

Introducción

El problema de la sociología del conocimiento

Nuestras tesis fundamentales están implícitas en el título y subtítulo de este libro; ellas son: que la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce. Los términos claves de dichas tesis son "realidad" y "conocimiento" que no solo se usan corrientemente en el lenguaje cotidiano, sino que llevan tras de sí un largo historial de indagaciones filosóficas. No es preciso que entremos aquí en una discusión sobre las complejidades semánticas en cuanto al uso ya sea cotidiano o filosófico de estos términos. Para nuestro propósito, bastará con definir la "realidad" como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos "hacerlos desaparecer") y definir el "conocimiento" como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas. En este sentido (reconocidamente simplista) dichos términos tienen relevancia tanto para el hombre de la calle como para el filósofo. El hombre de la calle vive en un mundo que para él es "real", aunque en grados diferentes, y "sabe", con diferentes grados de certeza, que este mundo posee tales o cuales características. El filósofo, por supuesto, planteará interrogantes acerca del carácter último de esa "realidad" y ese "conocimiento": *¿Qué es lo real? ¿Cómo conocerlo?* Estos figuran entre los más antiguos interrogantes no solo de la indagación filosófica propiamente dicha, sino también del pensamiento humano como tal. Justamente por esa razón, es probable que la intromisión del sociólogo en ese terreno intelectual ya consagrado provoque la extrañeza del hombre de la calle y es aún más probable que irrite al filósofo. Por consiguiente,

importa desde el principio aclarar el sentido que damos a esos términos en el contexto de la sociología y rechazar inmediatamente cualquier pretensión de que esta ciencia dé respuesta a esas antiguas preocupaciones filosóficas.

Si hubiéramos de ser escrupulosos en la exposición subsiguiente, tendríamos que poner entre comillas los dos términos mencionados cada vez que se usaran, pero eso sería estilísticamente una torpeza. El hablar de comillas, sin embargo, puede dar un indicio sobre la manera peculiar en que dichos términos aparecen en un contexto sociológico. Podría decirse que la apreciación sociológica de la "realidad" y el "conocimiento" se ubica a cierta distancia intermedia entre la comprensión del hombre de la calle y la del filósofo. El hombre de la calle no suele preocuparse de lo que para él es "real" y de lo que "conoce" a no ser que algún problema le salga al paso. Su "realidad" y su "conocimiento" los da por establecidos. El sociólogo no puede hacer otro tanto, aunque más no sea porque tiene conciencia sistemática de que los hombres de la calle dan por establecidas "realidades" que son bastante diferentes entre una sociedad y otra. El sociólogo está obligado, por la lógica misma de su disciplina, a indagar, al menos, si la diferencia entre unas y otras "realidades" no puede entenderse en relación con las diversas diferencias que existen entre unas y otras sociedades. El filósofo, por otra parte, está obligado profesionalmente a no dar nada por establecido y a percibir con suma claridad la condición última de eso que el hombre de la calle toma por "realidad" y "conocimiento". Dicho de otra manera, el filósofo se ve ante la obligación de decidir dónde se necesitan comillas y dónde pueden suprimirse sin riesgo, vale decir, a establecer diferencias entre las aserciones que son válidas con respecto al mundo y las que no lo son. Esto no cabe dentro de las posibilidades del sociólogo. Lógica, ya que no estilísticamente, está condenado a las comillas.

Por ejemplo, el hombre de la calle puede creer que posee "libre albedrío" y que, por lo tanto, es "responsable" de sus actos, a la vez que niega esta "libertad" y esta "responsabilidad" a los niños y a los dementes. El filósofo, sea cual fuere su método, tiene que indagar acerca de la situación ontológica y epistemológica de estos conceptos: ¿Es libre el hombre? ¿Qué es la responsabilidad? ¿Cuáles son

sus límites? ¿Cómo pueden saberse estas cosas?, y así sucesivamente. Es obvio que el sociólogo no se halla en condiciones de responder a estas preguntas. Sin embargo, lo que puede y debe hacer es indagar cómo la noción de "libertad" ha llegado a darse por establecida en unas sociedades y en otras no; cómo algunas de esas sociedades conservan su "realidad" y, lo que es más interesante aún, cómo esa "realidad" puede a su vez desaparecer para un individuo o para una colectividad entera.

El interés sociológico en materia de "realidad" y "conocimiento" se justifica así inicialmente por el hecho de su relatividad social. Lo que es "real" para un monje del Tíbet puede no ser "real" para un hombre de negocios norteamericano. El "conocimiento" que tiene un criminal difiere del que posee un criminalista. Se sigue de esto que las acumulaciones específicas de "realidad" y "conocimiento" pertenecen a contextos sociales específicos y que estas relaciones tendrán que incluirse en el análisis sociológico adecuado de dichos contextos. Así, pues, la necesidad de una "sociología del conocimiento" está dada por las diferencias observables entre sociedades, en razón de lo que en ellas se da por establecido como "conocimiento". Además de esto, sin embargo, una disciplina digna de ese nombre deberá ocuparse de los modos generales por los cuales las "realidades" se dan por "conocidas" en las sociedades humanas. En otras palabras, una "sociología del conocimiento" deberá tratar no solo las variaciones empíricas del "conocimiento" en las sociedades humanas, sino también los procesos por los que cualquier cuerpo de "conocimiento" llega a quedar establecido socialmente como "realidad".

Sostenemos, por lo tanto, que la sociología del conocimiento deberá ocuparse de todo lo que una sociedad considera como "conocimiento", sin detenerse en la validez o no validez de dicho "conocimiento" (sean cuales fueren los criterios aplicados). Y cualquiera sea el alcance con que todo "conocimiento" humano se desarrolle, se transmita y subsista en las situaciones sociales, la sociología del conocimiento deberá tratar de captar los procesos por los cuales ello se realiza de una manera tal, que una "realidad" ya establecida se cristaliza para el hombre de la calle. En otras palabras, sostenemos que la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad.

Esta apreciación del campo propio de la sociología del conocimiento difiere de lo que generalmente se ha entendido por esta disciplina desde que así se la denominó por primera vez unos cuarenta años atrás. Antes de comenzar nuestra exposición concreta, será de provecho examinar someramente el desarrollo previo de la disciplina y explicar de qué modo y por qué hemos creído necesario apartarnos de aquél.

