la biología mecanicista y la psicología biológica.

En otro lugar Bunge señala que, aún cuando muchos científicos sociales y filósofos proclaman que la filosofía y la sociología son campos distintos de investigación, no se deciden a declarar cuales son los límites entre uno y otro, principalmente, por estar tan entrelazados el uno con el otro y, que no es posible ni deseable establecer una distinción. Para él, la investigación sociológica tiene presunciones filosóficas demostrables. Al tiempo, algunos descubrimientos sociológicos están encaminados a corregir o enriquecer las teorías filosóficas que tienen que ver con el mundo y nuestro conocimiento de él o, las formas de actuación en él.

Las problemáticas filosóficas aparecen siempre durante la investigación sociológica de segundo orden. Una filosofía fructífera de la sociología puede desenterrar presunciones críticas, analizar conceptos clave, puede acendrar estrategias efectivas de investigación, pudiendo dar también origen a síntesis coherentes y realistas y puede identificar problemas nuevos e importantes Bunge (2000), que, además, sostiene que todas las ciencias –naturales, biosociales y sociales– interaccionan con la filosofía. Plantea que es falsa la tesis positivista según la cual la ciencia y la filosofía están separadas y, presenta un ejemplo, diciendo que, el concepto de sociedad es tanto filosófico como sociológico, ya que aparece en todas las ciencias sociales. Sin embargo, según el individualismo metodológico, ese concepto es problemático e incluso prescindible, mientras que los holistas lo consideran no analizable.

Otra idea localizada en la intersección sociología-filosofía consiste en que la sociedad posee propiedades emergentes o supraindividuales, tales como la de tener una estructura. Pero el propio concepto de emergencia, indudablemente filosófico, todavía causa recelo en la mayoría. A esto se suma, el problema de caracterizar indicadores sociales es un problema sociológico y filosófico; ya que los indicadores son variables observables supuestas que se aplican a variables inobservables, en algunos casos porque miden efectos observables

de causas ocultas. Bunge (2000) hace notar, los términos filosóficos en lo antes expuesto: “observable”, “causas ocultas” y “supuestas”, señalando que cualquier estudioso agudo de la conexión entre la filosofía y la sociología, detectará sin problema muchos otros híbridos e un examen de la literatura sociológica.

Retomado el planteamiento del mismo autor sobre que los filósofos, por decirlo de alguna manera distinta a él, “son de carne y hueso”, discuten entre sí, forman parte de escuelas y asociaciones, están sujetos a limitaciones sociales, como el desempleo, la criminalidad y ocasionalmente influyen sobre la sociedad (para bien o para mal)”, que todos los filósofos, así como los científicos sociales son, benefactores, beneficiarios o víctimas de los contextos sociales que los cobijan, protegen, o persiguen.

Con todas estas reflexiones de Bunge, recordamos que una sociología de la filosofía puede tener muchos años haciéndose. Me viene a la memoria la obra *El positivismo en México* de Leopoldo Zea Aguilar (1945), en el sentido de cómo y desde dónde se toman las posiciones filosóficas, que se extienden al campo de la filosofía política, y de cómo se confrontan y se defienden en la interacción social.

Ahora bien, tampoco ignoramos los esfuerzos de una sociología de la filosofía de Bourdieu y del *Centre de Sociologie Européenne (CSE)*, para lo cual nos apoyamos en el excelente trabajo de Moreno Pestaña (2005) quien hace un riguroso análisis de los problemas de objetivación de una sociología de la filosofía en Pierre Bourdieu y del CSE, en donde al adentrarnos en su lectura, observamos que como palabras clave de su texto, menciona como relevante a la epistemología de las ciencias sociales, lo cual relevo a mi vez, en el sentido de que la sociología de la filosofía nos parece que puede venir a considerarse como posible, ser un campo de problematización de aquélla, quedando para el debate, si la filosofía o, alguna filosofía girara hacia la adopción de un instrumental científico social, sin sentir por ello que descendería en su estatus disciplinario, pero para lo cual, paradójicamente, debía abandonar su deseo por el absoluto y, sumando modestia intelectual, aceptase un concepto de verdad más realista y más amplio del de “la verdad del ser” en el sentido de lo posible, lo aproximable a la verdad, incluso en el sentido del realismo popperiano, claro, sin depender del discurso lógico inmanente del Racionalismo Crítico positivista de este autor. Todo ello en el sentido de poder acercar a la Filosofía a los sendos (por complejos) problemas sociales en el mundo. Desde nuestro punto de vista, el ser del mundo, no es el deber ser del mundo, de hecho, me adhiero a Bloch cuando plantea que, *A todavía no es A*, que hay tierra pero no patria. En donde no cabe hipostasiar cómo debía de ser, sino que diagnostica el ser hiperrealistamente, para denunciar que sólo hay tierra pero aún no hay patria. Entonces, el *deber ser del mundo*, como objeto de la filosofía es un objeto metafísico e idealista, muy distante de los objetivos de una filosofía crítica y de unas ciencias sociales críticas, fundadas en la práctica política.

Retomando el asunto de si tiene sentido que la filosofía continúe con su trabajo y haga valer “para qué aún filosofía”, abordaremos unos cuantos problemas de orden sociológico que nos permitan profundizar; para saber, cuáles son los problemas que la filosofía debería abordar desde una mirada sociológica y no sólo filosófica, por más que a los filósofos —creyendo válido el asunto de “las jerarquías”— lo vea como falta de respeto. Para ello, empiezo asumiendo con Habermas que, por ejemplo, la filosofía hasta antes de Kant y Hegel, abarcaba casi todos los campos del pensar, cuestiones del “espíritu”, de la moral, de la ética, del ente y su ser, etcétera, pero también parece que hubo, una indistinción o poca distinción entre el *personaje* conocido como *filósofo*, al cual no se le distinguía, o poco se lo hacía, con otro *personaje*, conocido en la historia como *el sabio* —habría que adentrarse en estudios de filosofía e historia de la ciencia para determinarlo—. Este personaje sabía muchas cosas: de enfermedades y sus curas o remedios, además poseía conocimientos en astrología, astronomía, medicina y cabe pensar que también, con toda esa base de conocimientos, filosofaba.

Sin querer ser simplistas, la filosofía ha hablado siempre en voz del filósofo, sobre lo

que el mundo *debe de ser*; indistinguiéndolo, de lo que éste *es*. De ahí que Marx arremetiera contra la filosofía clásica alemana y en su tesis once sobre Feuerbach, porque en su opinión los filósofos pasaban sus vidas interpretando el “ser del mundo”, o proponiéndolo como un asunto unívocamente ontológico, cuando para el materialismo de Marx, la contradicción capital – trabajo, es lo que definía el “ser del mundo”. El mundo real, al que se llega en el pensamiento partiendo de lo concreto real a lo abstracto, para arribar a un concreto pensado –que en su preocupación investigativa y política devenía en la comprensión y explicación de la crueldad de este mundo real–, desde entonces, eran lo que el autor de *El Capital* y sus leyes por él descubiertas, el ser del mundo, pero su interés cognoscitivo no se detenía allí, llevaba a cabo acciones teórico prácticas para intentar cambiarlo. Ahí nace la idea del vínculo teoría y praxis. Término este último que marca la distinción entre las objetivaciones que movían el pensamiento vinculado a la acción versus el pensamiento especulativo.

