

PARA UNA REORIENTACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

José-Juan Toharia
(*Universidad Autónoma de Madrid*)

Entre todas las subáreas sociológicas probablemente la sociología del conocimiento es la única que se presenta aún dominada, muy sustancialmente, por enfoques y puntos de vista que a estas alturas del último cuarto del siglo xx resultan claramente calificables de presociológicos, cuando no de asociológicos. Una posible razón para que ello sea así consiste en la indiscriminada etiquetación como «sociología del conocimiento» de prácticamente todo tipo de indagación gnoseológica. Para acabar con el presente estado de cosas se plantea aquí la necesidad de llevar a cabo una doble tarea: por un lado, delimitar claramente, y de una vez por todas, Sociología del Conocimiento y Teoría del Conocimiento, evitando así la atribución a la primera de temas y enfoques propios en realidad de la segunda; y por otro, proceder a una criba de lo que generalmente suele catalogarse bajo la etiqueta «sociología del conocimiento», desalojando mucho de lo hasta ahora allí acogido y, sobre todo, acogiendo a mucho de lo hasta ahora no abarcado. Cómo podría efectuarse este corrimiento de lindes de lo entendible *stricto sensu* por Sociología del Conocimiento, de modo que dicha especialidad adquiriese un más vigoroso status sociológico es lo que, en definitiva, intenta exponer el presente artículo.

Dentro de la sociología occidental contemporánea la sociología del conocimiento es sin duda la subespecialidad que presenta —aparentemente al menos— perfiles más imprecisos, gaseosos y huidizos y que mayor sensación de estancamiento, desorientación y confusión transmite a quien, por primera vez, a ella se acerca.

No es de extrañar que así sea si en definitiva —y como ahora espero mostrar— de los tres grandes enfoques o paradigmas (en el sentido kuhniano del término) que cabe inventariar como articuladores de su contenido dos —explícitos— conducen a callejones sin salida, al menos para el sociólogo, y por tanto a estériles argumentaciones circulares, mientras que el tercero —latente—, no suele presentarse etiquetado como «sociología del conocimiento». Así las cosas, ¿cómo extrañarse de que en la subdisciplina reine un cierto clima de confusión y desorden? Lo que aquí me propongo establecer es, justamente, que mediante un simple desplazamiento de los lindes acotadores de lo etiquetable como «sociología del conocimiento» (de modo que parte de lo que hasta ahora no era abarcado quede dentro, y fuera mucho de lo hasta ahora recogido) resulta posible disipar la brumosa condición de la subdisciplina y sustituir la impresión de estéril estancamiento por otra de fértil productividad. En otras palabras: que existe una pujante, vital, sociología del conocimiento, sólo que ni autoetiquetada así ni sistematizada en un esquema unitario y, por tanto, floreciendo, dispersamente, extramuros de lo oficialmente entendido por sociología del conocimiento en los círculos académicos.

Pero antes de entrar a considerar ese tercer, latente, gran enfoque reconocible por sus resultados —ya que no por su nombre— como sociología del conocimiento, veamos primero los otros dos, autoetiquetados como «sociología del conocimiento» pero cuya verdadera condición de tales, pese a su generalizada aceptación, me resulta cuestionable.

Tenemos, por un lado, una primera gran —y ya clásica— perspectiva teórica en torno a la cual se ha solido vertebrar la orientación y contenido de la sociología del conocimiento, que, sin embargo, no constituye, en

puridad, una sociología *del* conocimiento sino más bien una sociología *para* el conocimiento (o, quizá mejor aún, una sociología para un mejor conocimiento). Se trata, en efecto, de una perspectiva que, en realidad, lo que persigue no es tanto el estudio sociológico de los entramados ideacionales y simbólicos objeto del conocimiento cuanto el estudio de los condicionamientos sociales de la misma actividad cognoscitiva. Lo que en el fondo de este enfoque late es, sencillamente, el intento de, con la ayuda de la sociología, llegar a conocer mejor. Enlaza con ello con uno de los grandes, seculares, temas de la especulación filosófica, la teoría del conocimiento, a la que vendría —supuestamente— a aportar un último, definitivo eslabón. La indagación acerca del conocimiento habría alcanzado su cenit al acceder a un estadio «sociológico» (entendiendo por tal simplemente —y de ahí el entrecomillado del adjetivo— la toma en consideración de factores sociales además de, o sobre, los de orden lógico o psicológico tradicionalmente contemplados: el énfasis pasaría a desplazarse de las facultades cognitivas de los individuos sujetos del conocimiento al entorno social desde el que los mismos conocen). Así, y por decirlo con formulación un tanto contundente (y por tanto tan sólo aproximada) si con Descartes, por ejemplo, la teoría del conocimiento aparecía centrada en los obstáculos de orden lógico, y con Kant en los de orden psicológico de la actividad cognoscitiva, con Mannheim (por utilizar el nombre de un significado exponente de esta primera orientación teórica que estamos considerando) el énfasis aparece desplazado a los condicionamientos sociales del conocimiento. En suma, y por decirlo con expresión mertoniana, ante lo que aquí nos hallamos es, en realidad, una *teoría sociológica del conocimiento* más que ante una sociología del conocimiento propiamente dicha. Teoría sociológica del conocimiento ésta que, a su vez, puede ser descompuesta en dos subenfoques diferenciados, si bien estrechamente interpenetrados y aun mutuamente implicados: por un lado, un enfoque centrado fundamentalmente en determinar las condiciones para acceder a un conocimiento objetiva y absolutamente verdadero; por otro, un enfoque orientado al desenmascaramiento del falso conocimiento. O lo que es igual, una sociología de la verdad frente a una sociología de la ideología (o falso conocimiento).

La primera subvariante («sociología de la verdad») puede ser identificada con el itinerario intelectual Marx-Scheler-Mannheim (itinerario, me apresuro a aclarar, acumulativo no lineal sino contrapunteadamente, obrando Mannheim de catalizador que amalgama en un todo trabado elementos teóricos de procedencia y significación muy dispares).

La línea argumental marxiana (una entre tantas posibles de aislar en la prolija y en puntos ambigua producción de Marx) que va a servir a

Mannheim de punto de partida para la elaboración de su propio esquema puede quedar sintetizada en los siguientes dos grandes puntos: por un lado, la conocida afirmación contenida en el postfacio a la *Crítica de la Economía política*: es el ser social del hombre lo que determina su conciencia, y no a la inversa. *Dictum* marxiano éste, dicho sea de paso, tan tajante como ambiguo, susceptible por tanto de ser desarrollado en más de una dirección (según que por «ser social» se entienda el origen social, o la trayectoria vital, o el entorno relacional, etc...) La lectura que Mannheim va a realizar de la sociología del conocimiento marxiana va a basarse en la identificación de «ser social» con origen social. Así, el conocimiento estaría asentado socialmente: cada clase social lleva implícita una determinada perspectiva noética u horizonte mental que comparten todos sus miembros componentes. El conocimiento lo es así, siempre, irreductiblemente, desde unas determinadas coordenadas sociales. Por otro, la escisión de la sociedad industrial-capitalista en dos grandes y antagónicas clases: burgueses y proletarios, correspondiendo a los segundos el protagonismo histórico final.