La expresión "sociología del conocimiento" (*Wissenssoziologie*) fue acuñada por Max Scheler¹. La época era la década de 1920; el lugar, Alemania; y Scheler era un filósofo. Estos tres hechos tienen gran importancia para comprender el origen y ulterior desarrollo de la nueva disciplina. La sociología del conocimiento se originó en una situación particular de la historia intelectual alemana y dentro de un contexto filosófico. Mientras la nueva disciplina era introducida con posterioridad en el contexto sociológico propiamente dicho, sobre todo en el mundo de habla inglesa, continuó signada por los problemas de la particular situación intelectual que le diera origen. Como resultado, la sociología del conocimiento permaneció como una preocupación periférica para la mayoría de los sociólogos, ajenos a los problemas particulares que afectaban a los pensadores alemanes en la década del veinte. Esto rezaba especialmente para los sociólogos norteamericanos, quienes en su mayor parte han considerado esta disciplina como una especialidad marginal dotada de persistente sabor europeo. Empero, más importante aún es que esta permanente vinculación de la sociología del conocimiento con su originaria constelación de problemas ha significado una debilidad teórica aun en aquellos sitios donde esta disciplina ha despertado interés. O sea, que los mismos protagonistas de la sociología del conocimiento y, en general, la totalidad del público sociológico la han tomado como una especie de barniz sociológico aplicado a la historia de las ideas. La consecuencia ha sido una gran miopía con respecto al sig-

¹ Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Berna, Francke, 1960). Este volumen de ensayos, publicado por primera vez en 1925, contiene la formulación básica de la sociología del conocimiento en un ensayo titulado "Probleme einer Soziologie des Wissens", que originalmente había sido publicado un año antes.

nificado teórico potencial de la sociología del conocimiento.

Se han dado diferentes definiciones sobre la naturaleza y alcance de la sociología del conocimiento y, en realidad, casi hasta podría decirse que la historia de la especialidad ha sido hasta ahora la de sus definiciones diversas. No obstante, ha existido acuerdo general en cuanto a que se ocupa de la relación entre el pensamiento humano y el contexto social en el que se origina. De manera que puede afirmarse que la sociología del conocimiento constituye el foco sociológico de un problema mucho más general: el de la determinación existencial (*Seinsgebundenheit*) del pensamiento en cuanto tal. Aunque en este caso el peso recae sobre el factor social, las dificultades teóricas son similares a las que se produjeron cuando se propusieron otros factores (tales como el histórico, el psicológico o el biológico) como determinantes del pensamiento humano. En todos estos casos el problema general consistió en establecer hasta qué punto el pensamiento refleja los factores determinantes propuestos o es independiente de ellos.

Es probable que la preeminencia del problema general en la filosofía alemana reciente radique en el enorme conglomerado de erudición histórica que fue uno de los grandes frutos intelectuales del siglo XIX en Alemania. De un modo que no tiene parangón con ningún otro período de la historia intelectual, el pasado —con toda su asombrosa variedad de maneras de pensar— se "hizo presente" ante la mente contemporánea mediante los esfuerzos de la erudición histórico-científica. Resulta arduo disputarle a la erudición alemana su primacía en esta empresa. Por ello no nos sorprende que el problema teórico planteado por aquella repercutiera más agudamente en Alemania. Este problema puede describirse como el vértigo de la relatividad. Su dimensión epistemológica resulta evidente. A nivel empírico llevó a la preocupación de investigar lo más concienzudamente posible las relaciones concretas entre el pensamiento y sus situaciones históricas. Si esta interpretación es correcta, la sociología del conocimiento se hace cargo de un problema planteado originariamente por la investigación histórica, en forma más restringida, es verdad, pero cargando el acento esencialmente sobre las mismas cuestiones².

² Cf. Wilhelm Windelband y Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tubinga, Mohr, 1950), pp. 605 y sigs.

Ni el problema general, ni su formulación más restringida son cosa nueva. Se advierte en la antigüedad una conciencia en cuanto a los fundamentos sociales de los valores y concepciones del mundo. Por lo menos, ya en el Siglo de las Luces esta conciencia cristalizó en un tema importante del pensamiento occidental moderno. Por lo tanto, sería posible establecer una cantidad de "genealogías" para el problema central de la sociología del conocimiento³. Hasta puede afirmarse que el problema está contenido *in nuce* en la famosa afirmación de Pascal que dice que lo que es verdad de un lado de los Pirineos es error del otro lado⁴. Sin embargo, los antecedentes intelectuales inmediatos de la sociología del conocimiento son tres corrientes del pensamiento alemán decimonónico: la marxista, la nietzscheana y la historicista.

La sociología del conocimiento derivó de Marx su proposición básica, a saber que la conciencia del hombre está determinada por su ser social⁵. Naturalmente, se ha discutido mucho sobre la clase de determinación que Marx tenía en mente. No es arriesgado afirmar que mucho de la gran "lucha contra Marx" que caracterizó no solo los comienzos de la sociología del conocimiento, sino también la "época clásica" de la sociología en general (particularmente como se manifiesta en las obras de Weber, Durkheim y Pareto), fue en realidad una lucha con una interpretación errónea de Marx debida a ciertos marxistas posteriores. Esta proposición cobra plausibilidad cuando reflexionamos sobre el hecho de que los importantísimos *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* no fueron redescubiertos hasta 1932 y que todas las inferencias de este re-descubrimiento pudieron ser estimadas en investigaciones marxistas realizadas solo

³ Cf. Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment* (Nueva York, Meridian Books, 1963); Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich, Manesse, 1945); Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1958), pp. 46 y sigs.; Kurt Lenk (comp.), *Ideologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961), pp. 13 y sigs.

⁴ *Pensamientos*, v. 294.

⁵ Cf. Karl Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart, Kröner, 1953). Los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* están en pp. 22 y sigs. Parte de los *Manuscritos* está publicada en castellano en el libro de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México F.C.E., 1966).

después de la Segunda Guerra Mundial. Sea como fuere, la sociología del conocimiento heredó de Marx no solo la agudísima formulación de su problema central, sino también algunos de sus conceptos claves, entre los que habría que mencionar, en particular, los de "ideología" (ideas que sirven como arma para intereses sociales) y "falsa conciencia" (pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa).

