

---

# EL ESTATUTO TEORICO DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Emilio Lamo de Espinosa

---

## I. INTRODUCCION: ¿UN CONOCIMIENTO SIN SUJETO COGNOSCENTE?

Creo que nadie que haya trabajado en el área de la sociología del conocimiento dudará de la afirmación siguiente: se trata de una de las ramas o subdisciplinas de la sociología de más compleja definición y delimitación. Como ha escrito J. J. Toharia, «dentro de la sociología occidental contemporánea, la sociología del conocimiento es, sin duda, la subespecialidad que presenta perfiles más imprecisos, gaseosos y huidizos, y que mayor sensación de estancamiento, desorientación y confusión transmite a quien por vez primera a ella se acerca»<sup>1</sup>. «Un área de problemas extraordinariamente complejos», señalaba Talcott Parsons en un trabajo ya clásico<sup>2</sup>.

Ello es así hasta el punto de que parece razonable cuestionarse, y con buenos argumentos, si la sociología del conocimiento es teóricamente posible. Arthur Child dedicó a ello una erudita y profunda tesis doctoral y algunos otros trabajos, sin que sea posible decir que disponemos de una respuesta de-

---

<sup>1</sup> José Juan TOHARIA, «Para una reorientación de la sociología del conocimiento», *Papers*, 6 (1977), 125.

<sup>2</sup> Talcott PARSONS, «An Approach to the Sociology of Knowledge», en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (ISA, Lovaina, 1959), vol. IV, pp. 25-49.

---

finitiva<sup>3</sup>. Que exista una ciencia sin que se sepa bien si es teóricamente posible no es, por fortuna, algo que ocurre con frecuencia. De ahí que algunos autores se hayan negado a ofrecer una definición de la disciplina<sup>4</sup>, o que las que podemos encontrar en trabajos clásicos adolecen de una extrema vaguedad: se trataría de un saber «que concierne, primariamente, a las relaciones entre el conocimiento y otros factores existenciales en la sociedad o la cultura»<sup>5</sup>; o bien «un análisis de las relaciones entre conocimiento y existencia»<sup>6</sup>; o «el estudio de las relaciones entre el conocimiento y la cognición y la existencia social»<sup>7</sup>. En definitiva, la sociología del conocimiento pone en relación el conocimiento y la sociedad<sup>8</sup>, lo que, como definición, no es mucho.

Y no lo es porque, si ya el concepto «sociedad» es confuso y puede dar lugar a equívocos —como, por ejemplo, en la contraposición comunidad/sociedad—, el término «conocimiento» no se deja captar fácilmente, y más complejo resulta definir la relación que mantienen. Y he de decir, personalmente, que jamás he tenido tantas dudas y vacilaciones como al redactar estas páginas. Más adelante haré referencia a muchas de estas dudas y avanzaré soluciones que, ya desde ahora, quiero decir que no considero en absoluto definitivas.

En todo caso, sí creo haber encontrado al menos un hilo conductor, una guía para adentrarse en esas complejidades. Y me refiero a que *la sociología del conocimiento nace y se constituye alrededor del progresivo desvelamiento del carácter concreto y empírico del sujeto cognoscente*. La constatación obvia de que todo conocimiento resulta del encuentro misterioso entre un sujeto que conoce y un objeto a conocer ha sido simplificada por la tradición metafísica occidental que se ha negado a analizar de modo empírico al sujeto cognoscente, y ya desde Kant se le considera como un sujeto trascendental. Son las categorías las que definen al sujeto y no éste quien define las categorías. La Razón es, pues, impersonal. Esta tradición se ha conservado bajo un presupuesto doble: el de la impersonalidad de la Razón —que es así sustantivada— y el de la irrelevancia del sujeto cognoscente. Me explicaré.

A principios de mayo de 1930, el físico vienés Erwin Schrödinger, por

<sup>3</sup> Arthur CHILD, *The Problems of the Sociology of Knowledge. A Critical and Philosophical Study*, Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1938; véase «The Theoretical Possibility of the Sociology of Knowledge», en Gunther W. REMMLING (ed.), *Towards the Sociology of Knowledge* (Reoutledge and Kegan Paul, Londres, 1973), pp. 81 y ss. (Hay traducción en Fondo de Cultura Económica.)

<sup>4</sup> Así, por ejemplo, J. E. CURTIS y J. W. PETRAS, *The Sociology of Knowledge* (Praeger, Nueva York, 1970), p. 7.

<sup>5</sup> R. K. MERTON, «The Sociology of Knowledge», en Georges G. GURVITCH y Wilbert E. MOORE (eds.), *Twentieth Century Sociology* (Philosophical Library, Nueva York, 1945), p. 366.

<sup>6</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (Aguilar, Madrid, 1966), p. 264.

<sup>7</sup> Ernest GRÜNWARD, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Braumüller, Viena Leipzig, 1934), p. 2.

<sup>8</sup> Así la define Lewis A. COSER en la voz «Sociología del conocimiento» de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Aguilar, Madrid, 1975).

entonces sucesor de Max Planck en la cátedra de Berlín, pronunció una conferencia sobre la transformación del concepto físico del mundo en la que analizaba el impacto que la nueva física de Boltzmann y Planck tenía sobre el modelo de cosmos elaborado por los pensadores griegos dos mil años antes. Schrödinger especificaba así las dos características básicas de esa concepción tradicional que entraba en crisis:

«a) La suposición de que se puede comprender el acontecer natural (suposición de inteligibilidad).

b) La eliminación u omisión, en el cuadro comprensible anhelado, del sujeto cognoscente, limitado al papel de quien observa desde el exterior»<sup>9</sup>.

Tales eran los presupuestos de la ciencia clásica. De una parte, la creencia en un orden comprensible de la naturaleza, en un cosmos, en definitiva. Además, la creencia de que los conocimientos no dependen del sujeto empírico cognoscente, sino de la actuación de una Razón impersonal, abstracta, universal e intemporal, externa al cosmos, pero capaz de penetrar su orden y hacerlo explícito. Dos citas, ambas de Galileo, servirán para ilustrar este modelo clásico.

La primera es un conocido pasaje de *Il Saggiatore* en el que Galileo afirma:

«La filosofía está escrita en ese grandioso libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático.»

Y en el *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo* afirma enfáticamente:

«Las conclusiones de la ciencia natural son ciertas y necesarias y el juicio del hombre no tiene nada que ver con ellas.»

De estas dos cuestiones dejaré de lado la primera. Por qué razón las matemáticas son un lenguaje adecuado para representar la estructura del mundo es, como decía Einstein, un misterio, que ha tratado de aclararse repetidas veces —recientemente por Morris Kline— sin éxito<sup>10</sup>. Me interesa ahora el

<sup>9</sup> Erwin SCHRÖDINGER, *¿Qué es una ley de la naturaleza?* (Fondo de Cultura Económica, México, 1975), p. 45.

<sup>10</sup> Morris KLINE, *Mathematics. The Loss of Certainty* (Oxford University Press, 1980). Véase la crítica de ERNEST NAGEL en la *New York Review of Books* (6 noviembre 1980) y la de Martín GARDNER en *Orden y sorpresa* (Alianza Editorial, Madrid, 1983), pp. 205 y ss.

segundo supuesto que continúa aún defendiéndose, por un Popper, por ejemplo, quien en uno de sus últimos libros afirma que «el conocimiento en sentido objetivo es conocimiento sin conocedor, conocimiento sin sujeto cognoscente»<sup>11</sup>. Y lo que me interesa de esta tesis de la irrelevancia del sujeto cognoscente no es tanto su génesis u origen histórico, sino su disolución en el pensamiento del siglo xx para dar lugar, justamente, a la sociología del conocimiento.

En relación con la génesis de tal tesis basta decir que se sustenta en la teoría de la razón natural puesta por Dios en todos los hombres, y, por lo tanto, igual en todo lugar y tiempo. Esta concepción del origen divino de la Razón continuó parcialmente secularizada durante la Ilustración, de modo que ésta, con Bacon, Holbach y Helvetius, sólo pudo elaborar una sociología del error, pero no de la verdad. Como señalaba este último, «tous les hommes ont un esprit également juste», de modo que lo que necesitaba explicación no es cómo el sujeto alcanza la verdad, sino cómo era desviado de su objetivo y conducido a engaños y mistificaciones. Pues Dios no puede haber creado un mundo en el que la realidad o la Razón nos engañen. «La regla que antes he adoptado de que son verdaderas todas las cosas que concebimos clara y distintamente —dice Descartes en el *Discurso del método*— no es segura sino porque Dios es o existe y porque es un ser perfecto»<sup>12</sup>. Y Wittgenstein añadirá casi tres siglos más tarde: «Si Dios crea un mundo en el cual ciertas proposiciones son verdaderas crea también un mundo en el cual todas las proposiciones que se derivan de ellas son verdaderas»<sup>13</sup>.

En este modelo el conocimiento es participación del hombre en la Razón divina e impersonal, ponerse literalmente en el lugar de Dios, penetrar en su conciencia y participar de su sabiduría. El discurso científico no es un discurso humano, sino la participación del hombre en el discurso del logos. El Nous habla a través del sabio.

Frente a este modelo del conocer, el desarrollo de la sociología del conocimiento muestra un progresivo desvelar el carácter empírico y concreto del sujeto del conocimiento, constituyéndose así una ciencia —o al menos un saber—, cuyo *objeto* material es el *sujeto* de todos los demás saberes o ciencias, que indaga, pues, lo que ninguna otra indaga, lo que todas las demás no pueden por menos que dar por sentado. El desarrollo de la sociología del conocimiento es así la progresiva sociologización —e incluso psicologización— del sujeto trascendental kantiano, y con ello de la Razón, que pierde su mayúscula. «Sólo sobre la base de esta historificación de la gnoseología crítica —ha escrito

<sup>11</sup> K. POPPER, «Epistemología sin sujeto cognoscente», en *Conocimiento objetivo* (Tecnos, Madrid, 1974), p. 108.

<sup>12</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método* (Revista de Occidente, Madrid, 1974), p. 106.

<sup>13</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Alianza Editorial, Madrid, 1973), párrafo 5, 123.

recientemente Lieber— es posible la sociología del conocimiento»<sup>14</sup>. Una historicación en la que pueden señalarse al menos las cuatro fases siguientes:

1.<sup>a</sup> La construcción de una incipiente sociología del conocimiento, al tiempo que se elabora la epistemología de la ciencia moderna en la teoría de los *ídola* de Bacon y más tarde en la Ilustración francesa. Se trata propiamente de una psicología social del error y de la superstición: el sujeto cognoscente es responsable de los errores, engaños y tergiversaciones; la Razón, por el contrario, es responsable de la verdad. Del sujeto depende el error, no la verdad.

2.<sup>a</sup> La teoría marxiana de la ideología conserva aún claros restos de la vieja teoría Ilustrada del engaño, pero la supera en la nueva concepción de la falsa conciencia. No es ya el sujeto quien se engaña o engaña a otros, sino la propia realidad, la apariencia de los fenómenos quien engaña y mistifica. Cada sociedad —indica Marx— genera inconscientemente modos de presentarse, de aparecer los fenómenos sociales; en la época del modo de producción capitalista, el modo de aparecer es la mistificación. La realidad engaña al sujeto. Como ha escrito M. Godelier:

«Para Marx, el modelo construido por la ciencia corresponde a una realidad escondida detrás de la realidad visible. Pero va más allá; para él, este ocultamiento no se debe a la incapacidad de la conciencia para “percibir” esa estructura, sino a la estructura misma. Si el capital no es una cosa, sino una relación social, es decir, una realidad no sensible, debe inevitablemente desaparecer cuando se presente en las formas sensibles de materias primas, instrumento, dinero, etc. No es el sujeto quien se engaña a sí mismo, sino la realidad la que lo engaña, y las apariencias en las que la estructura del proceso de producción capitalista se oculta son el punto de partida de las concepciones de los individuos. Para Marx, un determinado “modo de aparecer” corresponde a cada estructura determinada de lo real»<sup>15</sup>.

Como señalará Mannheim, con Marx se da, pues, el paso desde una concepción *particular* de la ideología, que atribuye el error sólo a aspectos parciales del pensamiento adversario —y que se soluciona en una sociopsicología de los intereses—, a una concepción *total* de la ideología que descalifica a la totalidad del pensamiento adversario. Por lo demás, no es sólo que la realidad se oculta para engañarnos, sino que ella misma se estructura para su desvelamiento y, del mismo modo que engaña con formas aparienciales a la burguesía, se revela nítida ante el proletariado. De modo que es la propia realidad social la que, de una parte, nos mistifica y, de otra, genera al sujeto que puede tras-

<sup>14</sup> Hans Joachims LIEBER, *Saber y sociedad. Los problemas de la Sociología del saber* (Aguilar, Madrid, 1981), p. 192.

<sup>15</sup> M. GODELIER, «Structure and Contradiction in *Capital*», en R. BLACKBURN (ed.), *Ideology in Social Science* (Vintage Books, Nueva York, 1973), p. 237.

cender la ilusión. El problema es, evidentemente, la posición social de una u otra clase y su perspectiva; no sólo los intereses, sino, de modo más profundo, la perspectiva que permite su posición.

