

00467

17



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

## CONOCIMIENTO Y CONSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD

Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea

T E S I S  
que para obtener el grado de  
Maestría en Estudios Políticos y Sociales  
p r e s e n t a  
Héctor Alfonso Vera Martínez

Asesora: Gina Zabłudovsky

Ciudad de México, 2002

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTADO LIBRE ASOCIADO DE PUERTO RICO  
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA Y FINANZAS

FORMULARIO DE RENDIMIENTO  
2010

# CONOCIMIENTO Y CONSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y SU RELACIÓN

CON LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

héctor vera

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad Nacional Autónoma de México

2002

3

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



# índice

prólogo	7
introducción	11
i. sociología del conocimiento: problemas centrales y deudas pendientes	21
de la filosofía a la sociología en el problema del saber. los orígenes de una ciencia social del conocimiento. marx, weber, durkheim	22
vinculación entre el pensamiento y su origen social	27
la sociedad como una realidad <i>sui géneris</i>	29
renuncia a la antropología filosófica	30
sociología, entre el idealismo y empirismo	33
el conocimiento, más allá de la validez	36
reificación de la sociedad	38
límites de la primera generación	41
los estudios sociológicos del saber en el concierto de las ciencias sociales. scheler y mannheim	42
sociología del conocimiento: una provincia dentro de un reino	42
la primera sociología del saber	43
de la teoría de la ideología a la sociología del conocimiento	44
el programa mannheimiano de sociología del conocimiento	53
límites de la generación de los fundadores	54
las ideas: de la plaza pública al hombre de la calle. la última expansión de la sociología del conocimiento. berger y luckmann	56
vida cotidiana y sociología del conocimiento:	
un predescubrimiento científico	59
límites de la tercera generación	60
conclusión	61
ii. teorías de la constitución de la sociedad	65
¡murió el consenso, viva la heterodoxia!	
tendencias de la teoría social contemporánea	67
las teorías de la constitución de la sociedad de hans joas	67
philippe corcuff y el constructivismo social	69
la gran teoría	71
renuncia a la filosofía de la historia	75
de la sociología a la ciencia social	77
desarrollo immanente de la sociedad	78
giddens	79
bourdieu	83
elias	88

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

berger y luckmann 92  
el hombre sin atributos 94

contra las antinomias de la teoría social 97  
giddens 98  
bourdieu 99  
elias 102  
conclusión 104  
sociología: siglo xix, siglo xxi; tan lejos tan cerca 105

### iii. conocimiento y constitución de la sociedad 109

el conocimiento en la producción de la sociedad.  
sociología del conocimiento y teorías de la constitución de la sociedad 110  
la sociología del conocimiento en el debate contemporáneo 110  
conocimiento y constitución de la sociedad 111  
giddens 112  
bourdieu 114  
berger y luckmann 117  
el conocimiento y las antinomias de la teoría social 119  
conocimiento y sociedad una relación recursiva 126  
pensamiento preñado de materia 127  
materia preñada de pensamiento 129  
codeterminación entre existencia y saber 131  
conclusión 133  
pequeños y grandes saberes 134

anexo i. ¿por qué los agentes activos reifican la realidad? 136  
anexo ii. conflicto y representaciones sociales 140

bibliografía 147

## prólogo

*Conocimiento y constitución de la sociedad* forma parte de una serie de trabajos realizados durante los últimos cuatro años que giran en torno a la sociología del conocimiento. El primer producto de esa labor fue la tesis de licenciatura *La construcción social del medio ambiente. Ensayo de sociología del conocimiento*, realizada entre 1998 y 1999. Tras aquel escrito siguieron un par de artículos y ahora este nuevo texto.

Esta tesis constituye entonces parte de un proyecto mayor; dicho con más precisión, en ella he querido aclarar numerosas dudas sobre problemas teóricos que considero no quedaron suficientemente resueltos en *La construcción social del medio ambiente*.

Uno de los retos durante las labores de esta investigación consistió en lograr que fuera una “continuación” de la anterior y, al mismo tiempo, conseguir que conformara una unidad propia, que estuviera suficientemente cerrada sobre sí misma para que tuviera sentido como una obra independiente. Espero haberlo logrado.