Marx estudio economía, derecho, filosofía, y lo entendió sociológicamente, sin considerarse sociólogo –en el sentido semántico que tenía esta palabra en su época–, que el capital era, es, inhumano. Pero no todo el mundo estaría de acuerdo que eso que él descubrió. Después hubo incluso un “marxismo ortodoxo” con Luckács y otros, y también una filosofía crítica que recuperaba los postulados liberadores del marxismo de Marx y con Bloch, quien también heredaría a éste y a Hegel. Bloch, quien frente al vacío que dejaba la instauración del imperio del Capital, acuñó los conceptos de *utopía* y *esperanza* (Bloch, 2004), que si bien se separa de una práctica puesta en marcha con la organización socialista mundial por la lucha internacional contra el capital, da un frente de batalla teórico social (filosófico) contra lo dado, sustituyéndolo por lo posible y nuevo (lo *novum*). En este sentido arriesgamos aquí sostener que, una filosofía social de esta naturaleza es más que necesaria, porque puede servir como marco desde el cual se profundicen problemas sociales, cuyos resultados puedan aportar teorizaciones sobre campos de problemas sociales, concretos.

III. De la “homología de las posiciones”

En apoyo a los anteriores planteamientos, según Moreno (2005: 15), Francois Héran (1987: 385-416), estudia la exportación del concepto de *habitus* desde la filosofía hasta el trabajo sociológico; Luis Pinto (1998: 169-174), según Moreno (Op. Cit.), abordó, las implicaciones filosóficas que se encuentran bajo el concepto de *capital simbólico*. Más aún, fuera de la sociología, en un lugar y en otro, Bourdieu, al decir de la filósofa Cristiane Chauviré (1995: 548) (citada en Moreno: Op. Cit.), es cada vez más discutido como un filósofo “considerable” por parte de los filósofos. No obstante:

“Aunque Bourdieu rehízo y sistematizó sus conceptos teóricos con su práctica de investigación y, finalmente, con su propia filosofía, pienso que cabe discutir y, con ello, asumir u objetar una parte de su sistema sociológico, sin necesidad de abrazar o rechazar el conjunto de un supuesto <<pensamiento>> de Bourdieu” (Moreno: Op. Cit.).

Hacemos o citamos estos planteamientos en aras de descubrir herramientas de análisis sociológico de la filosofía, lo que requiere hacer, un trabajo como el que hace Moreno (2005) y del cual nos hemos de servir, intentando comparar algunos planteamientos con las tesis que Habermas propone para que *la filosofía tenga sentido continuar*. Tal comparación intentará ver solamente, si los sociólogos como Bourdieu y sus seguidores, lo mismo que Habermas y quienes lo siguen, plantean a la filosofía las mismas cuestiones que la sociología plantea a cualquier objeto del mundo social, pero no seguiré totalmente en la profundización del dispositivo de Bourdieu y del CSE denominado “homología de las posiciones”, como su tesis central para una sociología de la filosofía, para ello, véase el texto de apoyo que vengo citando de Moreno (2005); pues haré mis propias reflexiones al respecto: de la profesión del filósofo y la delimitación de sus objetivaciones investigativas o campo temáticas, etcétera. Al respecto Moreno señala:

“Uno de los tópicos básicos de la cultura filosófica es la imposibilidad de trascender la filosofía. En buena medida, esta afirmación, tomada en su sentido más obvio, es indiscutible: *ningún modelo de trabajo intelectual está libre de implicaciones filosóficas*. Tomada en el sentido habitual en que semejante afirmación la utilizan los filósofos, dicha afirmación es más problemática. En efecto, la imposibilidad de trascender la filosofía suele ser menos una constatación epistemológica banal que una delimitación de competencias sobre el saber y, en última instancia, una reivindicación del respeto a las jerarquías: decir que no se puede trascender la filosofía supone, en la mayoría de los casos, recordar al transgresor que corresponde al filósofo establecer el *funcionamiento legítimo de los saberes* —en la forma de una epistemología cara a ciertos filósofos que recuerda a los científicos cómo, lo sepan o no, trabajan—, su significado para la acción práctica, y su lugar dentro de los esfuerzos humanos por discernir la estructura de la realidad”. (Moreno: 2005, pp. 17).

Y yo añadiría, su compromiso social a la hora de tomar las posiciones, las que afectan o inciden, para bien o para mal, a la sociedad entera. Pero como lo señala a su vez Luis Pinto (1987: 7; citado en Moreno Op. Cit.), la objetivación sociológica de la filosofía ayuda a cumplir la exigencia de crítica y de lucidez que se encuentra en el corazón de la definición pública de la filosofía: “Lejos de desconocer las intenciones inherentes a la actividad filosófica, o de denigrarlas como producto de una pura ideología profesional, la objetivación sociológica puede contribuir a servir las ayudando a los filósofos a culminar la crítica social de los instrumentos que utilizan, dejando disponibles como únicas cuestiones realmente filosóficas, aquellas que no tienen su única realidad en las condiciones sociales de producción del discurso culto”.

Existen dos efectos importantes en la autocomprensión teórica de todo filósofo que se conduzca en consecuencia con su dignidad de casta. “En primer lugar, la exigencia acorde con el afán de originalidad, de comenzar cada vez la historia de la filosofía a pesar de la introducción de una novedad de una combinación, desarrollo y corrección de la matriz teórica (...) En segundo lugar, el desprecio por las disciplinas científicas, condenadas a los infiernos de “lo no originario”, lo “no trascendental” o lo “anecdótico”, cuyas aportaciones empíricas no conmueven el sentido —positivo o negativo— fundamental del espíritu en la historia. “El sentido de la dignidad filosófica, que permite al último de los filósofos sentirse con el derecho de mirar desde lo alto las disciplinas empíricas y a aquéllos que las practican (...) tiene también su precio: el efecto de consagración, que está asociado a la ocupación de una posición dominante, es también lo que prohíbe rebajarse, y ensuciarse las manos con las tareas inferiores del pensamiento, condenado a menudo a estos dominantes dominados por su dominación a identificar la altura teórica con el verbalismo vago y perentorio, de un pensamiento poco encumbrado por el conocimiento de las cosas” (Bourdieu, 1987: 49).

Más aún, la filosofía no puede prohibirle a la sociología hacer preguntas sobre el contexto en que una obra se escribe, ni sobre el autor de la misma, así como tampoco sobre los fines del discurso en la obra asentado. Así como tampoco puede, negarle investigar sobre el impacto social y político de una obra en cuestión y su autor. El discurrir de un filósofo entre filósofos no parece afectar tanto a la sociedad, pero si el filósofo discurre o, más aún su discurrir asesora a un político, la responsabilidad de ese discurrir si pone en peligro una clase, un grupo, una nación o un continente. La responsabilidad puede radicar en la interpretación que el político haga de dicho discurso, pero el filósofo, por “su jerarquía de pensamiento”, no podría alegar en su defensa, que la decisión del político, no es su responsabilidad.