3.<sup>a</sup> Fue, sin duda, Durkheim quien, de modo consciente, se propuso sociologizar las categorías kantianas del conocimiento en el prólogo a *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Ahora bien, para Durkheim, el sujeto cognoscente es la sociedad como un todo que, a través de las estructuras de su vida cotidiana, genera las categorías que actúan como filtros de la cosa en sí. Hay así diferencias notables entre Durkheim y Marx, derivadas de su diferente concepción de la sociedad. Para Marx, la sociedad es una realidad escindida, y a los lados de esa escisión se manifiesta la contraposición entre conciencia ideológica y conciencia cierta. Durkheim, en la tradición de Saint-Simon y Comte, considera la sociedad como un organismo moral, y esa unidad se manifiesta en que el conocimiento refleja la sociedad sin ocultarla. Hay en todo caso en ambos el convencimiento de que el sujeto del conocer no es una Razón con mayúscula, sino un sujeto concreto, sea éste la sociedad o una clase. Pero mientras que para Durkheim hay isomorfismo entre categorías del conocimiento y organización social, para Marx hay isomorfismo entre las categorías y la simple apariencia de la organización, y por ello busca el contenido latente del discurso de la sociedad, mientras Durkheim lee literalmente ese discurso. De ahí la linealidad y cierta simplicidad en la noosociología durkheimiana, sobre todo contrastada con la sospecha permanente del discurso de Marx <sup>16</sup>.

4.<sup>a</sup> Con todo, la sociología del conocimiento sólo adquirió conciencia de sí en el complejo mundo de la Alemania de Weimar debido a toda una serie de razones de compleja síntesis: la frustración de la creencia en el progreso causada por la Gran Guerra; la crítica historicista del concepto de Razón ilustrada y la subsiguiente crisis del positivismo; el debate sobre la objetividad de las ciencias sociales y la posterior crisis de fundamentos de las ciencias experimentales, y, sobre todo y ante todo, el intenso y agrio debate político, la radicalización de sus discursos y la profunda desconfianza mutua que ello generaba. El resultado fue que, a partir de la primera postguerra, se renovó casi totalmente el campo teórico con diversas propuestas para restablecer la objetividad del conocimiento. Esquemáticamente, estas propuestas, que aparecen todas en los años 1922-1929 y que giran todas alrededor de la problemática del sujeto cognoscente y la objetividad del conocimiento, son las siguientes:

---

<sup>16</sup> Sobre la sociología del conocimiento de E. Durkheim, véanse G. W. REMMLING, «The Sociology of Knowledge in the French Tradition», y E. L. SCHAUB, «A Sociological Theory of Knowledge», en G. W. REMMLING (ed.), *Towards the Sociology of Knowledge*, op. cit., pp. 155 y 167, respectivamente. También, D. BLOOR, «Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge», en N. STEHR y V. MEJA (eds.), *Society and Knowledge* (Transaction Books, New Brunswick, 1984), p. 51.

1.<sup>a</sup> Un replanteamiento de la vieja tesis de la irrelevancia del sujeto cognoscente en el *Tractatus Logico-Philosophicus* del vienés Ludwig Wittgenstein, publicado en 1921, obra en la que la pureza del lenguaje debía garantizar la objetividad de la ciencia.

2.<sup>a</sup> La propuesta del filósofo húngaro G. Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, donde se privilegiaba a un sujeto cognoscente específico: el proletariado.

3.<sup>a</sup> La sociología del saber de M. Scheler, que comienza a elaborarse en 1921 y culmina en 1926, en su obra *Die Wissenformen und die Gessellschaft*, en que se postula la existencia de un conocimiento trascendental del que podría participar el hombre en función de factores y variables históricas y empíricas.

4.<sup>a</sup> Finalmente, la sociología del conocimiento de K. Mannheim incluida casi por completo en su obra *Ideología y utopía*, publicada en Bonn en 1929, donde se reconoce la existencia de una pluralidad de sujetos cognoscentes y se intenta construir una epistemología acorde con esa pluralidad de puntos de vista. Mannheim supone una doble y fundamental ruptura con la tradición anterior, ruptura sobre la que se constituye la sociología del conocimiento. De una parte, el conocimiento es empírico, no trascendental (contra Scheler); de otra, no hay sujeto privilegiado del conocer (contra Lukacs), sino una pluralidad de sujetos cuyos puntos de vista son igualmente valiosos.

Debe recalarse que tanto la sociología del saber de Scheler como la de Mannheim fueron, a raíz de su publicación, recibidas con escepticismo, y desde entonces las críticas no han dejado de multiplicarse, en mi opinión con fundamento. El estatuto teórico-epistemológico de la sociología del conocimiento es un tema complejo y difícil que —como ha mostrado recientemente Derek Philips<sup>17</sup>—, ni Scheler ni Mannheim, ni tampoco Wright Mills o Robert K. Merton después, llegaron a clarificar. Por lo demás, el análisis histórico de la sociología del conocimiento nada dice o puede decir sobre su estatuto teórico. Este debe ser establecido en su propio nivel: la teoría de la ciencia. Me propongo debatir esta cuestión alrededor de cuatro problemas fundamentales: 1.º, qué debe entenderse por *conocimiento*, es decir, cuál es el objeto material de esta (presunta) ciencia, sin duda el tema más importante; 2.º, cuáles son las relaciones entre el conocimiento y la sociedad; 3.º, el tema más difícil: cuál es la relación entre la sociología del conocimiento y la *epistemología*; 4.º, Finalmente, el tema del *método*, y más concretamente si existen o no peculiaridades metodológicas en la sociología del conocimiento.

<sup>17</sup> D. PHILIPS, «Epistemology and the Sociology of Knowledge: the contributions of Mannheim, Mills and Merton», *Theory and Society* (1974), pp. 82 y ss.

## II. EL OBJETO MATERIAL DE LA INDAGACION: SOCIOLOGIA DE LA CIENCIA Y SOCIOLOGIA DE LA CULTURA

En este sentido, lo primero que llama la atención es la poca importancia explícita que los sociólogos del «conocimiento» han otorgado a este término, que en principio define el objeto de su indagación. Sería inútil buscar una definición de conocimiento en *Ideología y utopía*, pues no la hay, y ya, en 1936, Von Schelting criticó a Mannheim justamente por subsumir bajo el concepto *wissen* una heterogeneidad informe de fenómenos: normas, éticas, estéticas, creencias políticas y religiosas, juicios científicos, categorías lógicas o del entendimiento, y un largo etc.<sup>18</sup>. Y si analizamos los libros y autores que, por consenso gremial, se estima que pertenecen a este área encontraremos (como encontró Merton) que «la palabra “conocimiento” hay que interpretarla, ciertamente, de manera muy amplia, ya que los estudios de esta zona han tratado virtualmente de toda la gama de productos culturales (ideas, ideologías, creencias jurídicas y éticas, filosofía, ciencia, tecnología)»<sup>19</sup>. Sin duda, ello es resultado del enorme impacto que el modelo marxiano ha tenido en este campo. La contraposición entre base y superestructura y la inclusión en esta última de todo tipo de ideas (religiosas, éticas, filosóficas, morales, económicas, etc.), e incluso de instituciones (como el Derecho o el Estado), ha introducido una enorme confusión en el área. Parecería que la sociología del conocimiento debiera ocuparse de todo tipo de ideas, sin introducir ninguna diferenciación entre ellas.

Habría que preguntarse si esto no es un batiburrillo informe, si todas esas ideas tienen algo en común aparte del hecho de ser entes de conciencia. Y lo cierto es que, dejando de lado a Marx (y, en otro sentido, a Scheler, para quien lo determinado es también toda la *Weltanschauung*), en Durkheim, en Mannheim o en el mismo Merton el término conocimiento ha ido restringiéndose para referirse sólo a un tipo específico de ideas. Así, en Durkheim se alude sobre todo a las categorías del pensamiento, y nada le hubiera parecido más absurdo que mezclar la sociología de la moral o del derecho con la del conocimiento; en Mannheim se alude sobre todo a las ideas políticas y sociales, y se alude a ellas en la medida en que pretenden ser conocimiento, verdad, y no tanto como esquemas valorativos. Y sabemos que en Merton la sociología del conocimiento ha acabado identificándose con la sociología de la ciencia. Creo que este camino es fructífero y trataré de argumentarlo.

<sup>18</sup> Alexander VON SCHELTING, «Besprechung von Karl Mannheims *Ideology and utopia*», *American Sociological Review*, 1 (1936), 612.

<sup>19</sup> R. K. MERTON, «La sociología del conocimiento», en *Teoría y estructura sociales* (FCE, México, 1964), p. 454.



a) *Juicios de hecho y juicios de valor*

El término conocimiento podría enmarcarse en dos ejes. Por un lado, se opone a aquello que es falso, erróneo, equivocado; conocimiento es el conjunto de creencias que sabemos, por cualquier razón, que son ciertas. Según un eje distinto, la cognición se opone a la afectividad, la volición, el sentimiento; se opone a lo pasional. En tal sentido, el conocimiento está formado por *juicios de hecho ciertos*, y de él se separarían los *juicios de hechos falsos* y los *juicios de valor*, y, por lo tanto, todo lo referente al deber ser.

Creo que esta distinción entre juicios de hecho y juicios de valor es, con todas las matizaciones que se quiera hacer, lo suficientemente nítida como para poder permitir trazar un primer criterio de demarcación. Kurt Wolff ha definido la sociología del conocimiento como «una sociología de la conducta intelectual y afectiva»<sup>20</sup>; mi posición es otra. Creo que la sociología del conocimiento debe separarse tanto de la sociología de la moral como de la sociología de la sensibilidad en sus diversas formas, y ello, al menos, por tres razones de tipo lógico, histórico y pragmático, respectivamente.

En primer lugar, porque el conocimiento ético o estético difiere radicalmente del conocimiento fáctico. En aquél no se pregunta si el enunciado es o no cierto, sino si es correcto, justo, prudente o acertado. Creo que la tradición conocida como sociología del conocimiento se ha ocupado, ante todo, del problema del error y de la verdad más que del problema de lo bello o lo justo. Los argumentos que se emplean en uno y otro campo son distintos, sus lógicas diferentes y su confusión sólo puede traer confusión a la sociología del conocimiento, algo que, ciertamente, no necesita.

En segundo lugar, sabemos que la sensibilidad (ética o estética) no tiene una historia lineal, sino más bien cíclica o recurrente. La historia de la sensibilidad muestra el eterno retorno o renacimiento de sentidos que parecían caducos. Por el contrario, como ha mostrado Derek Price, la historia de los conocimientos es una exponencial perfecta y su desarrollo claramente acumulativo<sup>21</sup>, y ello también a pesar de todas las matizaciones que hoy, sin duda, hay que hacer a esta afirmación.

Finalmente, por una razón puramente pragmática: es ya bastante pedirle a un sociólogo que se ocupe del conocimiento científico como para exigirle, además, información en los campos de la novela, el arte o la música. La génesis de las ideas morales y éticas o el desarrollo de la literatura, la música, el arte o la sensibilidad responden a procesos sociales propios y claramente diferenciables de la génesis de los conocimientos. Mezclar creo que no es útil.

<sup>20</sup> K. WOLFF, *Contribución a una sociología del conocimiento* (Ammortu Editores, Buenos Aires, 1974), pp. 13-14. La cita es de su artículo «A Preliminary Enquiry into the Sociology of Knowledge from the Standpoint of the Study of Man», en *Scritti di Sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo* (Bologna, 1953), vol. III, p. 586.

<sup>21</sup> Derek J. DE Solla Price, *Little Science, Big Science* (Columbia University Press, Nueva York, 1963).

Afirmo, pues, mi acuerdo total con T. Parsons, para quien «ni los valores ni los compromisos motivacionales y su simbolización en términos expresivos» deben ser considerados conocimientos, diferenciando así entre sociología del conocimiento y de la cultura<sup>22</sup>. Sin duda, y puesto que hecho y valor no son claramente separables, cabe poner en relación la sociología de los juicios morales o de la sensibilidad con la sociología de los juicios de hecho o del conocimiento<sup>23</sup>. Pero sólo después de haberlos analizado separadamente. Sólo después de estudiar, por ejemplo, la música dodecafónica, por un lado, y la crítica del lenguaje de Mauthner o Wittgenstein, por otro, puede pensarse en ponerlas en relación. Lo que no resulta aceptable como hipótesis de trabajo es el argumento de Mannheim, argumento hegeliano más o menos encubierto, de que todo en una cultura deriva de una idea central o básica de la que participan todas sus manifestaciones. Esta tesis de la «totalidad expresiva» da, por supuesto, la solución antes de llegar a ella. Previamente a la síntesis hace falta el análisis, de modo que si la sociología del conocimiento, en el sentido de sociología de los juicios de hecho, no hubiera sido inventada habría que inventarla antes de elaborar una sociología general de la cultura.

#### b) *Conocimiento y error*

Ahora bien, si la distinción entre conocimientos fácticos y juicios éticos o estéticos es, sin duda, útil para establecer un criterio de demarcación, no ocurre lo mismo con la segunda de las distinciones antes señaladas: la distinción entre conocimiento y error. De entrada porque toda la tradición alemana de sociología del conocimiento se ha ocupado precisamente del error, la falsa conciencia y la ideología, de modo que, más que una sociología del conocer, ha sido una sociología del falso conocer o del error. Por ello, podría decirse que la sociología del conocimiento se ocupa no tanto de lo que es o no cierto como de aquello que es *tenido* por cierto, análogamente a la sociología de la moral, que también se ocupa no de lo que es éticamente correcto o no, sino de lo que una sociedad o grupo entiende por éticamente correcto.