La sociología del conocimiento se ha sentido seducida particularmente por un par de conceptos formulados por Marx, los de "infraestructura/superestructura" (*Unterbau/Überbau*). Especialmente en este punto se desató la controversia acerca de la interpretación correcta del propio pensamiento de Marx. Con posterioridad, el marxismo tendió a identificar "infraestructura" con estructura económica *tout court*, de la cual suponíase entonces que la "superestructura" era un "reflejo" directo (el caso de Lenin, por ejemplo). Se sabe ahora que eso es interpretar erróneamente el pensamiento de Marx, como ya podría hacerlo suponer el carácter esencialmente mecanicista (más que dialéctico) de esta clase de determinismo económico. Lo que a Marx le interesaba era que el pensamiento humano se funda en la actividad humana (el "trabajo" en el más amplio sentido de la palabra) y en las relaciones sociales provocadas por dicha actividad. La "infraestructura" y la "superestructura" se entienden mejor si se las considera actividad humana y mundo producido por esa actividad respectivamente. De cualquier modo, el esquema fundamental de "infraestructura/superestructura" ha sido adoptado en diversas formas por la sociología del conocimiento, empe-

⁶ Sobre el esquema *Unterbau/Überbau* de Marx, cf. Karl Kautsky, "Verhältnis von Unterbau und Überbau" en *Der Marxismus*, comp. por Iring Fetscher (Munich, Piper, 1962), pp. 160 y sigs.; Antonio Labriola, "Die Vermittlung zwischen Basis und Überbau", *ibid.*, pp. 167 y sigs.; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (Paris, Editions du Seuil, 1956), pp. 424 y sigs.; *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid, Taurus, 1964). La más importante reformulación del problema en el siglo xx es la de György Lukács, en su *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín, 1923), hoy más accesible en traducción francesa, *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960). La apreciación de Lukács acerca del concepto de Marx en cuanto a la dialéctica es aún más notable por haberse adelantado en casi una década al re-descubrimiento de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

zando por Scheler, siempre suponiendo que existe cierta relación entre el pensamiento y una realidad "subyacente" distinta del pensamiento. La fascinación ejercida por este esquema prevaleció, a pesar de que gran parte de la sociología del conocimiento había sido formulada explícitamente en oposición al marxismo y de que dentro de ella hay diferentes posiciones con respecto a la naturaleza de las relaciones entre ambos componentes del esquema.

Las ideas de Nietzsche tuvieron una continuación menos explícita en la sociología del conocimiento, pero tienen mucho que ver con su trasfondo intelectual en general y con la "atmósfera" en la cual surgió. El anti-idealismo nietzscheano, que a pesar de las diferencias de contenido no difiere del anti-idealismo de Marx en la forma, introdujo perspectivas adicionales en cuanto al pensamiento humano como instrumento de lucha por la supervivencia y el poder.⁷ Nietzsche desarrolló su propia teoría de la "falsa conciencia" con sus análisis del significado social del engaño y el auto-engaño, y de la ilusión como condición necesaria para la vida. El concepto de Nietzsche sobre el "resentimiento" como factor generador para ciertos tipos de pensamiento humano fue adoptado directamente por Scheler. Aunque más en general, puede decirse que la sociología del conocimiento representa una aplicación específica de lo que Nietzsche denominó con acierto el "arte de la desconfianza".⁸

El historicismo, sobre todo como se manifiesta en las obras de Wilhelm Dilthey, fue precursor inmediato de la sociología del conocimiento.⁹ El tema dominante aquí fue un

⁷ Las obras más importantes de Nietzsche para la sociología del conocimiento son *The Genealogy of Morals* y *The Will to Power*. Para argumentaciones subsidiarias, cf. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (Nueva York, Meridian Books, 1956); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (traducción inglesa, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1964).

⁸ Una de las primeras y más interesantes aplicaciones del pensamiento de Nietzsche a una sociología del conocimiento es la de Alfred Seidel en *Bewusstsein als Verhängnis* (Bonn, Cohen, 1927). Alfred Seidel es discípulo de Weber, trató de combinar a Seidel, que había sido discípulo de Weber, trató de combinar a Nietzsche y Freud con una crítica sociológica radical de la conciencia.

⁹ Una de las argumentaciones más sugerentes de la relación entre el historicismo y la sociología es la de Carlo Antoni en *Dallo storicismo alla sociologia* (Florenca, 1940). También cf. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Nueva York, Knopf, 1958), pp. 183 y sigs. La obra más importante de Wilhelm Dilthey

sentido abrumador de la relatividad de todas las perspectivas sobre el acontecer humano, vale decir, de la historicidad inevitable del pensamiento humano. La insistencia historicista en cuanto a que ninguna situación histórica podía entenderse salvo en sus propios términos, pudo traducirse fácilmente en un énfasis sobre la situación social del pensamiento. Ciertos conceptos historicistas, tales como la "determinación situacional" (*Standortsgebundenheit*) y el "asiento en la vida" (*Sitz im Leben*) pudieron interpretarse directamente como referidos a la "ubicación social" del pensamiento. Más en general, la herencia historicista de la sociología del conocimiento predispuso a esta última hacia un acentuado interés por la historia y hacia el empleo de un método esencialmente histórico, hecho que, de paso, contribuyó también a su marginación en el ámbito de la sociología norteamericana.

El interés de Scheler por la sociología del conocimiento y por las cuestiones sociológicas en general fue esencialmente una etapa pasajera de su carrera filosófica.¹⁰ Su propósito último era establecer una antropología filosófica que trascendiese la relatividad de los puntos de vista específicos ubicados histórica y socialmente. La sociología del conocimiento habría de servirle como un instrumento para ese fin, ya que su propósito principal era despejar los obstáculos interpuestos por el relativismo a fin de proseguir la verdadera tarea filosófica. La sociología del conocimiento de Scheler es, en un sentido muy real, la *ancilla philosophiae*, y de una filosofía muy específica, por añadidura.

De acuerdo con esta orientación, la sociología del conocimiento de Scheler constituye esencialmente un método negativo. Scheler argumentaba que la relación entre los "factores ideales" (*Idealfaktoren*) y los "factores reales" (*Realfaktoren*) —términos que traen clara reminiscencia del esquema marxista de la "infraestructura/superestructura"— no era más que una relación reguladora. Es decir, los "factores reales" regulan las condiciones en que ciertos "factores

para nuestros actuales propósitos es *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart, Teubner, 1958).

¹⁰ Para un excelente estudio de la concepción de Scheler sobre la sociología del conocimiento, cf. Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft* (Tübingen, Niemeyer, 1952), pp. 55 y sigs. Ver también Stark, *op. cit.*, *passim*.

ideales" pueden aparecer en la historia, pero no pueden afectar el contenido de estos últimos. En otras palabras, la sociedad determina la presencia (*Dasein*), pero no la naturaleza (*Sein*) de las ideas. La sociología del conocimiento es, por tanto, el procedimiento mediante el cual ha de estudiarse la selección histórico-social de los contenidos ideacionales, sobreentendiéndose que los contenidos mismos son independientes de la causalidad histórico-social y, por ende, inaccesibles al análisis sociológico. Si quisiéramos describir gráficamente el método de Scheler, diríamos que es arrojar una tajada al dragón de la relatividad, pero solo para poder penetrar mejor en el castillo de la certidumbre ontológica.

