

El lugar de la sociología y la crítica en los tiempos actuales: una conversación con Carlos Peña¹

*The place of sociology and criticism in the present
times: a conversation with Carlos Peña*

*O lugar da sociologia e da crítica na atualidade:
uma conversa com Carlos Peña*

Carlos Peña

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Tomás Ariztía

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Resumen

En esta entrevista, realizada en Santiago a fines del 2024, Carlos Peña reflexiona sobre el lugar de la sociología y el pensamiento crítico en los tiempos actuales. La conversación aborda el valor de la sociología y de las ciencias sociales en general, como instrumentos centrales del aparataje crítico y reflexivo de la modernidad, planteando un vínculo entre la sociología y el ideal democrático de las sociedades modernas. A partir de un análisis sobre la relación entre crítica e ilustración y la contingencia constitutiva del orden social, Peña discute los que considera algunos de los fundamentos filosóficos y normativos de la relevancia de las ciencias sociales, y de la sociología en particular. Por medio del trabajo conceptual y su reflexividad, la sociología así tendría como función mostrar la contingencia de lo que simula ser necesario o imposible, por lo cual hay una conexión íntima e indisoluble entre crítica, ciencias sociales y democracia.

Palabras clave: Sociología, crítica y ciencias sociales, crisis de la sociología, contingencia y vida social.

1 Esta entrevista es la transcripción de una conversación realizada por Tomás Ariztía al Rector Carlos Peña en junio del año 2024. La entrevista puede ser vista en el siguiente link: <https://rb.gy/d63ros>

Abstract

In this interview, conducted in Santiago at the end of 2024, Carlos Peña reflects on the role of sociology and critical thinking in today's world. The conversation examines the significance of sociology and the social sciences as vital tools within the critical and reflective framework of modernity. In doing so, it establishes a direct connection between the practice of sociology and the preservation of democratic ideals in modern societies. The conversation also examines the connection between criticism, enlightenment, and the constitutive contingency of the social order as a key aspect of sociological inquiry. In doing so, Peña describes what he considers to be some of the philosophical and normative foundations of the social sciences, with a particular focus on sociology. In his view -and in opposition to other descriptions based purely on data- sociology and the social sciences, along with their theoretical apparatus, are central tools for unravelling the contingency of what purports to be necessary or impossible in social life. Thus, he describes an intimate and indissoluble connection between criticism, social sciences and democracy.

Keywords: Sociology, critique and social sciences, crisis of sociology, contingency and social life.

Resumo

Nesta entrevista, realizada em Santiago no final de 2024, Carlos Peña reflete sobre o papel da sociologia e do pensamento crítico no mundo atual. A conversa examina a importância da sociologia e das ciências sociais como ferramentas vitais no quadro crítico e reflexivo da modernidade. Ao fazê-lo, estabelece uma ligação direta entre a prática da sociologia e a preservação dos ideais democráticos nas sociedades modernas. A conversa também examina a conexão entre crítica, iluminação e a contingência constitutiva da ordem social como um aspecto fundamental da investigação sociológica. Ao fazê-lo, Peña descreve o que considera serem alguns dos fundamentos filosóficos e normativos das ciências sociais, com um foco particular na sociologia. Na sua opinião —e em oposição a outras descrições baseadas puramente em dados—, a sociologia e as ciências sociais, juntamente com o seu aparato teórico, são ferramentas centrais para desvendar a contingência do que se pretende ser necessário ou impossível na vida social. Assim, ele descreve uma conexão íntima e indissolúvel entre crítica, ciências sociais e democracia.

Palavras-chave: Sociologia, crítica e ciências sociais, crise da sociologia, contingência e vida social.

Tomás Ariztía (TA): *En el debate público es cada vez más común encontrar posiciones que critican o le restan valor a la sociología y otras ciencias sociales como herramientas para pensar y abordar las numerosas crisis del presente. En este marco, quería comenzar conversando sobre el valor y utilidad le ves tú a la sociología como disciplina para pensar y abordar las distintas crisis en curso y, quizás a modo más amplio, cuál es la para ti la relación entre sociología y crisis.*

Carlos Peña (CP): Tal vez habría que comenzar por una consideración general y, luego, una cuestión un poco más específica. La consideración general es la siguiente: la sociología, y lo que hoy día llamamos ciencias sociales, pero la sociología paradigmáticamente, aparece junto con la modernidad. Lo que llamamos sociedad moderna, es decir, esta suma de capitalismo, Estado nacional, mediatización de la cultura, el mundo en el que hoy día vivimos fue el escenario en medio del cual la sociología apareció. Este inmenso arsenal de mercancías, como dice Marx en las primeras líneas de *El Capital* (1867), o sea, la sociedad moderna en su conjunto, nace reflexionando sobre sí misma.