De la fusión de ambos puntos resulta que el mundo del conocimiento se presenta escindido en dos, correspondiendo cada mitad a una de las dos grandes clases citadas. Ahora bien, al ser la burguesía una clase llamada (siempre según el análisis marxiano) a desaparecer, a igual suerte aparece irremisiblemente destinado el entramado ideacional-simbólico sobre ella sustentado. El conocimiento burgués no es, así, verdadero conocimiento sino conocimiento ideológico, alienado, de inferior entidad, por cuanto efímero y transitorio (al ir ligado a una clase cuyo abandono de la escena histórica se afirma inminente).

Mannheim recoge, en lo sustancial, esta argumentación —así leída por él en los textos marxianos— si bien introduciendo en la misma dos sustanciales retoques: por un lado —y en la estela weberiana— relaciona la existencia de estilos de vida y horizontes mentales diferentes no ya con clases sociales sino con los grupos de status encontrables en la sociedad. Así, para él, habrá en la sociedad tantas *Weltanschauungen* cuantos grupos de status diferenciados existan en la misma. Con ello da a su esquema teórico un alcance no limitado ya exclusivamente a las sociedades capitalistas. Por otro lado, no efectúa entre tales grupos de status una jerarquización en base a su diferencial y supuesto protagonismo histórico; en consecuencia, la *Weltanschauung* ligada a cada uno de ellos se encuentra en pie de igualdad con las demás en cuanto a grado de cercanía a la verdad objetiva, absoluta: sencillamente, cada sector social constituye un espejo que ofrece un reflejo tan sólo limitado, parcial, de la verdad. Sólo sumando, hipotéticamente, la totalidad de horizontes mentales encontrables sería pensable la aprehensión

plena, total, de ésta. Así, cada horizonte mental es igualmente correcto —o falso; cada uno de ellos no ofrece, en suma, sino «su» verdad, la porción de la verdad absoluta alcanzable desde su perspectiva. En esto consiste el relacionismo mannheimiano, que no relativismo. De caer en éste le libran, en efecto, los elementos incorporados del pensamiento de Max Scheler. Para Scheler tal cosa como la verdad absoluta y total, independiente de tiempo y espacio, existe realmente. Sólo que no siempre resulta igualmente perceptible: su captación aparece mediada por el efecto filtrante (variable según épocas o lugares) de lo que denomina «factores reales». En función de la operación de éstos resulta posible que en culturas y/o en momentos determinados se produzcan vislumbres —parciales, fugaces— de la verdad absoluta y eterna. Así, y como señala Coser, logra Scheler aunar relativismo socio-cultural y creencia en una platónica dimensión de esencias inmutables. La incorporación de este componente a la perspectiva derivada de Marx ya delineada va a cristalizar en la sociología sintética mannheimiana (etiqueta ésta, dicho sea de pasada, utilizada ya por Spencer, si bien en sentido bien distinto): la tarea del sociólogo —en concreto, del sociólogo del conocimiento— habrá de consistir justamente en abstraer del horizonte mental de cada sector la verdad parcial que contiene para proceder así a la construcción, mediante su suma, de conocimiento verdadero, completo y absoluto. Tarea ésta que resulta pensable porque para Mannheim los intelectuales (y por ende los sociólogos) constituyen un grupo social en libre flotación; es decir, un grupo que al no hallarse amarrado a unas determinadas coordenadas socio-estructurales disfruta de un horizonte mental libre de constriñentes y limitantes cortapisas. La sociología del conocimiento tendría así como meta última y grandiosa ni más ni menos que la construcción de la verdad.

Desde el segundo subenfoco (el que he etiquetado como sociología del falso conocimiento) los entramados ideacionales y simbólicos pasan a aparecerse sencillamente como «ideologías», esto es, como racionalizaciones al servicio de intereses, desprovistas por tanto de toda otra entidad o sentido. Desde esta perspectiva no hay idea «inocente»: toda idea sirve, apuntala o justifica intereses. Como en el caso de la «sociología de la verdad» esta sociología de la ideología tiene también su punto de arranque en la sociología del conocimiento marxiana: el conocimiento burgués, aun cuando inherentemente falso (dada su irremediable falta de sintonía con el sentido que anima la dinámica histórica) subsiste sin embargo porque es funcional: puede ser utilizado como arma de dominación. Esto es, en el mismo cabe discernir, junto al componente de falsedad, un componente de funcionalidad. De ahí que para la sociología del conocimiento marxista haya constituido siempre la preocupación fundamental el desenmascara-

miento del pensamiento burgués. Preocupación que se concreta, por citar dos ejemplos contemporáneos algo distantes (en tiempo y alcance) pero igualmente significativos, tanto en *The Professional Ideology of Social Pathologist* de un C. W. Mills (A.J.S., 1943) como en el *Conocimiento e intereses humanos*, de un Habermas (e.o. 1968). Esta sociología de la ideología (que cabe también denominar teoría del interés por cuanto sienta que todo conocimiento es interesado) no es identificable, sin más, con sociología del conocimiento marxista. Similar vocación desmitificadora o desenmascaradora anima en alguna medida, como apunta Merton, al psicoanálisis, al semanticismo, al análisis de propaganda, al paretianismo e incluso al funcionalismo (Merton, 1957:458), es decir, a toda una serie de enfoques teóricos. Se trata, en todo caso, de un subenfoque ampliamente cultivado (el inventario levantado por Birnbaum para el período 1940-1960, publicado en 1960 en *Current Sociology*, constituye testimonio fehaciente al respecto) y de permanente actualidad (como, por citar un ejemplo de última hora, atestigua la publicación en 1974 del *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art* —London, Routledge— de Janet Wolff —U. de Leeds— que se basa en la combinación de un enfoque fenomenológico con el método hermenéutico elaborado por Gadamer y Habermas). Varias son las críticas que podrían hacerse a esta teoría de la ideología. Entre ellas —y al basarse en la consideración de la funcionalidad de los entramados ideacionales-simbólicos— la misma justamente que suele formularse a todo análisis funcionalista: la trampa teleológica, la tentación de confundir función con causa. Asimismo, *more durkheimiano*, cabría cuestionar, quizá, el sentido de un enfoque que destruye (al sentar su mera condición aparential) aquello mismo que estudia. Pero sobre todo cabría argüir que llegar, en suma, a la conclusión de que no hay que fiarse, ingenuamente, de las ideas en nada explica ni cómo surgen, ni cómo se difunden: tan sólo cómo son utilizadas. Y aun ello tan sólo parcialmente ya que la atención sólo es centrada en la intención del manipulador dando —gratuitamente— por sentidos sus efectos sobre el manipulado. De hecho este tema (el estudio del efecto de los entramados ideacionales y simbólicos sobre el público al que van destinados) ha constituido, curiosamente, una tradición de ya más de tres décadas en la sociología norteamericana —que en cambio sólo recientemente recibió la sociología de la ideología. (En este sentido es en el que hay que entender probablemente la afirmación mertoniana de que los análisis de audiencia ocuparon, en Estados Unidos, el lugar de la sociología del conocimiento.)