Dentro de esta armazón, intencional e inevitablemente modesta, Scheler analizó con mucho detalle la manera como el conocimiento humano es ordenado por la sociedad. Destacó que el conocimiento humano se da en la sociedad como un *a priori* de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esta ordenación, si bien es relativa con respecto a una situación histórico-social particular, asume para el individuo la apariencia de una manera natural de contemplar el mundo. Scheler la denominó "concepción relativo-natural del mundo" (*relativnatürliche Weltanschauung*) de una sociedad, concepto que todavía se considera central en la sociología del conocimiento.

A la "invención" de la sociología del conocimiento por Scheler, siguió un amplio debate en Alemania respecto de la validez, alcance y aplicabilidad de la nueva disciplina ¹¹. De este debate surgió una formulación que señaló la transposición de la sociología del conocimiento a un contexto más estrictamente sociológico. Fue la misma formulación

¹¹ Para el desenvolvimiento general de la sociología alemana durante este período, cf. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (París, Presses Universitaires de France, 1950); *La sociología alemana contemporánea* (Buenos Aires, Paidós, 1965). Para importantes contribuciones de este período con respecto a la sociología del conocimiento, cf. Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich, 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930); Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Viena, 1934); Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tubinga, 1934). Esta última obra, que sigue siendo el estudio más importante sobre la metodología de Weber, debe entenderse en el trasfondo de la discusión en torno de la sociología del conocimiento, a la sazón centrada sobre las formulaciones de Scheler y Mannheim.

con que la sociología del conocimiento penetró en el mundo de habla inglesa: la de Karl Mannheim ¹². No es arriesgado aseverar que cuando los sociólogos se ocupan hoy de la sociología del conocimiento, sea en pro o en contra, suelen hacerlo con los términos de la formulación de Mannheim. En el campo de la sociología norteamericana ello es fácilmente comprensible si se piensa que virtualmente el total de la obra de Mannheim es accesible en versión inglesa (de hecho, parte de aquélla fue escrita en inglés, durante el período en que Mannheim enseñó en Inglaterra tras el advenimiento del nazismo en Alemania, o se publicó en versiones inglesas revisadas), mientras que la obra de Scheler sobre sociología del conocimiento sigue sin traducirse hasta la fecha. Aparte de este factor de "difusión", la obra de Mannheim está menos cargada de "bagaje" filosófico que la de Scheler. Esto se aplica sobre todo a las últimas obras de Mannheim y se advierte si uno compara la versión inglesa de su obra principal, *Ideología y utopía*, con el original alemán. Por eso Mannheim llegó a ser la figura que más "congenia" con los sociólogos, aun con aquellos que critican sus puntos de vista o no se interesan mucho por ellos.

La postura de Mannheim con respecto a la sociología del conocimiento tuvo alcances mucho más vastos que la de Scheler, posiblemente porque en su obra tenía más preeminencia la confrontación con el marxismo. La sociedad aparecía en ella como determinando no solo el aspecto, sino también el contenido de la ideación humana, con excepción de las matemáticas y, de algunas partes al menos, de las ciencias naturales. De ese modo la sociología del conocimiento se convertía en método positivo para el estudio de casi todas las facetas del pensamiento humano.

La preocupación clave de Mannheim era, significativamente, el fenómeno de la ideología. Distinguía entre los

¹² Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936); *Ideología y utopía* (Madrid, Aguilar, 1958); *Essays on the Sociology of Knowledge* (Nueva York, Oxford University Press, 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* (Nueva York, Oxford University Press, 1953); *Ensayos de sociología y psicología social* (México, F.C.E., 1963); *Essays on the Sociology of Culture* (Nueva York, Oxford University Press, 1956); *Ensayos sobre sociología de la cultura* (Madrid, Aguilar, 1963). Un compendio de los más importantes escritos de Mannheim sobre la sociología del conocimiento, compilado y con una provechosa in-

conceptos particular, total y general de ideología: la ideología que constituye solo una parte del pensamiento de un adversario; la ideología que constituye la totalidad del pensamiento de un adversario (similar a la "falsa conciencia" de Marx) y (en este caso, como pensaba Mannheim, yendo más lejos que Marx) la ideología como característica, no solo del pensamiento de un adversario, sino también del de uno mismo. Con el concepto general de ideología se alcanza el nivel de la sociología del conocimiento, la comprensión de que no hay pensamiento humano (con las únicas excepciones ya mencionadas) que esté inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social. Mediante esta ampliación de la teoría de la ideología, Mannheim quería abstraer su problema central del contexto del uso político para tratarlo como problema general de epistemología y sociología histórica.

Aunque Mannheim no compartía las ambiciones ontológicas de Scheler, tampoco se sentía cómodo dentro del pan-ideologismo al que su pensamiento parecía llevarlo. Acuñó el término "relacionismo" (en contraposición a "relativismo") para denotar la perspectiva epistemológica de su sociología del conocimiento, lo que no significa una capitulación del pensamiento ante las relatividades histórico-sociales, sino un limitarse a reconocer que el conocimiento solo puede darse desde una posición determinada. En este punto la influencia de Dilthey es probablemente muy importante en el pensamiento de Mannheim: el problema del marxismo es resuelto con las herramientas del historicismo. Sea como fuere, Mannheim creía que las influencias ideologizantes, aunque no pudiesen ser erradicadas del todo; podrían mitigarse mediante el análisis sistemático del mayor número posible de variantes de las posiciones construidas sobre bases sociales. En otras palabras, el objeto del pensamiento se va aclarando progresivamente con esta

traducción por Kurt Wolff, es *Wissenssoziologie* (Neuwied/Rhein Luchterhand, 1964). Para estudios complementarios sobre la concepción de Mannheim acerca de la sociología del conocimiento cf. Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance* (Louvain Nauwelaerts, 1949); Aron, *op. cit.*; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Chicago, Free Press of Glencoe 1957), pp. 489 y sigs.; *Teoría y estructura sociales* (México, F.C.E. 1964); Stark, *op. cit.*; Lieber, *op. cit.*

acumulación de las diferentes perspectivas que de él se dan. Esta será tarea de la sociología del conocimiento, que de tal forma ha de convertirse en valioso auxiliar para la búsqueda de cualquier comprensión correcta del acontecer humano.

Mannheim creía que los diferentes grupos sociales varían mucho en cuanto a capacidad para trascender así sus propias posiciones limitadas. Confiaba sobre todo en la "intelligentsia sin ataduras sociales" (*freischwebende Intelligenz*, término derivado de Alfred Weber), especie de estrato intersticial al que consideraba relativamente libre de intereses de clase. Mannheim también destacaba el poder del pensamiento "utópico", que (al igual que la ideología) produce una imagen distorsionada de la realidad social; pero que (a diferencia de la ideología) posee el dinamismo requerido para transformar esa realidad en su imagen de ella.