Así, la sociología y las ciencias sociales en general nacen como una reflexión sobre la crisis, es decir, sobre la ruptura del antiguo orden y la aparición de un mundo nuevo. Este nuevo mundo es inédito y sorpresivo –hasta cierto punto desconcertante– para las categorías con que hasta ese momento se comprendía lo social. Porque lo social se comprendía tradicionalmente como una especie de entidad que tenía un cierto *telos*, una cierta finalidad intrínseca que guiaba la evolución social. Y de pronto en la sociedad moderna aparecen fenómenos hasta ese momento inéditos: un principio de individuación, una estructura social sorprendente, una pobreza masiva que no se conocía, nuevos sujetos sociales asoman en el horizonte. Esto se olvida, pero en los inicios de la modernidad hay una rara mixtura entre una opulencia y una gran miseria, que sorprende mucho a Marx, por ejemplo. Este tipo de fenómeno, que Augusto Comte llama el desajuste del orden social, y al que Durkheim va a denominar “desclasificación de lo social” (una de las formas que revestirá la anomia) es una crisis formidable. Esa crisis constituye un desajuste entre la estructura tal como la concebíamos. Y esta crisis, en consecuencia, requiere ser reflexionada; lo que llamamos ciencias sociales, y la sociología en particular, nacen como el esfuerzo de la sociedad reflexionando acerca de sí misma.

Entonces, frente a la pregunta: ¿cuál es el papel de las ciencias sociales, o en particular de la sociología, en el mundo contemporáneo? Uno diría, bueno, el papel ante todo es aportar cierto esfuerzo de comprensión de lo que estamos viviendo, que es el primer paso para guiarlo y contenerlo. Sin la sociología, sin las ciencias sociales, en sentido amplio –recordemos que lo que llamamos ciencias sociales, la ciencia política, la antropología, derivan de alguna manera de la sociología– sin este esfuerzo reflexivo de las ciencias sociales que es también un esfuerzo reflexivo de la literatura –*La comedia humana* (1830) de Balzac nace junto con la sociología, recuerda Wolf Lepenies– sin este esfuerzo andaríamos al garete, desorientados, no sabríamos muy bien qué ocurre. Y cuando los seres humanos no somos capaces de comprender lo que ocurre en nuestro alrededor somos pasto del autoritarismo, de las dictaduras, finalmente del abuso.

Solo una sociedad consciente de sí misma, o sea, capaz de reflexionar sobre sus propios procesos, es una sociedad que es capaz de guiarse también a sí misma, que es lo que llamamos democracia, nada menos. Entonces yo diría, el papel de las

El lugar de la sociología y la crítica en los tiempos actuales...

ciencias sociales es ayudarnos a no concebirnos los seres humanos, y a no concebir a las comunidades humanas, como objetos inertes, entregados a una evolución que no podemos controlar, o sometidos a crisis, a sobresaltos que no comprendemos. La sociología para decirlo ya en síntesis, es la conciencia que la sociedad moderna se esfuerza por tener acerca de sí misma. Y este es el primer paso para que la sociedad se guíe a sí misma. Y esto último, que la sociedad se guíe a sí misma, recordémoslo, es el ideal russoniano de la democracia. Hay un vínculo finalmente entre las ciencias sociales y su esfuerzo reflexivo, por una parte, la índole de la modernidad y el ideal democrático, por la otra. Así lo diría yo.

TA: *Hoy por hoy parecería que han surgido otras formas de producir esta reflexividad que describes como algo propio de la sociología y que han tomado creciente prominencia en el debate público. Estoy pensando, por ejemplo, en el auge de la Ciencia de Datos y otras formas de conocimiento estadístico de la realidad, que muchas veces se presentan con la promesa de explicar y dar cuenta de la complejidad del mundo social sin tener que recurrir -o dialogar- con las categorías del pensamiento sociológico o de las ciencias sociales. Y también la creciente proliferación de relatos sobre el mundo social desde el periodismo, el ensayo y otros marcos y géneros de producción de sentido que son parte también del acervo de reflexividad con que contamos, también parecen poner en entredicho el lugar de la sociología para producir y ofrecer descripciones del mundo con impacto en el debate público. ¿Qué piensas sobre este diagnóstico?*

CP: Yo haría una distinción. Por una parte, digamos el periodismo, o sea la escritura, la crónica, la crónica de actualidad ¿Qué relación tiene con las ciencias sociales? Bueno, no hay que olvidar que lo que llamamos hoy día ciencias sociales, la sociología desde luego, pero también la historia –aunque la historia es más propia de las humanidades y más antigua que la sociología– tienen algún parentesco con la literatura y con la crónica. Citaba antes a Balzac. Cuando él escribe *La comedia humana* está haciendo ciencias sociales también, descripciones de la sociedad e intentos por comprender lo que le subyace. Son intentos reflexivos efectivamente.