Lo planteado podría criticarse como poco ético, sobre este punto nos apoyamos en Habermas cuando incursiona en un asunto delicado en el que se pueden ver envuelto algún filósofo, que en un momento dado funge como consejero de tal o cual líder, pues abunda

sobre la responsabilidad de la filosofía en épocas de crisis sociales como lo fue el fascismo, en un complejo análisis de los límites de un filosofar que pudo ser recuperado por dicho régimen. Si bien este autor se refiere, en exclusivo al quehacer filosófico, no se atreve a delegar la responsabilidad de tal fenómeno social a la práctica filosófica de la época: “las consecuencias no intentadas, como es voz común, son poco imputables subjetivamente a los profesores de filosofía, como a cualquier otro autor”. (Op. Cit. pp. 193)

Pero “¿Cómo son posibles las ideas radicales y las doctrinas de graves consecuencias políticas y que, así y todo, el filósofo ni extralimite su moralizante responsabilidad...ni se entregue a una irresponsabilidad objetiva (y proceda a la ligera pensando eso que está en el sentido del activismo o de un repliegue de la abstención de la praxis?” (Ibidem.). El autor responde en el sentido de que siempre hay riesgo de error mediante el estudio y en todo caso en aquellos que dejaron correr cosas que no pueden haber querido.

Volviendo a Bourdieu, para hacer funcionar un programa de interrogación de la filosofía el autor se apoya en el *Tratado teológico-político de Spinoza*, en donde <<define el programa de una verdadera ciencia de las obras culturales. Pide a los intérpretes de los libros de los profetas que rompan con la rutina de las exégesis hermenéuticas, para someter a estas obras a una “investigación histórica” dirigida a determinar no sólo “la vida y las costumbres del autor de cada libro, el fin que se proponía, cuál ha sido, en qué ocasión, en qué tiempo, para quién, en qué lengua, en fin, escribió”; pero también “en qué manos” (el libro) cayó, qué hombres decidieron admitirlo en el canon, como los libros reconocidos como canónicos han sido reunidos en un cuerpo”>> (Bourdieu, 1997a: 58-59); citado en Moreno, Op. Cit. pp. 22). Son la trayectoria social de los escritores, formas simbólicas específicas en las que deben expresarse y procesos de definición colectiva de los productos filosóficos, son las líneas básicas de fuerza que deben organizar el trabajo sociológico sobre los textos filosóficos (Moreno, Op. Cit.).

Por su parte, Pinto (1987), sugiere una definición amplia de la filosofía, lo suficientemente precisa para permitir un tratamiento sociológico del espacio filosófico en que se producen los discursos. La filosofía para Pinto (1987) es una práctica reglada de explicitación del discurso, a través de un proceso cumulativo, virtualmente indefinido. Esta práctica reglada se distancia tanto de la razón religiosa como de la razón común. Precisamente, si la sociología puede ayudar a la filosofía es permitiéndole detectar cuándo sublima filosóficamente conceptos de sentido común—y, por ende, cargados de las relaciones de fuerza que lo constituyen—y cuándo sustituye el uso de la argumentación por la explotación casi religiosa de la demanda existencial de bienes de salvación” (pp. 12).

IV. La personalización de la práctica filosófica y sus estudios

Como esbozamos, Bourdieu abrió un debate con relación a su concepto de *la homología de las posiciones* y creemos que puede articularse con lo siguiente. Considerando que hay otras prácticas más *ad intra* del propio quehacer filosófico, como el uso *sobre personalizado* de esta práctica que Habermas (1975), señala para la época en que se intenta dar respuesta a tan provocadora pregunta ¿Para qué aún filosofía? Creemos con él no obstante, que la filosofía no debe quedarse en el pensamiento hermético pues el filósofo clásico no gusta de socializar su pensamiento, porque se auto prohíbe mirar “hacia abajo”. Dicha práctica inclusive, es fomentada por filósofos de las instituciones que dan cabida a esta disciplina.

Otro asunto importante al intentar sociologar la filosofía, y que creo que tiene que ver con *la homologación de las posiciones*, es aquél en el que se hace imposible que el ciudadano común practique la filosofía. Si acaso pueda aceptarse que, lo que posibilita que la filosofía se reduzca a unos cuantos pensadores, es precisamente un asunto práctico, pero que tiene que ver con el factor de estrato, o de “clase”. La clase tiene que ver con la historia de y los contextos y, sólo en algunos individuos se está cerca y al alcance, de dedicarse al estudio

y a la práctica posible de la filosofía aunque actualmente sean menos aún quienes lo intentan, o quienes pueden acceder a escuelas filosóficas y quizá menos aún, a quienes en ello se interesan. Esto es causado en parte, por la ideología neoliberal devenida del neopositivismo, la que sumada al autoritarismo del discurso mediático con fines comerciales, han embestido en contra de las disciplinas humanistas nobles como la Historia y la Filosofía y la Sociología entre otras, difundiendo la falsa idea de su inutilidad. Estas y otras disciplinas solo pueden considerarse inútiles, desde la trinchera de los valores materiales del capitalismo y de la ignorancia en el poder. Pero más allá del no menos problemático asunto de “quién, quienes pueden dedicarse a la filosofía”, lo que implica una multiplicidad de factores más, está la reflexión de Habermas al respecto:

“la manifestación inquebrantablemente personalista del pensamiento filosófico. (...). Hasta hoy, la reflexión filosófica se ha movido en una dimensión en que la forma de exposición no es extrínseca a las ideas filosóficas. La unidad fáctica de razón, teoría y práctica, que hasta ahora se ha traducido en esta forma individual de reflexión, exige una comunicación, no sólo en el plano de contenidos proposicionales, sino de igual manera, al nivel meta-comunicativo de las relaciones interpersonales. En este sentido nunca ha sido ciencia la filosofía: invariablemente ha permanecido ligada a la persona del profesor filosófico”, *Ibidem*. p. 192).

Creo que el autor posee en esta consideración, un concepto de ciencia como conocimiento que se socializa, a diferencia del conocimiento del filósofo clásico que no gusta de hacerlo o, no le es fácil transmitirlo. Habermas relata que tal vez entre los filósofos alemanes en el texto de referencia, que dentro de poco tiempo encontrarían pasada de moda aquella pose que fue natural aún en épocas pasadas, refiriéndose a la manera retórica con que “Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno, han sostenido, ejercitado y extendido sus ideas como profesores de universidades, ante sus discípulos, en las publicaciones literarias y en la literatura política, e incluso en los grandes medios de comunicación” (*Ibidem*). Asunto que no parece, haberse cumplido. No parece haber pasado de moda dicha personalización y tampoco la socialización del conocimiento filosófico. Un asunto más que me parece de la mayor importancia, y que aquí retomo con la expresión: *estudio, o estudios filosóficos*. Se hace necesaria una reflexión sobre lo que se pueda considerar que significa eso. ¿Es el estudio filosófico sólo el estudiar a los filósofos? Como parece ser que devino hoy en día el objetivo de la filosofía académica, otorgadora de diplomas sobre “el dominio” de un tal o cual autor, a quien o a quienes se hacen exégesis de sus obras. Pero eso no termina ahí, se dice de esta práctica, cuando el estudioso “de veras estudió” bien a un “gran filósofo”. Pero esto no parece preocupar mucho (seguro se piensa que no hay nada de malo en que alguien se dedique a ello, sobre todo si el parangón que lo decide se ancla en un concepto de libertad académica sin compromiso). Pero precisamente una sociología de la filosofía, diría que hay serios problemas con esta práctica, porque lo que se obtiene con ella, son personas que conocen “muy bien” a otra persona, normalmente del pasado o, “contemporánea”, o “moderna”, etc., pero lo que sociológicamente es realmente digno de discusión, es que los “estudios filosóficos” vistos en su utilidad social, deberían producir o, hacer emerger, egresar, entes pensantes y *filosofantes* críticos. Se puede contra argumentar que “el estudioso” deberá aprender de su filósofo favorito, al que estudia, y además lo aprende, “domina” con su tesis de grado y el tutor, que a su vez se supone que “domina” a dicho filósofo”. Pero entonces caeríamos en un círculo discutible que conduce a la siguiente pregunta ¿La enseñanza de la filosofía generaría filósofos que crearían más filósofos? Si se responde que sí a esta pregunta, deviene automáticamente otra, ¿Con ello se lograría la socialización del conocimiento filosófico? A

no ser que como docentes y su reducido espacio, con lo que la socialización de desvanece. (Lo que también puede valer para los sociólogos y otros científicos sociales).