Si la primera gran perspectiva teórica que tradicionalmente ha vertebrado a la sociología del conocimiento no pasa, en realidad, y como hemos visto, de constituir una teoría sociológica del conocimiento, al segundo

enfoque que vamos ahora a considerar se le quedan estrechos, por su parte, los márgenes correspondientes a una mera subdisciplina del tronco sociológico tendiendo en consecuencia a desbordarse en teoría sociológica pura y simplemente. En efecto, en su *Social Construction of Reality* (publicado en 1966 y subtítulo «Un tratado de sociología del conocimiento») Berger y Luckmann se proponen reorientar drásticamente a la subdisciplina sacándola de las pantanosas aguas epistemológicas en que, atrapada, solía vegetar. Su fórmula milagrosa para ello consiste, sencillamente, en variar el tema central que ha de ocupar a la sociología del conocimiento; o lo que es igual, en redefinir lo que habrá de entenderse por «conocimiento». Generalmente, señalan, por conocimiento ha solido entenderse ideas, entramados ideacionales y simbólicos. Ello implica —argumentan— una empobrecedora reducción: la sociología del conocimiento debe, por el contrario, ocuparse de «cuanto pasa por conocimiento en una sociedad». Es decir, no sólo de ideas (o sea, construcciones trabadas y autocontenidas) sino también y sobre todo ese conocimiento de sentido común que constituye la trama de significados compartidos que hace posible la existencia misma de la sociedad en cuanto tal. Mas no se trata de un mero análisis de la estructura y contenido de ese «conocimiento de sentido común»: ello equivaldría a hacer de la sociología del conocimiento una especie de sociología de la cultura sustancialmente entresolapada con el quehacer de los antropólogos. Lo que el sociólogo del conocimiento debe hacer, afirman Berger y Luckmann, es estudiar cómo ese conocimiento es construido (lo cual —cabe añadir—, implica elevar la sociología del conocimiento a la categoría más general de teoría sociológica sin más, por cuanto se le encomienda el análisis de cómo mediante la construcción de conocimiento compartido es hecha posible la vida en sociedad). Así, si a la raíz de la tradición que he denominado «teoría sociológica del conocimiento» se encontraba la obra de Marx, en la base de esta segunda concepción de la sociología del conocimiento cabe detectar influencias durkheimianas y, vía Schütz, weberianas, significativamente simbolizadas en la afirmación de la realidad como construida —pero socialmente construida.

Tenemos así que mientras que la teoría sociológica del conocimiento no llega en realidad a ser sociología (al quedar más bien dentro de los linderos filosóficos de la epistemología), la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann es en realidad más que eso: toda una teoría explicativa de la vida en sociedad.

Ambos enfoques aspiran al monopolio de la etiqueta «sociología del conocimiento». Fuerza es reconocer, sin embargo, que lo que he denominado «teoría sociológica del conocimiento» ha tenido mucho más éxito en tal pretensión: dentro del ámbito sociológico —y aun fuera de él— tiende,

en efecto, a ser identificado sin más y automáticamente con la sociología del conocimiento. Para muchos, Mannheim sigue siendo el más autorizado portavoz de la disciplina y la ideología su más específico objeto de estudio. Esta generalizada identificación de la sociología del conocimiento con un enfoque que, desde los cánones de la sociología occidental contemporánea no resulta propiamente sociológico sino más bien filosófico, ha tenido por efecto el encarrilar a la subdisciplina hacia derroteros diferentes de los de las demás subramas sociológicas. Centrada en efecto así la sociología del conocimiento en la consecución de conocimiento verdadero y/o en el desenmascaramiento de conocimiento falso —es decir, en una labor epistemológica de carácter básico y previo— no se ha podido producir en la misma (al menos no con igual intensidad) la recepción de la orientación positivista que, en cambio, ha impregnado en las últimas tres décadas al resto de las especialidades sociológicas. Lo que bajo la etiqueta «sociología del conocimiento» se ofrece hoy sigue en buena medida presentando los rasgos típicos de las especulaciones filosóficas del idealismo alemán más o menos tamizadas por un cierto barniz «sociológico». Por otra parte, esta tendencia a identificar sociología del conocimiento con teoría del conocimiento, a más de borrar las diferencias entre ambas, ha contribuido a difuminar los lindes entre éstas y la filosofía de la ciencia y la metodología de las ciencias sociales. Así concebida la sociología del conocimiento lleva pues camino de, perdida toda especificidad, convertirse en vago término *passer-partout* aplicable a toda indagación gnoseológica. Lo menos que cabe decir de una tal sociología del conocimiento es que está claramente desfasada, anclada aún en planteamientos decimonónicos. Como sociólogos, planteémonos qué pensaríamos (y no creo hacer demasiada caricatura en la trasposición) de, por ejemplo, una sociología de la familia o de la religión que, a estas alturas, se estructurase en torno a preguntas del corte de ¿cuál es la familia ideal? ¿Y la religión verdadera? ¿En qué puede el análisis sociológico ayudarnos a determinarlo? ¿Qué condiciones sociales propiciarían su consecución y cuáles, por el contrario, la dificultarían?

No parece, en suma, arriesgado afirmar que estamos ante una vía muerta —siempre desde la perspectiva del sociólogo, que en nada pretendo menoscabar la importancia y entidad de los problemas epistemológicos sino tan sólo subrayar que su consideración compete al filósofo, no al sociólogo. Vía muerta sólo superable con la implantación, en la sociología del conocimiento, de un paradigma alternativo que la oriente en sentido similar al seguido por las restantes subespecialidades sociológicas.

Y ello nos lleva al tercer enfoque anunciado —y descrito como en estado latente—. En efecto, desde Montesquieu y Tocqueville al menos (piénsese en el *De l'esprit des lois* del primero o en la segunda parte de la

Démocratie en Amérique del segundo) existe una tradición de análisis de los fenómenos ideacionales que cabe denominar como positiva (en el sentido de tomarlos como un *datum*, procediendo a indagar sus relaciones con factores sociales más que a cuestionar su entidad o validez últimas). Se trata, por supuesto, de una tradición de mucha menor profundidad y garra filosófica que la hasta ahora dominante (no se centra, sencillamente, en cuestiones últimas, de principio) lo cual posiblemente explique que en la lucha por el monopolio de la etiqueta «sociología del conocimiento» no pudiera competir con la brillante aparatosidad de la *wissensoziologie*. Pero en cambio se trata de una perspectiva mucho más susceptible de cuajar en investigaciones concretas, de adoptar el punto de vista empírico, verificador de la sociología contemporánea.

Esta sociología del conocimiento latente, extramuros, no se encuentra, a diferencia de los dos enfoques ya vistos, formulada explícitamente, de modo unitario y coherente, en un paradigma que incardine a cada aportación individual en un determinado continuo teórico. Su misma dispersión podría inducir a creer en su no existencia. Lo que me propongo establecer ahora es justamente que bajo toda una serie de etiquetas (tales como sociología del arte o de la literatura) o bajo ninguna etiqueta concreta han ido apareciendo toda una serie de aportaciones, al margen generalmente de lo oficialmente establecido —y catalogado— como sociología del conocimiento que, sin embargo, cubren el área de estudio que en realidad corresponde a dicha parcela sociológica. Establecer el hilo conductor que enlaza a todas esas —en apariencia independientes, no relacionadas— aportaciones poniendo así de relieve la existencia desapercibida de una auténtica sociología del conocimiento es, pues, así mi intención aquí.