Entonces la pregunta que uno haría es: ¿hay alguna diferencia entre la crónica, la literatura de no ficción, por llamarla así, y la sociología? Bueno, por supuesto que las hay. Las ciencias sociales son un esfuerzo reflexivo que suponen lo que llamaríamos en filosofía razones de segundo orden, o sea, un esfuerzo reflexivo desde principios, desde un cierto modelo o teoría de la que la crónica, y esta es una diferencia fundamental, carece. La crónica se deja hipnotizar por los hechos, sin indagar en el patrón subyacente o que subyace los hechos. En cambio, la sociología tiene la particularidad, digamos, que es una forma de comprensión de lo social desde la teoría: una búsqueda orientada por la idea que hay patrones subyacentes. Esto es lo propio de la sociología. Revisemos.

Si uno echa la vista atrás y revisa el origen de la sociología clásica, y lee a Spencer, Comte, Durkheim, Simmel, Weber o Luhmann, por hablar en términos contemporáneos, lo que encuentra son grandes construcciones teóricas a través de las cuales se intenta inteligir o comprender lo social. Y de eso carece evidentemente la crónica periodística, carece la literatura de no ficción, que se deja muy prontamente hipnotizar por los hechos, por el acontecer inmediato, por la facticidad que salta a la vista. En cambio, las ciencias sociales parten de la sospecha, que es una sospecha

que está en Hegel, de que la realidad de lo social no salta a la vista, está por debajo de los fenómenos. O sea, la idea de que lo que acontece a la vista no es lo que acontece, porque lo que acontece está por debajo de los hechos. Esta idea está muy presente en Marx. Recordémoslo. Marx en las primeras líneas *El Capital* –que es uno de los textos fundadores también de las ciencias sociales– dice: “a primera vista la sociedad capitalista se nos aparece como un inmenso arsenal de mercancías”. Y el esfuerzo reflexivo de Marx consiste en bucear por debajo de ese escenario que *prima facie* parece ser la realidad completa. Esta es una primera cuestión. La crónica periodística, la literatura de no ficción, las descripciones abundantes de lo que ocurre entre nuestros ojos, no son ciencias sociales, son un material reflexivo del que las ciencias sociales pueden servirse. Por debajo de este último las ciencias sociales indagan, porque están provistas, repito, de cierta estructura teórica, de una ventaja epistémica sobre las crónicas.

Lo mismo ocurre con la abundancia de información. La idea de que los datos hablan por sí mismos es una tontería ¿no? No hablan por sí mismos, evidentemente. Los datos hablan cuando se los interroga, son como un testigo en un juicio. Sin preguntas permanecen mudos. Hay que interrogarlos. Pero para eso hay que tener preguntas, y las preguntas las aporta la teoría y las ciencias sociales. La idea de que la mera facticidad, los meros datos, la suma de números, nos describe lo social es de una ingenuidad epistémica gigantesca. La mera facticidad no habla, es silente. Necesitamos teoría. Entonces, un estadístico no puede describirnos lo social. Nos podrá decir, mire, tales son las curvas demográficas, tal es la composición etaria de la sociedad, esta es la conducta mayoritaria de las personas. Pero hay algo que se le va a escapar, que es el sentido, el significado que alienta a esa conducta y que nos permite hacer predicciones y nos permite apreciar la contingencia de la vida social.

Eso está en Tolstói cuando en las páginas finales de *Guerra y Paz* (1867) reflexiona acerca de la muerte violenta. Sabemos que una porción va a morir o a matar de esa forma; pero no quiénes. Entonces hay que distinguir, concluye, entre la historia global y el acontecimiento individual. O sea, esto es lo más viejo que hay. El gran misterio, fíjense ustedes, del que se ocupan las ciencias sociales es muy temprano, además de Tolstói, está en Luis de Molina, que es un teólogo del siglo XVI. Luis de Molina es uno de los primeros que se ocupó de interpretar la estadística. Lo más sorprendente, observa, es que conocemos más o menos las regularidades del comportamiento. No lo dice así, pero esto es lo que él quiere decir. Sabemos, dice Molina, que la gente en general comete pecados. Pero lo sorprendente es que algunos no pecan, o algunos pecan menos que la mayoría. Luis de Molina cita un texto de Aristóteles quien afirma que “hacer bien y con frecuencia numerosas cosas, como lograr mil veces que un objeto lanzado al aire caiga del mismo lado, es imposible; pero una o dos es muy factible”. En otras palabras, una cosa es la probabilidad que algo ocurra al interior de una estructura y otra cosa la contingencia de un suceso singular, o si se prefiere, una cosa es la regularidad de la estructura y otra distinta la contingencia de cada vida individual, concluye Molina.

¿Cómo explicar esta divergencia entre los datos y la conducta? Bueno, esto es lo que hacen las ciencias sociales. Los meros datos no hablan, son mudos. Las cosas no hablan por sí mismas.

El lugar de la sociología y la crítica en los tiempos actuales...