El lector notará, conforme se abra camino en las cuartillas, que algunos temas están tratados sin demasiada introducción ni con las suficientes advertencias. Esta falta puede resultar particularmente gravosa si se toma en cuenta que la sociología del conocimiento no es una de las especialidades más practicadas en México, lo que haría aconsejable incluir una explicación prolongada sobre cuáles son los quehaceres primarios de esta subdisciplina, sobre qué textos conforman su índice canónico y sobre quienes son los héroes que habitan su panteón. Es decir, resultaría aconsejable darle al lector que se inaugura en estos temas una bienvenida calurosa. Por desgracia, ese tipo de recepciones acostumbra ser laboriosas y dada la extensión del *corpus* de la sociología del conocimiento sería demasiado extensa.

Puedo agregar, para mi descarga, que ese trabajo ya aparece en *La construcción social del medio ambiente*, donde en un copioso primer capítulo se contaba la historia y el pasado inmediato de la sociología del conocimiento. Para esta segunda tesis he preferido no duplicar aquel es-

fuerzo, para evitar repeticiones y porque no sé si podría superarlo. De cualquier forma, para atenuar esta falta he colocado abundantes referencias bibliográficas al pie de página ahí donde los argumentos dan cosas por supuesto.

\* \* \*

Jorge Luis Borges opinó en alguna ocasión, a propósito de una novela de André Gide, que “esa obra es menos de un autor que de una época”. Si creemos en la sociología del conocimiento tenemos que corregir: todas las obras —la suma de los conocimientos, los más nimios y los más sublimes— son frutos que se alimentan de las condiciones materiales de una sociedad, del ambiente intelectual de una época, de saberes pasados y de accidentes biográficos; y son siempre menos producto de un autor. Las ideas contenidas en estas hojas encuadradas no pueden ser una excepción.

No es posible saber de donde provienen todas las influencias que alimentan un escrito, pero sí se pueden mencionar al menos algunas de las más cercanas.

Gina Zabudovsky fue la tutora de esta tesis. También la leyeron y comentaron Jorge Bartolucci —en cuyos seminarios aprendí mucho sobre qué es la sociología y cómo se debe desempeñar ese oficio—, Lidia Girola, Julio Bracho y Alfredo Andrade. Se los agradezco.

El mecenazgo llegó de parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Con la beca de 24 meses que me asignó pude estudiar la maestría cuya culminación es este trabajo.

César Delgado tuvo la audacia de invitarme a participar en algunos cursos sobre sociología del conocimiento y teoría social en la Coordinación de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, la labor que ahí desempeñé resultó primordial para la realización de este escrito. Verónica Camero no aprendió en cabeza ajena y me ha seguido convocando a dichos cursos. Me quito el sombrero frente la temeridad de ambos.

Con Jorge, Olga y Adriana he platicado muchas horas y he aprendido mucho.

Jorge, Luciel, Graciano, Jorge Luis y Claudia me han apoyado en to-



do o que me ha hecho falta, no les podría pedir nada más. Tampoco a Ángel.

Marisol leyó y comentó esta tesis y no sé cuántos otros escritos sobre los que le pedí consejo. También por eso le doy las gracias.

h. v.

Mixcoac, junio de 2002

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
540 EAST 57TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL: 773-936-3700  
WWW.CHICAGO.EDU

## introducción

Esta investigación trata sobre un área de especialización de las ciencias sociales, aquella que estudia los vínculos y las recíprocas influencias entre el conocimiento y el resto de los elementos que participan en las relaciones sociales. En particular, este escrito trata sobre cómo algunos de los aspectos de la teoría social de las últimas tres décadas pueden ayudar a resolver problemas en las investigaciones sobre la relación entre conocimiento y sociedad.