Ello nos evita un problema importante, pues no tenemos que definir *a priori* qué es o no cierto para incluirlo en nuestro área de estudio. Pero nos abre otro: cada sociedad considera como ciertas cosas distintas. Para unas cierto es lo revelado por un Dios o por la tradición, o lo que los demás consideran cierto; para otras cierto es sólo lo que, después de haber sido sometido a prueba lógico-experimental, no ha sido aún falsado, etc. Los criterios de

<sup>22</sup> T. PARSONS, «An Approach to the Sociology of Knowledge», en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (ISA, Lovaina, 1959), vol. IV, p. 31.

<sup>23</sup> Como ejemplo de este tipo de aproximación puede citarse la obra de A. JANIK y S. TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna* (Simon and Schuster, Nueva York, 1973), o, en otro sentido, la de A. MITZMAN sobre Weber, *La jaula de hierro* (Alianza Editorial, Madrid, 1976).

verdad son múltiples; varían de sociedad a sociedad e incluso, dentro de cada sociedad, grupos distintos aceptan como ciertas afirmaciones de muy distinto tipo: lo que dicen los científicos, lo que dice cierta prensa, lo que afirma la televisión o un líder político, etc. De este modo, la sociología del conocimiento se extendería hasta abarcar la sociología de la *religión*, por un lado, y la sociología del *conocimiento de sentido común*, por otro. Opiniones ambas que tienen representación concreta: Durkheim, la primera, para quien la sociología del conocimiento es una rama de la sociología de la religión; Schutz Berger y Luckmann, la segunda, para quienes el objetivo es analizar el conocimiento de sentido común de los individuos de una sociedad<sup>24</sup>. Así entendida, la palabra conocimiento no hace sino reenviar a la palabra «realidad» y disolverse en ella. «Conocimiento —dicen Berger y Lukmann— es la certidumbre de que los fenómenos son reales»<sup>25</sup>. Y, como decía M. Eliade, «lo sagrado es lo real por excelencia»<sup>26</sup>.

Conocimiento sería, entonces, aquello que los sujetos estiman «real», o «cierto» o «verdadero», y podríamos decir que la sociología del conocimiento deviene el negativo de la sociología a secas; ésta estudiaría la «realidad» social tal y como es, aquélla lo que los actores consideran «real», lo sea o no. Habría, así, una sociología del *ser social* y una sociología de la *conciencia* del ser. Todo, en cuanto ente de conocimiento, podría ser abarcado por la sociología del conocimiento, siempre y cuando formara parte de la conciencia social como algo «real». Los dioses o los ángeles, los monstruos o las brujas serían objetos adecuados; desde el trabajo de un científico en su laboratorio a las especulaciones religiosas de los egipcios, todo aquello que en algún momento alguna sociedad consideró «real» sería objeto de esta disciplina.

Estimo que esto es ampliar de nuevo excesivamente el campo. «Real» y «conocido» no son términos idénticos, y hay al menos tres diferencias entre «conocer algo» y «saber que algo es real»:

1.<sup>a</sup> Conocimiento es lo que es tenido por cierto; real es lo que se me resiste. Lo primero alude a la objetividad del conocimiento; lo segundo a la objetividad del mundo. Sé y siento que la sociedad es «real» porque se me resiste. Pero ¿significa eso que la conozco?

2.<sup>a</sup> Todo lo que conozco es real, pero no al revés. Sólo una parte de lo real se tiñe con el énfasis del conocimiento. ¿Qué parte?

3.<sup>a</sup> Real es lo que doy por supuesto y no dudo; el conocimiento es algo más, es una realidad, por así decirlo, *certificada*, una *realidad probada*.

<sup>24</sup> A. SCHUTZ y Thomas LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida* (Amorrortu, Buenos Aires, 1977).

<sup>25</sup> Y, en la lógica correspondencia, «la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad»; véase P. BERGER y Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad* (Amorrortu, Buenos Aires, 1979), pp. 13 y 15, respectivamente.

<sup>26</sup> M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Guadarrama, Madrid, 1973).

Todos los sujetos saben muchas cosas acerca de la realidad y mantienen opiniones firmes sobre lo que es real o no, pero sólo una parte de esos saberes se tiñe con el tinte de ser algo «conocido». Y por ello no todas las culturas tienen *conocimientos*, aunque todas tienen *saberes*. El conocer es una actividad, algo que se hace, y como tal actividad la Humanidad sólo se ha planteado el problema de cómo conocer en un momento de su evolución. Esta afirmación exige un pequeño desarrollo.

c) *Saber y conocer*

En 1910, un discípulo no muy bien avenido de Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, publicó un libro que ha tenido la mala fortuna de pasar a la historia por sus errores, *Las funciones mentales en las sociedades primitivas*. En él distinguía entre el pensamiento primitivo y el civilizado, caracterizando el primero por su mentalidad prelógica, aversión al razonamiento, animismo y misticismo<sup>27</sup>. La tesis no debía ser tan absurda, al menos considerada en su contexto, cuando, tres años más tarde, Freud, en *Tótem y tabú*, sostuvo argumentos muy semejantes comparando el pensamiento primitivo con el neurótico<sup>28</sup>. En todo caso, la antropología y la sociología no han sido muy generosas con aquel libro. Durkheim y Mauss lo criticaron, y, en 1925, Malinowski, en *Magia, ciencia y religión*, lanzaría un ataque en toda regla.

Malinowski se hacía dos preguntas: a) «¿Posee el salvaje una actitud mental que sea racional y detenta su dominio, también racional, sobre su entorno o, cual mantiene Lévy-Bruhl y su escuela, es completamente “místico”?» La respuesta es que «toda comunidad primitiva está en posesión de una considerable cuantía de *saber*, basado en la experiencia y confirmado por la razón»<sup>29</sup>; b) «¿Puede considerarse este conocimiento primitivo como una forma rudimentaria de la ciencia?» Respuesta: «Si entendemos por ciencia un *corpus* de reglas y concepciones basadas en la experiencia y derivadas de ella por inferencia lógica, encarnadas en logros materiales y en una forma fija de tradición», entonces sí. Pero «la ciencia no se ha separado del oficio... es sólo un medio para un fin, es tosca, rudimentaria e incipiente», y sobre todo «no existe un ansia extendida por conocer; las cosas nuevas, cual los temas europeos, les resultan francamente aburridas»<sup>30</sup>; es decir, la ciencia no existe «como poder conductor que critica, renueva y construye»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Lucien LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*. He utilizado la edición inglesa, *How Natives Think* (Allen and Unwin, Londres, 1926).

<sup>28</sup> S. FREUD, *Tótem y tabú* (Alianza Editorial, Madrid, 1967).

<sup>29</sup> B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión* (Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 1978), p. 25.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 25, 35 y 36.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 37.

Aceptemos con Malinowski, pero también con Lévi-Strauss<sup>32</sup> y contra Lévy-Bruhl, que, efectivamente, en las sociedades primitivas hay conocimientos secularizados y profanos, totalmente independientes de la religión o la magia. En todo caso, este conocimiento se diferenciaría del conocimiento «civilizado» al menos por dos notas. La primera de ellas, porque aún no se ha separado del oficio, es decir, es un conocimiento totalmente orientado hacia la práctica, es artesanal o, si se quiere, tecnología, pero no conocimiento puro. Propiamente habría que hablar de un *saber hacer* más que de un saber a secas. Fue Thorstein Veblen quien con mayor fuerza enfatizó esta distinción entre el conocimiento pragmático y el conocimiento propiamente dicho. Al estudiar *The Place of Science in Modern Civilization*, Veblen llegó a la conclusión de que era necesario diferenciar el conocimiento del pragmatismo, pues el primero estaba orientado por una curiosidad ociosa, mientras que el segundo —entendido en sentido amplio— lo estaba por la práctica.

«En ambos dominios el conocimiento discurre en términos de actividad, pero, de un lado, se trata del conocimiento de la mejor manera de actuar y, del otro, conocimiento de lo que ocurre; por una parte, el conocimiento de medios y fines y, por otra, el conocimiento sin ningún propósito ulterior. El segundo ámbito de conocimiento puede servir a los fines del primero, pero lo inverso no es verdad»<sup>33</sup>.

Ahora bien, continúa Veblen, «lo que distingue la fase actual (de la cultura humana) es que la discrepancia entre ellos es mayor que nunca», que el ámbito pragmático y el científico del conocimiento se hallan más alejados que nunca uno de otro. Habría, así, una primera y fundamental diferencia entre el conocimiento primitivo (un saber hacer) y el conocimiento moderno (un saber puro).

Pero las diferencias entre ambos se ven más claramente aún analizando la segunda característica del conocimiento primitivo: no es una actividad elaborada conscientemente, no hay una búsqueda del conocer, sino que es algo que se posee y se transmite, y que, en todo caso, se descubre sin querer o inconscientemente. Por ello no hay tampoco procedimientos para distinguir o diferenciar lo que sí se sabe de lo que aún no se sabe, pues lo que ocupa al primitivo no es si sabe o no, sino si sabe hacer o no. Así, el conocimiento primitivo no es consciente de sí mismo, es un conocimiento espontáneo, natural y, en última instancia, inconsciente, que no sabe que lo es; un conocimiento que se desconoce como tal.

<sup>32</sup> Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje* (Fondo de Cultura Económica, México, 1975).

<sup>33</sup> T. VEBLÉN, «La curiosidad ociosa en la sociedad», publicado originalmente como «The Place of Science in Modern Civilization» en *American Journal of Sociology*, 2 (1906), 585; he utilizado la traducción con el título de «La curiosidad ociosa en la sociedad», en B. BARNES, T. S. KUHN y otros, *Estudios sobre sociología de la ciencia* (Alianza Editorial, Madrid, 1980), pp. 314 y ss. La cita es la de p. 321.

«El primitivo —dice Ortega en la *Meditación sobre la técnica*— no sabe que puede inventar» e incluso «ignora su propia técnica». Por el contrario, el hombre moderno «antes de inventar sabe que puede inventar; esto equivale a que antes de tener una técnica tiene *la técnica*». Hay, pues, conocimientos en toda sociedad, pero tal conocimiento sólo deviene consciente cuando se propone como una actividad a realizar. Del mismo modo que hay ética como sistema de normas acerca de lo que se debe hacer en toda sociedad (primitiva o no), pero sólo hay ética como sistema o como objeto cuando los actores se preguntan cómo debe uno comportarse (es decir, cuando surge la duda sobre lo que es conducta correcta), sólo hay conocimiento consciente cuando surge la duda sobre lo que es saber, cuando el sujeto se pregunta cómo puede saber que sabe.

En tal contexto me parece oportuno hacer una distinción importante entre el conocimiento en sentido activo y en sentido pasivo. En sentido *pasivo* aludo al *stock* de saberes de un individuo o grupo en un momento dado; en sentido *activo* la palabra conocimiento alude a una actividad dirigida a la búsqueda de la verdad y, por lo tanto, al aumento de ese *stock* de saberes ciertos. El conocimiento en el sentido pasivo se ha dado en toda sociedad, e incluso es posible estimar que también los animales tienen conocimientos de este tipo. Por el contrario, el conocimiento como actividad surge a partir del Renacimiento y se afianza a partir del debate epistemológico del XVII, pues la pregunta base o central que lo constituye no es «qué conozco», sino más bien «cómo puedo conocer», cómo puedo saber que verdaderamente sé, o, mejor aún, «cómo puedo generar sistemáticamente enunciados ciertos». Lo que caracteriza al conocimiento, en este sentido, es no el saber, sino el *saber que se sabe*; es, pues, un conocimiento de segundo nivel, reflexivo, o, como lo ha denominado Bateson, un *deuterolearning* o «aprender a aprender». Y por ello la ciencia moderna comienza propiamente con el *Discurso sobre el Método* de Descartes y el *Nuevo Organon* de Bacon, es decir, con el problema metodológico cuando la pregunta no es ya «cómo hacer» esto o lo otro, sino más bien «cómo sé que lo creo saber es o no cierto».

Ahora bien, en este sentido activo y restringido, la palabra conocimiento resulta ser sinónimo con la palabra ciencia. Efectivamente, «la ciencia —ha escrito Walter Wallace— es un modo de generar enunciados acerca de acontecimientos del mundo de la experiencia humana y de contrastar su verdad»<sup>34</sup>, por lo que diferencia entre la ciencia como «modo de producción de la verdad, de la teoría científica o conjunto sistemático de proposiciones verdaderas», y por ello «el método es la cualidad esencial de la ciencia»<sup>35</sup>. La ciencia, como actividad, se orienta hacia la producción sistemática de conocimientos ciertos,

<sup>34</sup> W. L. WALLACE, *La lógica de la ciencia en sociología* (Alianza Editorial, Madrid, 1975), p. 15.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 18.

y, así, el factor que la caracteriza no es la posesión de conocimientos, sino su contrastación ordenada y consciente, *la medición rutinaria del valor de verdad de sus enunciados*.

Así, si el conocimiento en sentido pasivo, el conocimiento no reflexivo, es una característica general de la Humanidad, el conocimiento en sentido activo se originó exclusivamente en Europa a partir del Renacimiento y debido a causas aún no del todo aclaradas. Pero sólo este segundo conocimiento es reflexivo, sólo él se sabe como tal y, por lo tanto, sólo a partir de entonces se pudo generar la sociología del conocimiento. Llego, pues, a la conclusión de que o bien entendemos la palabra conocimiento en sentido amplio, y en tal caso la sociología del conocimiento acaba identificándose con la sociología del universo simbólico en general, o bien limitamos el conocimiento a aquel que es consciente de serlo, y entonces se identifica con la sociología de la producción de verdades y, por lo tanto, con la sociología de la ciencia.

