

Sergio Silva G.

HABERMAS Y LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

El aporte de la teoría de la sociedad de Jürgen Habermas a una sociología crítica del conocimiento

En su artículo de 1945 «La Sociología del Conocimiento»¹, Robert Merton elabora un paradigma de cinco elementos que constituyen las preguntas o temas básicos de la sociología del conocimiento. Uno de ellos es la forma como se relacionan los productos mentales con la base existencial. Aunque esta relación no se puede analizar haciendo abstracción de sus dos términos, que deben ser definidos, me centraré en ella en este estudio.

Jürgen Habermas² ha elaborado en los últimos años una teoría del conocimiento que, aunque alejada de las preocupaciones de la sociología del conocimiento, contiene, a mi juicio, elementos que son indispensables para un buen planteamiento del problema recién señalado. Sobre todo los que se refieren a la raíz evolutiva de las formas del conocimiento y a la relación entre el conocimiento y el estado de las fuerzas productivas. Me detendré en estos dos elementos señalando su incidencia en el problema planteado. Terminaré con algunas consideraciones acerca de la sociología del conocimiento en cuanto de hecho toma el relevo de la filosofía en algunas cuestiones de central importancia.

1. LOS INTERESES DE CONOCIMIENTO Y LA EVOLUCIÓN DE LA ESPECIE HUMANA: LA ESPECIE COMO BASE EXISTENCIAL ÚLTIMA DEL CONOCIMIENTO

1.1. *Los intereses de conocimiento subyacentes a las ciencias naturales y humanas*

Habermas es ante todo filósofo. Como tal, le interesa rescatar lo que constituye la esencia del proyecto de toda filosofía: la vigencia de la experiencia de la reflexión, en la cual se da una primera emancipación de lo que desde la objetividad surgida en la historia de la especie como obra humana se impo-

¹Robert K. Merton, «La Sociología del Conocimiento», en *Teoría y estructuras sociales* (México: Fondo de Cultura, 1964).

²Ver especialmente Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), y *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968). En este trabajo me baso sobre todo en los capítulos 9 y 12 de *Erkenntnis und Interesse*.

ne al hombre con una suerte de fatalidad natural. Habermas cree que esta experiencia de reflexión está amenazada hoy por el cientismo, la actitud preponderante en la filosofía contemporánea. Para Habermas el cientismo no constituye una escuela histórica de pensamiento, sino una actitud que ha ido ganando terreno desde el surgimiento, en los tiempos modernos, de las ciencias de la naturaleza. Una actitud que se define por la afirmación de que la filosofía, si quiere ser científica, debe proceder *intentione recta* como la ciencia misma, es decir, debe tener su objeto delante de sí y no puede asegurarse de él mediante la reflexión. Referido al problema del conocimiento, el cientismo sólo concede derecho de existencia a una metodología de las ciencias, orientada al análisis del lenguaje científico. La reflexión sobre la ciencia —que implica situar su lenguaje en el contexto de la praxis que le da origen— es reemplazada, así, por la interminable jerarquía de meta-lenguajes y meta-teorías; es la consecuencia de no aceptar un sujeto de la reflexión, sustituido por la mecánica de las leyes sintácticas y semánticas que gobiernan el uso de los lenguajes.

Para hacer la crítica del cientismo, Habermas recurre en su libro *Erkenntnis und Interesse* a la reflexión iniciada en el siglo pasado por el pragmatismo y la hermenéutica, representados por Charles Sanders Peirce y Wilhelm Dilthey, respectivamente. Ambos habrían iniciado el camino de una crítica adecuada del cientismo (en su forma de entonces: el positivismo), pero se habrían detenido a mitad de camino. Habermas quiere volver a poner en movimiento esta reflexión para llevarla a desembocar en una teoría del conocimiento elaborada como teoría de la sociedad.

Peirce reflexiona sobre el método de las ciencias naturales; Dilthey sobre el de las ciencias históricas. Pero hay algo común a ambos: el esfuerzo por retrotraer el marco de referencia de sus respectivas ciencias a un contexto de vida (*Lebenszusammenhang*). No les interesa la lógica inmanente del conocimiento científico (que queda presa en los niveles sintácticos y semánticos del lenguaje científico), sino la lógica del proceso de la investigación científica (que incluye además el nivel de la praxis, extralingüístico). Dicho de otra manera, Peirce y Dilthey buscan las condiciones *a priori* del conocimiento, pero no las que son *a priori* en sí (lógica del conocimiento), sino, las que constituyen el *a priori* del proceso histórico de investigación (teoría del conocimiento).