Pero ¿No los docentes de la materia de filosofía debían ser filósofos? (o así debía considerárseles, en el sentido de enseñar a filosofar). Pero no se trata de culpar al filósofo del contexto de su práctica, un contexto globalizado económicamente hablando, es decir, pragmático en cuanto al objetivo de “educar”; no se trata para los poderes fácticos de los distintos países, de educar para “obtener lo mejor del hombre” en el sentido humanista, sino en el sentido de “educar y formar para el trabajo” asalariado, es decir, educarlo como mano de obra barata. Si esto es válido, y el embate hacia estas nobles y humanísticas disciplinas, se hace, como hacia toda disciplina cuyo objeto son los derechos sociales, la igualdad, la ciudadanía etcétera; ¿Cómo culpar entonces a las propias disciplinas si sus atacantes son los poderosos ideólogos, “ganadores” de esta globalización neoliberal? Se haría muy mal con ello.

En este punto, la filosofía y la sociología de la filosofía, creemos, deberían enfatizar el asunto como un objeto de atención de ambos campos de conocimiento. Ahora bien, entre los usos y costumbres de la práctica filosófica: estudio o investigación, docencia y difusión de aquella, ¿Va, o acostumbra la filosofía construir objetos de conocimiento realistas, sociales? Y en ese caso, cómo es que los descubre o, de qué otra manera, o ¿como los construye? ¿Para construirlo parte del realismo o, sólo elucubra sobre el deber ser de las cosas, reales o ficticias? Porque en la propia experiencia de quien escribe, existen filósofos –no críticos por supuesto– cuya práctica resulta tautológica cuando parten de un deber ser construido en sus mentes, para llegar al mismo punto en una circularidad que conduce a la nada. Dicen de cómo “debe ser” una pequeña parte del mundo y, haciendo tabla rasa de la historia, del movimiento de lo real (información cotidiana circulante), de los hechos, de las tendencias, se aferran a sostener, lo que no es, ¿como el deber ser? Es decir, para estos pensadores, la realidad es como creen que debe de ser. En esta filosofía no hay cabida para la ciencia, se está en el terreno del dogmatismo. De ahí que la ciencia en general superó a la filosofía, destronándola de su supuesto reino, en la jerarquía de los saberes.

Una filosofía crítica por el contrario, ha servido de base para una sociología también crítica, como es la producción de la Escuela de Frankfurt, también conocida como Kultur Kritik en donde también se puede ubicar a Bloch. Una diferencia enorme existe en cuanto a los objetos de conocimiento y su construcción, tema sobre el cual hay mucha información de referencia, por lo que no abundaré en este punto más que para decir que esta sociología devenida de una filosofía crítica, no plantea sin más, a qué debería encaminarse la sociedad, sino que, primero investiga y denuncia el malestar cultural en general (la o las formas de la dominación capitalista) y, los espacios sociales concretos de urgente atención social, todo ello a través de una teorización crítica de la sociedad. Dicha teorización se vale del método dialéctico crítico para descubrir los efectos e impactos que la dominación deposita en su práctica acumuladora de capital, en el seno de la sociedad global.

Pero eso no es todo, la separación de la filosofía de una sociología crítica, conduce irremediablemente a un filosofar “estético”, contemplativo, que además, peor aún, no se socializa (como no se socializan un mundo de conocimientos que al poder no interesan por no ser rentables), porque en el sistema capitalista, el conocimiento es un plus valor y en última situación, una mercancía. Pero ni la filosofía ni la sociología, deberían considerarse como mercancías, su utilidad es más *cara* (por sus fines humanistas), por la actitud crítica que, cotidianamente con la práctica, al denunciar y fundamentar los hechos con base en la investigación empírica. Pero si el conocimiento disciplinario y tal vez científico es hermético con relación al nivel de su socialización práctica, es por ello también, un asunto de “clase” en el sentido weberiano de “clases en lucha”, en una estratificación más bien “competida” y compleja, como *el capital decide que sea*.

En contraparte, la teoría sociológica –cualquiera de ellas–, pero mejor aún, las ciencias sociales todas, se sitúan en un mundo que no pertenece a nadie, en el sentido de un objeto como vulgar propiedad, del campo de una disciplina o de una sub-disciplina, y pertenece a todo aquél deseo de conocimiento o voluntad de saber que quiera asomarse a sus campos problemáticos y a sus sustentos disciplinarios.

V. ¿La filosofía debe sobrevivir?

Llegados a éste punto y en este tono, queremos volver al tema de la pregunta por ¿si aún hay caso que exista la filosofía? ¿En dónde radica la necesidad de esta práctica, disciplinaria? En esta pregunta que se hacía Adorno y Habermas profundiza, la filosofía ya había sido sustituida por la ciencia, cuyos fundamentos a su vez, le arrebataban a aquélla la supremacía de los saberes. La ciencia se volvió el garante de la verdad “moderna” y el instrumento político económico que desarrollaría los modernos medios de producción y, actualmente, de las nuevas tecnologías, las que arribaron en una tercera ola en la historia de los cambios en los procesos productivos, trascendiendo al industrialismo. Como vemos, históricamente la filosofía fue dejando el paso a la ciencia o, mejor dicho la ciencia le fue ganando a aquélla su lugar privilegiado en la jerarquía de los saberes; no solo socialmente hablando, sino como el consejero del poder económico y político. Por decirlo de algún modo, la Gran Filosofía correspondió al espíritu fisiócrata y, al parecer soslayó el proceso en el cual, del fenómeno del renacimiento y los nuevos descubrimientos sobre todo en la física, fueron forjando a la actual ciencia y, no es que esta sea una bondad para la humanidad pues hoy la ha puesto al borde del desastre ecológico. La pregunta de ¿Para qué aún filosofía? Que se hacen Adorno y Habermas, deja ver, que la gran filosofía especulativa no tiene ya la relevancia anterior, pero la filosofía social de por ejemplo Bloch y las bases de tal filosofía en la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt si tienen una tarea importantísima en la esfera de lo social. Es aquélla filosofía que vivía de proponer el deber ser de la humanidad, siempre acorde a la voluntad de poder de sus patrocinadores del poder y, por ello, no puede ser pensada desde el acotado espíritu y lógica de la tecnocracia liberal y menos aún de la actual, neoliberal. Hoy (Siglo XXI) vivimos un embate desde esa trinchera trivial y utilitarista, conservadora de la situación de injusticia y sin razón de los pueblos todos, desde sus gobiernos y sus poderes reales. Pero lo mismo decimos para los sistemas nacionales de ciencia y tecnología cuando sus dirigentes obedecen a los deseos de los poderes transnacionales y, los nacionales de derecha, ultraderecha, y a los dirigentes de estados mafiosos.