Para proceder a esta labor de ordenación y sistematización concebiremos a este tercer paradigma como centrado sencillamente en estudiar la influencia de factores sociales en la creación, institucionalización y difusión de entramados ideacionales y simbólicos. Definición que ni prejuzga cuáles, de éstos, sean más correctos o más falsos (ni, por lo tanto, presupone un patrón valorativo que ayude a determinarlo), ni extiende el término conocimiento a algo tan vago, difuso y omnipresente como el mundo de significados comunes cotidiano. Parte, por el contrario, simplemente del hecho de que existen determinados entramados ideacionales y simbólicos, estructurados y autocontenidos; que la aparición de los mismos parece guardar claras concomitancias con determinados factores sociales, así como su aceptación —o su difusión— o no. Con una tal definición quedan marginadas las especulaciones sobre la posibilidad de conocimiento verdadero y los condicionamientos sociales del mismo: especulaciones, como ya queda dicho, de corte filosófico y que, en todo caso,

cabe pensar como previas —de serlo— a toda actividad intelectual-cognoscitiva, y no ya sólo (como hasta ahora parece haberse venido asumiendo) a la dirigida al análisis sociológico del mundo ideacional-simbólico.

Partiendo de esta modesta definición, podemos articular nuestro esquema clasificatorio en dos grandes partes: por un lado, el análisis sociológico de los factores intervinientes en la creación de conocimiento (es decir, de entramados ideacionales y simbólicos); por otro el análisis sociológico de los factores intervinientes en la institucionalización y difusión (o en una palabra: en la recepción) del mismo.

Empecemos pues con el análisis sociológico de la creación de entramados ideacionales y simbólicos. Al respecto cabe discernir cuatro grandes temas de investigación y de análisis.

Un primer gran tema lo constituye el estudio sociológico de los hombres de ideas, u hombres de saber; en suma, de los intelectuales en cuanto formuladores directos de lo que estamos denominando conocimiento. Por muy condicionado socialmente que éste pueda estar —como más adelante indagaremos— es un hecho inescapable que las estructuras sociales, por sí solas, no segregan entramados ideacionales y simbólicos: la intervención mediadora de una específica y precisa categoría social, la del intelectual, resulta precisa para su cristalización. La consideración, pues, de la figura del intelectual como categoría o rol social constituye el obvio punto de partida de la sociología del conocimiento.

El análisis del rol del intelectual ha recibido, en años recientes, creciente atención. En un trabajo de 1969 (*The Intellectual: A Social Role Category*) Talcott Parsons lo configura como «la persona de la que se espera que en el desempeño de su rol principal (ya que, en cuanto miembro de una sociedad desempeña una pluralidad de otros roles) ponga las consideraciones culturales por encima de las sociales», es decir, que en la orientación de su actividad tenga más presente las normas y pautas del sistema cultural que las del social. Así definida, resulta obvio que la categoría social de intelectual, en cuanto rol socialmente diferenciado e institucionalizado, sólo puede surgir cuando el sistema cultural adquiere una cierta autonomía sustantiva, hecho éste que va ligado a la aparición de la escritura y, sobre todo, de lo que Parsons denomina «impulso filosófico» (fenómeno este último que no se produce simultáneamente en todas las sociedades). La sistematización y racionalización que este «impulso filosófico» supone para la herencia cultural liberada, por la escritura, de la transmisión oral, requiere un creciente número de personas «relativamente liberadas, por así decirlo, de responsabilidades en las funciones sociales cotidianas» para poder así especializarse en tareas relativas exclusivamente al sistema cultural. Originariamente, prosigue Parsons su análisis, la tarea

básica de estos especialistas culturales consistía en la administración de prescripciones rituales, fundamentalmente religiosas y jurídicas, de ahí la condición religioso-sacerdotal originaria de los mismos. Sin embargo, y a medida que el sistema cultural se diferencia y seculariza el número de laicos incumbentes de roles intelectuales aumenta correlativamente. La aparición de la universidad vendrá por último a consagrar y respaldar la autonomía institucional de tales roles. En realidad, concluye Parsons, si bien su origen es remontable, en una forma u otra, a sociedades del pasado, la configuración plena de la categoría social de intelectual es sólo muy reciente. De hecho, señala por su parte Shils en un trabajo ya clásico publicado originariamente en 1958 (*The Intellectuals and the Power: Some Perspectives for Comparative Analysis*), no cabe decir que date de más allá del siglo XVIII. En dicho trabajo ofrece, por otro lado, Shils todo un esquema de los puntos a desarrollar por una sociología de los intelectuales. Parte de considerar las funciones de los intelectuales (cultivo de los valores culturales centrales, su desarrollo, revisión y difusión) para establecer a continuación los factores que, históricamente, han incidido en moldear de una forma u otra el sistema institucional en el que los objetos intelectuales son reproducidos o creados (la naturaleza específica de las tareas intelectuales, el volumen de la herencia intelectual a administrar, los recursos naturales necesarios y disponibles para el trabajo intelectual y, por último, el volumen del auditorio) tocando, finalmente, lo que denomina «tradiciones de los intelectuales»: los conjuntos de normas de procedimiento aceptados, los standards de juicio, los criterios de selección de temas y problemas, los modos de presentación, etc... Aspectos, todos éstos, susceptibles de quedar animados por presupuestos muy distintos dando así lugar a cinco básicas tradiciones intelectuales (o modos de concebir y evaluar la actividad intelectual) que Shils etiqueta como tradición de «cientismo» (caracterizada por el rechazo de la tradición como fuente de autoridad y saber), tradición de «romanticismo» (caracterizada por la valoración extrema de la espontaneidad creadora vitalista, genial, ya sea individual o popular), tradición de «milenarismo» (con su rechazo revolucionario del mundo actual ante la esperanza de su inminente sustitución por un orden de cosas mejor), tradición de «populismo» (consistente en la creencia en la creatividad y superior valor moral del pueblo llano, no intelectual, no educado) y, por último, la tradición «antiintelectual del orden» (con su creencia en el poder corrosivo sobre el orden social de un exceso de análisis y discusión intelectual, sentando en consecuencia la necesidad de controlar estrechamente a éste), —tradiciones, todas éstas, que pueden combinarse y yuxtaponerse.