De entre los numerosos teóricos contemporáneos en las ciencias sociales, en este trabajo se verá de manera particular, mas no únicamente, a tres sociólogos: el alemán Norbert Elias, el francés Pierre Bourdieu y el inglés Anthony Giddens. De sus obras se busca destacar algunos argumentos teóricos en los cuales esta tercia —junto con algunos otros— tienen coincidencia, al menos en la forma general de sus ideas. Estos temas son:

i] mostrar que la sociedad tiene un desarrollo immanente, es decir que no se rige por instancias extrasociales (sean éstas religiosas o metafísicas), que no obedece a ninguna ley o necesidad histórica ni tampoco a cualquier tipo de naturaleza humana eterna, ahistórica o *a priori*; en otras palabras, se quiere decir que la sociedad se rige por sus propios medios y que existe gracias a la interacción históricamente situada de los seres humanos.

ii] rechazar las antinomias o conceptos polares autoexcluyentes que predominan en la literatura de las ciencias sociales y la filosofía social, entre éstas antinomias destacan: individuo/sociedad, acción/estructura, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, y base/superestructura.

iii] mostrar cómo las interacciones que las personas establecen con las otras están permanente guiadas por ideas y conocimientos sobre la naturaleza, sobre las relaciones sociales y sobre la propia persona. Por tanto, para las ciencias sociales estudiar y entender esos saberes y significados resulta indispensable. Además la sociología del conocimiento ha desarrollado múltiples instrumentos de análisis tanto para explicar el ori-

gen social como las consecuencias que tales conocimientos tienen sobre la vida humana. Por tal motivo, la sociología del conocimiento y la teoría social pueden beneficiarse mutuamente de tener lazos intelectuales más estrechos entre sí.

Es un objetivo primordial de esta tesis detallar y hacer claros estos tres puntos a lo largo de su desarrollo.

Para quien la trata por primera vez, la sociología del conocimiento aparece lejana, ajena, esotérica. Resulta así porque sus elementos no son fácilmente aprehensibles. La sociología que no se ocupa de materias medibles sino de relaciones “que no se pueden mostrar ni tocar con la mano y que hay que conquistar, elaborar y validar a través de la labor científica”.<sup>1</sup> Para muchos, la dificultad para entender a la sociología se reduce cuando viene con un apellido, como sociología política, de la educación, del arte, pues pueden relacionarla con imágenes mentales o experiencias, como un partido, una escuela o un museo. Sin embargo, en este caso se trata de una sociología del conocimiento y la pregunta ¿qué es el conocimiento?, que salta de inmediato, no se puede responder de un modo sencillo.

A pesar de la lejanía que se pueda sentir hacia la sociología del conocimiento, las ideas con las que trabaja son habituales. Por ejemplo, no es inusual escuchar una frase como “un país con ciencia será un país desarrollado” u otra del tipo “es entre la gente necesitada donde las profecías encuentran eco”. Son precisamente hipótesis como esas las que elabora la sociología del conocimiento, pues se pregunta sobre qué tipo de relaciones entablan ciertos elementos cognitivos con otros fenómenos sociales, y pretende esclarecer cuándo un saber determina a la sociedad (e. g. la presencia de la ciencia es indispensable para el crecimiento económico) o en qué ocasiones la sociedad incide en el pensamiento (por ejemplo, cuando los niveles de marginalidad son mayores la creencia en las profecías aumenta).

La presente tesis trata sobre qué tipo de sustento teórico necesita la sociología del conocimiento para realizar del mejor modo posible sus investigaciones. No trata de la sociología del conocimiento en general ni

---

<sup>1</sup> Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 7.

analiza un caso específico de los vínculos entre existencia y conciencia. En este sentido, se trata de una tesis *sobre* sociología del conocimiento, no de una tesis *de* sociología del conocimiento. No indaga en realidades sociales, sino en una parte —la relacionada con la teoría— de una disciplina científica. Por tal motivo, los materiales de trabajo son las teorías, se las escudriña, interroga y compara, se exploran sus fortalezas y se señalan sus debilidades, se unen ideas antes divorciadas y se avcindan algunas que eran extrañas. De eso tratan, en última instancia, las tesis teóricas.

### *vinculación entre la teoría social y la sociología del conocimiento*

En 1980, Nicholas Abercrombie<sup>2</sup> se planteó un problema que se encuentra emparentado con esta tesis: evitar el aislamiento de la sociología del conocimiento engarzando sus presupuestos teóricos generales con los avances teóricos de dos corrientes: primero, el marxismo estructuralista y su definición de ideología; segundo, los trabajos sobre sociología del conocimiento hechos desde la fenomenología, primordialmente en las obras de Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann.