Estimo, aun sin ser tajante en ello, que este segundo criterio de delimitación es más útil y prudente que el primero. Conclusión que aparece avalada en castellano por el propio significado de los términos. El *Diccionario Ideológico de la lengua española* de J. Casares<sup>36</sup> define el conocimiento como la «actividad de conocer», o bien como «entendimiento, inteligencia»; y define el término «conocer» como «averiguar por medio de la inteligencia la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas», es decir, el conocimiento es una actividad intelectual consciente. Y esta tesis se afianza si examinamos la sociología del conocimiento desde una perspectiva histórica.

Efectivamente, para que pudiera surgir la sociología del conocimiento fue necesario, en primer lugar, que hubiera algo, un objeto, que socialmente fuera considerado como conocimiento.

«No es causal —escribe K. Lenk— que en la filosofía moderna la exigencia de un conocimiento objetivo de la naturaleza fundado en la observación, el experimento y los métodos inductivos, estuviese acompañada de la búsqueda de los elementos ateóricos, perturbadores del pensamiento humano. Sólo una vez dados los prerrequisitos del saber científico, que permitieron al pensamiento inquirir por leyes lógico-inmanentes, pudo surgir el problema del enturbiamiento de aquél por los ídolos»<sup>37</sup>.

Pero ese algo, ese afán de conocer, distinto del afán por hacer o saber hacer, sólo alumbra débilmente en la cultura griega para mantenerse después latente durante quince o dieciséis siglos hasta el Renacimiento europeo. Y tan

<sup>36</sup> Gustavo Gili, Barcelona, 1979, 2.ª ed.

<sup>37</sup> K. LENK, «Las etapas esenciales en la concepción de la ideología», en *El concepto de ideología* (Amorrortu, Buenos Aires, 1974), pp. 9-10.

pronto como surge consciente de sí, aparece también (aunque aún no sea consciente) la sociología del conocimiento, primero en el mismo *Novum Organum* con la teoría de los ídolos, más tarde en el materialismo de Helvetius o Holbach y, en general, en la crítica de los enciclopedistas contra el prejuicio, la superstición y la ignorancia. La sociología del conocimiento, aun sin saberlo, aparece (con Bacon) al tiempo que la ciencia moderna, y lo hace con la característica que le marcaran Durkheim, Mannheim o Scheler dos siglos más tarde: combatir el error; eliminar el prejuicio; coadyuvar, en definitiva, a esa sistemática producción de conocimientos ciertos. Pues sólo cuando devino patente que la verdad no residía en un reino de esencias platónicas y divinas, reveladas o intuitas, sino que era el resultado de una actividad humana, sólo entonces el hombre descubrió que existían fuentes sistemáticas de distorsión de esa verdad; algunas de carácter lógico, y la epistemología trató de ponerlas remedio; otras de carácter social, y la sociología del conocimiento surge entonces. Y del mismo modo que la sociología del conocimiento científico-natural apareció junto con éste, el surgimiento a finales de siglo de las ciencias sociales provocaría en los años veinte la aparición de una sociología del conocimiento, consciente ya de su carácter, y referida sobre todo al conocimiento científico-social.

No es quizás irrelevante señalar que esta disciplina comenzó denominándose *soziologie des erkennen*, es decir, sociología del conocimiento como actividad y conocimiento consciente de serlo, y que todavía en Scheler la expresión *soziologie des wissens* alude tanto al saber como *weltanschauung* como al saber como actividad, sentido éste que conservará aún más marcado en Mannheim, quien, a pesar del nombre *soziologie des wissens*, concibió siempre ésta orientada hacia la construcción de una epistemología general. Finalmente, argüiré que basta leer la introducción de *Las formas elementales de la vida religiosa* para comprobar que la sociología del conocimiento durkheimiana también se orienta hacia la construcción de una «teoría sociológica del conocimiento» que, solventando el dualismo entre empirismo y racionalismo, constituya un punto de apoyo del conocimiento, tesis que discutiré más adelante.

Creo, pues, que limitar el campo de la sociología del conocimiento al conocimiento científico es una opción, sin duda discutible y matizable —y habrá que matizarla inmediatamente—, pero en todo caso basada en sólidos argumentos; lógicos, en primer lugar, para evitar tratar igualmente lo que en definitiva es desigual, e históricos, por otra parte. Como hemos visto, esto proporciona un sólido hilo conductor a la hora de discutir el desarrollo de la sociología del conocimiento: la relación con la epistemología y, sobre todo, el complejo y espinoso tema de las eventuales conexiones entre génesis y validez de los conocimientos. Una distinción que, por mucho que tratemos de afianzarla —y creo que todo cuanto se haga es poco—, no impide reconocer que ha sido alrededor del problema epistemológico que se ha constituido esta disciplina.



En resumen, estimo que el núcleo constitutivo de la sociología del conocimiento está formado por el estudio de la génesis del pensamiento científico a partir de cosmovisiones religiosas y/o míticas y que cabe subdividirlo en dos grandes áreas: la *sociología del conocimiento científico-natural*, que se constituye antes, aunque sólo en las últimas décadas se haya elaborado conscientemente, y la *sociología del conocimiento científico-social*.

Antes de continuar conviene efectuar dos matizaciones importantes. Desde el trabajo de Durkheim y Mauss sobre «Des quelques formes primitives de classification»<sup>38</sup>, sabemos que existe una relación, que podría denominarse de correspondencia, entre el pensamiento religioso, la estructura social y las categorías básicas del conocer. Los análisis durkheimianos sobre el tiempo, el espacio y la causalidad han sido reafirmados después desde perspectivas teóricas diversas (Kelsen, por ejemplo, en la historia del derecho; Eliade, en la de la religión; Granet, en lingüística, desde posiciones afines a las de Benjamin Lee Whorf, aceptadas, entre otras, por Wright Mills, etc.). Cierto es que la religión es en Durkheim de una gran flexibilidad, y quizás fuera más preciso hablar de relación entre estructura social, cosmología y categorías, pero, en todo caso, es cierto que tales cosmologías son frecuentemente inseparables de totalidades ideacionales de carácter religioso. Ello hace muy difícil separar la sociología de la religión, en cuanto conjunto de creencias ontológicas básicas, de la sociología de las categorías, capítulo central de la sociología del conocimiento. Por ello, sociología de la religión y sociología del conocimiento son campos tangentes que poseen un área común. Tanto más si caemos en la cuenta de que la ciencia es, en gran medida, y como demostró Merton, una pseudo-secularización del puritanismo y que aún conserva un fuerte componente de creencias trascendentes de origen indudablemente religioso.

La segunda y última matización alude a la posibilidad de una sociología del conocimiento científico-natural.

#### d) *El postergamiento de la sociología del conocimiento científico-natural*

No voy a insistir ni demostrar aquí la obviedad de que la sociología del conocimiento se generó alrededor de la problemática de las ciencias sociales y dejó de lado la sociología del conocimiento científico-natural. R. K. Merton ha analizado la opinión de Marx a este respecto<sup>39</sup>, y M. Mulkey ha estudiado las de Marx, Durkheim, Mannheim y Stark<sup>40</sup>. La conclusión es unánime: en el campo del conocimiento científico-natural la determinación social del pen-

<sup>38</sup> E. DURKHEIM y M. MAUSS, «Des quelques formes primitives de classification», *Anné Sociologique*, 6 (1901-1902), 6.

<sup>39</sup> R. K. MERTON, *Teoría y estructura sociales* (Fondo de Cultura Económica, México, 1972), pp. 465-467.

<sup>40</sup> M. MULKEY, *Science and the Sociology of Knowledge* (George Allen and Unwin, Londres, 1980), pp. 3 a 19.

samiento afectaría sólo al foco de intereses de los científicos, a los problemas que tratan de resolver y, en cierto modo, a las hipótesis iniciales de que parten. Pero el contenido verificado de la ciencia natural sería independiente de toda determinación existencial.

Sin duda, Mannheim mantuvo una cierta indecisión en este punto, e incluso parece sugerir en ciertos pasajes de *Ideología y Utopía* que la nueva física podía estar generando una epistemología subsumible bajo los presupuestos de la sociología del conocimiento. Pero esta opinión no llegó a cuajar. La misma sociología de la ciencia de Merton, a pesar de todo su interés, jamás ha abandonado el terreno de la ciencia como institución social para adentrarse en el campo del contenido de la ciencia. Incluso marxistas ortodoxos, al analizar el desarrollo de la ciencia burguesa, han excluido casi totalmente el contenido científico-natural del campo del pensamiento socialmente determinado. Así, Boris Hessen, en un trabajo famoso, *The Social and Economic Roots of Newton's Principia*<sup>41</sup>, afirma que, si bien la dirección que asumió el trabajo investigador de Newton estaba determinado por la problemática tecnológica de los empresarios ingleses del XVIII, sin embargo, el contenido de los *Principia* depende más bien de los elementos culturales e ideológicos de que dispuso Newton selectivamente; y Rose y Rose, en su *Political Economy of Science*, llegan a conclusiones similares: el factor ideológico afectaría al científico sólo cuando su discurso se extiende más allá del campo concreto de la ciencia<sup>42</sup>.

Es lógico que ésta haya sido la opinión dominante. La ciencia natural ha sido siempre el modelo de conocimiento objetivo; modelo que ha servido para medir todo otro conocimiento. Si las ciencias sociales se vieron forzadas a construir una sociología del conocimiento ello se debía, justamente, a que no daban la talla que la ciencia natural exigía. Poner en entredicho también ésta hubiera sumido el pensamiento en la más grande desesperanza. Por otro lado, el desarrollo histórico de la ciencia natural, nítidamente acumulativo, satisfacía plenamente las esperanzas que en él había depositado la Ilustración y el positivismo decimonónico; podía dudarse acerca del progreso global de la Humanidad, pero difícilmente podría dudarse que la ciencia había progresado acumulativamente de un modo asombroso. Si en algún sitio parecía manifestarse esa razón impersonal que soñó la Ilustración era precisamente en el campo de la ciencia natural. Finalmente, si resultaba sencillo, e incluso evidente, la sospecha ideológica acerca de una teoría jurídica, política o económica, no era tan sencillo rastrear la determinación existencial de la óptica, el electromagnetismo o la astronomía. Todo admitía matizaciones, desde luego, y así, por citar un ejemplo conocido, es sabido que Darwin elaboró su hipótesis sobre la selección natural a partir de la lectura de Malthus; la afirmación de Keynes de que *El origen de las especies* no era sino una vasta generaliza-

<sup>41</sup> En N. I. BUKHARIN y otros (eds.), *Science and the Cross-roads* (Franck Cass, Londres, 1971; 1.ª ed., 1931).

<sup>42</sup> H. ROSE y S. ROSE, *The Political Economy of Science* (Macmillan, Londres, 1976).

ción de la economía ricardiana muestra que también las ciencias naturales podían ser sometidas a análisis sociológico. Sin embargo, incluso entonces, parecía claro que en la ciencia natural la génesis de los conocimientos y su validez se hallaban separados por una clara línea de separación.

Línea que no todos fijaron con los mismos criterios. Así, para Mannheim, la separación radicaba en que las ciencias sociales tienen que vérselas con problemas de sentido, y éste no se presta a la observación externa; además, tanto el mundo natural como los conceptos que lo subsumen son «atemporales y estáticos», mientras que en la ciencia social la historicidad es un dato. Así, Mannheim trasladaba a la sociología del conocimiento la distinción entre ciencias naturales y del espíritu. Durkheim, por el contrario, verá la garantía de objetividad de las ciencias naturales en la organización institucional de la ciencia; tesis que seguirá Merton.

Así, pues, en relación con las ciencias naturales, los sociólogos del conocimiento parecían confluír objetivamente con el pensamiento positivista y neopositivista. Y, así, la tesis central acabó siendo la distinción elaborada por Reichenbach entre el *contexto del descubrimiento* y el de la *justificación*<sup>43</sup>. La sociología del conocimiento podía penetrar en el primero, pero nada tenía que hacer en el segundo, regido únicamente por las leyes de la lógica y la observación fáctica; podía penetrar en lo que Dahrendorf denominó la «antecámara de la ciencia», pero no en la ciencia misma<sup>44</sup>.

Con todo, la distinción entre descubrimiento y validación, como modo de separar la ciencia de la sociología de la ciencia, tenía sus puntos débiles. Ya de entrada, afirmar que sólo la *dirección* de la investigación, pero no el *contenido* de la ciencia, estaban socialmente determinados parecía solucionar el problema, pero, de hecho, no pasa de ser un argumento de cierto bizantinismo. Como ya dije en otra ocasión:

«... la ciencia es sólo una serie de respuestas a una serie de cuestiones, y, evidentemente, cambia en la medida en que las preguntas cambian. Ciertamente, puede decirse que las respuestas serán las mismas, independientemente del motivo subjetivo que conduzca al investigador a preguntar, pero esto será sólo si alguien se hace la misma pregunta. El área de posibles trabajos no está limitada; es, al contrario, infinita, de modo que las preguntas no hechas pueden quedar para siempre sin respuesta. Las respuestas no tienen por qué ser las mismas simplemente porque las preguntas no tienen por qué ser idénticas. Así, pues, el resultado puede ser no la misma ciencia —pero por distintos motivos—, sino una ciencia totalmente distinta»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> H. REICHENBACH, *Experience and Prediction* (The University of Chicago, 1934).