La literatura teórica sobre el rol social del intelectual es amplia: además

de los textos básicos de Parsons y Shils a que acabo de referirme, cabría añadir otros de Znaniecki, Schumpeter, Coser, Aron o Mannheim, así como las colecciones de estudios sobre el tema recopiladas por de Huszar (1960) y Rieff (1969) y el número monográfico de *Daedalus* (verano de 1972) dedicado a la cuestión. Sin embargo, lo más significativo y relevante de buena parte de tal literatura ha sido ya recogido y sistematizado recientemente por Diez Nicolás (en su «El científico y el intelectual en la sociedad industrial», 1971) y no voy, por tanto, a redundar aquí en ello. En vez de eso, y antes de abandonar el tema, sí haré referencia, siquiera sea sumaria, a otro tipo de literatura sobre el mismo de igual importancia: investigaciones concretas sobre intelectuales. Existen, en efecto, toda una serie de textos dedicados a analizar los perfiles, condicionamientos, problemas del rol de intelectual en estructuras socio-políticas determinadas y concretas —ya sea históricas o contemporáneas—. Entre los primeros (es decir, entre los estudios de tipo socio-histórico) merecen ser resaltados el precioso librito de Jacques le Goff *Les intellectuels au Moyen Age* (1957), las páginas que Alfred von Martin dedica a «las clases poseedoras y los intelectuales» en su *Sociología del Renacimiento* (e.o. 1932), el estudio de Edwin Haviland Miller sobre *The Professional Writer in Elizabeth England*, el de José Antonio Maravall sobre «Los Hombres de Saber o letrados y la formación de su conciencia estamental» (1967) y el libro de Ian Watt sobre los primeros novelistas y la aparición de la novela (*The Rise of the Novel*). Mención especial por su erudición, riqueza informativa y enfoque cuantitativo merece el trabajo de Linz dedicado a los intelectuales españoles en los siglos XVI y XVII publicado en *Daedalus* (verano, 1972: «*Intellectual Roles in Sixteenth and Seventeenth-Century Spain*»), en trance de prolongación hasta abarcar a los intelectuales españoles de los siglos XVIII y XIX. Una vez completada, esta investigación de Linz vendrá así a constituir el indispensable punto de apoyo histórico de las investigaciones sociológicas sobre los intelectuales españoles contemporáneos de Marsal y Benjamín Oltra —tradición esta de estudio sociológico empírico de intelectuales contemporáneos que Geiger iniciara en 1949 con su estudio sobre los intelectuales daneses y que encuentra prolongación en nuestros días, además de en los trabajos de Marsal y Oltra mencionados, en el aún impublicado manuscrito de Huaco sobre novelistas mexicanos, en la tesis doctoral de Logan (Universidad de Yale), sobre los intelectuales malayos y en los textos recogidos en el libro de Lipsea y Solari, por citar tan sólo algunos ejemplos significativos.

Ahora bien, en el desarrollo de su actividad los hombres de ideas se hallan sujetos a la influencia de toda una serie de factores sociales. La consideración de las dimensiones en que dicha influencia puede hacerse sentir

vendría a aportar los restantes tres temas (de los cuatro que, según quedó dicho, articularían el estudio sociológico de la creación de conocimiento).

Una primera concebible dimensión (y por tanto un segundo tema) en que la actividad creadora de los hombres de ideas puede estar sujeta a la influencia de factores sociales estaría constituida por los propios conceptos y categorías mentales en que el producto de la misma queda plasmado. Es ésta una vía de indagación abierta por primera vez por Durkheim y Mauss en 1903 con su artículo «*De quelques formes primitives de classification*», publicado en *L'Année Sociologique*. En el mismo establecían Durkheim y Mauss que las clasificaciones (espaciales, temporales) encontrables en pueblos desconocedores de la escritura no son sino reflejo de la organización social de los mismos, es decir, hallan su origen en la propia estructura social. Fenómeno éste de la causación social de las categorías mentales clasificatorias que no cabe pensar limitado a las sociedades primitivas: simplemente ocurre que en sociedades más avanzadas, con gran desarrollo de las clasificaciones de carácter científico, resulta más difícil de percibir, sin que por ello deje de estar presente en su raíz. Durkheim proseguirá esta línea de indagación en su *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) donde se plantea la explicación sociológica de todas las categorías fundamentales del pensamiento humano, especialmente las referidas a tiempo y espacio. Esta idea durkheimiana de la estrecha correlación entre sistemas de pensamiento determinados y sistemas de organización social encontró un cierto desarrollo ulterior. Así, cabe reconocer su influencia en las obras de Harrison (*Thémis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*) y Cornford (*From Religion to Philosophy: A Study in the Social Origins of Western Speculation*), ambas de 1912, en que se muestra el origen de los conceptos y categorías filosóficos y religiosos de la Grecia clásica en ceremonias de iniciación tribales y en la estructura de clanes de las tribus griegas; en *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), de Maurice Halbwachs, que intenta establecer cómo actividades mentales aparentemente tan íntimas y personales como sueños y recuerdos necesitan, sin embargo, para su organización de un referente grupal; y, sobre todo, y como es más conocido, en Marcel Granet, cuya *Pensée Chinoise* (1934) partió de estas premisas durkheimianas para establecer la relación existente entre los conceptos de tiempo y espacio en el pensamiento chino con, por un lado, la organización feudal de la sociedad china clásica y, por otro, los cambios en el ritmo en las actividades grupales. Más recientemente, este vislumbre durkheimiano ha sido prolongado y desarrollado por antropólogos y lingüistas como Hall y Benjamín Whorff, si bien con un sustancial cambio de énfasis: ambos se muestran, en efecto, más interesados en subrayar el grado en que el pensamiento se ve enre-

jado, en cada cultura, por los conceptos disponibles en la misma (de modo tal que hay ideas que sencillamente resultan intransmisibles a los componentes de determinada cultura por no existir en la misma el concepto adecuado para ello) que en establecer, de modo explícito y directo al menos, la medida en que el enrejado conceptual disponible muestra relación alguna con la estructura social de la sociedad a que corresponde.

Ahora bien, la creación de conocimiento puede verse socialmente condicionada no ya sólo de modo indirecto (a través de las categorías conceptuales disponibles para su elaboración) sino también directamente en cuanto a su mismo contenido. La actividad del intelectual no se produce en el vacío, ni partiendo de la nada (aunque otra cosa quisiese hacernos creer la escuela autotélica de crítica literaria, que insiste en enfrentarse con los productos culturales concibiéndolos como unidades cerradas, autosuficientes y autocontenidas, portadoras de sus propias explicativas e interpretativas haciendo, por tanto, innecesaria su puesta en relación con factor alguno a ellas externo). Por el contrario, la obra de los hombres de ideas se halla inserta en unas coordenadas histórico-culturales dadas y forma parte de su propia experiencia personal y vital. En otras palabras, resulta susceptible de responder, en cuanto a contenido, a un doble orden de incitaciones: ambientales-culturales, por un lado, vivenciales-personales, por otro.