Así, sólo como soporte de lo dicho con respecto a una filosofía crítica y ética, el lunes 8 de agosto de 2011 un gran número de maestros, investigadores eméritos y premios nacionales de esta práctica o profesión, publican un desplegado como carta abierta del Presidente de la República Mexicana, al Secretario de Educación pública y a las Comisiones de Educación de la Cámara de Diputados y Senadores de la República Mexicana en defensa de la enseñanza de la Filosofía, cerrando filas en contra de la minusvaloración oficial en turno, sólo por su incapacidad de comprensión por un lado, y por su compromiso de entrega al capital transnacional y nacional corruptos. (La Jornada, pp. 11).

Enseguida, retomo aquí, problematizando un poco, las cuatro tesis de Habermas en las que plantea que si la filosofía debe continuar –planteadas hace ya 50 y más años–, considerarlas a la luz de los complejos contextos sociales actuales y, asomarse apenas a ver con ello, de paso, si la filosofía –como se ha autopresentado, desde el iluminismo–, por un lado, tomó el rumbo que sugería Habermas entonces; o bien, tomo otros derroteros (lo que quedaría para una investigación posterior). Por otro, también como tarea pendiente, profundizar en ella frente a los cambios históricos en cuanto a su práctica y sus objetos de conocimiento. Aquí sólo ensayamos posibilidades –con base en dichas tesis–, que dejen o puedan dejar hipótesis para el trabajo empírico en una etapa posterior.

VI. Resumen de las cuatro tesis sugeridas por Habermas

a) “Hasta Hegel no se cuestionó por principio la unidad de filosofía y ciencia. En los comienzos del pensamiento filosófico se cultivó únicamente el concepto de saber teórico, y podríamos citar los motivos de su prestigio; filosofía y ciencia eran sin duda una sola cosa....” (Op. Cit. pp.220). La matemática y la física en tanto que podían plantear una exigencia teórica seguían formando parte de la filosofía y se relegaba a las disciplinas descriptivas como la geografía y la historiografía, se les relegaba por tener una relación negativa con la filosofía, considerada como ciencia verdadera. Lo cual cambia con la emergencia de las modernas ciencias de la naturaleza, a las que aún se les consideraba como filosofía natural; ante las que tampoco se replegó la filosofía a la pura competencia del saber formal o a ciertos dominios complementarios como la ética, la estética y la psicología. Habermas sostiene que la filosofía sostuvo esa exigencia de fundamentación última para todo saber teórico, con la cual se mantuvo, subsistió y decayó la metafísica; aquella permaneció como ciencia primordial, hasta ya avanzado el siglo XIX. (Ibidem.).

Pero la filosofía –según Habermas–, tuvo que renunciar a pretender ser ciencia fundamental ante la física, con lo que la justificación y el desarrollo de una cosmología, dependió de los resultados del progreso de las ciencias naturales. No obstante, la filosofía reaccionó en la nueva época (después de Hegel) frente a la ciencia moderna, intentando revestir su exigencia de fundamentación última, en el formato de la teoría del conocimiento; pero aún así, no pudo mantenerse como filosofía originaria, pero con el positivismo, la teoría del conocimiento se resigna a ser teoría de la ciencia, es decir, reconstrucción posterior del método científico.

b) “La unidad de la enseñanza filosófica y la tradición en el sentido de una transmisión de legítima autoridad, no se ha cuestionado por principio hasta Hegel” (Habermas; Op. Cit., 201). Habermas plantea que la filosofía sólo emerge en condiciones sociales de altura cultural; es decir, en sociedades con un fuerte gobierno estatal. Con ello se cubre la necesidad de legitimar el sistema político centralizado, normalmente, por medio de explicaciones del mundo mitológicas o de origen supra religioso. De ahí que la crítica filosófica jamás se ha independizado de la tradición. “Mientras la filosofía pretenda comprender el ente en su totalidad, abre, por así decirlo, la vía a supuestos básicos sociocósmicos que pueden adoptar las mismas funciones de la legitimación del poder. En la sociedad burguesa, el derecho natural racional del Siglo XVII ha reemplazado sin duda la justificación cristiana del poder político” (Ibidem).

Más aún, después de la liberación de la física respecto a la filosofía natural se conflictúa la filosofía con la tradición al caer la metafísica, reduciéndose la filosofía teórica a teoría de la ciencia o a ciencia formal; perdiéndose así el vínculo entre filosofía práctica y teórica. Habermas afirma que: “Con los jóvenes hegelianos, con los temas sistemáticos, que se han desarrollado en el marxismo, existencialismo e historicismo, la filosofía práctica se ha independizado. En adelante prescinde de la fundamentación ontológica que desde Aristóteles había sido evidente para política y la ética; además ha renunciado a su exigencia teórica con la que la filosofía de la historia (Vico) había hecho objeto privilegiado la esfera de los asuntos humanos (en lugar de la naturaleza). Con ello perdió la filosofía la posibilidad de sostener una imagen sociocósmica del mundo; pues solo podría desarrollarse como crítica radical. La filosofía práctica, independizada, se incorpora a los frentes culturales de la guerra burguesa europea. Desde entonces puede darse algo así como una filosofía revolucionaria y una reaccionaria).

c) La Filosofía y la religión hasta Hegel han desempeñado diversas funciones. Desde la antigüedad la filosofía se ha visto obligada a determinar su relación, con “la verdad sagrada” de salvación ofrecida por la religión judeo-cristiana. Es decir, para que la filosofía existiese, debía estar en “el orden del discurso”. Pasando entre otras cosas, por intentar identificar el

pensamiento filosófico con la revelación, o de identificar ésta con aquél. Pero en ningún caso, salvo Boecio señala Habermas, ha querido tomar seriamente la filosofía sustituir la seguridad salvadora de la fe religiosa. “Nunca ha dado una promesa de solución, asegurando esperanzas o dispensando consuelo...” (Ibidem).

Para comprender esta compleja relación, Habermas señala dos momentos. Primero, una filosofía que debió renunciar a la idea del absoluto, a la vez que a su exigencia de fundamentación última, tuvo que criticar también la idea del Dios Uno, desarrollada en las grandes religiones; pero el pensamiento postmetafísico no se interesó por combatir ninguna determinada tesis teológica, lo que hace es, afirmar su sinsentido “Ello mostrara que en el sistema de principios en que ha sido dogmatizada (y racionalizada con ello) la tradición judeo – cristiana, no pueden en absoluto establecerse tesis teológicamente con sentido. Esta crítica ya no es inmanente a su objeto. Pende en las raíces de la religión y abre el camino a una disolución histórico-crítica (instituida en el siglo XIX) del mismo contenido dogmático. Segundo, La filosofía práctica independizada ha recogido la herencia de la religión redentora, allí donde la metafísica nunca habría podido exigir funciones de sustitución o competencia” (Op. Cit. págs. 203, 204).

d) La filosofía era una élite intelectual nunca asequible a las masas dice Habermas en esta última tesis, pero a través de su historia, las formas de la enseñanza han variado, pero lo que no ha variado, es que quienes se dedican a ella son quienes disfrutan del ocio, quienes no necesitan de un trabajo productivo para vivir. Hasta Hegel no obstante, persistía el prejuicio de la aristocracia en el sentido de que las mayorías no son capaces de practicar el aprendizaje de la filosofía, y aunque esto se interrumpió por el movimiento de la Ilustración, al no sentar las bases para una programática didáctica, la esperanza se perdió.