Al romper la inmanencia de la lógica del conocimiento, Peirce y Dilthey descubren una determinada constelación entre el hacer, la experiencia y el lenguaje de las ciencias que analizan, en que el lenguaje —único aspecto que interesa al análisis cientista del conocimiento— surge como expresión de una experiencia, determinada a su vez por el tipo de hacer básico.

Las ciencias naturales, o ciencias empírico-analíticas son la prolongación sistemática de un proceso acumulativo de aprendizaje, que se da precientíficamente en el ámbito del hacer de la técnica o quehacer instrumental. De este quehacer instrumental surge una experiencia restringida de la realidad, que la considera sólo en cuanto objetivada (o, más en general, objetivable): en cuanto puesta delante nuestro, sometida a manipulación y control técnico. Esta experiencia es el fruto de operaciones exitosas realizadas con cuerpos móviles. Se abre a un observador imparcial, no comprometido con el objeto manipulado: es una experiencia repetible. El lenguaje apto para expresar esta experiencia restringida es el lenguaje puro o formalizado: una textura de signos que puede ser reconstruida mediante operaciones unívocas, definidas por reglas precisas. Tanto este lenguaje como la experiencia que se expresa en él son monológicos: no se dan en el contexto dialogal de una interacción simbólica.

Las ciencias históricas (y, en general, las ciencias del espíritu o ciencias hermenéuticas) son la puesta en marcha en forma metódica de un proceso de comprensión (que abarca los dos aspectos de comprensión entre los miembros de un grupo social y de comprensión de sí) que se desarrolla en forma precientífica como interacción simbólica sobre la base de un contexto de tradición compartida, es decir, como quehacer comunicativo. De este quehacer surge la experiencia de una realidad socialmente construida en el marco del lenguaje cotidiano (*Umgangssprache*), en cuanto éste organiza la forma de vida grupal en que se da la comunicación. Es una experiencia vital e irreplicable, que sólo se abre a quien haya sido socializado en ese grupo social. El lenguaje en que se expresa esta experiencia es el lenguaje cotidiano, cuya gramática (que no es sólo sintaxis, sino siempre a la vez sintaxis, semántica y praxis) establece el suelo de la intersubjetividad entre los miembros de ese grupo, porque enlaza símbolos (el lenguaje propiamente tal) y acciones (la praxis vital no lingüística).

Recogiendo este análisis inspirado en Peirce y Dilthey, Habermas puede concluir que en las ciencias empírico-analíticas de la naturaleza se trata de producir un saber utilizable técnicamente, saber que abre un acceso a la realidad desde el punto de vista de la posibilidad de controlar, mediante una técnica, procesos naturales objetivados; mientras que en las ciencias hermenéuticas el objetivo es aclarar un saber de efectos prácticos (es decir: referidos a la praxis) que asegura la intersubjetividad de un posible consenso que oriente la acción de los miembros del grupo, sea a nivel del encuentro interpretativo con culturas ajenas, sea al de la necesaria apropiación de la propia tradición.

Este contexto de vida —hecho de un tipo de quehacer: comunicativo o instrumental, y de las respectivas experiencias de la realidad que se abren a partir de él— es lo que Habermas llama »interés que guía el conocimiento« o, más brevemente, »interés de conocimiento« (*erkenntnisleitendes Interesse* o, *Erkenntnisinteresse*). Sus dos primeros tipos son el interés técnico (descubierto como fundamento de las ciencias naturales) y el interés práctico (fundamento de las ciencias del espíritu). Más adelante referiré al tercer interés de conocimiento: el emancipatorio.

1.2. *La objetividad de los intereses de conocimiento: los intereses y la evolución de la especie humana*

Habermas se esfuerza por impedir una comprensión sicologista de los intereses de conocimiento; no se trata de los intereses 'subjetivos', los de los científicos que elaboran la ciencia, sino de intereses que podemos llamar 'objetivos', cristalizados en los medios e instrumentos (lógicos y extralógicos) del proceso histórico de la investigación científica, y que brotan de las necesidades y posibilidades de la especie humana misma a lo largo de su evolución (*Naturgeschichte der Gattung*).