En esta tesis se cambian más los ingredientes que la receta presentada por Abercrombie. En vez de hacer una recuperación desde el marxismo de los setenta, se intentará enganchar a la sociología del conocimiento con una tendencia teórica de la sociología contemporánea (más implícita que explícita) que aquí es llamada *teorías de la constitución de la sociedad*, con especial atención en las obras de Norbert Elias, Anthony Giddens y Pierre Bourdieu. Con esto se intentará lo mismo, romper el aislamiento de la sociología del conocimiento —como deseó Abercrombie dos décadas atrás— por un nuevo camino.

Las metas de este trabajo son de búsqueda y síntesis: lograr que los niveles de análisis primordiales de la sociología del conocimiento (ideología/ciencia/sentido común)<sup>3</sup> puedan ser vistos en sus recíprocas de-

---

<sup>2</sup> Nicholas Abercrombie, *Clase, estructura y conocimiento*, traducción de Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1982, p. 269.

<sup>3</sup> Se definen así estos tres niveles porque en ellos se han concentrado las investigaciones —teóricas y empíricas— de sociología del conocimiento y en muy pocos casos se ha buscado cómo cada uno de estos niveles se relaciona o influye a los otros.

pendencias con mayor facilidad; destacar cómo se ha incorporado en la teoría social contemporánea la dimensión cognitiva con las relaciones sociales, es decir, cómo el conocimiento participa en la constitución de la sociedad; solventar con los instrumentos de la teoría contemporánea algunas de las carencias de la sociología del conocimiento realizada hasta la fecha, *e. g.*, el pensamiento antinómico reflejado en oposiciones del tipo sujeto/objeto o base/superestructura.

### *estructura de la investigación*

Para cumplir con estos fines la tesis se ha dividido en tres capítulos que tratan respectivamente de: la sociología del conocimiento con los logros y rezagos que ha acumulado en sus 150 años de historia; una caracterización de qué son las teorías constitutivas de la sociedad; y finalmente un capítulo sobre los aportes que la novel teoría puede hacer a la sociología del conocimiento para resolver algunos de sus problemas más añejos.

El recorrido por la historia de la sociología del conocimiento del capítulo de apertura se encuentra estructurado en tres grandes apartados, cada uno de los cuales tiene por tema a una *generación* de sociólogos, a los problemas que ellos mismos consideraron más relevantes y a las respuestas que ofrecieron a los retos que les presentó su época intelectual. El primero apartado se aboca a explicar cómo, en el siglo XIX, la primer generación de sociólogos —particularmente Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim— lograron distinguir que la forma en que la ciencia social tendría que estudiar el conocimiento era distinta en muchos puntos a la manera en que lo había hecho la filosofía. Todo esto al mismo tiempo que lograron fundar a la sociología como una ciencia autónoma. Los puntos en los que se considera que la generación de los clásicos rompió con la epistemología tradicional son: la vinculación entre el pensamiento y su origen social, explicar a la sociedad como una realidad *sui generis*, renunciar a la antropología filosófica, estudiar el conocimiento más allá de la validez, evitar la reificación de la realidad social y rechazar tanto al idealismo como al materialismo y al empirismo. En el segundo apartado del capítulo se comenta cómo en la primera mitad del siglo XX se logró constituir a la sociología del conocimiento como un área de especialización dentro del cuerpo general de la sociología; esta relativa autonomía

se logró primordialmente por los esfuerzos de Max Scheler y, más claramente, de Karl Mannheim, cuyos logros como parte de una generación son detallados. La parte final del capítulo se dedica a los cambios que sufrió la sociología del conocimiento durante la segunda mitad del siglo XX, periodo en el cual se profundizaron varios de sus temas a la vez que se inauguraron otros. La figuras cardinales de este tercer momento son Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes a través de la fenomenología abrieron puertas nuevas a la investigación sociológica del saber. Al final se señalan las que se considera son las carencias visibles en el estado actual de la sociología del saber.