<sup>44</sup> R. DAHRENDORF, «Values and Social Sciences», en *Essays in the Theory of Society* (Stanford University Press, Stanford, 1968), p. 7.

<sup>45</sup> E. LAMO, *Juicios de valor y ciencia social* (Fernando Torres Ed., Valencia, 1975), p. 58.

En definitiva, la «antecámara de la ciencia», como todas las antecámaras, controla el acceso a la misma y tiene, por ello, mucha mayor importancia de lo que la distinción entre descubrimiento y validación sugiere.

Ahora bien, la crítica del clásico modelo neopositivista puede llevarse aún más lejos. Cabe preguntarse no sólo por la antecámara, sino por la cámara misma; cuestionarse si la validación misma de las hipótesis no estaría también socialmente determinada. La pregunta clave es: *¿hay una lógica perfecta en la contratación de hipótesis?* Si la respuesta fuera afirmativa habría que reconocer que, al menos en el contexto de la justificación, la sociología de la ciencia tendría poco que hacer. Pero si la respuesta fuera negativa —como creo es— cabría una sociología radical de la ciencia que atendiera no sólo a las preguntas que se formulan, ni tampoco a la organización institucional de la ciencia, sino también a los conocimientos verificados que genera.

Responder esta pregunta exige un desarrollo que no puedo abordar aquí. Señalaré simplemente que habría que preguntarse por los momentos de la *lógica en uso* de los científicos en que se cede el paso a consideraciones de carácter ideológico, momentos que se condensan en la operacionalización de conceptos, de una parte, o su elaboración a partir de generalizaciones empíricas, es decir, allí donde se pasa, en uno u otro sentido, *del lenguaje a la realidad*. Habría que plantearse, entonces, qué variables sociológicas intervienen para completar tales lagunas lógicas. En resumen, si no hay una lógica perfecta en la contrastación de hipótesis hay lugar para una sociología de la ciencia misma. Creo, pues, que nada impide abordar un programa «fuerte» de sociología de la ciencia, en el sentido de Michael Mulkay y otros; un programa que, a partir de los estudios clásicos de R. K. Merton sobre la estructura institucional de la ciencia, y centrándose en la comunidad grupal de científicos —variable que, a partir de Kuhn adquiere relevancia central—, indague los mecanismos para producir conocimientos y validarlos. Se trata, por lo demás, no de un simple proyecto, sino de un tipo de investigación por completo a la orden del día.

### III. LA INTERACCION: CONOCIMIENTO Y SOCIEDAD

Un segundo tema central en la constitución de la sociología del conocimiento es, obviamente, las relaciones existentes entre pensamiento y sociedad. No aludo aquí tanto a qué es lo que determina el pensamiento, si es la totalidad de la vida, como quería Scheler, o sólo la base económica, como en Marx, o si además de las clases hay que incluir grupos y generaciones, como en Mannheim. Aludo a la hipótesis central que subyace a todas estas opciones: que la sociedad, la base, de algún modo determina, afecta, genera, causa, controla o canaliza el pensamiento, es decir, que la determinación se concibe casi únicamente en un sentido, gráficamente, de abajo a arriba.

Sin duda, guste o no, ésta es la hipótesis que subyace a toda la sociología del conocimiento. Sin duda, también en ello tiene mucho que ver el fuerte impacto que el modelo marxista tuvo sobre los fundadores. La afirmación marxiana de que el ser social determina la conciencia, pero no a la inversa, parece ser un punto de consenso general entre los sociólogos del conocimiento. Creo, sin embargo, que esto no es tan evidente o que al menos merece la pena ser discutido.

Lo primero que llama la atención es esa unanimidad. Que pensadores como Scheler estén de acuerdo con Marx resulta, cuando menos, chocante. Pero se comprende si atendemos a esa corriente oculta que Werner Stark ha llamado tradición conservadora de sociología del conocimiento<sup>46</sup>, pues en dicha tradición, desde Herder y los pensadores del Sturm und Drang, y a través de la corriente contrarrevolucionaria europea de Savigny, De Bonald, Burke o Donoso Cortés, se ha afirmado, igualmente— sólo que ahora contra la ilustración jacobina—, que las ideas no eran resultado de una Razón supratemporal y universal, sino la elaboración orgánica e histórica de pueblos concretos, manifestaciones del modo de ser peculiar de naciones. Esta tradición, pues, y a pesar de sus muchas diferencias con Marx, está, sin embargo, de acuerdo con él en este punto. «Incluso Marx —dice Stark—, a pesar de todo su sentimiento revolucionario, era discípulo de Herder y Bonald —a través de Hegel, añadiría yo—, tanto como de Voltaire o de Condorcet»<sup>47</sup>. Acuerdo que explica la semejanza entre un Scheler y un Mannheim, influidos, respectivamente, por ambas corrientes.

De nuevo sería inútil intentar buscar una justificación de este argumento. Arthur Child lo ha hecho en los casos de Scheler y Mannheim, encontrando que sus argumentos son muy deficientes<sup>48</sup>. Marx, sin duda, elabora su posición con mayor morosidad, pero también ha resultado inaceptable a otros muchos. ¿A qué puede, pues, deberse esta primacía otorgada a factores sociales en la génesis del pensamiento? Ya Ernest Grünwald<sup>49</sup> argumentó que «la ciencia no puede indicar, por un acto de pura voluntad libre, un camino de salida del politeísmo de los estratos y causas», es decir (utilizando un modelo weberiano), el pensamiento está determinado por multitud de causas y no hay razón para pensar que una es superior a las otras. Podríamos suponer que lo que determina el pensamiento es la sociedad o la producción, pero quizás lo es el tipo de alimentación, o la raza, o el clima o la geografía. Y más radicalmente aún cabe pensar, como lo hacían los antiguos Vedas indios, que son las ideas las que conducen a la sociedad, y no viceversa. ¿Hay argumentos para aceptar este postulado?

<sup>46</sup> W. STARK, «The Conservative Tradition in the Sociology of Knowledge», en G. W. REMMLING, *Toward a Sociology of Knowledge*, op. cit., pp. 68 y ss.

<sup>47</sup> W. STARK, op. cit., p. 76.

<sup>48</sup> A. CHILD, «The theoretical possibility of the Sociology of Knowledge», op. cit., pp. 92-95.

<sup>49</sup> E. GRÜNWARD, op. cit.; citado por CHILD, op. cit., p. 90.

Creo que en este punto la epistemología gnoseosociológica de Child sí que tiene una respuesta definitiva.

«Si la inteligencia (*mind*) misma tiene un origen social —si, esto es, surge a través del proceso de la comunicación social— y si el pensamiento consiste en el fondo en la manipulación de actitudes generalizadas tomadas del grupo social como un todo, entonces no hay duda acerca de la determinación social, en algún sentido, del conocimiento y el pensamiento. Y no podrá cuestionarse, en consecuencia, la validez de la interpretación del pensamiento desde un punto de vista social»<sup>50</sup>.

Child cree que esta teoría social de la mente está ya elaborada en el pensamiento de George Herbert Mead y que es ella la única que puede acabar con el escepticismo pluricausalista de Gründwald:

«... si el pensamiento fuera, ciertamente, un proceso social, como Mead lo describe, entonces no puede haber ninguna duda de que cualquier determinante trascendente que pueda existir, aparte de la sociedad, puede determinar la inteligencia (*mind*) sólo a través de la intermediación de la realidad social. Su función, en relación con la inteligencia, es secundaria; es la sociedad lo que es primario y básico. Y una teoría social adecuada de la inteligencia, en consecuencia, minaría el escepticismo de Ernst Grünwald»<sup>51</sup>.

Ello no supone que, en cada caso concreto, no será necesario examinar cómo se ejerce la determinación, ni dice nada acerca de la fuerza o amplitud de ésta. Child argumenta que sólo aceptando previamente una teoría social de la inteligencia y el pensamiento tiene sentido, en general, una sociología del conocimiento. Si esto es así, entonces disponemos no sólo de una justificación ontológica, sino también de un modelo explicativo de los procesos sociales de elaboración del pensamiento. La teoría social de G. H. Mead, en cuanto psicología social elaborada desde y alrededor del fenómeno comunicativo, sería al tiempo la garantía de la sociología del conocimiento y la variable intermedia entre sociedad y pensamiento<sup>52</sup>.

Aun sin poder desarrollar con detenimiento la tesis de Child, creo que pone el dedo en la llaga al indicar que el postulado de la determinación social del pensamiento sólo se sostiene si previamente se acepta una teoría social del espíritu que elabore la mediación existente entre las relaciones sociales, por un lado, y las categorías y marcos analíticos del pensamiento, por otro.

<sup>50</sup> A. CHILD, *op. cit.*, p. 99.

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> Cfr. el trabajo de Harvey A. FARBERMAN, «Mannheim, Cooley and Mead: Toward a Social Theory of Mentality», en G. W. REMMLING, *op. cit.*, pp. 261 y ss.

La variable mediadora sería la comunicación, entendida como fenómeno social de flujos de mensajes. Creo que con ello se da un paso adelante en relación con el modelo marxista, paso que está en la línea de recientes investigaciones como las de Lorenzer en el psicoanálisis y las de Habermas a partir de la teoría crítica<sup>53</sup>.

Lo que, sin embargo, no justifica Child es por qué la línea de causación sólo se analiza en un sentido, por qué la determinación va de la sociedad al pensamiento, y no viceversa. De nuevo encontramos la presencia casi paralizante del modelo marxiano. Pero fue Marx quien escribió que la diferencia existente entre el peor de los arquitectos y la mejor de las abejas es que aquél erige primero en la imaginación lo que más tarde construye en la realidad<sup>54</sup>, y Mead insistirá repetidamente en el carácter creador del pensamiento. Creo que nadie que analice el impacto que ha tenido la ciencia moderna puede dudar acerca de la fuerza de esta línea causal, que no es, sin embargo, privativa del conocimiento científico-natural, puesto que también los modelos elaborados por las ciencias sociales penetran en el lenguaje cotidiano y contribuyen a constituir las propias relaciones sociales que tratan de captar teóricamente. El modo en que el marxismo y el psicoanálisis, por ejemplo, han penetrado en el lenguaje vulgar, contribuyendo así a reorientar la acción en direcciones definidas, es un caso especialmente notorio, pero otro tanto podría decirse de otros modelos de teoría social como el modelo liberal de mercado, el keynesianismo, el darwinismo social, etc.

De hecho, tan pronto como nos preguntamos cómo está distribuido el conocimiento en una sociedad concreta estamos, se quiera o no, planteando también el tema de las consecuencias, queridas o no, de dicho pensamiento. Como sociólogos sabemos, al menos desde Thomas, que si los hombres definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias, y el alto nivel de legitimación colectiva alcanzado por la ciencia hace que sus afirmaciones sean consideradas como arquetipos de lo que es o no real en nuestra sociedad occidental. En este sentido, hay que recordar que la aportación weberiana específica a esta área, tanto en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como en la *Sociología de las religiones del mundo*, es haber puesto de manifiesto las consecuencias, queridas o no, que se derivan de tipos concretos de pensamiento. Y es sabido que alrededor de este punto se ha podido contraponer la sociología del conocimiento europea a la sociología de la comunicación de masas americana.

Merton formalizó las diferencias entre ambas variantes en la esperanza de

---

<sup>53</sup> A. LORENZER, *Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción* (Ammortortu, Buenos Aires, 1976); J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests* (Beacon Press, Boston, 1971).

<sup>54</sup> K. MARX, *Capital* (International Publishers, Nueva York, 1967), p. 178. Sobre este tema, véase también mi trabajo *La teoría de la cosificación* (Alianza Editorial, Madrid, 1981).

contribuir a una síntesis, de los dos campos<sup>55</sup>, y concibió la sociología de la ciencia como el estudio de las «relaciones *recíprocas* entre la ciencia y la sociedad», resaltando que, «hasta muy recientemente, la reciprocidad de esas relaciones recibió atención muy desigual»<sup>56</sup>. Efectivamente, mientras que la sociología del conocimiento científico-social ha dedicado atención preferente a la determinación social del pensamiento y poca a estudiar los efectos del pensamiento sobre la sociedad, la sociología del conocimiento científico-natural procede de modo inverso, marginando el problema de la génesis social de los conocimientos y dedicándose, casi por completo, al estudio de los efectos sociales de la ciencia. Creo —con Merton— que el paradigma americano tiene al menos el mérito de poner en duda la versión marxista vulgar de la sociología del conocimiento, enfatizando la importancia social de las ideas, y por ello debe incluirse el tema de las consecuencias sociales del conocimiento científico dentro de la sociología del conocimiento.

Se trata, por lo demás, de una línea de investigación de enorme interés y actualidad. Cuando surge la sociología del conocimiento en la Alemania de la entreguerra, son las ideas sociales o políticas, más o menos formalizadas en ideologías y modelos teóricos, las que parecen tener una especial capacidad de movilización y liderazgo social. El pensamiento social y político adquirió una singular relevancia histórica, y era lógico que, en correspondencia, fuera objeto de un especial interés.