En efecto, dos son las condiciones fundamentales de la constitución y reproducción de la especie humana: el trabajo y la interacción. Por el primero, la sociedad logra apropiarse la naturaleza externa, de manera de subvenir a las necesidades biológicas de sus miembros; por la segunda se logra la socialización o apropiación de la naturaleza interna (la de los miembros de la sociedad). Los intereses de conocimiento están en relación directa con estos problemas que la conservación y reproducción de la vida social plantea objetivamente y que, de hecho, toda sociedad histórica ha resuelto mediante una determinada forma cultural de existencia. El interés técnico está referido a la necesidad (y a la posibilidad consiguiente) de apropiarse la naturaleza exterior mediante el trabajo; el interés práctico, a la necesidad (y a la posibilidad consiguiente) de socialización.

Habermas anota que Peirce y Dilthey, aunque chocaron casi con este concepto de interés de conocimiento, no llegaron a concebirlo ni expresarlo porque no accedieron a la idea de una historia *natural* de la especie humana, concebida como proceso *cultural* de su autoconstitución; una historia en el curso de la cual la especie humana se va constituyendo como sujeto, a partir de un dato natural. (Esta idea fue desarrollada por Hegel y luego retomada por Marx aunque sobre la base de supuestos materialistas).

De este modo, los intereses de conocimiento constituyen, según Habermas, una mediación entre la historia natural de la especie y la lógica del proceso cultural por el cual se constituye como sujeto histórico. Con esto, Habermas quiere evitar dos errores. El del pragmatismo, que consiste en deducir la lógica inmediatamente a partir de las necesidades biológicas de conservación y reproducción de la especie, y que concebiría consecuentemente estos intereses de conocimiento como meras funciones de la vida social. Pero a la vez no quiere caer en el error idealista, que supone que los intereses de conocimiento son determinaciones trascendentales o condiciones *a priori* de una razón ahistórica. El conocimiento no es para Habermas ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a su entorno cambiante, ni un acto de un ser puramente racional, una especie de contemplación situada por encima de los contextos de la vida. Análogamente, los intereses de conocimiento representan una categoría nueva, que escapa a la oposición entre lo trascendental y lo empírico. (A este propósito, Karl-Otto Apel ha propuesto hablar de una 'antropología del conocimiento' (*Erkenntnisanthropologie*). Pero Habermas, aunque reconoce que con esta denominación se elimina el peligro de un malentendido idealista, considera que no hace suficiente referencia a la sociedad como base existencial del conocimiento. Para Habermas, las proposiciones acerca de una especie humana que de hecho es fruto contingente de la historia no se puede fundamentar antropológicamente, sino sólo desde una teoría de la especie concebida como teoría de la evolución social).

1.3. *El aporte de la teoría de los intereses de conocimiento a la sociología del conocimiento*

Para los efectos de una sociología del conocimiento preocupada por las relaciones entre la base existencial y las producciones mentales, podemos concluir de esta primera parte que la base existencial no hay que concebirla estrechamente como limitada al grupo social portador de la producción mental bajo análisis, ni siquiera ampliada a la sociedad global (que puede ser la sociedad universal) de que ese grupo forma parte. La base existencial alcanza mucho más allá, hasta las raíces mismas de la evolución de la especie humana y a las necesidades (y posibilidades consiguientes) de ésta con vistas a su conservación y reproducción. Es decir, alcanza hasta los intereses de conocimiento anclados en la 'naturaleza' humana y cristalizados en las formas culturales de la sociedad.

La relación entre el conocimiento y esta base existencial no es ni de inde-

pendencia total (el conocimiento como acto de un ser puramente racional, desligado de las condiciones de su vida real) ni de determinación biológica (el conocimiento como instrumento natural de la adaptación del organismo a su medio ambiente). En esta dificultad de definir el tipo de relación se refleja la otra dificultad que Habermas reconoce explícitamente: la de definir el estatuto categorial de los intereses de conocimiento, que no son ni trascendentales (al estilo de Kant) ni empíricos. El mismo propone el término de *quasi-traszendental*, que no aclara mucho la dificultad.

Pero esta imprecisión tiene una virtud: la de dejar abierta la puerta tanto (a) la posibilidad de que las producciones mentales sean verdaderas o falsas, lo que no tendría sentido si se concibe de manera determinista la relación entre la base existencial y la producción mental; y a la posibilidad concomitante de la ideología o distorsión de la verdad en función de intereses particulares de grupos sociales que se erigen a sí mismo en portadores del interés general de la sociedad o incluso de la especie; como (b) a la posibilidad de concebir una influencia no sólo en la dirección: base existencial sobre la producción mental, sino también en la dirección inversa: desde la producción hacia su base existencial.