TA. *Concuerdo con la necesidad de ir los fundamentos o elementos que subyacen a los puros datos, y muy interesante tu planteamiento de que la sociología nace justamente con esta pretensión de mirar más allá. Eso me hace retrotraer la idea la filosofía de la sospecha –y la idea de desvelar lo que esconden los discursos y estructuras sociales– como clave del pensamiento crítico tan central para la sociología durante el siglo XX. Me gustaría justamente profundizar en tu visión sobre el lugar de la crítica. En mi impresión, uno de los desafíos para la sociología hoy día en el debate público es justamente una impugnación al lugar de la crítica, en donde la crítica y el pensamiento crítico es muchas veces cuestionado como una forma de manipulación ideológica.*

CP: La sociología, digámoslo así, es de alguna manera un producto ilustrado. Nace con la pretensión de que los seres humanos compartimos cierta cualidad que llamamos racionalidad ejercitando la cual podemos comprender el mundo. Y nace con la pretensión de que la racionalidad es algo independiente de nuestros intereses y de nuestras pasiones. O sea que somos capaces de elaborar y comprender razones de segundo orden. Y la sociología está atada a eso. Incluso Luhmann, que descreo de todas estas imágenes, entiende que la sociología es un esfuerzo ilustrado y la propia teoría de sistemas es un esfuerzo ilustrado que consiste en trasladar la atención desde la subjetividad o el *telos* (que eran las formas tradicionales de comprender lo social) hacia la función de la estructura, ilustrando la forma en que esta última reduce complejidad.

Ahora, efectivamente asistimos en la universidad contemporánea y en la cultura actual a un fenómeno al que yo creo que hay que oponerse, y que es la idea de que la racionalidad no existe. Existirían intereses, pasiones, motivos ocultos, posiciones de poder, procesos de subjetivación como dice Foucault. De manera que nuestros discursos, incluso el discurso sociológico, sería en el fondo un disfraz más o menos enrevesado de intereses o de constelaciones particulares, culturales o de otra índole.

Cuando uno concibe así el discurso humano se desliza fácilmente a no creer en el discurso de las ciencias sociales. Sería el resultado de una lectura apresurada de Kuhn: el punto de vista de la sociología estaría atado a las condiciones de su formulación, su veracidad dependería del contexto y varios discursos serían entre sí incommensurables. Ello equivale a descreer de la razón y descreer de la universidad. Porque la universidad es un producto ilustrado también, tal cual la concebimos hoy día. Entonces, esta idea de la sospecha, los maestros de la sospecha, según un famoso texto de Paul Ricoeur (Freud, Marx y Nietzsche; Nietzsche, Marx, Freud en ese orden, o Marx, Nietzsche, Freud), no conducen por sí mismos a descreer de la razón. Freud es desde luego un ilustrado a tal extremo que la razón puede ayudarnos a tomar distancia del pasado que de otra forma nos esclavizaría; Marx para qué decir; y Nietzsche, es una razón radicalizada por decirlo así. Los maestros de la sospecha no necesariamente son quienes elaboran este discurso tan contrario a la racionalidad. Porque en realidad quienes elaboran este discurso que descreo de la racionalidad, en realidad descreen de lo que se llama la metafísica de la presencia. Pero bueno, nos tomaría tiempo explicar por qué son Foucault o Derrida, fundamentalmente, el postestructuralismo francés.

La lectura que se ha hecho de esos autores conduce a la idea que no hay sujetos, o sea, que no hay individuos en la vida social, sino que hay procesos de constitución de la subjetividad. Y que como cada uno está sometido a procesos de subjetivación distintas, en el fondo tenemos intereses tan radicales que hacen que nuestra

racionalidad no sea conmensurable con otra proveniente de un distinto proceso de subjetivación. Esta manera de ver las cosas a mí me parece que, en el fondo, ¿cómo decirlo polémicamente? Me parece un sucedáneo de sociología y un sucedáneo de filosofía. Está lleno de personas que disfrazan su ignorancia de las ciencias sociales con un discurso a lo Foucault, un discurso más o menos no muy consistente con lo que dice Foucault, y que no toma en cuenta las críticas que Foucault merece (como por ejemplo, la de que si todo sujeto es fruto de un proceso entonces no habría piso firme para una racionalidad crítica). Foucault es un autor demasiado brillante y a la vez relativamente sencillo, digamos, para gente poco ilustrada, que se hechiza fácilmente con él, provee de un marco de análisis relativamente sencillo que consiste básicamente, digamos, en entender que todo... la racionalidad, la locura, cualquier cosa, es un proceso de subjetivación y que en consecuencia hay que ser capaz de describir ese proceso de subjetivación o esa posición de poder para entender ese fenómeno. A mí entender, los procesos de subjetivación, los fenómenos de poder, son muy interesantes, pero ellos no pueden agotar el quehacer de las ciencias sociales, evidentemente. Es obvio que hay procesos de subjetivación que pueden ser un punto ciego; pero eso no impide las observaciones de segundo orden. Descreer de la racionalidad, es descreer de que hay algo así como las ciencias sociales. Yo creo que hay una distancia entre esa manera de concebir el fenómeno y la concepción sobre que descansa la universidad que asevera que hay que ocuparse de la racionalidad, y a la vez ser capaz de examinar sus límites. Eso conduce a observaciones como las de Strawson (en *Individuals*, 1959): una parte del lenguaje –lo que él llama el lenguaje periférico especializado– depende de nuestro sistema de conceptos; pero entre varios sistemas de conceptos disponemos de nuestro aparato lingüístico ordinario que nos permite entendernos, aunque poseamos sistemas de conceptos distintos.