La situación parece ser hoy la inversa. No es el pensamiento social, sino el pensamiento sobre la naturaleza, la ciencia experimental, quien ha asumido una singular relevancia histórica, transformándose en el motor fundamental del cambio social. Si algo puede sacarse en limpio de los muchos trabajos sobre la sociedad postindustrial (D. Bell), postcapitalista (Dahrendorf), postburguesa (Lichteim) o de la tercera ola (Tofler) es que el conocimiento se ha transformado en el principal factor de producción y en el *Deus ex machina* de las sociedades contemporáneas, y ello debido a dos razones causalmente vinculadas: 1.<sup>a</sup>, el ritmo de producción de conocimientos nuevos se ha acelerado exponencialmente, y continúa haciéndolo, pues la mayoría de los científicos que ha habido en la historia de la Humanidad están vivos y trabajando; 2.<sup>a</sup>, el lapso

<sup>55</sup> R. K. MERTON, «La sociología del conocimiento y las comunicaciones para las masas», en *Teoría y estructura sociales*, op. cit., p. 437.

<sup>56</sup> R. K. MERTON, *Teoría y estructura sociales*, op. cit., p. 525. En el mismo sentido, véase el Prefacio de 1970 a la edición de *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, con el título de «Contextos sociales y culturales de la ciencia», en R. K. MERTON, *Sociología de la ciencia* (Alianza Editorial, Madrid, 1977), pp. 247-248. «Al indagar las relaciones *recíprocas* entre la ciencia... y la estructura social y cultural circundante —decía Merton—, la monografía logró evitar la tendencia corriente por entonces —y que todavía caracteriza algunos ámbitos de los estudios históricos y sociológicos— a prestar desigual atención a las distintas direcciones de esta reciprocidad, es decir, a prestar mucha atención a la influencia de la ciencia (y de la tecnología basada en la ciencia) sobre la sociedad, y muy poco a la influencia de la sociedad sobre la ciencia» (p. 248).



de tiempo que va desde la producción de nuevos conocimientos a la investigación aplicada, el desarrollo tecnológico y la innovación técnica se acorta día a día; el sistema productivo no sólo está atento a las innovaciones tecnológicas, sino que las financia, impulsa y exige.

Si ello es así, y todo parece indicar que lo es, la producción, distribución y aplicación de los conocimientos constituye un objeto privilegiado de análisis para las sociedades contemporáneas. Renunciar al estudio de los efectos sociales del conocimiento cuando esa variable, por azares del destino histórico, se ha transformado en *la* variable privilegiada, carece de sentido.

#### IV. SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO Y EPISTEMOLOGIA

Uno de los temas cruciales a la hora de definir el estatuto teórico de la sociología del conocimiento es el referente a sus relaciones con la epistemología. Sabemos que ése ha sido *el* tema constitutivo, hasta el punto de que la tradición alemana de los años veinte ha sido definida por J. J. Toharia como sociología «para» el conocimiento más que sociología «del» conocimiento<sup>57</sup>. Por el contrario, Merton, Stark, Berger, Luckmann y otros se han negado a conceder ninguna relevancia epistemológica a la sociología del conocimiento argumentando que la génesis nada tiene que ver con la distorsión, y menos con la validez de los conocimientos. La aceptación rígida de una nítida separación entre el contexto del descubrimiento (ámbito propio de la sociología del conocimiento) y el contexto de la justificación (ámbito propio de la epistemología) parecía garantizar la independencia mutua de ambas indagaciones<sup>58</sup>. Es más, se afirma que la sociología del conocimiento sólo llega a serlo cuando abandona definitivamente toda pretensión epistemológica, dejando esta problemática a la filosofía de la ciencia<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Véase el trabajo de J. J. TOHARIA, «Para una reorientación de la sociología del conocimiento», ya citado. Toharia incluye —en mi opinión acertadamente—, dentro de la sociología «para» el conocimiento, tanto la sociología de la verdad (Scheler y Mannheim) como la del error (Marx).

<sup>58</sup> La distinción entre ambos contextos, que elimina del campo de la epistemología tanto la sociología del conocimiento como la psicología del descubrimiento, se remonta a la obra de H. REICHENBACH, *Experience and Prediction* (University of Chicago Press, Chicago, 1934).

<sup>59</sup> Esta opinión fue ya formulada a raíz de la publicación de *Ideología y utopía* y en el amplio debate alemán subsiguiente. Véanse Hans FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930); Ernest GRÜNWARD, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (Viena, 1934); Alexander von SCHELTING, *Max Weber Wissenschaftslehre* (Tubinga, 1934). Otro tanto ocurrió en los Estados Unidos a raíz de la traducción inglesa, en 1936, de *Ideología y utopía*. Véase R. K. MERTON, «The Sociology of Knowledge», *Isis*, 27 (1937), 493; argumento que repetirá más tarde en su «Sociology of Knowledge», en G. GURVITCH y W. E. MOORE (eds.), *Twentieth Century Sociology* (Philosophical Library, Nueva York, 1945). También, Werner STARK, *The Sociology of Knowledge* (The Free Press, Chicago, 1958); T. GEIGER, *Ideologie und Wahrheit* (Humboldt, Stuttgart,

Como sabemos, la postura de Mannheim en este terreno no era, sin embargo, tan radical como parecen querer achacarle sus opositores. Desde luego, Mannheim creía que la sociología del conocimiento podía y debía contribuir a la elaboración de una epistemología ampliamente empírica, en contra de la tradicional epistemología idealista y pasiva; el carácter activo y colectivo del conocimiento requería tener en cuenta que éste sólo surge allí donde hay intereses, de modo que una epistemología realista y radicalmente empírica exigiría tomar en cuenta la lógica en uso empleada por el pensamiento. En este sentido, Mannheim creía que la sociología del conocimiento podía contribuir a una renovación de la epistemología tradicional, aunque de ningún modo iba a sustituirla. Pero Mannheim jamás sostuvo que la determinación o funcionalización del pensamiento implicara su falta de validez; más bien pensaba que era éste un terreno complejo, de modo que, si bien la génesis social nada dice con seguridad acerca de la validez, sin embargo, sí que lanza una sospecha sobre el *ámbito* de dicha validez. El procedimiento de «particularización» nos enseñaba que ciertos conocimientos sólo eran sólo en relación (o funcionalizados) a ciertos contextos, de modo que, si no la validez misma, sí que se veía afectado su ámbito. Finalmente, Mannheim mantuvo una opinión vacilante en cuanto al impacto que la sociología del conocimiento pudiera tener sobre el conocimiento científico-natural. Por una parte, defendió la tesis tradicional del positivismo alegando que sólo el procedimiento lógico-experimental puede decir algo sobre el contenido de verdad de una proposición; por otra, sin embargo, y apoyándose en la crisis de fundamentos de las ciencias y, sobre todo, en el principio de indeterminación de Heisenberg, tuvo en algún momento la esperanza de que también el conocimiento científico-natural podía ser incluido en el campo de la sociología del conocimiento <sup>60</sup>.

Con todo, una cosa es clara: ambas posturas existen, lógicamente, y, aun con matices, han sido mantenidas por autores diferentes. Así, por ejemplo, y en un extremo, Merton arguye que la sociología del conocimiento no llegó a ser una indagación fructífera hasta que abandonó toda pretensión epistemológica <sup>61</sup>; de otra parte, M. Mulkay, recientemente, y haciendo uso de la más actual epistemología de la ciencia (desde Kuhn a Hanson), argumenta en sentido contrario: la misma ciencia natural debe someterse a la indagación sociológica si pretende construir una epistemología realista <sup>62</sup>.

---

1953) (hay traducción en Amorrotu), y P. BERGER y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad* (Amorrotu, Buenos Aires, 1979), prólogo.

<sup>60</sup> Véase, sobre todo, M. MULKAY, *Science and the Sociology of Knowledge* (George Allen and Unwin, Londres, 1980), pp. 10-16.

<sup>61</sup> R. K. MERTON, «La sociología del conocimiento», en *Teoría y estructura sociales*, op. cit.

<sup>62</sup> M. MULKAY, *Science and the Sociology of Knowledge*, op. cit.

a) *El argumento antiepistemológico*

La cuestión es de una gran complejidad lógica, hasta el punto de que ha dado lugar a diversos cuestionamientos de la validez teórica de la sociología del conocimiento, bien negándola radicalmente —como han hecho Julius Kraft, Heinz O. Ziegler y Günther Stern— o bien negando que pueda ser una ciencia, como afirman, no sin buenos argumentos, Helmuth Plessner y Ernest Grünwald<sup>63</sup>. Efectivamente, de un lado está el argumento de los que llamaré *antiepistemólogos* (en el sentido restringido de que consideran que la sociología del conocimiento nada puede decir acerca de la problemática epistemológica), argumento que bien pronto se le dirigió a Mannheim, y que puede formalizarse en el siguiente silogismo:

1. Todo conocimiento es relativo y depende de condiciones sociales concretas;
2. La sociología del conocimiento es un tipo de conocimiento;
3. Luego la sociología del conocimiento es relativa y depende de condiciones sociales concretas<sup>64</sup>.

Nótese que el argumento tiene un doble sentido. En primer lugar, y por reducción al absurdo, implica que si la sociología del conocimiento pretende decir algo acerca de la verdad o falsedad del conocimiento, entonces se niega a sí misma, y, por ello, debe abandonar tal pretensión. Pero, además, y de modo más radical, el argumento es una negación de la misma sociología del conocimiento como ciencia. Efectivamente, para negar la conclusión, es decir, para poder aceptar la validez de las afirmaciones de la sociología del conocimiento, habría que negar, bien la premisa mayor, bien la premisa menor. De hacer lo primero estaríamos diciendo que los conocimientos no son contextuales, y entonces la sociología del conocimiento carece de objeto. Pero si negamos la premisa menor entonces lo que estamos diciendo es que la sociología del conocimiento no es un conocimiento contextual como los demás, de modo que habría que distinguir entre conocimiento<sub>1</sub>, que sí es contextualizable, y el

<sup>63</sup> Véanse J. KRAFT, «Soziologie oder Soziologismus?», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 5, 4 (1929), 406; H. O. ZIEGLER, «Ideologienlehre», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 57, 3 (1927), 689; G. STERN, «Über die sog "Seinsverbundenheit des Bewusstseins"», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 64, 3 (1930), 492; H. PLESSNER, «Abwandlungen des Ideologiedankens», *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, 10, 3 (1931), 168; E. GRÜNWARD, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Viena y Leipzig, 1934). Una discusión general sobre este tema puede verse en Arthur CHILD, «The Theoretical Possibility of the Sociology of Knowledge», *op. cit.*, pp. 81-101.

<sup>64</sup> El silogismo fue formulado por vez primera por Von Schelting, y es analizado por C. WRIGHT MILLS, «Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge», en *Power, Politics and People* (Oxford University Press, Londres, 1967), pp. 453 y ss., sobre todo p. 460.

conocimiento<sup>2</sup>, propio de la sociología del conocimiento, que no sería contextualizable, que sería propiamente un metaconocimiento.

La formulación de un tal silogismo muestra, pues, una ambigüedad paradójica y casi paralizante por debajo de la claridad formal. Puede ser utilizado para separar la epistemología de la sociología del conocimiento; puede, también, ser utilizado para negar por completo la sociología del conocimiento, y puede, por último, dar lugar a una sociología del conocimiento no en cuanto rama de la ciencia, sino como metateoría o metaciencia.

Esta ambigüedad se complejiza más aún si tenemos en cuenta la crítica que Mannheim formuló ya en 1931 en lo que hoy aparece como capítulo último de *Ideología y utopía*:

«En principio, sin duda, la epistemología pretende ser el fundamento de todas las ciencias; de hecho, está determinada por las condiciones de la ciencia en cada época. De este modo el problema se hace más difícil, puesto que los mismos principios, a la luz de los cuales el conocimiento debe ser criticado, resultan estar condicionados social e históricamente»<sup>65</sup>.

#### b) *¿Sociología de la epistemología?*

Con ello introducía en el debate una distinción crucial, que será también aprovechada por C. Wright Mills, la distinción entre la sociología del conocimiento propiamente dicha y la sociología de los criterios de validez científica. Y, así, contra los antiepistemólogos se puede construir un silogismo alternativo:

1. El conocimiento es relativo;
2. Los criterios de verdad son un tipo de conocimiento;
3. Luego los criterios de verdad son relativos.

De ello se deduce que la sociología del conocimiento debe incluir dentro de su objeto (i. e. debe considerar como conocimiento) los criterios de verdad y falsedad, y, por lo tanto, la propia epistemología, incluyendo, por supuesto, la epistemología que niega competencia epistemológica a la sociología del conocimiento:

«Cuando se ha decidido y elevado al reino de los *a priori* que del mundo de los hechos empíricos no puede salir nada que tenga importancia para la validez de las afirmaciones se llega a estar ciego para la observación

<sup>65</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía* (Aguilar, Madrid, 1973), p. 292. Nótese, sin embargo, que las citas corresponden al cap. V, que fue publicado en 1931 (por lo que recoge ya algunas críticas formuladas a *Ideología y utopía* desde 1929) e incluido en la edición inglesa que hicieron Shils y Wirth en 1936.

de que este mismo *a priori* fue originalmente la hipostatización de una afinidad de hecho, que fue derivada de un tipo de afirmación particular y formulada en un axioma epistemológico con gran celeridad... El resultado es que se deja de ver que esta teoría de la autosuficiencia, este gesto de autoconservación, no sirve a otro propósito que el de fortalecer un tipo determinado de epistemología académica que, en sus últimas etapas, está tratando de salvarse del colapso que le podría sobrevenir de un empirismo más desarrollado»<sup>66</sup>.