En cuanto a la influencia del entorno cultural sobre el contenido de los entramados ideacionales y simbólicos, o, lo que es igual, del conocimiento ya existente sobre el nuevo conocimiento, se trata, quizá, del presupuesto menos debatido —e, incluso establecido *ad nauseam*— de toda la sociología del conocimiento. Afirmar que toda obra cultural es producto de su tiempo constituye ya un inane lugar común. Voy por ello a limitarme a consignar aquí tan sólo cuatro aportaciones de talento, ya clásicas, en esta línea, que representan jalones sucesivos en la misma, separados en el tiempo pero coincidentes en cuanto a enfoque básico. En primer lugar, tenemos la segunda parte de la *Democracia en América* de Tocqueville, donde, en construcción ideal-típica, son pespunteadas las consecuencias previsibles sobre el mundo cultural-intelectual del predominio, en la estructura social, de un determinado tipo de valores y orientaciones (los asociados a la sociedad de iguales libres tocquevilliana). El segundo jalón podría estar constituido por el análisis sociológico de la música contenido en la weberiana *Economía y Sociedad* que establece el impacto del progresivo y creciente proceso de racionalización del mundo cultural occidental sobre los tipos posibles de creación musical. En tercer lugar —y con la peculiaridad de ser la más discutible, y discutida, de las estrategias que estamos recorriendo— cabría mencionar la elaborada por Sorokin: recha-

zando todo condicionamiento socio-estructural del conocimiento, establece por el contrario —como variable explicativa última de las peculiaridades temáticas de éste— la existencia de tres «mentalidades culturales» (a las que denomina «ideacional», «idealista» y «sensual») en cíclica sucesión y totalmente independientes, en su dinámica, de cualquier factor socio-económico. Por último, el cuarto ejemplo —el más reciente— sería el análisis mer-toniano de las relaciones entre «Ciencia y puritanismo en la Inglaterra del siglo XVII».

Ahora bien, el entorno cultural proporciona un repertorio temático, un medio ambiente intelectual ciertamente condicionante; sin embargo, su influencia sobre los nuevos productos culturales no es directa, sino mediada por la intervención de las personas individuales y concretas que los formulan. De ahí que quepa decir que en la determinación de los temas articuladores de las obras de los hombres de ideas el factor más directamente interviniente es el conjunto de vivencias personales de los mismos (vivencias ligadas a circunstancias tales como origen social, entorno familiar, experiencias personales y profesionales, contactos, expectativas, grupos de referencia, etc...), a través de las cuales se decanta la posible influencia del entorno cultural. El estudio sociológico de la creación de nuevo conocimiento (desde la perspectiva siempre del contenido temático del mismo) nos lleva pues a considerar el conjunto de factores vivenciales susceptibles de influir en la modelación de la personalidad de los hombres de ideas (al ser ésta un factor interviniente decisivo en dicho proceso). Consideración ésta que ha sido efectuada desde, al menos, tres perspectivas distintas.

Una primera posible forma de enfocar este análisis arranca de Nietzsche y se presenta asociada a lo que Stuart Hughes califica de «recuperación de lo inconsciente»: el descubrimiento, a finales del siglo XIX del poder que, en la modelación de ideas y conductas detentan factores irracionales, inconscientes. Desde esta perspectiva «irracionalista» los hombres (y entre ellos, por supuesto los intelectuales) se ven impelidos, la mayor parte de las veces, en sus actuaciones (y entre éstas la creación de productos culturales) no por los motivos o razones que conscientemente creen o aducen, sino por fuerzas, impulsos o sentimientos tan poderosos como ocultos, tan constantes como profundos. Desvelar cual sea esa oculta fuerza motriz y determinar su grado de influencia es justamente la tarea del analista de la conducta humana —y por extensión, del analista de la actividad humana creadora de cuanto, con general etiqueta, vengo denominando aquí conocimiento. Así, mientras Pareto, por ejemplo, va a ofrecer su —en puntos estrambótico— inventario de «residuos» encontrables a la raíz de toda conducta o formulación simbólico-ideacional, Scheler, por su parte, va a cen-

trar su atención en uno sólo de tales irracionales motores de actividad creadora: el resentimiento. En su *El resentimiento en la estructuración de la moral*, publicado originariamente en 1912, Max Scheler no viene, en realidad, sino a prolongar y ampliar un vislumbre contenido en la nietzscheana *Genealogía de la moral*: la configuración del resentimiento como fermento generador no ya sólo de la moral cristiana —que era el argumento de Nietzsche— sino de toda una serie de formulaciones ético-político-religiosas. Vislumbre éste que, a su vez, será prolongado por la obra del sociólogo sueco Svend Ranulf *Moral Indignation and Middle Classe Psychology: A Sociological Study* (1933) que desvela el componente de resentimiento aislable a la raíz de las reacciones de indignación propias de la clase media ante transgresiones de los mores prevaletentes. Más recientemente, en 1966, y siempre en esta línea, el sociólogo austriaco Helmut Schoeck ha publicado su *Envidia: Una teoría de la conducta social*, estudio tan turbador como sugestivo en el que sienta el papel estructurante básico que desempeña este sentimiento no ya sólo respecto de entramados ideacionales y simbólicos aislados y concretos sino incluso de sistemas sociales y culturales.

Una segunda manera (sustancialmente afín a esta primera) de abordar el efecto condicionante —en cuanto a contenido— sobre los productos culturales de rasgos psicológico-vivenciales de sus creadores puede ser identificada con el psicoanálisis. Concebido originariamente como técnica terapéutica (más que como enfoque de alcance más general) no tardó sin embargo en ensanchar su radio de aplicabilidad. En lo que aquí nos interesa, el propio Freud contribuyó a ello con sus escritos sobre arte y literatura (por no mencionar ya su estudio psicoanalítico del presidente norteamericano Woodrow Wilson en que pretendía desvelar las claves psicológicas profundas de su pacifismo e internacionalismo). En un ensayo de 1908 sobre la creación literaria, por ejemplo, Freud compara la creación (y lectura) de literatura de ficción con una especie de soñar despierto, cuyas fantasías permiten satisfacer deseos que —escribe Freud— «pueden ser fácilmente divididos en dos grupos: o son deseos de ambición, que exaltan a la persona que los crea, o son eróticos». Aquellas novelas que tienen un héroe invencible, protegido por la providencia, contribuyen a satisfacer deseos de gratificación del ego. En palabras de Freud: «se me antoja, sin embargo, que este significativo rasgo de invulnerabilidad ciertamente trasluce a Su Majestad el Ego, el héroe de todas las ensoñaciones y novelas». En suma, viene a decir Freud, por un lado las novelas constituyen vehículos para la satisfacción de deseos de gratificación del ego o de deseos eróticos; por otro, las novelas con héroes poderosos, invulnerables, son las que especialmente satisfacen los deseos de gratificación del ego. Afirmaciones

éstas que George Huaco ha elaborado en hipótesis susceptibles de confirmación o rechazo por la investigación empírica. Así, por ejemplo, sugiere Huaco, cuanto menos satisfaga una novela deseos de gratificación del ego más tenderá a satisfacer deseos eróticos, y viceversa. Lo cual —arguye Huaco, si bien de modo sólo tentativo y exploratorio— parece quedar confirmado en el caso de la novela europea de los últimos tres siglos: mientras que la novela europea de los siglos XVIII y XIX se caracteriza por la presencia de héroes o protagonistas poderosos, invulnerables, la pauta en tiempos recientes ha sido la gradual desaparición de protagonistas poderosamente individualizados, reemplazados por antihéroes pasivos. En este contexto, concluye este autor, la hipótesis derivada de Freud nos lleva a predecir que a medida que la novela resulta menos capaz de gratificar al ego, habrá de compensarlo concentrándose en la satisfacción de deseos eróticos. En otras palabras, a predecir que en contraste con la novela decimonónica la novela del siglo XX contendrá más, y más explícitas e imaginativas, referencias sexuales —lo cual parece ser efectivamente el caso.