TA: Entonces, ¿cuál sería el lugar de la crítica, crees tú, en este marco que propones de una sociología ilustrada? ¿Se pueden mantener los referentes de la ilustración?

CP: Lo que enseña una sociología ilustrada, radicalmente ilustrada, como diría Luhmann, es que el mundo social es contingente, o sea, que es de esta manera, pero que podría ser de otra. La expresión contingencia está en Aristóteles. Aristóteles distingue entre lo imposible, lo necesario y lo contingente. Él dice, en el mundo hay cosas imposibles que sabemos que no van a ocurrir, cosas necesarias que sabemos que van a ocurrir, y en el medio hay una amplia gama de cosas que pueden ocurrir o que no pueden ocurrir. Bueno, la sociedad, la forma de la sociedad, es contingente en este último sentido. Hay otras formas posibles. Buena parte de lo que tenemos no es necesario, ni imposible. La sociedad como sistema parece allí donde se reduce esa contingencia o, como dice Sloterdijk siguiendo a Luhmann, cuando los individuos logran elaborar un aparato que los inmuniza frente a ella.

En la medida que la realidad social carece de un *telos* o de una legalidad intrínseca, en la medida que lo que acontece no reitera un patrón inevitable, en la medida que no somos esclavos de la naturaleza, y las cosas pueden ser de un modo distinto a cómo son, en esa misma medida la realidad reclama un punto de vista crítico que no es otra cosa que mostrar la contingencia de lo que simula ser necesario o imposible. Y esa convicción está en la raíz del esfuerzo comprensivo de las ciencias sociales y

también de las humanidades. Las ciencias sociales, en suma, nos muestran que el mundo es así, pero pudo ser de otra manera. Entonces, hay una conexión íntima, indisoluble, entre crítica y ciencias sociales. La idea de que la crítica es, por decirlo así, una especie de descreimiento radical de la teoría, es una tontería. La crítica es un producto de la racionalidad, en la medida que la razón, reflexionando sobre sí misma, este es el ejemplo de Kant, es capaz de descubrir sus límites, mostrar su contingencia. La racionalidad por eso siempre es crítica conoce sus posibilidades y sus límites. La oposición a ello, lo que es alérgico a la crítica es la ideología. O sea, abrazar un conjunto de convicciones acerca de cómo ha de comportarse la realidad, un puñado de verdades a cuya luz se lee la realidad de manera tal que si la realidad no coincide con mis convicciones nunca se concluye que estas últimas estén erradas, sino que su interpretación ha debido ser apresurada. Esa visión ideológica, por supuesto, se opone a la crítica, pero no es eso lo que ocurre con las ciencias sociales. Las ciencias sociales, repito, en la medida que muestran la contingencia del mundo, de la sociedad, en la medida que muestran que el mundo es así, pero pudo ser, ha sido de otra forma y puede ser de otra, es profundamente crítica, porque nos enseña que no hay nada fijo o inmutable ante lo que simplemente debamos inclinarnos.

TA: *La idea de la contingencia a lo social que describes como fundamento de la crítica, me parece súper potente para pensar este lugar de la crítica, tiene un correlato también en la idea de la contingencia a nivel de la ética. Y hay un filósofo, Richard Rorty, y que hace de la contingencia un fundamento ético del mundo moderno. La idea de la contingencia, según la plantea Rorty y otros autores, supone una crítica radical también al principio de universalismo en este ámbito. No para caer, como decías, en la idea de que todo es poder, pero sí para realizar crítica a lo universal como fundamento. Detrás de la ética de la contingencia que propone Rorty, hay una renuncia al fundamento metafísico para fundar la ética y una apelación a la literatura y arte como espacios de sensibilización frente al sufrimiento del otro. Me parece que en esta idea de la contingencia siempre hay una crítica a lo universal, y de alguna forma, una crítica también al proyecto ilustrado. Entonces hay una suerte de paradoja porque por una parte la crítica también supone esta operación de criticar los fundamentos. Sé que estamos moviéndonos a la filosofía, pero es una operación clave. La misma operación de la crítica requiere cuestionar su fundamento entonces. ¿Cómo ves tú ese dilema? Por ejemplo, a propósito de la venida de Susan Neiman a la Universidad Diego Portales y el debate sobre lo “woke”, se apelaba justamente la recuperación de los universales. Pero esto no puede ser solamente una afirmación, volver a los universales requiere justamente elaborar la crítica a los fundamentos metafísicos de estos universales que, por ejemplo, filósofos como Rorty hacen para elaborar la contingencia como principio. ¿Cómo ves tú esta tensión entre crítica y universalismo?*