C. Wrigth Mills desarrollaría más tarde el mismo argumento:

«Es evidente que “verdad” y “objetividad” tienen aplicación y sentido sólo en los términos de algún modelo aceptado o sistema de verificación. Quien afirma la irrelevancia de las condiciones sociales para la verdad de las proposiciones debiera afirmar las condiciones de las que cree que depende la verdad... Quienes afirman que la investigación sociológica del pensamiento no tiene consecuencias para la verdad o falsedad del pensamiento confunden la fuente y el carácter de los criterios en base a los cuales verdad y falsedad dependen»<sup>67</sup>.

Y así (argumenta Mills), E. Conze ha sugerido que el nominalismo tiene un origen claramente burgués; es posible elaborar una indagación sociológica sobre la epistemología protestante de Descartes, y los cánones de verificación utilitarios y experimentales están en relación directa con el puritanismo, citando para ello (paradójicamente) la obra de Merton<sup>68</sup>. En definitiva, si la sociología del conocimiento se ocupa de poner en relación existencial todo aquello que pasa por conocimiento y verdad en una cultura cualquiera, no puede menos de considerar como su núcleo central el análisis de los criterios que delimitan lo que es conocimiento de lo que no lo es.

El problema puede parecer bizantino; no lo es, sin embargo, cuando surge en la investigación empírica. El caso, sin duda, más notorio fue el de Sorokin. Este, en su *Social and Cultural Dynamics*, llegó a la conclusión de que había tres sistemas de verdad correspondientes a tres mentalidades distintas: la ideacional o idealista, la sensorial o empirista y un tipo mixto o idealista. Estos tres tipos de cultura son omniabarcantes:

«Cada uno tiene su propia mentalidad; *su propio sistema de verdad y conocimiento*; su propia filosofía y *weltanschauung*; su propio tipo de religión y normas de “santidad”; su propio sistema de lo correcto y lo

<sup>66</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, op. cit., p. 291.

<sup>67</sup> C. WRIGHT MILLS, «Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge», op. cit., pp. 454 y 457.

<sup>68</sup> C. WRIGHT MILLS, op. cit., p. 455. La referencia a MERTON alude a su *Science Society and Tecnology in Seventeenth-Century England* (Brujas, Bélgica, 1938).

incorrecto; sus propias formas de arte y literatura; sus propias costumbres, leyes y códigos de conducta; sus propias formas predominantes de relaciones sociales; su propia organización económica y política, y, finalmente, su propio tipo de personalidad humana, con su mentalidad y conducta peculiares»<sup>69</sup>.

Ahora bien, si la diferencia entre las diversas culturas implica también cambios en los criterios de verdad y falsedad, uno no puede menos que preguntarse acerca del criterio que utiliza Sorokin en su propia indagación. Es decir, el discurso de Sorokin es capaz de mostrar la vigencia de diversos criterios de verdad y, por lo tanto, y en principio, no aceptaría ninguno de ellos. Sorokin expresa así el problema:

«Por sorprendido que puede quedar un partidario contemporáneo del cientifismo ante mi imparcialidad al “observar y comprobar” la existencia de varios sistemas de verdad... debe aprobarla, porque se trata de hechos empíricos verificados por el testimonio de nuestros órganos sensoriales, como se demostrará más adelante. En otras palabras, en mi estudio seguiré el “sistema empírico de verdad” que debe ser convincente para tal partidario del cientifismo»<sup>70</sup>.

Es decir, si somos empiristas, nos veremos abocados a reconocer que hay diversos criterios de verdad, por mucho que nosotros nos aferremos a uno de ellos. Irónicamente, Sorokin conduce al empirismo a un callejón sin salida. Utilizando sus propios argumentos le hace ver que existen otros modos de definir lo cierto y lo falso, de tal modo que el empirismo se anula a sí mismo.

En tal sentido, el silogismo antiepistemológico sólo se sostiene si separamos el conocimiento de los criterios de verdad, y consideramos que sólo el primero está socialmente determinado. Pero esto no resulta satisfactorio. Separar la lógica de su contexto sería tanto como regresar por detrás de Durkheim, una de cuyas más relevantes aportaciones fue la de mostrar que la lógica tiene una dependencia social y que, a lo largo de la historia de la Humanidad, son muchos y variados los criterios de verdad; la intuición, la revelación, la observación o la deducción.

### c) *El dilema: dogmatismo o relativismo*

Los argumentos mutuos se muerden la cola y parece que conjuntamente condenan la sociología del conocimiento, bien al dogmatismo, bien al relativismo. Al dogmatismo, porque si rechazamos del campo de la sociología del

<sup>69</sup> P. A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics* (American Book Co., Nueva York, 1937), vol. I, p. 67.

<sup>70</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 11-12 n.

conocimiento el tema de los criterios de demarcación entonces nos encontramos con que el factor delimitador fundante de su propio objeto se le escapa y la sociología del conocimiento se vería sometida al mismo dogmatismo que el resto del conocimiento; en definitiva, sería una sociología del conocimiento que no podría analizar por qué una cultura define esto o aquello como conocimiento. Al relativismo, porque si, por el contrario, acepta que parte de su objeto lo forman los criterios de verdad y falsedad, ello quiere decir que no los acepta normativamente y, por lo tanto, no sabríamos decir si sus propias afirmaciones son ciertas o falsas.

Dicho de otro modo, para poder ser una ciencia tiene que aceptar los criterios de falsabilidad científicos, pero entonces no puede ser sociología de la ciencia como tal (sino, a lo sumo, sociología de la organización institucional de la ciencia, como es la de Merton); y si pretende ser una sociología de la ciencia entonces tiene que someter a análisis los criterios que definen la ciencia, pero entonces ella misma no se sabe si es ciencia. *Para ser ciencia tiene que dejar de serlo, y sólo cuando no lo es puede serlo.* La ambivalencia puede que tenga utilidad en el análisis psicológico y social, pero aquí resulta simplemente insoportable.

¿Qué hacer ante una situación tan insostenible? Cabe pensar en la sociología del conocimiento como una ciencia de la ciencia, existente, pues, en un plano lógicamente superior al del conocimiento científico, de modo semejante a como la filosofía de la ciencia o la epistemología se hallan lógicamente jerarquizadas en relación con la ciencia. Esta metaciencia se encontraría en la cima de la jerarquía lógica, en un plano superior incluso a la epistemología, ya que una de sus funciones sería justamente la de elaborar y reelaborar la epistemología correcta. Esto es, la opción de Mannheim cuando considera que la función de la sociología del conocimiento es elaborar una teoría sociológica del conocimiento:

«De esta manera, la sociología del conocimiento, en un momento dado, por medio de su análisis del método de la particularización, penetra también en el reino de la epistemología, en el que resuelve el conflicto entre las diversas epistemologías, concibiendo cada una de ellas como una infraestructura teórica adecuada solamente para una determinada forma de conocimiento. La solución final del problema, entonces, aparece por sí sola: únicamente después de la yuxtaposición de los distintos modos de conocimiento y de sus epistemologías respectivas puede ser construida una epistemología más comprensiva y fundamental»<sup>71</sup>.

Así, el método relacional propio de la sociología del conocimiento, aplicado en el plano epistemológico, conduciría a una epistemología o teoría general

<sup>71</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, op. cit., p. 296.

del conocimiento. Pero, paradójicamente, ello implica también que la sociología del conocimiento no forma parte del conocimiento; y ello es lógico, pues el ojo que ve no puede verse a sí mismo (Wittgenstein). La sociología del conocimiento sería una indagación (no una ciencia, pues el campo semántico de la ciencia sería aquí objeto, y no sujeto, del conocer) acerca de las condiciones del conocimiento correcto. Una disciplina, pues, necesariamente antipositivista y, aún más, anticientifista, pues no podría aceptar los criterios de verdad y falsedad de nada ni nadie. Sus afirmaciones estarían más allá del campo de lo cierto y lo falso, y serían, como mucho, plausibles, razonables, inteligibles, brillantes o elegantes, o, al contrario, oscuras, incomprensibles, burdas o simples.

Por supuesto, estoy llevando el argumento a sus últimas consecuencias, pues la sociología del conocimiento analiza *todo* el conocimiento y no sólo los criterios del mismo, de modo que el dilema antes expuesto sólo se plantea cuando se atreve a someter a análisis los criterios de cientificidad. Para todo el resto de su indagación sería una ciencia como cualquier otra; pero lo que aquí estamos discutiendo es justamente eso, es decir, si la sociología del conocimiento puede o no, debe o no, adentrarse en terrenos tan volcánicos.

¿De dónde deriva esta enorme dificultad que parece *prima facie* inhabilitar a la propia sociología del conocimiento? El párrafo anterior creo que abre un camino fructífero, cuyo seguimiento exige introducir algunas precisiones. A los efectos de esta discusión conviene, quizás, dividir el objeto de la sociología del conocimiento, i. e. el «conocimiento», en dos campos: primero, lo que una cultura entiende por «conocimiento», que, en el caso de la cultura occidental, reenvía al conocimiento científico-social y al conocimiento científico-natural. Segundo, los criterios de demarcación que cada cultura utiliza para definir el conocimiento, criterios que en la cultura occidental son los que definen el campo de la ciencia, y que sabemos varían tanto como el propio conocimiento.

Pues bien, cuando aparece la palabra «conocer» en la etiqueta sociología del conocimiento lo hace aludiendo indistintamente a ambos niveles, y es esta confusión la que origina el embrollo. Cuando hablamos de una sociología del conocimiento aludiendo a este *strictu sensu* no hay dificultades lógicas. Pero cuando introducimos los criterios del conocimiento entonces todo salta por los aires, pues una ciencia no puede impunemente volver sobre sí misma y analizar sus fundamentos sin que ello ponga en entredicho la propia ciencia.

#### d) *La imposible sociología de la razón*

Todo ello deriva de que, lo que Mannheim parecía prometer, y lo que también Durkheim sugiere al menos, es algo más que una sociología del conocimiento, y mucho más que una sociología científica de la epistemología. Es, dicho de otro modo, el último sueño de la Ilustración: una sociología de la



razón que fundamente de nuevo la misma Razón. Ahora bien, tal pretensión conduce a una temática, más que compleja, imposible. Pues ¿desde qué punto de vista se critica la razón? ¿Qué razón es ésa que quiere ser al tiempo sujeto y objeto de la crítica y del pensamiento? Para poder hacer tal cosa, el pensamiento tendría que ser capaz de pensar de modo no razonable, ser capaz de decir lo indecible. Una tal labor — es ésta la paradoja suma que justifica a Durkheim y a Mannheim— es al tiempo imposible y absolutamente necesaria. Imposible, porque tal discurso carece de valor y es literalmente impensable. Necesario, porque sin él la razón sería incapaz de superarse a sí misma, en una reflexividad infinita. Por ello, si llegados a este punto hay que tirar la escalera y callar sobre lo que no se puede hablar, o, por el contrario —como indicaba Adorno en *Dialéctica Negativa*—, hay que analizar conceptualmente lo no conceptual y elaborar un discurso que sugiera, indique, apunte o muestre, eso es ya una opción personal <sup>72</sup>.

En todo caso, una ciencia de la epistemología es un imposible lógico que confunde lenguaje objeto y metalenguaje. Sólo los lenguajes naturales son reflexivos, y por ello una sociología de la razón, por muy razonable y saludable que sea, no puede ser una ciencia. La propuesta de Mannheim es excesivamente ambiciosa y se devora a sí misma.

Frente a ella creo más realista el programa de investigación de Merton, Stark, Berger o Luckmann. Si pretendemos efectuar afirmaciones cuyo contenido de verdad pueda ser contrastado, si pretendemos ser científicos y nada más, no tenemos más remedio que reconocer que la sociología del conocimiento no debe nunca entrar a discutir los criterios de demarcación de la ciencia, y, por lo tanto, no debe penetrar en el terreno de la epistemología. Los criterios de demarcación, cabe considerar, no son un tipo de conocimiento; son, más bien, una norma que permite discriminar qué es o no conocimiento. El método científico no es ciencia; es la lógica constituyente, y, por lo tanto, precientífica, de la ciencia.

Llegamos, pues, a la conclusión de que si pretendemos hacer afirmaciones cuyo contenido de verdad pueda ser contrastado no tenemos más remedio que reconocer que la sociología del conocimiento no debiera nunca entrar a discutir los criterios de demarcación de la ciencia, y, en general, no debiera ocuparse del tema epistemológico. Ello no quiere decir que esta cuestión no es relevante; al contrario, lo es y mucho, sólo que no puede incluirse en el discurso científico de la sociología del conocimiento. Tampoco se deduce de ello que las investigaciones que pueda realizar la sociología del conocimiento carecen por completo de relevancia epistemológica, pues lo contrario ocurrirá con frecuencia; las obras de Merton, y la más reciente de Kuhn, así lo muestran. Pero no le corresponderá a ella evaluar la importancia epistemológica

<sup>72</sup> He analizado una temática análoga en «De la razón crítica y de sus límites», *Revista Española de la Opinión Pública*, 50 (1977), 173.

de sus indagaciones, y mucho menos, como quería Mannheim, construir una teoría epistemológica general. Finalmente, no cabe duda que el sociólogo del conocimiento puede aprovechar sus investigaciones para plantear y discutir cuestiones epistemológicas, pero entonces lo hace como epistemólogo y no como sociólogo.