Respecto de (b), Habermas reconoce que los procesos de conocimiento surgen de los contextos vitales de la especie, en los cuales desempeñan un papel funcional para la conservación y reproducción de la vida social; pero reconoce que a la vez la forma de la vida social está caracterizada por el contexto específico dado por la relación entre el conocimiento y el quehacer del cual surge: conocimiento y quehacer, imbricados mutuamente en los distintos intereses de conocimiento, organizan la vida de la sociedad, sus procesos productivos y de socialización.

Lo dicho en (a) podemos expresarlo con mayor precisión. Por el hecho de situar los intereses de conocimiento por el contexto de una historia natural y cultural de la especie humana, Habermas puede disponer de un criterio que le permita discernir entre las producciones mentales concretas las que de hecho sirven a ese proceso cultural de autoconstitución de la especie y las que lo desvían o contrarían: no se ve, pues, forzado a aceptar toda producción mental por el solo hecho de reflejar su base existencial social como es, a mi juicio, la tendencia de Werner Stark.

Este criterio radica precisamente en el tercer interés de conocimiento: el interés emancipatorio, que Habermas descubre en las ciencias que él llama críticas, cuyos primeros modelos, imperfectos, ve realizados tanto en la teoría de la sociedad de Marx como en la teoría psicoanalítica de Freud.

2. TRABAJO E INTERACCIÓN: IDEOLOGÍA E INTERÉS EMANCIPATORIO DE CONOCIMIENTO

2.1. *El marco institucional de la sociedad: la necesidad de las ideologías*

Habermas distingue, en el proceso histórico de autoconstitución de la especie humana que hemos visto en el párrafo anterior, dos momentos. El primero es el proceso de autogeneración (*Selbsterzeugungsprozess*), cuyo motor es el trabajo productivo; se acumula en las fuerzas de producción y en el saber acerca de la producción que surge del interés técnico de conocimiento (sea en sus formas propiamente científicas, desde la «nueva ciencia» de los siglos XVI-XVII, sea en sus formas precientíficas). A este se añade el proceso de formación (*Bildungsprozess*) realizado sobre la base de la interacción entre los miembros de la especie, en la cual se asienta el interés práctico de conocimiento; pero impulsado por la actividad crítica y revolucionaria de los grupos sociales que van adecuando cada vez el marco institucional de la sociedad a la cuota de represión indispensable de acuerdo al estado de las fuerzas productivas; en esta actividad radica el interés emancipatorio de conocimiento, cuyas producciones mentales se van almacenando en las experiencias de la reflexión que hace la humanidad a lo largo de su historia.

Estos dos momentos corresponden a las dos funciones primordiales de la sociedad considerada como el sistema de la conservación de la vida social: la función de afirmación frente a la naturaleza y la función de organizar las relaciones de los hombres entre sí. Lo que aquí interesa es esta segunda función o proceso de formación de la humanidad.

Siguiendo a Freud (sobre todo en *El porvenir de una ilusión*) Habermas afirma que el marco institucional de la sociedad surge de la necesidad de reprimir los impulsos instintivos de los miembros de la sociedad, en un contexto de división del trabajo; división que impone una necesaria colaboración y que, al hacer posible un excedente de producción por encima de las necesidades de subsistencia, plantea el problema de su distribución.

Las normas contenidas en este marco institucional son coercitivas, y esto por dos razones. En primer lugar porque la escasez de los recursos —escasez que se puede interpretar como una presión de la realidad sobre la especie humana— no permite satisfacer todas las necesidades. Y luego porque las motivaciones para la acción que traspasan los límites de la sociedad no pueden ser reprimidos por la sola conciencia individual, sino que requiere de una represión efectiva, que se imponga de todos modos a los miembros de la sociedad. Para ser efectiva, esta represión puede consistir no sólo en la

represión lisa y llana de motivaciones y necesidades, si no también en su transformación y desviación.

Por otra parte, estas normas coercitivas no ejercen su imperio sobre los miembros de la sociedad de un modo siempre abierto y consciente, sino que, la mayor parte de las veces, de manera oculta e inconsciente: a modo de neurosis colectiva, que dan al marco institucional de la sociedad un carácter opaco, incomprensible; de aquí la necesidad de encontrar satisfacciones de reemplazo (*Ersatzbefriedigungen*) para los miembros que se ven frustrados en sus necesidades y motivaciones y que no pueden asumir la coerción por su falta de claridad y comprensibilidad.