CP: Convengamos primero lo siguiente. Entendemos el punto de vista crítico como la afirmación de la racionalidad y al mismo tiempo un examen de sus límites. Esto es lo que hace Kant, en lo que justamente lleva por título *Crítica de la razón pura* (1781). Kant dice: la razón hace esto, nos permite tal cosa y no nos permite esta otra. O sea, afirma la posibilidad de la razón y al mismo tiempo su imposibilidad. El entendimiento y la sensibilidad nos permiten saber ciertas cosas, trascender por decirlo así la fugacidad de nuestras percepciones y de nuestra experiencia que existe, como es obvio, en momentos discretos. Y Kant, en una metáfora bellísima, dice: el entendimiento nos permite

conocer la isla de la verdad. Pero esta isla de la verdad (una metáfora que Kant toma de Bacon) está rodeada de brumas que no conocemos, de un mar neblinoso que nos atrae en busca de tierras nuevas. Los habitantes de la isla, dice Kant, se niegan a vivir en la isla, no pueden evitar ser navegantes que se arriesgan en ese mar que promete nuevas verdades. Entonces, a la base de la ilustración está esa crítica entendida como la revisión de la propia posibilidad de conocer. Esto es fundamental porque acompaña como una sombra a todas las ciencias sociales y a toda la modernidad. Desde ese punto de vista, cabe preguntarse, ¿tiene lugar el universalismo o no? ¿A qué llamamos universalismo? Llamamos universalismo a la afirmación de ciertos contenidos normativos cuya validez reivindicamos con prescindencia del contexto. Es decir, yo soy universalista si digo que hay ciertos principios, estoy casi repitiendo el punto como lo presenta Rorty, si hay ciertos principios cuya validez, cuya verdad, cuya corrección es independiente de quién los profiere y del contexto en el que se formulan. Por ejemplo, si yo creo que los derechos humanos son universales, lo creo para cualquier contexto cultural y no solo para aquel al que yo pertenezco. O sea, creo que matar a la gente es malo, aunque de pronto ustedes me muestren una tribu africana donde se mata uno a otro, y creo que comerse a los seres humanos, estoy diciendo tonterías exageradas, por supuesto, es inmoral. Y creo eso aunque ustedes me muestren que antropológicamente hay una comunidad antropófaga. Yo diría, bueno, esa es una comunidad inmoral. Este es el universalismo.

Entonces, la pregunta es, ¿tiene sentido ese universalismo a la luz de estas convicciones más críticas? Yo creo que sí, en el siguiente sentido, que está en Hegel. Todo universalismo se afirma desde una particularidad. Porque nadie vive en la universalidad. Este es el equívoco que subyace en estos problemas. Quien es universalista no dice yo vivo en la universalidad, lo que dice es distinto. A la luz de la particularidad donde yo me despliego, que es la única que tengo, puedo afirmar esta universalidad. Y si alguien me dice, bueno, tú no puedes hacer eso puesto que tu punto de partida es particular; pero eso querría decir que no podemos siquiera conversar. Porque el lenguaje también es particular, los conceptos, nuestras experiencias son particulares. Esto es Hilary Putnam con su tesis del realismo interno. Evidentemente las experiencias de ustedes, la mía, la tuya, desde el punto de vista de la sensibilidad, son meramente particulares. Cada uno de nosotros experimenta el mundo desde una particularidad. Pero nadie tiene un punto de vista general (Putnam lo llama el ojo de Dios) que le permita decir que vivimos entre particularidades equivalentes. Entonces (y esto de nuevo es Kant o Hegel) la experiencia es particular; pero ello no impide que profiramos enunciados universales, cuyo valor de verdad lo sea también.

Hay pues dos maneras de concebir el universalismo. Una, que es el objeto de la crítica de Rorty, consiste en decir que hay principios, normatividades, digamos, que son aplicables a todos con prescindencia del contexto, cuya validez es una realidad sustancial de la que derivan y con la que podemos compararlos. Sería como decir: hay derechos humanos y los derechos humanos derivan de una realidad no empírica, que es la dignidad humana, que proviene por ejemplo de nuestra igual condición de hijos de Dios. Esta sería una forma de universalismo que depende de lo que Rorty llama el espejo de la naturaleza. Esa es una forma de universalismo que, en mi opinión, hay que descartar.

El lugar de la sociología y la crítica en los tiempos actuales...