## V. EL METODO EN LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Quisiera concluir estas páginas acerca del estatuto teórico de la sociología del conocimiento con una breve discusión —breve porque el tema no merece, en mi opinión, mayor debate— sobre el problema del método.

Y será breve porque su único objetivo es eliminar un posible error: la creencia en una peculiaridad metodológica de la sociología del conocimiento, en el sentido de que sólo los métodos cualitativos serían adecuados dada la naturaleza del objeto que tiene que investigar. Creencia que puede venir doblemente avalada o sugerida. En primer lugar, por el análisis de la tradición sociológica en este campo: ni Marx, ni Durkheim, ni Scheler, ni Mannheim hicieron estudios cuantitativos, ni utilizaron indicadores, ni elaboraron encuestas. Y aunque algunas de estas técnicas no fueron utilizadas simplemente porque aún no habían sido elaboradas, no puede decirse lo mismo en todos los casos. Durkheim utilizó estadísticas en *El Suicidio*, e incluso se estima que es ésta la primera investigación sociológica que, como los *Principia* de Newton, combinó y armonizó deducción teórica e investigación empírica. Sin embargo, no recurrió a ella a la hora de escribir *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Podría pensarse que estamos aquí ante una imposición fáctica. El método debe ser adecuado al objeto; luego un objeto tan claramente cualitativo como el conocimiento sólo podría ser estudiado mediante métodos comprensivos. Este ha sido, desde luego, el argumento utilizado por Werner Stark en su crítica de la *Social and Cultural Dynamics* de Sorokin<sup>73</sup>:

«Nuestra crítica... es de principio. Todo su procedimiento supone *a radice* la posibilidad de cuantificar lo que es cualitativo, y esto es casi como creer posible cuadrar el círculo. Un libro, o una obra de arte, es todo cualidad porque es todo espíritu... Es de temer que la sociología del conocimiento nunca pueda lograr mucha ayuda de técnicas estadísticas. Por mucho que lo lamentemos, siempre habrá que basarse fundamentalmente en los métodos monográficos y descriptivos más engorrosos»<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> P. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, op. cit.

<sup>74</sup> W. STARK, *The Sociology of Knowledge*, op. cit., p. 280.

Nótese que Stark no está criticando a Sorokin por utilizar métodos empíricos; se limita a argumentar que, en este área, el carácter cualitativo del objeto impide la cuantificación.

Por asombroso que ello pueda parecer, la formulación más tajante de la tesis de Stark la elaboró el propio Sorokin en su célebre obra *Achaques y manías de la sociología contemporánea*. No voy a analizar las ideas generales de este moderno discurso contra el método; pero en él, y en medio de ataques —a veces disparatados— a la cuantofrenia, se encuentra el siguiente argumento:

«Sólo mediante la empatía directa, la convivencia y la intuición de los estados psicosociales puede alguien captar la naturaleza y las creencias... de los sistemas de valores religiosos, científicos, estéticos, éticos, legales, económicos, tecnológicos y otros, así como sus subsistemas. Sin la experiencia vital directa de estos valores culturales, ellos serán *terra incognita* para nuestro observador externo y analista estadístico... Sólo después de haber realizado exitosamente el misterioso acto interno de "comprender" cada sistema de ideas o valores puede uno clasificarlos en clases adecuadas, colocando en una clase todas las ideas idénticas, y en diferentes clases diferentes ideas o valores. Sólo después de esto se puede computarlas, si son computables, y realizar otras operaciones de naturaleza matemática o estadística, si ellas son posibles. De lo contrario, todas las observaciones y operaciones estadísticas están condenadas a ser simulacros sin sentido, infructuosos y falaces, del conocimiento real»<sup>75</sup>.

El argumento de Sorokin, formulado con más pasión que precisión, parece vacilar entre dos afirmaciones de diferente intensidad. En principio, afirma que sin una captación o comprensión de las ideas, éstas no pueden ser debidamente identificadas ni clasificadas, y, por lo tanto, todo cálculo numérico exige esa previa comprensión. Creo que nadie puede poner la mínima objeción a la tesis así formulada. Sólo que no es una objeción específica del análisis de ideas, creencias o conocimientos; cualquier interacción social sólo podrá ser clasificada después de una (quizás mínima, pero de alguna) interpretación. Incluso los objetos materiales exigen esta interpretación antes de ser categorizados: ¿es una mesa de sólo tres patas una mesa? ¿Y si tiene sólo dos patas? Otra cosa es que el modo como Sorokin formula la objeción hace sospechar que ha confundido lo que es lógica de la clasificación científica.

Los objetos, las interacciones o las ideas no se clasifican a sí mismas en base a similitudes o diferencias, sino que son clasificadas por el científico en función de sus intereses. Todos los objetos de este mundo, todos los seres o sucesos son únicos y, en este sentido, toda clasificación es una reducción de

<sup>75</sup> P. SOROKIN, *Fads and Foibles of Modern Sociology* (Henry Regnery, Chicago, 1956), pp. 160-161.

lo diferente a lo similar, una uniformización. Al mismo tiempo, todo es semejante en algún sentido, todo se parece. Podemos atender, pues, sólo a las divergencias que hacen de cada «algo» algo único, o atender a las semejanzas que hacen de cada «algo» una y la misma cosa. Las clases no son *a priori*, sino construcciones del científico, y cuando las elabora, sean clases de creencias religiosas, de tipos de conocimiento, de metales o de seres vivos, sabe (o debiera saber) que está simplificando y tratando de modo idéntico cosas que, al menos en algún sentido, son diferentes. Argumentar que sólo las ideas o similares son cualitativas es un error, y, en consecuencia, es también un error creer que sólo en este caso la comprensión precede a la clasificación. Creer, además, que las cosas son cualitativas o cuantitativas *per se*, y no dependiendo del tratamiento a que las somete el sujeto cognoscente, es ignorar la lógica de las clases y de la abstracción.

Así, pues, no cabe duda que, previa a toda clasificación, es necesario una comprensión empática de las ideas (aunque no sólo de ellas). Pero, una vez efectuada ésta, nada impide el tratamiento matemático estadístico de los datos así contruidos; nada salvo, claro está, las reglas de la lógica, que no permiten sumar peras y manzanas.

Pero, en un nivel más riguroso, el argumento de Sorokin afirma que sólo una «experiencia vital directa» de los valores culturales permite su comprensión. Ahora el problema no es ya si hay que comprender o no, sino *cómo* se efectúa esa comprensión. La postura de Sorokin es muy rígida y parece conducirnos a lo que Merton ha llamado doctrina «adentrista», i. e. que sólo los que participan de algún fenómeno cultural pueden comprenderlo, de tal modo que sólo los negros comprenden a los negros, sólo las mujeres comprenden a las mujeres y sólo los soviéticos comprenden la Unión Soviética, etc., lo que acabaría conduciendo a un solipsismo sociológico<sup>76</sup>. No es, pues, de extrañar que haya sido Merton quien, no sin ironía, criticara a Sorokin en este punto. Efectivamente, éste, en su *Social and Cultural Dynamics* (y contra su propia teoría)<sup>77</sup>, había construido numerosos índices utilizando enciclopedias reconocidas como la Británica, o la *Introduction to the History of Medicine*, de F. H. Harrison. Ello supuso clasificar miles de obras o investigaciones y sabios, labor realizada por algunos ayudantes de Sorokin, entre los que se encontraba el propio Merton.

«y es seguro —dice Merton— que uno de sus ayudantes de investigación, R. K. Merton, no tenía tal exigente experiencia (la experiencia vital directa, E. L. E.) de los casi trece mil descubrimientos e investiga-

<sup>76</sup> R. K. MERTON, «Las perspectivas de los de “adentro” y de los de “afuera”», en *La sociología de la ciencia* (Alianza Editorial, Madrid, 1977), vol. I, pp. 155 y ss.

<sup>77</sup> Sobre esta contradicción, véase el debate entre Merton y Sorokin en Philipp J. ALLEN (ed.), *Pitirim A. Sorokin in Review* (Duke University Press, Durhan, N. C., 1963), pp. 332 y 368.

ciones que computó sobre la base del *Handbuch* de Darmstädter, así como es probable que J. W. Boldyreff, otro de sus ayudantes, no haya tenido tal experiencia de los miles de sabios, científicos, artistas, estadistas, etc., mencionados en la novena edición de la *Encyclopedia Britannica*, que fueron clasificados»<sup>78</sup>.

Quiero recalcar que el argumento no es que Sorokin efectúe en la práctica, y como sociólogo, lo que como metodólogo teórico rechaza; el argumento es que es posible clasificar personas o ideas sin tener una «experiencia vital directa». Pues, dice Merton,

«la cuantificación de los contextos culturales no necesita ni pretende reproducir la totalidad compleja de cada ítem que entra en el cálculo. Sólo se clasifican y cuentan aspectos seleccionados. Y para este fin no se requiere, al parecer, una comprensión plena, detallada y empática de cada ítem cultural»<sup>79</sup>.

De nuevo, Sorokin olvida que la clasificación se hace según objetivos concretos que pueden exigir, qué duda cabe, una mayor o menor precisión, que en algunos casos exigirá profundizar en la comprensión del sentido de una obra o un personaje, pero que, como norma, esto es variable.

La cuantificación es en este área tan factible como en cualquier otra. El hecho de que los métodos cualitativos y comprensivos fueran puestos a punto de cara al análisis de ideas, sentimientos o creencias, porque el sentido de éstos es más difícil de identificar que el de interacciones u objetos, no debe hacernos olvidar que la diferencia es grado, y no cualitativa. No hay objetos cualitativos si por tal se entiende no cuantificables; hay objetos más cualitativos que otros y, evidentemente, los primeros exigen una labor interpretativa, previa a la cuantificación, más ardua y laboriosa. La prueba evidente de lo dicho radica en que son hoy numerosísimas las investigaciones cuantitativas llevadas a cabo en este campo, y no podemos olvidar que fue un discípulo de Sorokin (pero también del historiador de la ciencia George Sarton, que inició el análisis de contenido y de citas en su *Introduction to the History of Science*, métodos hoy de utilización general), Merton, quien, fiel a la práctica más que a la teoría de su maestro, por vez primera había empleado métodos cuantitativos, con notable éxito, en su tesis doctoral *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*<sup>80</sup>.

En esta obra de juventud, Merton analizó centenares de investigaciones acerca de las cuales la Royal Society había elaborado informes, clasificando en

<sup>78</sup> R. K. MERTON y B. BARBER, «Las formulaciones de Sorokin en sociología de la ciencia», en *La sociología de la ciencia*, op. cit., p. 231.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>80</sup> Howard Fartig Inc. y Harper & Row, Nueva York, 1970; la 1.ª ed. es de 1938.

qué medida sus autores estaban interesados en la ciencia «pura» o les orientaban objetivos militares o económicos; de este modo estuvo en condiciones de analizar, al nivel motivacional, el impulso que guiaba la investigación científica.

«La orientación cualitativa —escribirá Merton en el Prefacio a la segunda edición de esta obra— está destinada, en la medida de lo posible, a poner a prueba las ideas interpretativas enfrentándolas con adecuadas compilaciones de datos estadísticos, en lugar de basarse totalmente en elementos y fragmentos seleccionados de elementos de juicios que, con demasiada frecuencia, atraen la atención del estudioso simplemente porque son compatibles con sus ideas»<sup>81</sup>.

Desde 1936, los estudios cuantitativos, no sólo en el campo específico de sociología de la ciencia<sup>82</sup>, sino en el general de sociología del conocimiento<sup>83</sup>, han crecido de tal modo que hoy resultaría simplemente irracional pretender mantener la tesis de la peculiaridad metodológica de la sociología del conocimiento, tema que ha pasado a ser relegado a la prehistoria de la disciplina.

La sociología del conocimiento carece de peculiaridades en cuanto objeto de estudio que inhabiliten esta o la otra técnica de investigación. Tanto los métodos descriptivos estadísticos o sociométricos como los históricos, e incluso el método experimental, pueden y deben ser utilizados siempre que la investigación lo exija. Sólo una tradición teórica que pretendía sacralizar las ideas se opone a este pluralismo técnico, una tradición que la sociología del conocimiento, al mostrar el carácter mundano del pensamiento, no puede de ningún modo aceptar.

---

<sup>81</sup> R. K. MERTON, «Contextos sociales y culturales de la ciencia», en *La sociología de la ciencia*, op. cit., p. 252.

<sup>82</sup> Así, por citar sólo lo más rabiosamente cuantitativo, Derek J. DE SOLLA PRICE, *Science Synce Babylon* (Yale University Press, Nueva York, 1961), y *Little Science, Big Science* (Columbia University Press, Nueva York, 1963). El mejor resumen de estas investigaciones sigue siendo el de M. MULKAY, *The Sociology of Science in East and West*, op. cit.

<sup>83</sup> Véanse, por ejemplo, los siguientes: Alex SIMIRENKO, «Mannheim's Generational Analysis and Acculturation», y K. DANZIGER, «Ideology and Utopia in South Africa: A Methodological Contribution to the Sociology of Knowledge», ambos en Gunter W. REMMLING, *Towards the Sociology of Knowledge*, op. cit. Ello sin incluir los numerosos trabajos de sociología de la opinión pública, notoriamente cuantitativos y numerosos, si es que dudamos sobre su eventual inclusión en el ámbito de la sociología del conocimiento.