En esta línea freudiana de explicación de productos culturales sobre la base exclusivamente de claves psicoanalíticas cabe mencionar, como ejemplos llamativos, los estudios de Erik Erikson sobre Lutero y Gorki. Por otro lado, la concepción asimismo freudiana de los productos culturales como balsámicas respuestas a situaciones de tensión y angustia (formulada, por ejemplo, en el estudio de Freud «Acciones obsesivas y prácticas religiosas») halló ulterior desarrollo y aplicación en, por ejemplo, el *Mito del nacimiento del héroe*, de Otto Rank y, como aplicación no ya a productos culturales concretos (cuyo estudio en suma corresponde a la sociología del conocimiento) sino a sistemas culturales globales (tema éste correspondiente más bien a la antropología) por Malinowski. (En este respecto, y entre paréntesis y como variante de segregación de entramados ideacionales por situaciones de tensión no ya psicológica, sino estructural, cabe recordar el análisis de Sutton *et alii* del *American Business Creed*.)

Pero existe también, y por último, una tercera y más complejizada forma de entender el condicionamiento vivencial sobre el contenido de los productos culturales. Los orígenes intelectuales de la misma pueden ser encontrados en Marx y Veblen: la célebre afirmación del primero «es el ser social el que determina la conciencia, y no a la inversa» puede, en efecto, ser interpretada como un reconocimiento explícito de la importancia de la trayectoria o experiencia vital en la determinación temática de las creaciones intelectuales. En cuanto a Veblen, en su *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays* (1891-1913) escribe: «La trama del pensamiento o del conocimiento es, en buena parte, una reverberación de las tramas vitales.» Así, las distintas perspectivas y experiencias vitales

asociadas a posiciones sociales y roles ocupacionales distintos son susceptibles de influir, diferencialmente, en la temática de los entramados ideacionales y simbólicos elaborados por ocupantes de los mismos.

Sobre esta perspectiva básica teórica (objeto de particular atención y desarrollo por cierta psicología social contemporánea epitomizable en las investigaciones de Milvin Kohn) incorpora además —esta tercera estrategia analítica— las aportaciones más significativas del psicoanálisis y de la teoría de los roles consiguiendo así un enfoque que considera no sólo ya a los factores vivenciales-personales sino también a los factores socio-estructurales encontrables a la base de éstos. Esta tercera orientación (la más puramente sociológica de las tres consideradas) queda representada por cuatro recientes estudios tan originales como apasionantemente iluminadores. Tenemos en primer lugar el estudio (publicado no hace aún una década) realizado por John Raphael Staude sobre la figura de Max Scheler (1967), en que muestra la relación entre determinados cambios en el sistema de pensamiento de este autor y ciertas circunstancias personal-afectivas en la vida del mismo. Perspectiva ésta que asimismo utiliza Lewis Feuer en su trabajo de 1968 «The Character and Thought of Karls Marx: the Promethean Complex and Historical Materialism», en que intenta mostrar cómo los sucesivos retoques y matizaciones en la doctrina marxiana más que responder a desarrollos teórico-especulativos no constituyen sino la respuesta —sublimada, abstractizada— a problemas y tensiones de su vida afectivo-familiar. En tercer lugar, tenemos el *The Iron Cage*, de Mitzman (publicado en 1969) que intenta desvelar el fondo vivencial neurótico-angustioso que explicaría —entre otros muchos aspectos de su obra— la concepción weberiana del futuro como «una jaula de hierro». El último y más reciente estudio (publicado por Basic Books en este mismo año de 1975) es obra de John M. Cuddihy (*The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*) quien argumenta que los sistemas teóricos desarrollados por Marx, Freud y Lévi-Strauss resultan, en buena parte, de su rechazo de los modos y ritos de la sociedad gentil.

A primera vista, quizá pudiera parecer que estos cuatro textos constituyen solamente biografías más o menos «sociológicas» de las figuras consideradas. En realidad no son eso. Por el contrario, constituyen brillantes, sugerentes —y, por supuesto, discutibles— exploraciones del peso de factores socio-estructurales sobre las vivencias afectivo-personales más directamente intervinientes en el proceso de creación intelectual. Ello, creo, constituye título suficiente para reivindicar su plena pertenencia al área de la sociología del conocimiento.

Hasta aquí, he considerado la influencia de factores sociales en los con-

ceptos y categorías con que son elaborados los productos culturales, así como en su contenido. Hay además un tercer aspecto en que tal influencia es susceptible de ser detectada: la *forma* que los mismos revistan. Este énfasis en el condicionamiento social de la forma arranca de Lukacs, quien en 1913 escribía ya que «el principal defecto del análisis sociológico del arte es el haberse centrado en el tema de las creaciones artísticas, tratando de establecer una conexión directa entre el mismo y determinadas condiciones económicas, siendo así que lo verdaderamente social en la literatura es la forma». Ahora bien, esta influencia social sobre los aspectos formales de los entramados ideacionales y simbólicos puede ser abordado a dos niveles según lo que, específica y concretamente, se entienda en cada caso por «forma». Podemos, en efecto, por un lado, designar como forma al modo de presentación del contenido de una determinada obra, esto es, a su *estilo*, y preguntarnos así en qué medida se ve éste condicionado por factores sociales. Lewis A. Coser ha realizado una indagación de este tipo en relación con la obra de Simmel, poniendo de relieve las concomitancias entre variaciones estilísticas en la misma y cambios en el público al que iba destinada: hasta 1900 (esto es, mientras Simmel abrigó esperanzas de poder realizar una carrera académica normal) el 50 % de sus libros y ensayos son escritos en estilo académico, y el 50 % restante en estilo más fácil y asequible; pero tras dicha fecha, y perdida ya prácticamente la esperanza de integrarse en las estructuras docentes universitarias, Simmel cambia de *significant other*, pasando a dirigirse fundamentalmente no ya a un público académico especializado sino al público cultivado más general: desde entonces, el 72 % de su obra escrita lo será en estilo divulgatorio-literario y tan sólo el 28 % restante en estilo más técnico y especializado.

Pero por forma podemos entender también el modo de organización interna de un producto u obra cultural: en otras palabras, su *estructura*; y así nos podemos plantear en qué medida la estructura de un entramado ideacional-simbólico se ve afectada por factores sociales. Esta línea de indagación se presenta asociada sustancialmente, en nuestros días, con las teorías denominadas de la homología estructural, desarrolladas fundamentalmente por Lucien Goldmann (en su *Pour une sociologie du roman*, su *Introduction à la philosophie de Kant* y, sobre todo, su *Le Dieu caché*), por Guy Swanson (en su *The Birth of the Gods*) y por Lévi-Strauss (en su *Tristes tropiques*), y de las que, si bien en tono mucho menor, constituye un intento de aplicación mi «Toward a Sociological Analysis of French Impressionism» leído en el Congreso de la American Sociological Association en agosto de 1970. Estas teorías (asentadas, en último término, en el vislumbre marxiano de que la sagrada familia no constituye sino una traspo-

sición sublimada de la familia terrena) parten de la existencia de una correspondencia isomórfica entre entramados ideacionales y socio-estructurales: las pautas vertebradoras de estos últimos hallan un correspondiente reflejo paralelo en las de los primeros.