Hubo desde el inicio en la filosofía una contradicción entre la aspiración de la razón a la validez universal del conocimiento y los límites elitista-culturales del acceso a unos cuantos a filosofar. A partir de Platón se concibe a una filosofía política que pretende poder para unas inteligencias privilegiadas, para conseguir a su vez una justificación filosófica del poder de facto y la universalidad dogmática del conocimiento filosófico. Más aún “Sobre la formación media de los profesores en las facultades filosóficas, de las nuevas universidades caracterizadas por las reformas de Humboldt, ha adquirido la filosofía, establecida como disciplina e ideología de fondo de las nascentes ciencias del espíritu, una gran influencia en esa parte del público burgués que se ha entendido a sí mismo como burguesía intelectual.. (...).Una virtud totalmente distinta obtuvo la filosofía por el camino de Marx en el movimiento obrero. Aquí parecían caer finalmente las barreras elitistas en virtud de las cuales la filosofía se había puesto en contradicción consigo misma. Claramente lo había tenido también Marx en su mente al afirmar que la filosofía, si ha de llevarse a la práctica, tiene que ser abolida” (Op. Cit. pp. 204).

¿Para qué aún filosofía? Si ésta es un puro vacío ejercicio de auto-reflexión que discurre sobre los problemas de su propia tradición, sin desembocar en una teoría crítica de la sociedad. Una filosofía así no se socializa siquiera para debatir sobre sus fundamentos, que como hemos visto en la exposición de Habermas, sigue viviendo de la herencia de la tradición de quien es su aliada más coincidente, ese dogmatismo es sin duda dañino para la sociedad en general y para la educación no sólo filosófica en particular. Dicha postura de pretendido privilegio de los saberes no pudo seguir sosteniéndose por más tiempo sin ser denunciada, porque su educación forma, quiérase o no, entes contemplativos alejados de la práctica cotidiana sin deberse a nada ni a nadie, sin un aparato crítico del poder establecido y sus tentáculos, que se extienden para seguir solapando a una tradición que no quiere perecer, la que resulta beneficiada con una élite privilegiada por poder desenvolverse en el ocio.

VII. Ciencia, ética y verdad

Si como vimos en el anterior apartado la filosofía padece de una pedantería al aferrarse al asunto de la “jerarquía de los saberes”, con relación a una perspectiva de la ciencia, la perspectiva positivista, critica su pretensión monista, absolutista, más que una pedantería vemos un desplante de ideología de la más pura mala intencionalidad, cargada además de equívocos tales, que están ahora siendo descubiertos por el malestar climático – atmosférico, depredación ecosistémica y depredación social. También aquí, se manejan implícitamente la articulación de ciencia, ética y verdad.

Contra este embate absolutista de una visión de la ciencia, Habermas, sugiere para el caso, una estrategia de la “ética del discurso”: el discurso representa una forma de comunicación en la medida en que su objetivo es lograr el entendimiento entre los seres humanos, por lo cual, apunta aún más allá de las formas de vida singulares, es decir, que se extiende a la “comunidad ideal de comunicación”. Con ello se incluiría a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción, garantizando así una formación de la voluntad común que de satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social sustancial que nos haría coincidir a cada uno con todos.

En su discurso sobre la ética en el quehacer de la ciencia el autor arremete contra el “cientificismo”, al que define como la fe de la ciencia en sí misma, o sea, como el deseo positivista del convencimiento de que la ciencia no debe ser entendida como *una* forma de conocimiento, sino que debemos identificarla como el único conocimiento posible (Habermas: 1982:13), lo cual es ya una tautología. El positivismo, al asumir la herencia de la teoría del conocimiento que se había desarrollado como objeto de la filosofía moderna, y hasta antes de la mitad del siglo XIX, ha transformado a la teoría de la ciencia en una metodología que fundamenta la autocomprensión de la ciencia.

A través del positivismo, la misma filosofía ha desplazado su propia capacidad reflexiva y de crítica radical, disolviendo la teoría del conocimiento en la teoría de la ciencia. El positivismo como autocomprensión de la ciencia, claudica a la reflexión en una acción anti ética, y de lo que se trataba y se trata, es de recuperar la perdida experiencia de la reflexión (*ibídem*: 9.) No podemos aquí dejar de distinguir que, por una parte esto puede aparecer como un error del positivismo de herencia naturalista, del embeleso de la época por ella, por la ciencia, pero preferimos pensar en que también se asumía que, a través de la renuncia a la reflexión, el pragmatismo en la ciencia se convertía en verdadero poder de quienes la podían hacer y decidían qué conocimiento producir, aquél que arrojara beneficios materiales, de ganancia económica.

Lo que se puede ver es que las instancias de producción del conocimiento al parecer están ayunas de una reflexión que tradicionalmente había conducido a la forma de una autocomprensión ética de la ciencia. Si la teoría social hoy sigue inmersa en un intelectualismo y en obras de consulta enciclopédicas sobre dicho intelectualismo, los campos de batalla teóricos solo cambian de nuevos autores más que de nuevos creadores. Se “superan” visiones teórico-metodológicas, mediante la “revisión”, a veces crítica y a veces con enmiendas a planteamientos anteriores, los que a su vez han enmendado (garabateado, a decir de Foucault), viejas sendas muchas veces reescritas. En el fondo –y esto es lo que nos anima–, se dice posmoderna y positivista que hay que dejar atrás los “ideologismos”, pero quien eso declara, él mismo no los deja atrás; en vez de ello, intenta sorprender con “nuevos métodos” y “nuevos supuestos” como el sistemismo cerrado, pretendidamente libres de ideología.

En las diversas corrientes de la historia de la ciencia, ésta aparece como resultado de la práctica, con el espíritu innovador que demanda siempre la sociedad, la que concebimos dividida en clases o estratos sociales. Aquí se confronta brevemente la visión de la teoría analítica de la ciencia, desde una visión del mundo como proceso dialéctico de la interacción

social con la naturaleza. Ese conocimiento práctico científico así concebido, por la historia y la filosofía de la ciencia de espíritu no materialista, o ciencias del espíritu; y por otra parte, la visión de las ciencias teórico analíticas. Todo lo cual va a ser cuestionado por el espíritu de la teoría dialéctico-crítica de la sociedad, también llamada *Kultur Kritik*.

Desde esta perspectiva, que denunció y denuncia una razón instrumental objetivista, la que ha contribuido hoy, y amenaza el futuro con la destrucción del planeta (Morín, 1988). El mismo Habermas escribió al respecto con motivo de la muerte de Theodor W. Adorno; *La ciencia y la técnica como ideología*. En dicho texto se critica esta racionalidad instrumental como una práctica científica deshumanizada al servicio del capital en esa época.