Pero hay otra manera de sostener nuestras pretensiones de universalidad. Consiste en sostener que mis enunciados son válidos y correctos o verdaderos porque están suficientemente justificados ante la audiencia frente a la que hablo. Este punto de vista es el que suscribe Rorty: la idea de verdad epistémica que no depende de la creencia que nuestros enunciados están anclados en una realidad sustancial. Podemos sostener, por ejemplo, que somos iguales y que la democracia es valiosa. Y seríamos capaces de justificar esto ante la audiencia que comparte conmigo el mismo lenguaje y los mismos conceptos, aunque no comparta las mismas experiencias. Y eso sí lo admite Rorty. Él no descreo en este universalismo epistémico, llamémoslo así. Rorty cree más bien, o descreo, de un universalismo fundado en alguna especie de realismo moral, que es una cosa distinta.

Porque en filosofía tú puedes decir que hay al menos dos concepciones de la verdad. Esto ayuda a comprender el problema. Una es la concepción de la verdad, que viene desde Aristóteles y está en Santo Tomás. Conforme a ella un enunciado es verdadero si coincide con la realidad a la que se refiere. Luego, para hablar de verdad, yo tengo que probar una cuestión ontológica, que hay una realidad sustantiva comparada con la cual, si hay coincidencia, mi enunciado sería verdadero y si no la hubiera sería falso. Esa es la concepción de la verdad, digámoslo así, como adecuación, o como correspondencia. La adecuación del intelecto a la cosa, como decía Santo Tomás, el doctor angélico. La otra concepción de la verdad, que se encuentra en William James o en Peirce, y donde cabría situar a Habermas, es la concepción epistémica de la verdad. Conforme a ella un enunciado es verdadero si está suficientemente justificado. Para la concepción de la primera, la verdad como correspondencia, un enunciado puede estar justificado, pero ser falso. Para la segunda, la concepción epistémica, no tiene sentido decir que algo es verdadero pero que no puedo justificarlo o que lo he justificado, pero que así todo puede ser falso.

Así, frente a la pregunta, ¿las afirmaciones universales que usted ha justificado frente a esta audiencia, son válidas intemporalmente? La respuesta de Rorty, que yo creo que es la correcta, es decir: no puedo saber cómo será nuestra audiencia futura. No puedo saber si lo que digo está justificado ante cualquier audiencia posible; pero si puedo aseverar que está justificado frente a la audiencia de ahora ¿Necesitamos algo más para ser universalistas? Pienso que solo si usted anhela un mundo sustantivo al que aferrarse, un mundo no contingente, una metafísica de la presencia (aquí vale la pena citar a Derrida) necesitaría algo más para ser universalista.

TA: *Me gustaría extender un paso más este análisis que propones, también para volver a la sociología. Volviendo, por ejemplo al debate sobre lo “Woke” en oposición a lo universal. Hay ciertos universales que han sido sujetos a una crítica sistemática a lo largo del siglo XX desde las ciencias sociales. Uno podría pensar que las grandes críticas frente a principios universales, como la ciudadanía, son las crítica desde las desigualdades de clase, que viene desde la tradición marxista, las desigualdades de género, desde el feminismo y podríamos hablar también de una crítica ambiental también de carácter más reciente, en relación al pensamiento ecológico. Estas distintas críticas lo que hacen es exponer los límites de un proyecto moderno enarbolado en torno a principios universales, problematizando los límites y particularidades de este proyecto de universales, que ha ratos se presenta como abstracto. Yo creo que la sociología y la ciencia social han hecho mucho en avanzar ese repertorio crítico. Entonces quería preguntarte: ¿qué opinas*

de estas críticas a los universales como operación reflexiva de la comunidad epistémica de las ciencias sociales?

CP: Diría que, en general, cuando uno mira la realidad social tiene que ser capaz de, al menos, distinguir dos dimensiones que solemos confundir. Una es la facticidad, o sea, el mundo tal cual se nos aparece, tal cual es. Y otra, la normatividad, es decir, cierta tendencia del mundo, digamos, a estirarse, incluso en nuestra propia condición, a algo que no somos, digamos a una realidad posible. Una cosa es la facticidad, otra la normatividad en este último sentido. Por supuesto, la condición humana individual tiene una cierta facticidad inevitable; el género, la orientación sexual, la clase a la que uno pertenece, la etnia de la que proviene, etcétera. Es una facticidad que me constituye, sin ninguna duda. Pero al mismo tiempo, yo no soy solo esa facticidad que, dicho sea de paso, no es siempre consistente y suele ser contradictoria como ocurre con lo que los sociólogos llaman inconsistencia de roles. Pero junto a esa facticidad que me constituye, también yo soy aquello que anhelo y que creo correcto, aunque en los hechos no sea correcto. También soy aquello que a mí me parece yo debiera ser. La realidad para mí tiene dos caras: lo que es y como yo creo que debiera ser. Entonces, cuando hablamos de facticidad, hay una facticidad propiamente tal, digámoslo así, y hay una normatividad de facto que surge de la facticidad. Ambas cosas están atadas en la vida social.