Entre estas satisfacciones de reemplazo permitidas por el marco institucional se halla todo el campo de lo que Freud llamó «ilusiones»: las imágenes religiosas del mundo, los mitos y los ritos, los ideales, los sistemas de valores, la moral, el arte. (Hay que señalar que las ilusiones no son sin más ideas desprovistas de sentido e irrealizables: sí lo son desde el punto de vista del individuo, para el cual los límites de la sociedad establecida son inamovibles; no lo son, en cambio, para la especie humana como tal, porque para ella los límites de la realidad son transformables).

Entre estas ilusiones las hay que pueden ser usadas al servicio de la racionalización de la dominación que el marco institucional establece en la sociedad; para ello se necesita ampliarlas hasta constituir una interpretación del mundo en su totalidad (*Weltanschauung*). Así surge la ideología como distorsión de la verdad, al ser usadas estas ilusiones para legitimar un marco institucional que el estado de las fuerzas productivas (determinado por la capacidad de control técnico sobre la naturaleza) ha vuelto obsoleto. Entonces el contenido utópico de las ilusiones puede desprenderse de su vinculación con la ideología legitimadora y usarse como arma crítica contra este marco obsoleto. Es lo que en la historia han hecho las clases oprimidas por el grupo que administra el sistema de dominación o marco institucional de la sociedad.

2.2. *El interés emancipatorio de conocimiento y la lucha contra la ideología*

Esta doctrina de la ideología analiza como un todo inseparable los dos momentos de conocimiento distorsionado y quehacer de dominación que en el hecho van juntos en la sociedad. De este quehacer de dominación —particularmente en los dominados— puede surgir un tipo especial de experiencia, así como del quehacer comunicativo y del instrumental surgían, respecti-

vamente, la experiencia de la construcción de la realidad social y la experiencia de la objetivación de la realidad natural: la experiencia de la reflexión.

No se trata aquí de una simple introspección psicológica o de cualquier forma de pensamiento reflexivo. El modelo que Habermas tiene ante la vista es el que Hegel describe en su *Fenomenología del Espíritu*: es la experiencia del poder emancipatorio de la reflexión, experimentado en sí mismo por un sujeto que, al reconocer la historia de su propio origen, se hace transparente para sí mismo. Como las otras dos experiencias básicas, ésta también se almacena: precisamente en el proceso cultural de autoformación de la especie humana. Este contexto vital, hecho de dominación e ideología, que da origen a la experiencia emancipatoria de la reflexión, es el que Habermas llama interés emancipatorio de conocimiento.

Pero éste no es uno más junto a los otros dos intereses: el técnico y el práctico. Porque sólo desde el punto de vista de mira alcanzado en la reflexión aparecen los otros dos intereses como tales intereses de conocimiento, sin peligro ni de sicologización subjetivista ni de objetivación. Sólo al nivel del interés emancipatorio se da la identidad entre conocimiento e interés, entre razón y voluntad racional; porque aquí el conocimiento buscado por el conocimiento coincide con el interés supremo: el interés por la madurez de la humanidad; contemplación y acción experiencia y quehacer —que en el nivel de los otros dos intereses de conocimiento estaban aún separados— se identifican.

Según Habermas, no basta reconocer la realidad negativa de la dominación y la ideología, ni la fuerza positiva de la reflexión emancipadora, para emprender una lucha adecuada contra lo que impide la libertad. Falta aún un paso previo, que es decisivo: determinar la base natural de la historia de la especie humana, es decir: delimitar las posibilidades reales de la emancipación. Habermas opone en este punto a Marx y Freud. Para Marx, la base natural de la historia es el hombre concebido como animal capaz de fabricar herramientas, cuya superioridad sobre los demás animales radica en que logró transformar la conducta meramente adaptativa en un quehacer instrumental. Esta decisión es consecuente con el acento que Marx pone en el sistema social del trabajo. Para Freud, en cambio, la base natural de la historia humana es el hombre concebido como animal que a la vez inhibe socialmente sus instintos y es capaz de fantasear, cuya superioridad sobre el resto de los animales estriba en que logró traspasar los límites de la socialidad animal convirtiendo la conducta social instintiva en un quehacer comunicativo mediatizado por símbolos. Esta decisión es plenamente consecuente con la preocupación fundamental de Freud por la familia.