Resulta superfluo añadir que las observaciones anotadas no pueden en manera alguna hacer justicia a la concepción de Scheler o a la de Mannheim sobre la sociología del conocimiento. No es ésta nuestra intención en este lugar. Solo hemos indicado algunos rasgos esenciales de las dos concepciones, a las que con acierto se las ha llamado, respectivamente, concepción "moderada" y concepción "radical" de la sociología del conocimiento¹³. Lo notable es que el desenvolvimiento subsiguiente de esta disciplina consistió, en gran medida, en críticas y modificaciones de esos dos conceptos. Como ya hemos señalado, la formulación de la sociología del conocimiento por Mannheim ha seguido dando los términos de referencia para dicha disciplina de manera definitiva, particularmente en el caso de la sociología de lengua inglesa.

El sociólogo norteamericano más importante que dedicó su atención a la sociología del conocimiento ha sido Robert Merton¹⁴. Su indagación acerca de la disciplina, que abarca dos capítulos de su obra fundamental, ha servido como provechosa introducción en dicho terreno para los sociólogos norteamericanos que se han interesado en ello. Merton construyó un paradigma para la sociología del conocimiento volviendo a exponer sus temas principales en

¹³ Esta caracterización de las dos formulaciones originales de la disciplina fue hecha por Lieber, *op. cit.*
¹⁴ Cf. Merton, *op. cit.*, pp. 439 y sigs.

forma sucinta y coherente. Esta construcción resulta de interés porque aspira a integrar el enfoque de la sociología del conocimiento con el de la teoría estructural-funcional. Los propios conceptos de Merton acerca de las funciones "manifiestas" y "latentes" se aplican a la esfera de la ideación, y se establece la distinción entre las funciones buscadas y conscientes de las ideas, y las funciones no buscadas e inconscientes. A la vez que Merton se detuvo sobre la obra de Mannheim, que era para él el sociólogo del conocimiento por excelencia, puso de relieve la significación de la escuela de Durkheim y de la obra de Pitirim Sorokin. Interesa anotar que Merton no fue al parecer capaz de advertir la relevancia que, para la sociología del conocimiento, tienen algunos hechos salientes en la psicología social norteamericana, como por ejemplo la teoría de los grupos de referencia, que analiza en otra parte de la misma obra.

Talcott Parsons, que también se ocupó de la sociología del conocimiento¹⁵, se limita principalmente a una crítica de Mannheim, sin buscar la integración de esa disciplina dentro de su propio sistema teórico. En su sistema se analizan, indudablemente, los pormenores del "problema del papel de las ideas" pero dentro de un marco de referencia muy distinto del de la sociología del conocimiento, tanto de Scheler como de Mannheim¹⁶. Por ello nos atreveríamos a decir que ni Merton ni Parsons han superado decididamente la sociología del conocimiento tal como fue formulada por Mannheim. Otro tanto puede decirse de sus críticos. Para mencionar solo al más verbalista de entre ellos diremos que C. Wright Mills se ocupó de la sociología del conocimiento en sus primeras obras, pero de manera expositiva y sin agregar nada a su desarrollo teórico¹⁷.

Un esfuerzo interesante por integrar la sociología del

¹⁵ Cf. Talcott Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Lovaina, International Sociological Association, 1959), vol. IV, pp. 25 y sigs.; "Culture and the Social System", en Parsons y otros (comps.), *Theories of Society* (Nueva York, Free Press, 1961), vol. II, pp. 963 y sigs.

¹⁶ Cf. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill. Free Press, 1951), pp. 326 y sigs.; "El sistema social" (Madrid, Revista de Occidente, 1966).

¹⁷ Cf. C. Wright Mills, *Power, Politics and People* (Nueva York, Ballantine Books, 1963), pp. 453 y sigs.; *Poder, política y pueblo* (México, F.C.E., 1965).

conocimiento en un enfoque neopositivista de la sociología en general es el de Theodor Geiger, quien ejerció gran influencia sobre la sociología escandinava después de emigrar de Alemania¹⁸. Geiger retornó a un concepto más restringido de la ideología como pensamiento socialmente distorsionado y sostuvo la posibilidad de superar la ideología ateniéndose concienzudamente a cánones científicos de procedimiento. El enfoque neopositivista del análisis ideológico se ha continuado más recientemente, dentro de la sociología en idioma alemán, con la obra de Ernst Topitsch, quien ha puesto de relieve las raíces ideológicas de diversas posiciones filosóficas¹⁹. En razón de que el análisis sociológico de las ideologías constituye una parte importante de la sociología del conocimiento, tal como la definió Mannheim, ha despertado bastante interés tanto en la sociología europea, como en la norteamericana a partir de la Segunda Guerra Mundial²⁰.

El intento de más largo alcance para sobrepasar a Mannheim en la elaboración de una vasta sociología del conocimiento es probablemente el de Werner Stark, otro erudito europeo emigrado que ha dictado cátedra en Inglaterra y en los Estados Unidos²¹. Stark llega más lejos en el propósito de dejar atrás el énfasis puesto por Mannheim sobre el problema de la ideología. La tarea de la sociología del conocimiento no ha de consistir en desenmascarar o revelar las distorsiones que se producen socialmente, sino en el estudio sistemático de las condiciones sociales del conocimiento en cuanto tal. Dicho sin rodeos, el problema central es la sociología de la verdad, no la sociología del error. A pesar

¹⁸ Cf. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart, Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962), pp. 412 y sigs.

¹⁹ Cf. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Viena, Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961). Una importante influencia sobre Topitsch es la de la escuela de positivismo legal de Kelsen. Para las implicaciones de esta última en la sociología del conocimiento, cf. Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964).

²⁰ Cf. Daniel Bell, *The End of Ideology* (Nueva York, Free Press of Glencoe, 1960); Kurt Lenk (comp.), *Ideologie*; Norman Birnbaum (comp.), *The Sociological Study of Ideology* (Oxford, Blackwell, 1962).

²¹ Cf. Stark, *op. cit.*

de su enfoque discriminatorio, Stark se halla probablemente más cerca de Scheler que de Mannheim en su concepción de las relaciones entre las ideas y su contexto social.