Sirvámonos de Sartre para explicar este punto. Recuerdo su texto sobre Baudelaire y también *El Idiota de la familia* (1972), su biografía de Flaubert. Si yo digo, tal persona es de origen mapuche, proletaria, heterosexual u homosexual o gay, da lo mismo, si describo esa como su facticidad. E incluso agrego otros datos. Tuvo tal o cual historia familiar, esta herencia genética, tales desgracias, lo que tú quieras. ¿Lo describí del todo? Evidentemente no. Detengámonos en Baudelaire. Sartre comienza diciendo, bueno, Baudelaire tuvo una infancia desgraciada, un padre ausente, tuvo esto, tuvo lo otro, etcétera. Pero eso no describe a Baudelaire, porque –dice Sartre– hay muchas personas que tuvieron una vida como la de Baudelaire. Pero el genio de Baudelaire es nada más uno. Entonces es evidente que la facticidad no explica a Baudelaire. Baudelaire se explica por Baudelaire, o sea, por este proyecto de futuro que es Baudelaire. Y esto es propio de la condición humana, que la facticidad no se agota en sí misma, toda facticidad tiene cierta normatividad que pugna por salir. Esto es muy hegeliano, por supuesto: repitámoslo, en toda facticidad hay una normatividad que pugna por salir. Por lo tanto, la sociología y las ciencias sociales tienen que ser capaces de captar ambos niveles.

TA: *¿Lo universal aparece también como una aspiración normativa?*

CP: Es que lo normativo o es universal o no es normativo. Si alguien dice, bueno, el aborto es malo, y tú le preguntas: ¿pero es malo en absoluto o es malo para usted? Si él te dice malo para mí, es una preferencia, no una regla. Si él cree realmente que el aborto es malo, dirá: no solo es malo para mí, es malo para cualquiera. O sea, sostener normas supone universalidad. Decir que hay normas que solo valen para mí, es absurdo, esas no son normas. Esas son preferencias como son las preferencias de consumo, no me obligan. ¿No te parece?

El lugar de la sociología y la crítica en los tiempos actuales...

TA: *De alguna forma, la sociología habita esta tensión de cabalgar entre la descripción y análisis de la facticidad de lo social, pero al mismo tiempo la sociología no puede renunciar a esa aspiración de trabajar en relación a ciertos horizontes normativos.*

CP: ¿Qué es lo más radical que enseña la sociología? Lo más radical que enseña la sociología es que ni la naturaleza ni la historia tienen la última palabra, y aquí volvemos al inicio de esta conversación. Porque la sociología le niega títulos a la naturaleza para guiarnos, puesto que la sociedad por definición no es naturaleza. Y al mismo tiempo le niega títulos, digamos, a la historia. No estamos atados al pasado, ni al cosmos. Por eso, como hemos visto en esta conversación, la sociología es en sí misma crítica. Porque supone que el mundo que tenemos no está legitimado, ni por la herencia, por la cuna, ni por la naturaleza. Y nos enseña entonces que nuestro mundo es contingente. ¿Pero qué quiere decir que sea contingente? Bueno, quiere decir que es de esta forma pero que puede ser de cualquier otra y que en consecuencia la deliberación humana, colectiva, acerca de lo normativo tiene un lugar en nuestra existencia. Así, constatar la contingencia de la facticidad nos muestra, nos enseña, que la deliberación acerca de lo normativo, el esfuerzo de responder la pregunta que, según Platón, es la más importante de todas: ¿cómo debemos vivir?, tenga un sentido y con ella el diálogo colectivo por antonomasia que es la democracia. No es pues casualidad que cuando aparece la sociedad moderna aparezca la escuela, que intenta liberarnos de la esclavitud de la cuna en que vinimos a este mundo; surja la democracia que nos invita a decidir el mundo en común; y aparezca la sociología que es el esfuerzo reflexivo que examina las posibilidades y los límites para que esos ideales, liberarnos de la cuna y permitir la deliberación acerca de nuestra vida, sean posibles.

Referencias bibliográficas

- Marx, K. (1946) [1867]. *El capital*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009) [1781]. *Crítica a la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1983) [1979]. *Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Strawson, P. (1989) [1959]. *Individuos*. Taurus.
- Tolstói, L. (1985) [1869]. *Guerra y paz*. Cátedra.

Sobre los autores

Carlos Peña. Rector Universidad Diego Portales. Abogado de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Doctor en Filosofía con estudios de postgrado en Sociología. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Ha sido Profesor Honorario en la Universidad de Leiden (Holanda) y profesor invitado en diversas universidades chilenas e internacionales.

Tomás Ariztía. Profesor Titular Escuela de Sociología Universidad Diego Portales. Es Sociólogo, PhD en Sociología (London School of Economics) y director de la Escuela de Sociología de la Universidad Diego Portales. Actualmente es investigador principal de Núcleo Milenio sobre Tecnociencia Ciudadana para la Transformación Socioambiental (CITEC) e Investigador Adjunto del Solar Energy Research Center. Su trabajo, con base en la sociología del medioambiente y los estudios CTS (Ciencia, tecnología y sociedad), busca abordar las conexiones y fricciones entre cambio tecnológico y transiciones sustentables.