El hablar de autocomprensión implica, inmediatamente, a la disputa entre hermenéutica y ciencias empírico analíticas. Ya en su crítica de la filosofía y ciencias burguesas, Horkheimer manejó el concepto de razón —descubierto por Marx como función político práctica— contra la racionalidad instrumental “medios-fines”, que predomina en la sociedad burguesa, debido a su carácter antagonista y contra un falso entendimiento de las relaciones entre sujeto y objeto, entre teoría y praxis, que es inmanente a esta singular racionalidad. Ahí es puesta de manifiesto la dislocación de la polémica hacia un plano de discusión metodológica, que tiene lugar en las más álgidas controversias entre teoría crítica y teoría analítica; no obstante, con base en *Conocimiento e interés*, Habermas cuestiona tanto a la hermenéutica historicista de W. Dilthey, como a la filosofía empírico analítica.

Un elemento de argumentación habermasiano en este punto aparece ya en el joven Horkheimer al interpretar las ciencias causalmente clarificadoras en su estructura lógica, por medio de las ciencias técnicamente manipulables, al reconocer plenamente su importancia emancipadora, al estar su desarrollo, a su vez, íntimamente ligado al gran desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista, la que con su dominio acumulativo y creciente sobre la naturaleza y con la destrucción de las condiciones de vida enraizadas, deposita en manos de los hombres los presupuestos objetivos para su emancipación social. Pero, la razón instrumental que acompaña al proceso de desarrollo de las fuerzas productivas oscurece la más cara característica de la Razón y la Subjetividad (con mayúsculas), por ello Horkheimer (1973) denuncia:

“La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo —en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión—, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aun allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útiles, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo” (pp. 16).

Sin embargo, hablando de fuerzas productivas y de medios de producción, solo son los hombres pertenecientes a las clases económico/poderosas quienes pueden tomar el poder sobre dichos medios. Horkheimer al lado de Adorno (1987) en su texto *Dialéctica del iluminismo*, dirigen su crítica contra el principal responsable de la degradación social en el capitalismo monopolista y el totalitarismo político, identificado como un baluarte del racionalismo y del idealismo burgués: el iluminismo del Siglo XVIII. Si este racionalismo pretendió la emancipación del hombre de los férreos moldes del pensamiento mítico, acabó produciendo su contrario. La aspiración al dominio de la naturaleza en nombre del control científico se desvirtuó en el sojuzgamiento de los sujetos reducidos a objetos consumidores de bienes superfluos y dependientes de unas leyes mercaderiles sin control humano.

Por su parte, Wellmer planteaba hacia fines de los años ochenta del pasado siglo, que en las condiciones del moderno sistema capitalista de producción, el canto enajenante de supuesta objetividad, llegaba con toda su fuerza a ser un peligroso oropel si se extendía a todos los terrenos de la ciencia y si, como tal, ello no se detectaba en absoluto. En las cien-

cias sociales, esto conduce a una falsificación del objeto y a una adaptación conformista del sujeto de la investigación, pues, al no detectar ya los científicos en qué forma quedan conectados al proceso vital de la sociedad “mediante la acción de conocer”, y en qué forma encajan en él, falsean la historia de la humanidad como proceso de la naturaleza y adoptan el papel—reservado a ellos en la sociedad capitalista— de especialistas útiles y no responsables, cuyos conocimientos se dejan integrar sin quebranto alguno en el contexto utilitario del sistema (lo que para Gramsci serían los intelectuales orgánicos).

De ello deviene que, tan pronto como el interés cognoscitivo va más allá del dominio de la naturaleza, es decir, más allá de la manipulación de espacios naturales, la indiferencia del sistema monopólico respecto de su campo de aplicación se transforma en una falsificación del objeto. Es decir, descuida en beneficio de una metodología única y general, la estructura del objeto, condenando por conveniencia a la teoría, en la que no puede penetrar, a la irrelevancia.

En la investigación de las ciencias naturales, la trivialidad de los conocimientos verdaderos no tiene ningún peso; pero en las ciencias sociales, hay que contar con esa venganza del objeto en virtud de la cual el sujeto, todavía en pleno proceso cognoscitivo, se ve constreñido y paralizado por los imperativos y necesidades del proceso cognoscitivo, precisamente, en la esfera que se propone analizar. De ello obtiene su libertad, en la medida en que su concepción de la vida social, sea vista como una totalidad determinante, incluso de la propia investigación. La exigencia sin embargo de que la teoría, en su constitución, y el concepto en su estructura, se adecuen al objeto, y que éste se imponga en el método por su propio peso, no puede en realidad, ser válida en el marco de una teoría modelizadora, sino dialécticamente.

En el aparato científico objetivista tan solo se arroja luz sobre un determinado objeto, de cuya estructura debe haber entendido algo previamente; esto, en el supuesto de que las categorías escogidas no queden fuera del mismo. Este círculo no puede ser salvado mediante inmediatez apriorística o empírica alguna, de las vías de acceso; solo cabe enfocarlo y remediarlo dialécticamente a partir de una hermenéutica natural del mundo social de vida (Habermas: 1969).

Finalmente, como un ejemplo práctico de inspiración similar, en relación con la triada ciencia, ética y verdad, iniciamos con el dilema los beneficios y los perjuicios del conocimiento científico, en 1988 escribí unas notas en un diario nacional mexicano una reflexión sobre ciencia y conciencia nacional, en la que propugnaba por una toma de conciencia de los requerimientos necesarios para una ética social frente al desarrollo científico y tecnológico en nuestro país, con base en dicha ética inculcada por el sistema escolarizado de educación. Entonces usé como argumento de apoyo, prevenir:

“Sobre los efectos sociales de los beneficios de la ciencia en países desarrollados, ya que autores de diversas ideologías hacen apología de ella, mientras otros señalan sus terribles consecuencias sociales. Los primeros elogian los maravillosos adelantos en materias diversas, tales como: la medicina, la comunicación, la biotecnología, etcétera. Los que están en contra señalan que no obstante los beneficios que algunas ciencias aportan a la humanidad existen serios perjuicios derivados de ellas, tales como la enajenación del individuo, riesgos de catástrofes, como el de Chernobil en la URSS, desempleo, etc.” (Excelsior, 25 de Octubre de 1988, pp. 1 M).

Ante el dilema beneficios / perjuicios, el desarrollo de la ciencia, entendida como el conocimiento riguroso de los fenómenos naturales y sociales en beneficio de la sociedad, ha de supeditarse precisamente al interés de una sociedad dominada que busca su liberación en sentido amplio. Es donde ya se ha dicho, cabe hablar de ciencia autónoma, porque ello

implica partir de los problemas reales de la sociedad para identificar sus posibles soluciones y no a la inversa, consumir tecnología proveniente de países desarrollados en busca de problemas a donde aplicarla. Porque de esta última forma sucede lo que en el esquema teórico explicativo, que las más de las veces anda en busca de problemas que le permitan comprobar la actualidad de la teoría, “explicando” aquellos en detrimento de la realidad misma.

Hoy solo agregamos que los beneficios a la sociedad, cuando estos arriban, sólo lo hacen en la minoría que puede pagar la alta y especializada sofisticación de las nuevas tecnologías, como necesidades creadas, cada vez más difíciles de no utilizarse.