Habermas intenta hacer la síntesis entre estas dos definiciones de la base natural de la historia: la base natural está constituida por el trabajo productivo y de la interacción simbólica. De aquí una consecuencia importante para la lucha emancipadora. Esta base natural no puede asegurar que el desarrollo de las fuerzas productivas (dimensión del trabajo) va a lograr necesariamente las condiciones objetivas que permitan liberar de toda represión al marco institucional de la sociedad logrando una comunicación libre de dominación entre todos los miembros de la sociedad (dimensión de la interacción): de modo que se elimina de raíz la seguridad totalitaria de los que saben demasiado acerca de la historia. Pero tampoco puede esta base natural contradecir una esperanza fundada en que sí se logrará la emancipación: de modo que hay que iniciar el experimento emancipador en una actitud de ensayo y error, es decir: de probar y dejarse enseñar por la realidad con la prudencia del que sabe que su experimento puede fracasar.

2.3. El aporte de la doctrina de la ideología a la sociología del conocimiento

Si la teoría de los intereses de conocimiento nos hacía ver que la base existencial última de toda producción mental radica en determinaciones »naturales« de la especie humana, que son funcionales al proceso de su conservación y reproducción, esta doctrina de la ideología nos acerca más a las formas históricas y culturales que la especie humana va adoptando en el curso de su evolución, porque nos remite al estado en que a cada momento de la historia se hallan tanto las fuerzas productivas como el marco institucional de la sociedad, y a la tensión entre las posibilidades que abren las fuerzas productivas y la cuota represiva del marco institucional.

Al situar el origen de la distorsión ideológica en el desequilibrio de formas represivas que el estado de las fuerzas productivas ha vuelto obsoleta, Habermas exorciza de raíz el malentendido subjetivista que asigna a las ideologías un origen puramente psicológico individual.

Se desprenden de aquí dos consecuencias de importancia —que están quizá en las antípodas de la sociología del conocimiento que desde Mannheim se ha difundido en las universidades. En la perspectiva abierta por la doctrina de la ideología de Habermas, tal como la acabo de esbozar, la sociología del conocimiento no puede desentenderse del problema de la verdad de las producciones mentales, no puede refugiarse en un dominio aparentemente neutro donde sólo compruebe adecuación o inadecuación de una proposición cognoscitiva con la realidad social que es su base existencial. Porque en esa realidad social se ha introducido una brecha que fuerza a una op-

ción: la brecha entre el estado de las fuerzas productivas y la cuota de represión del marco institucional. La adecuación ¿será con el futuro que el desarrollo actual de las fuerzas productivas ya hace posible o con el mal presente de una dominación innecesaria? La sociología del conocimiento se ve forzada a optar por un criterio de verdad en función del cual juzgar acerca del equilibrio real o posible entre ambos momentos de la sociedad. Paralelamente a lo anterior, la sociología del conocimiento no podrá tampoco desentenderse de la praxis social, refugiándose en un espíritu »científico« de observación y explicación teórica. Al optar por un criterio de verdad estará a la vez señalando el »debe ser« de la sociedad. Si la sociología del conocimiento entra por el camino de una ciencia crítica que le señale Habermas no podrá dejar de proponer un mejor estado de la sociedad donde disminuya y tienda a desaparecer la coacción ideológica.

Estas dos consecuencias —la sociología del conocimiento no puede renunciar ni a un criterio material de verdad ni a decir una palabra práctica— nos remiten a un problema que quiero apenas esbozar en conclusión de este estudio: la relación entre sociología del conocimiento (y la sociología en general) y la filosofía.

Tal como la entiende Habermas explícitamente, la sociología está llamada a tomar el relevo de la reflexión filosófica, o por lo menos a sumir el proyecto que ha sido el de la filosofía desde su planteamiento inicial en Grecia: contribuir a la madurez y plenitud del hombre por la vía de una emancipación de todo lo que obstaculiza su desarrollo. Lo nuevo en Habermas es la criticidad de la reflexión que propone. La sociología (y la filosofía) deben acceder al nivel de una teoría crítica, es decir: una teoría doblemente reflexiva, porque debe incluir en su reflexión, además del objeto propio, la teoría misma: tanto el contexto de vida que le da origen como las condiciones de su posible aplicación. Sólo a este precio puede constituirse la teoría en un momento necesario —en cuanto catalizador— de ese contexto de vida, que la teoría analiza en busca de la superación y supresión de sus coerciones.

También la sociología del conocimiento debe participar de esta reflexión filosófica y convertirse en teoría crítica del conocimiento: que lo muestre originándose en un determinado contexto social, pero que reflexione a la vez sobre las posibilidades de una nueva forma de vida social en la cual la distorsión ideológica disminuya y vaya abriendo paso a una comunicación libre de dominación entre todos los miembros de la sociedad.

Universidad Católica de Chile