Asimismo, es evidente que no hemos intentado ofrecer un panorama histórico adecuado de la historia de la sociología del conocimiento. Además, hasta este momento hemos pasado por alto hechos que teóricamente podrían ser relevantes a la sociología del conocimiento, pero que no han sido considerados así por sus propios protagonistas. En otras palabras, nos hemos limitado a hechos que, por así decir, se han agrupado bajo el estandarte de "sociología del conocimiento" (considerando la teoría de la ideología como parte de esta última). Esto ha servido para destacar muy claramente un hecho. Aparte del interés epistemológico de algunos sociólogos del conocimiento, el foco empírico de la atención ha estado casi exclusivamente sobre el ámbito de las ideas, es decir, del pensamiento teórico. También es ése el caso de Stark, quien puso a su obra principal sobre sociología del conocimiento el subtítulo de "Ensayo para contribuir a una mayor comprensión de la historia de las ideas". En otras palabras, el interés de la sociología del conocimiento se ha centrado en el plano teórico sobre cuestiones epistemológicas y en el plano empírico sobre cuestiones de historia intelectual.

Desearíamos destacar que no hacemos ninguna clase de reservas en cuanto a la validez e importancia de estos dos grupos de cuestiones. Sin embargo, nos parece desafortunada la circunstancia de que esta constelación particular haya dominado la sociología del conocimiento hasta este momento. Insistimos en que, como resultado de ello, todo el significado teórico de la sociología del conocimiento se ha oscurecido.

Incluir cuestiones epistemológicas referentes a la validez del conocimiento sociológico dentro de la sociología del conocimiento es algo así como querer empujar el coche que uno mismo conduce. Ciertamente que la sociología del conocimiento, como toda disciplina empírica que reúne pruebas acerca de la relatividad y la determinación del pensamiento humano, tiende hacia cuestiones epistemológicas que conciernen a la sociología misma, así como a cualquier otro cuerpo de conocimientos científicos. Como ya hemos hecho notar, la sociología del conocimiento desempeña en est

un papel similar al de la historia, la psicología y la biología, para mencionar solamente tres de las más importantes disciplinas empíricas que han causado dificultades a la epistemología. La estructura lógica de estas dificultades es en el fondo la misma en todos los casos: ¿cómo puedo estar seguro, digamos, de mi análisis sociológico de las costumbres de la clase media norteamericana en vista del hecho de que las categorías que utilizo para dicho análisis están condicionadas por formas de pensamiento, históricamente relativas; de que yo mismo y todo lo que yo pienso estamos determinados por mis genes y por mi arraigada hostilidad hacia mis semejantes, y de que, para colmo, yo mismo formo parte de la clase media norteamericana?

Lejos está de nuestro ánimo soslayar todas esas cuestiones. Todo lo que sostenemos aquí es que tales cuestiones, de por sí, no forman parte de la disciplina empírica de la sociología. Corresponden en realidad a la metodología de las ciencias sociales, cometido que atañe a la filosofía y que por definición es distinto de la sociología, la cual es, por cierto, objeto de tales investigaciones. La sociología del conocimiento, junto con aquellas otras ciencias empíricas que son perturbadoras de la epistemología, "alimentará" con problemas esta investigación metodológica. Pero no puede resolver estos problemas dentro de su propio marco de referencia.

Por esa razón hemos excluido de la sociología del conocimiento los problemas epistemológicos y metodológicos que incomodaban a sus dos principales creadores. En virtud de esta exclusión, nos colocamos al margen de la concepción que de esta disciplina tuvieron Scheler y Mannheim, y de los posteriores sociólogos del conocimiento (especialmente los de orientación neopositivista) que compartían dicha concepción a este respecto. En todo el curso de la presente obra hemos puesto resueltamente entre paréntesis cualquier cuestión epistemológica o metodológica acerca de la validez del análisis sociológico, en la sociología del conocimiento propiamente dicha o en cualquier otro campo. Consideramos que la sociología del conocimiento es parte de la disciplina empírica de la sociología. Nuestro propósito en este lugar es, por supuesto, teórico. Pero nuestra teorización atañe a la disciplina empírica en sus problemas concretos, no a la investigación filosófica sobre los fundamentos de la disciplina

empírica. En resumen, nuestro trabajo versa sobre teoría sociológica, no sobre metodología de la sociología. Solamente en una de las secciones de este tratado (la que sigue a la introducción) traspasamos los límites de la teoría sociológica propiamente dicha; pero eso por razones que poco tienen que ver con la epistemología, como se explicará oportunamente.

Como quiera que sea, debemos volver a definir cuál es la tarea de la sociología del conocimiento en el plano empírico, o sea, como teoría acoplada a la disciplina empírica de la sociología. Como ya hemos visto, en este plano la sociología del conocimiento se ha ocupado de la historia intelectual, en el sentido de historias de las ideas. Nuevamente querríamos destacar que es éste un tema por cierto muy importante de indagación sociológica. Además, contrastando con nuestra exclusión del problema epistemológico/metodológico, admitimos que dicho tema pertenece a la sociología del conocimiento. Sostenemos, empero, que el problema de las "ideas", con la inclusión del problema especial de la ideología, constituye solo una parte del problema más vasto de la sociología del conocimiento, y no una parte central.

La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere "conocimiento" en la sociedad. En cuanto se enuncia esta proposición, se advierte que el tema de la historia intelectual está mal elegido o, más bien, está mal elegido si se vuelve tema central de la sociología del conocimiento. El pensamiento teórico, las "ideas", las *Weltanschauungen* no tienen tanta importancia dentro de la sociedad. Aunque toda sociedad contiene estos fenómenos, ellos solo son parte de la suma de lo que se toma como "conocimiento". Solo un grupo muy limitado de gente en toda sociedad se dedica a teorizar, al negocio de las "ideas" y a la elaboración de *Weltanschauungen*. Pero todos en la sociedad participan de su "conocimiento", de una u otra manera. O sea que son apenas unos pocos los que se dedican a la interpretación teórica del mundo; pero todos viven en un mundo de cierta clase. Tomar como tema el pensamiento teórico resulta no solo indebidamente restrictivo para la sociología del conocimiento, sino también insatisfactorio porque aun esa parte de "conocimiento" aprovechable socialmente no puede entenderse del todo si no se la ubica

dentro del marco de referencia de un análisis más general del "conocimiento".

Es debilidad natural de los teorizadores exagerar la importancia del pensamiento teórico en la sociedad y en la historia. Por eso se hace más indispensable corregir esta equivocación intelectual. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es "real", para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente "conoce" como "realidad" en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el "conocimiento" del sentido común más que las "ideas" debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este "conocimiento" constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir.

La sociología del conocimiento debe, por lo tanto, ocuparse de la construcción social de la realidad. El análisis de la articulación teórica de esta realidad seguirá constituyendo, por cierto, una parte de esa preocupación, pero no la más importante. Quede pues en claro que, a pesar de la exclusión del problema epistemológico/metodológico, lo que aquí se sugiere es una nueva definición trascendente sobre el alcance de la sociología del conocimiento, mucho más amplio que el que hasta ahora se ha adjudicado a esta disciplina.