El capítulo segundo tiene, al menos en primera instancia, preocupaciones distintas a las del que le precede, pues deja de lado la historia de la sociología del conocimiento y se detienen en ciertos desarrollos de la teoría social contemporánea. Más específicamente, se hace un bosquejo de las que aquí se denominan teorías de la constitución de la sociedad; entre los sociólogos pertenecientes a esta corriente se incluye a Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Norbert Elias, aunque eventualmente se comentan las obras de otros miembros de esta misma generación. Primeramente, se describe cuales son las diferencias entre estas teorías de la constitución de la sociedad y lo que ha sido llamado como el consenso ortodoxo, que dominó a la sociología desde los años posteriores a la segunda guerra mundial hasta la década de los setenta y que tuvo por protagonistas al marxismo por un lado y al estructural funcionalismo por el otro. Después se muestra un panorama de los argumentos de Elias, Bourdieu, Giddens y otros sobre dos concepciones teóricas que los caracterizan como parte de una sociología posterior al consenso ortodoxo: el desarrollo inmanente de la sociedad y la crítica al uso de antinomias.

Es hasta el tercer capítulo donde se engarzan los problemas abordados en los dos primeros capítulos. En esa parte final se muestra cómo las teorías de la constitución de la sociedad pueden servir para solventar algunas de las faltas en el estudio sociológico del saber que fueron señaladas en el capítulo inicial que son: cierta falta de diferenciación con la epistemología; ausencia de programas de investigación sistemáticos; un vínculo pobre entre una teoría sobre la relación entre conocimiento y sociedad, y una teoría social; una persistente presencia de antinomias como base/superestructura o sujeto/objeto; y, por último, la falta de agrupa-

miento entre los distintos campos de investigación dentro de la misma subdisciplina. Ulteriormente, se trata, por un lado, de enfatizar que el conocimiento es un elemento esencial en la producción de la sociedad ya que es un elemento indispensable para que se puedan realizar las interacciones que constituyen a la sociedad. En este sentido, se muestra que para las teorías de la constitución de la sociedad los problemas cognoscitivos son imprescindibles para comprender los procesos sociales. Por otro lado, también se quiere mostrar que contrario a lo que comúnmente se ha afirmado en sociología del conocimiento, se puede pensar en un esquema donde sea factible pensar tanto que la conciencia está determinada por sus existencia social, como atribuirle a las ideas eficacia histórica; rompiendo así con diversas formas de idealismo y con numerosas concepciones materialistas de la sociedad.

### *necesidades actuales de la sociología del conocimiento*

La sociología del conocimiento, hoy, debe tratar del vínculo entre las formas mentales y las relaciones sociales, entre la conciencia y la existencia. Acepta la autonomía relativa de las ideas (hoy podemos reconocernos en las ideas de Voltaire aunque la forma de vida de éste nos pueda resultar completamente extraña) pero también su solidaridad con la vida (el conocimiento es un acto de conocimiento; es decir, no existe por sí mismo; siempre es realizado por alguien actuante en medio de relaciones sociales que lo constituyen). Rechaza la hipóstasis de las ideas (al tipo de Max Scheler o Platón) y también la determinación unidireccional del ser social sobre la conciencia (como el marxismo).

Adelantando un poco las ideas que se desarrollarán en los próximos capítulos, será útil —en pro de la claridad del resto del trabajo— ir poniendo sobre la mesa algunos argumentos acerca del nuevo ánimo que debe tener la sociología del conocimiento, el cual puede explicarse volviendo los ojos sobre la disputa que se protagonizó entre el pensamiento marxista y aquel otro derivado de Max Weber.

En las últimas páginas de la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber explicó que “nuestro estudio podría constituir una modesta aportación ilustrativa de cómo las ‘ideas’ alcanzan

eficiencia histórica”.<sup>4</sup> Por su parte Marx, en su “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” dijo: “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.<sup>5</sup>

En estas dos afirmaciones está contenida la sociología del conocimiento en los que deben ser actualmente sus dos ejes torales: *i*) las ideas alcanzan eficiencia histórica (averiguar cómo las ideas intervienen en la sociedad); *ii*) la existencia social determina la conciencia (estudiar cómo la sociedad influye en el conocimiento). El reto, actualmente, es mostrar cómo pueden afirmarse ambas ideas sin caer en contradicción y señalar de qué modo todo producto mental está preñado de materialidad — como afirmó Marx— al mismo tiempo que todo hecho social está preñado de ideas; donde existencia y conciencia entablan una relación recursiva. Quizá la dificultad más considerable sea salvar las convincentes argumentaciones que hacen Weber y Marx sobre la causalidad que se aprecia en sus afirmaciones; es decir, impedir que ningún tipo de causalidad —las ideas causan sociedad o la sociedad causa ideas— se imponga irrevocablemente (labor poco sencilla, tomando en cuenta lo convincente de los argumentos weberianos y marxianos).