Hasta ahora hemos considerado exclusivamente la posible intervención de factores sociales en la creación de entramados ideacionales y simbólicos, esto es, de lo que hemos venido designando como conocimiento. Podemos ahora penetrar en una segunda y distinta dimensión: ya tenemos creado el conocimiento; ¿qué es lo que explica, a partir de este punto, que el mismo encuentre una mayor o menor acogida, que se expanda e irradie o que pase desapercibido y termine por ser olvidado? Porque, en efecto, no todos los entramados simbólico-ideacionales creados en un mismo momento histórico corren la misma suerte ni siguen la misma trayectoria. En general, cabe decir que si la creación de conocimiento es un proceso fundamentalmente individual (con todos los condicionamientos sociales ya apuntados) la institucionalización y difusión del mismo una vez creado depende exclusivamente de variables socio-estructurales.

Por un lado, el nuevo conocimiento puede resultar (en cuanto a su lenguaje conceptual, contenido o forma) más o menos sintonizado con una serie de pautas culturales-valorativas prevalecientes en la estructura social toda o, al menos, en determinados sectores de la misma. Es decir, puede encontrar un clima propicio a su recepción y asimilación, o no. A este respecto, resulta posible mencionar una serie de estudios centrados en determinar la medida en que el estado del entorno cultural o de la estructura social contribuyen decisivamente a la aceptación de determinados productos culturales, como, por ejemplo, el análisis de Peter Berger («Towards A Sociological Understanding of Psychoanalysis», 1965) de los factores intervinientes en el éxito e inmediata (y extendida) acogida del psicoanálisis en Estados Unidos, o el estudio de Janik y Toulmin (1973) sobre Wittgenstein y la Viena de su tiempo, o el análisis de Feigl (1969) de los motivos que facilitaron la recepción, en la vida intelectual norteamericana, del positivismo lógico vienés, o, por último, el estudio de Thomas Spence Smith sobre la aparición del dandysmo en la Inglaterra decimonónica (A.S.R., 1974), por citar tan sólo algunos ejemplos recientes significativos. Claro es, que si la existencia de ese clima propicio favorece la recepción de un determinado producto cultural, su ausencia origina su rechazo o, cuando menos, su no recepción. En tales casos, ese nuevo conocimiento no enraizado no desaparece, forzosamente, de una vez por todas: puede quedar en un cierto estado de hibernación para, más tarde, en un clima intelectual distinto, ser finalmente recogido y asimilado. El caso de la obra tocquevilliana nos proporciona, dentro de nuestro propio campo socio-

lógico, un claro y significativo ejemplo de este proceso de recepción aplazada.

Ahora bien, la existencia de un clima propicio facilita la recepción, pero no la perdurabilidad de un determinado entramado simbólico-ideacional. Para lograr ésta precisa, además, del cultivo sistemático y progresivo que proporciona su institucionalización. En efecto, y como señala Shils, la ventaja de la institucionalización es «que las instituciones van creando la cámara de resonancia intelectual. Las ideas que sufren el proceso de institucionalización adquieren un mayor peso específico». Ahora bien, para lograr esa institucionalización es precisa la existencia —o creación— de lo que Znaniecki denominara *círculo social*: el marco institucional susceptible de enraizar el nuevo conocimiento, proporcionándole un desarrollo y difusión constante. Una nueva, incipiente, línea de investigación se centra justamente en el análisis de los procesos que plasmaron en la institucionalización (y por tanto permanencia y consiguiente influencia) de determinados productos culturales. Dentro de la misma cabe citar el *Prophets and Patrons* (1973) de Terry Clark sobre la sociología académica francesa de principios de siglo, los estudios de Oberschall sobre los orígenes de la sociología en Alemania y Estados Unidos, el reciente libro de Keylor, *Academy and Community* (1975), sobre el establecimiento, en Francia, de la Historia como disciplina académica entre 1870 y 1914 y la formación en la Universidad francesa de la escuela histórica científica, o por último, el libro de los White, *Canvases and Careers* (1965), sobre los cambios en la organización y funcionamiento del mercado pictórico que permitieron la institucionalización del impresionismo francés.

En la difusión del conocimiento (y al margen del caso de oleadas migratorias intelectuales como, por ejemplo, las originadas en Alemania —con dirección fundamentalmente hacia Estados Unidos— a raíz del advenimiento del nazismo estudiada por Laura Fermi y Fleming y Baylín, o, en menor escala, en España —con dirección fundamentalmente hacia Sudamérica— a raíz de la guerra civil de 1936) desempeña un papel decisivo la existencia de cajas de resonancia adecuadas: empresas editoriales y mercado editorial. Lewis Coser —en un trabajo presentado en el último Congreso Mundial de Sociología, «Publishers as Gatekeepers of Ideas», y que constituye un avance de un libro en preparación— ha dedicado una atención pionera a las primeras; Escarpit, en su ya clásica *Sociologie de la Littérature* (1958) ofrece un primer, tentativo, estudio del segundo.

Queda así delineado a grandes rasgos el que podría ser el tercer paradigma vertebrador de la sociología del conocimiento, así como el tipo de estudios que podrían encontrar acogida en el mismo. Mi intención en esta exposición no ha sido así trazar un catálogo exhaustivo de estudios —clá-

sicos o de última hora— encuadrables bajo la etiqueta «sociología del conocimiento», sino ejemplificar con la ayuda de algunos de ellos cómo podrían ser desarrollados los puntos medulares del esquema articulador del contenido de ésta aquí propuesto. En esencia, dicho esquema lo que pretende es reorientar el rumbo de la subdisciplina alejándola de la consideración de la *validez* del conocimiento para en cambio centrarla en el estudio de lo que cabría denominar trayectoria existencial del mismo: origen, institucionalización, difusión. Como escribe Paolo Tufari, «las afirmaciones sobre la validez del conocimiento conciernen a la filosofía y no pueden ser resueltas definitivamente en el plano de la investigación empírica. Sin embargo, la investigación sociológica puede servir para poner en evidencia cómo en determinadas situaciones históricas el conocimiento tiene su origen en las circunstancias ambientales —sociales, culturales, psicológicas—, convirtiéndose a su vez en elemento condicionante de los ulteriores desarrollos de esas mismas circunstancias». Tarea ésta, a fin de cuentas, que en su fructífera humildad quizá contribuya a curar de estériles manías de grandeza a una subdisciplina cuyos anteriores planteamientos parecían prometer tanto como, en definitiva y a la hora de la verdad, rendían poco.

JOSÉ-JUAN TOHARIA

Departamento de Sociología
Universidad Autónoma de Madrid
Cantoblanco, Madrid