Surge la cuestión de cuáles son los ingredientes teóricos que deberían agregarse a la sociología del conocimiento para permitir su re-definición en el sentido mencionado. La percepción fundamental sobre la necesidad de dicha definición se la debemos a Alfred Schutz. En toda su obra, tanto de filósofo como de sociólogo, Schutz se concentró en la estructura del mundo del sentido común en la vida cotidiana. Si bien él mismo no elaboró una sociología del conocimiento, percibió con claridad dónde debería centrarse la atención de esta disciplina:

Todas las tipificaciones del pensamiento de sentido común son de por sí elementos integrales del *Lebenswelt* concreto, histórico, socio-cultural, dentro del cual nunca valen como establecidos y como aceptados simplemente. Su estructura determina entre otras

distribución social del conocimiento y su relatividad y relevancia para el ambiente social concreto de un grupo concreto en una situación histórica también concreta. *He ahí los problemas legítimos del relativismo, del historicismo y de la así llamada sociología del conocimiento* ²².

Y también:

El conocimiento se halla distribuido socialmente y el mecanismo de esta distribución puede constituirse en objeto de una disciplina sociológica. Es verdad que poseemos la así llamada sociología del conocimiento. Sin embargo, salvo raras excepciones, la disciplina así mal llamada ha enfocado el problema de la distribución social del conocimiento únicamente desde el ángulo de la fundamentación ideológica de la verdad en su dependencia de las condiciones sociales y especialmente económicas, o desde el de las inferencias sociales de la educación, o del "rol" social del intelectual. No son los sociólogos sino los economistas y los filósofos los que han estudiado algunos de los muchos otros aspectos teóricos del problema ²³.

Aunque por nuestra parte no concederíamos a la distribución social del conocimiento el lugar central que Schutz le otorga en el pasaje citado, coincidimos con su crítica de la "disciplina así mal llamada" y hemos tomado de ella nuestra noción básica en cuanto a la manera en que debe re-definirse la tarea de la sociología del conocimiento. En las consideraciones que siguen dependemos mucho de Schutz en cuanto a los prolegómenos de los fundamentos del conocimiento cotidiano y tenemos una gran deuda para con su obra en varios lugares importantes de nuestra argumentación principal.

Nuestros presupuestos antropológicos tienen gran influencia de Marx, especialmente de sus primeros escritos, y de las inferencias antropológicas extraídas de la biología humana por Helmuth Plessner, Arnold Gehlen y otros. Nuestra visión

²² Alfred Schutz, *Collected Papers* (La Haya, Nijhoff, 1962) vol. I, p. 149. La bastardilla es nuestra.

²³ *Ibid.* (1964), vol. II, p. 121.

de la naturaleza de la realidad social debe mucho a Durkheim y su escuela en la sociología francesa, aunque hemos modificado la teoría de aquél sobre la sociedad mediante la introducción de una perspectiva dialéctica derivada de Marx y un énfasis en la constitución de la realidad social por medio de significados subjetivos, derivado de Weber ²⁴. Nuestros presupuestos socio-psicológicos, de especial importancia para el análisis de la internalización de la realidad social, están influidos en gran medida por George Herbert Mead y algunos desarrollos de su obra debidos a la llamada escuela simbólico-interaccionista de la sociología norteamericana ²⁵. En las notas finales indicaremos cómo se usan esos distintos ingredientes en nuestra formación teórica. Nos damos perfecta cuenta, por supuesto, de que en este uso no somos ni podemos ser fieles a las intenciones originales de esas mismas corrientes diversas de teoría social. Pero, como ya hemos dicho, nuestro propósito en este lugar no

²⁴ Para el análisis de las implicaciones de la sociología de Durkheim en la sociología del conocimiento, cf. Gerard L. DeGré, *Society and Ideology* (Nueva York, Columbia University Bookstore, 1943), pp. 54 y sigs.; Merton, *op. cit.*; Georges Gurvitch, "Problèmes de la sociologie de la connaissance", en *Traité de sociologie* (París, Presses Universitaires de France, 1960), vol. II, pp. 103 y sigs.; *Tratado de sociología* (Buenos Aires, Kapelusz).

²⁵ El enfoque más aproximado, dentro de lo que conocemos, del "interaccionismo-simbólico" a los problemas de la sociología del conocimiento puede hallarse en Tamotsu Shibutani, "Reference Groups and Social Control", en *Human Behavior and Social Processes*, compilado por Arnold Rose (Boston, Houghton, Mifflin, 1962), pp. 128 y sigs. El fracaso en realizar la vinculación entre la psicología social de Mead y la sociología del conocimiento, por parte de los "interaccionistas-simbólicos", tiene, por supuesto, relación con la limitada "difusión" de la sociología del conocimiento en América, pero su fundamentación teórica más importante ha de buscarse en el hecho de que, tanto el mismo Mead, como sus seguidores posteriores, no desarrollaron un concepto adecuado de la estructura social. Precisamente por esta razón, creemos, la integración de los enfoques de Mead y Durkheim cobra tanta importancia. Puede hacerse notar aquí que, así como la indiferencia hacia la sociología del conocimiento por parte de los psicólogos sociales norteamericanos ha impedido a estos últimos relacionar sus perspectivas con una teoría macro-sociológica, así también la absoluta ignorancia con respecto a Mead es una acentuada falla teórica del pensamiento social neo-marxista en la Europa actual. Resulta muy irónico que, últimamente, los teóricos neo-marxistas hayan estado buscando una conexión con la psicología freudiana (que es fundamentalmente incompatible con los presupuestos antro-

es exegético, ni siquiera de síntesis por la síntesis misma. Estamos plenamente conscientes de que en varios lugares violentamos a ciertos pensadores al integrar su pensamiento en una formación teórica que a algunos de ellos podría resultarles totalmente ajena. A modo de justificativo decimos que la gratitud histórica no es en sí una virtud científica. Tal vez podamos citar aquí unas observaciones de Talcott Parsons (sobre cuya teoría abrigamos serias dudas, pero cuya intención integradora compartimos plenamente):

El fin primordial del estudio no es determinar y presentar en forma sucinta lo que estos escritores dijeron o pensaron sobre los temas de que se ocuparon. Tampoco es indagar directamente con respecto a cada proposición de sus "teorías", sobre si lo que afirmaron es valedero a la luz del conocimiento actual, sociológico y relacionado... Es un estudio de teoría social, no de teorías. Su interés no se centra en las proposiciones aisladas y distintas que puedan hallarse en las obras de esos pensadores, sino en un solo cuerpo de razonamiento teórico sistemático²⁶.