Aquí asumimos que el concepto de ciencia emerge aparejado en la historia con el concepto de racionalidad weberiano, ambos producto del interés de la nueva clase dominante (revolucionaria –Marx–, hasta antes del nuevo régimen burgués, y reaccionaria una vez que este se instaura). Ahora bien, en la época actual, la ciencia se aleja por diversas razones, del estudio de la ética articulado al acontecer social. Es más, nos atrevemos a considerar, que se deja de lado paulatinamente por considerársele materia prima de la Filosofía, a la que, desde la construcción del discurso científico moderno, burgués, se le consideraba a la ética como “metafísica” (hoy lo mismo hace Luhmann), lo que consideramos en ambos casos llenos de contenido ideológico, en donde *no cabe* pensar éticamente. Hacerlo, es ponerse en el ojo del huracán, de la mirada del poder, es arriesgarse a quedar fuera “del orden del discurso. Estas reflexiones propias no pueden ser “verificadas” en el sentido del viejo mapa de las ciencias, pero me apoyo en la intencionalidad que encontramos en Marcuse al advertir cuestiones importantísimas que están ocultas en la hechura del concepto de racionalidad weberiano, aquél señala al respecto:

“El concepto de razón técnica es quizás, sin más, ideología. No la utilización de la técnica, sino la técnica misma es dominación sobre la naturaleza y, o sobre los hombres, una dominación metódica, científica, calculada y calculadora. Los fines e intereses de dominación no vienen a añadirse a la técnica “después” y desde afuera, sino que están ya implicados en la construcción del apartado técnico. La técnica es un proyecto histórico-social. En ella se proyecta lo que con los hombres y con las cosas entiende hacer una sociedad y sus intereses dominantes. Tal finalidad de dominación es ya material y por tanto pertenece también a la forma misma de la razón técnica” (Marcuse: 1969).

Habermas plantea en relación con esto “si tras el hundimiento de la filosofía sistemática y la desaparición incluso de los filósofos mismos es *posible* aún filosofar en general y por la pregunta: ¿Por qué no habría de incluirse la filosofía, el arte y la religión, dentro del fenómeno histórico universal de racionalización, descrita históricamente por Max Weber y, concebida por Horkheimer y Adorno en su dialéctica? ¿Por qué no debía expirar la filosofía por sí misma sobre el calvario de un espíritu que ya no puede afirmar y conocer como absoluto?” (Op. Cit. Pp. 199). Pero no sólo la filosofía cayó en dicha tentación, la propuesta metódica que propugna por la univocidad de método (el positivismo en todas sus vertientes) retoma esa imposibilidad absolutista como garantía de la verdad pero teme a este añejo término y lo sustituye por el de objetividad (la que cae en el objetivismo) tras el cual se ocultan tendencias abiertas a la manipulación de resultados de investigación de todo tipo, en aras de hacer sobrevivir discursos simuladores de la verdad o, dicho con modestia, simuladores del ser de la realidad fáctica, injusta, contradictoria, y hoy más que nunca caótica, resultado del agotamiento del esquema del Estado Nación y su marco normativo de ejercicio del capitalismo depredador y empobrecedor de la naturaleza y la humanidad.

Concluyendo

En el texto de referencia habermasiano que alude a la pregunta: ¿Para qué aún filosofía?, el autor decide postular cuatro tesis en respuesta a la cuestión, partiendo de una advertencia que aquí intento parafrasear: Ya que la conocida interpretación de la filosofía griega impuso al inicio la “exigencia del logos” de interpretar el mundo. La filosofía, como el mito es un sistema de interpretación abarcador de la naturaleza y del hombre, comprendiendo al cosmos, al ente en su totalidad. Bajo este tenor, la filosofía puede sustituir al mito. De hecho no cuenta ingenuas historias, sino que pregunta metódicamente acerca de los fundamentos. Además, la filosofía nunca ha abandonado totalmente los rasgos de una visión del mundo teórica que concluye en una des-especificación de la interpretación del mundo. El que con el cambio de estructuras socioeconómica y sociopolíticas, requirió cada vez más, de una división y clasificación de los fenómenos para su profundización, explicación y actuación sobre ellos:

“La plausible necesidad de ordenación de fenómenos que han de menester explicación, de acuerdo con la interacción entre cuasipersonas activas y expresivas, dotadas de fuerzas superiores, ya no satisface las exigencias de la explicación filosófica....Su propia relación con la praxis debe asegurarse más bien indirectamente mediante el ejercicio de una forma teórica de vida” (Op. Cit., pp 200).

Más aún, ¿Para qué entonces estos apuntes sobre la posibilidad de una sociología de la filosofía? Poco a poco quien suscribe va cayendo en cuenta de que hay amplias problemáticas reconocidas por la práctica filosófica, que son también objetos de estudio de la sociología. Que los problemas del ser de la realidad no obstante, no se abordan desde “la sociología” sin más, estos solo pueden ser dilucidados en una comprensión más profunda y por lo tanto más abarcadora desde una visión de la realidad como totalidad dialéctica y concreta; y no modelísticamente, en donde la realidad ha de ser concebida desde los supuestos que la sustentan, sin que a sus proponentes nos preocupe su desaprobación, desde una visión de racionalidad caduca y equívoca del conocer. Las finalidades son diferentes, en el primer caso, el pensamiento dialéctico se aproxima al ser del objeto real en términos de una articulación de niveles temporales y espaciales de realidad, en búsqueda de lo concreto de este ser, mientras que en el segundo plano se busca satisfacer y hacer valer el método, en cuyo caso el medio se convierte en un fin en sí, olvidándose de la estructura de la cosa.

También caemos en cuenta, en que, desde la filosofía de la ciencia, las disputas entre los proponentes no pueden llegar a un fin que algunos desearían, ya que ello sería el triunfo del dogmatismo, posteriormente, la sociología de la ciencia –en sus diversas corrientes, se ha desarrollado con estas disputas en su devenir, por lo que me atrevo a decir que, seguimos en presencia de viejos problemas que hoy conllevan distintas configuraciones de las que ayer poseían; es decir, se suman otros nuevos problemas engrandeciendo aquéllos. En el caso de las perspectivas, no habría mucha diferencia entre una sociología de la filosofía y una sociología de filosofía de la ciencia, salvo en que sus prácticas son distintas y se han construido nuevos discursos en esta última, a través del devenir de la misma filosofía de la ciencia. Ahora bien, si algún caso tuviera una sociología de la filosofía, optaría por conocer, más allá de la práctica filosófica, cómo se autoconcibe el filósofo inmerso en esta realidad “modernizada”, cómo entiende a ésta y, si se sigue autoconcibiendo como ubicado en la cumbre de los saberes y como poseedor de la verdad última de las cosas.

Bibliografía

BLOCH, Ernst

2004 *El principio esperanza I*. Madrid: Trotta.

BUNGE, Mario

2000 *La relación entre la sociología y la filosofía*. Madrid: EDAF.

2012 “Sociología de la filosofía”, en <http://www.lanacion.com.ar/136782-sociologia-de-la-filosofia> (visitada: 25/06/2012).

HABERMAS, Jürgen

1975 “¿Para qué aún filosofía?”, en *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 5, 2.

1984 *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos: Madrid

1981 *Conocimiento e interés*. Taurus: Madrid.

HORKHEIMER, Max

1973 *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.

1987 *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

MARCUSE, H.

1969 *Ética de la Revolución*. Madrid: Taurus.

WELLMER, Albrecht

1979 *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona: Ariel.