Nuestro propósito es, realmente, dedicarnos a un "razonamiento teórico sistemático".

pológicos del marxismo) sin recordar para nada la existencia de una teoría de Mead sobre la dialéctica entre la sociedad y el individuo que resultaría infinitamente más afín con su propio enfoque. Para citar un ejemplo reciente de este irónico fenómeno, cf. Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie* (París, Éditions de Minuit, 1963), libro altamente sugerente, por lo demás, que podría decirse invoca a Mead en cada página. Igual ironía, si bien en un diferente contexto de segregación intelectual, se advierte en los recientes esfuerzos norteamericanos por un acercamiento entre el marxismo y el freudianismo. Un sociólogo europeo que ha abrevado abundantemente y con éxito, en Mead y su tradición para construir una teoría sociológica es Friedrich Tenbruck. Cf. su *Geschichte und Gesellschaft (Habilitationsschrift)*, Universidad de Friburgo, de próxima publicación, especialmente la sección titulada "Realität". Dentro de un contexto sistemático distinto del nuestro, pero de modo muy afín con nuestro propio enfoque de la problemática de Mead, Tenbruck examina el origen social de la realidad y las bases socio-estructurales para la sustentación de la realidad.

²⁶ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago, Free Press, 1949), p. v.

A esta altura ya será evidente que nuestra re-definición de la sociología del conocimiento en cuanto a su naturaleza y alcance, la llevaría desde la periferia hasta el centro mismo de la teoría sociológica. Podemos asegurar al lector que no tenemos interés creado en el rótulo "sociología del conocimiento". Más bien ha sido nuestra apreciación de la teoría sociológica lo que nos condujo a la sociología del conocimiento y orientó la manera en que habríamos de volver a definir sus problemas y sus cometidos. Para mejor describir la senda por la cual nos internamos, debemos hacer referencia a dos de las "consignas" más famosas y más influyentes de la sociología.

Una fue impartida por Durkheim en *Reglas del método sociológico* y la otra por Weber en *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim nos dice: "La regla primera y fundamental es: *Considerar los hechos sociales como cosas*"²⁷. Y Weber observa: "Tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción"²⁸. Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Y, de paso sea dicho, Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su "realidad *sui generis*", para emplear otro término clave de Durkheim. La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos *se vuelvan* facticidades objetivas? O, en términos apropiados a las posiciones teóricas aludidas: ¿Cómo es posible que la actividad humana (*Handeln*) produzca un mundo de cosas (*choses*)? O sea, la apreciación adecuada de la "realidad *sui generis*" de la sociedad requiere indagar la manera como esta realidad está construida. Sostenemos que esa indagación es la tarea de la sociología del conocimiento.

²⁷ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago, Free Press, 1950), p. 14; *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires, Schapire).

²⁸ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 101. Cf. *Economía y sociedad* (México, F.C.E., 1964).

empírica. En resumen, nuestro trabajo versa sobre teoría sociológica, no sobre metodología de la sociología. Solamente en una de las secciones de este tratado (la que sigue a la introducción) traspasamos los límites de la teoría sociológica propiamente dicha; pero eso por razones que poco tienen que ver con la epistemología, como se explicará oportunamente.

Como quiera que sea, debemos volver a definir cuál es la tarea de la sociología del conocimiento en el plano empírico, o sea, como teoría acoplada a la disciplina empírica de la sociología. Como ya hemos visto, en este plano la sociología del conocimiento se ha ocupado de la historia intelectual, en el sentido de historias de las ideas. Nuevamente querríamos destacar que es éste un tema por cierto muy importante de indagación sociológica. Además, contrastando con nuestra exclusión del problema epistemológico/metodológico, admitimos que dicho tema pertenece a la sociología del conocimiento. Sostenemos, empero, que el problema de las "ideas", con la inclusión del problema especial de la ideología, constituye solo una parte del problema más vasto de la sociología del conocimiento, y no una parte central.

La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere "conocimiento" en la sociedad. En cuanto se enuncia esta proposición, se advierte que el tema de la historia intelectual está mal elegido o, más bien, está mal elegido si se vuelve tema central de la sociología del conocimiento. El pensamiento teórico, las "ideas", las *Weltanschauungen* no tienen tanta importancia dentro de la sociedad. Aunque toda sociedad contiene estos fenómenos, ellos solo son parte de la suma de lo que se toma como "conocimiento". Solo un grupo muy limitado de gente en toda sociedad se dedica a teorizar, al negocio de las "ideas", a la elaboración de *Weltanschauungen*. Pero todos en la sociedad participan de su "conocimiento", de una u otra manera. O sea que son apenas unos pocos los que se dedican a la interpretación teórica del mundo; pero todos viven en un mundo de cierta clase. Tomar como tema el pensamiento teórico resulta no solo indebidamente restrictivo para la sociología del conocimiento, sino también insatisfactorio porque aun esa parte de "conocimiento" aprovechable socialmente no puede entenderse del todo si no se la ubica

dentro del marco de referencia de un análisis más general del "conocimiento".

Es debilidad natural de los teorizadores exagerar la importancia del pensamiento teórico en la sociedad y en la historia. Por eso se hace más indispensable corregir esta equivocación intelectual. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es "real", para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente "conoce" como "realidad" en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el "conocimiento" del sentido común más que las "ideas" debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este "conocimiento" constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir.

La sociología del conocimiento debe, por lo tanto, ocuparse de la construcción social de la realidad. El análisis de la articulación teórica de esta realidad seguirá constituyendo, por cierto, una parte de esa preocupación, pero no la más importante. Quede pues en claro que, a pesar de la exclusión del problema epistemológico/metodológico, lo que aquí se sugiere es una nueva definición trascendente sobre el alcance de la sociología del conocimiento, mucho más amplio que el que hasta ahora se ha adjudicado a esta disciplina.

Surge la cuestión de cuáles son los ingredientes teóricos que deberían agregarse a la sociología del conocimiento para permitir su re-definición en el sentido mencionado. La percepción fundamental sobre la necesidad de dicha definición se la debemos a Alfred Schütz. En toda su obra, tanto de filósofo como de sociólogo, Schütz se concentró en la estructura del mundo del sentido común en la vida cotidiana. Si bien él mismo no elaboró una sociología del conocimiento, percibió con claridad dónde debería centrarse la atención de esta disciplina:

Todas las tipificaciones del pensamiento de sentido común son de por sí elementos integrales del *Lebenswelt* concreto, histórico, socio-cultural, dentro del cual prevalecen como establecidos y como aceptados socialmente. Su estructura determina entre otras cosas la