Es en medio de esta relación difícil y tensa entre los argumentos de Marx y de Weber donde deseamos centrar este escrito, pues imaginar la intervención de las sociologías comprensivas<sup>6</sup> en el estudio sociológico del conocimiento remite a aquel debate clásico entre los padres de la sociología.

La sociología del conocimiento está basada en los planteamientos marxistas y heredó de éstos un par de ideas que se arraigaron en su interior: *i*) que en la relación entre sociedad y conocimiento la primera lleva la batuta sobre el segundo (suposición condensada en la imagen de la estructura y la superestructura sociales); *ii*) un predominio del análisis de las estructuras en detrimento del estudio de los actores particulares.

---

<sup>4</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1995, p. 106.

<sup>5</sup> Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo Veintiuno, 1991, p. 66-67.

<sup>6</sup> Por sociología comprensiva pensamos ahora en Max Weber, Alfred Schütz y, dentro de lo que cabe, a Anthony Giddens.

Lo que Weber contestó a esto (y Schütz y Giddens lo siguieron en este punto) tiene que ver con la forma entera de entender qué es la sociedad: enfrenta una visión donde predominan las relaciones económicas (producción, propiedad, trabajo, condiciones materiales), a otra donde la sociedad es un mundo de significados y de sentidos que guían las acciones de los individuos, quienes con sus quehaceres diestros, informados y activos producen a la sociedad misma (donde esta realización de la sociedad por parte de sus miembros tiene limitaciones considerables<sup>7</sup>).

Y es en el reconocimiento de estos quehaceres activos de los individuos en la producción de la sociedad que entra en juego la necesidad de admitir aquello que de ideal —o cognoscitivo— tienen la materia social, donde hay que aceptar que la sociedad —en sus relaciones políticas y económicas— está preñada de ideas. Para ser más precisos, tendríamos que recordar las palabras de Weber y sacar a la luz “las recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual”.<sup>8</sup> No se trata de sustituir un patriarcado económico por uno espiritualista, sino de admitir que la sociedad es un tejido que se borda con hilos materiales e hilos de significado.

Otra de las consecuencias de los planteamientos de la sociología comprensiva para el estudio del conocimiento es la forma en que puede responderse a la pregunta “¿cómo piensan realmente las personas?”<sup>9</sup> (que formulara Karl Mannheim al inicio de *Ideología y utopía*). Interrogante que despecha la importancia que comúnmente se le brinda a la lógica y a la teoría como formas de estudio del conocimiento, no porque sean erróneas, sino porque ignoran la mayor parte del conocimiento de las personas (las más de las veces alógico y preteórico).

Ahora bien, la respuesta que dio Mannheim sobre cómo realmente piensan las personas consistía (dicho injusta y escuetamente) en que:

- las personas pertenecen a grupos sociales,
- los pensamientos de dichos individuos son en lo fundamental los de su grupo y

---

<sup>7</sup> Sobre este punto en particular, véase Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, traducción de Salomón Merener, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, p. 193.

<sup>8</sup> Weber, *op. cit.*, p. 107.

<sup>9</sup> Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, traducción de Salvador Echavarría, México, FCE, 1993, p. 1.

—los saberes de un grupo (que se encuentra en conflicto permanente con otros grupos) dependen de la posición que ocupan dentro de la sociedad.

En este sentido, Mannheim continúa las ideas de Marx: la existencia social determina los pensamientos. Sin embargo, otro panorama se presentaría si vemos a la sociología del conocimiento desde la perspectiva de la sociología comprensiva.

En las obras de los sociólogos que de algún modo han continuado el pensamiento weberiano y que también se han abocado a la sociología del conocimiento,<sup>10</sup> permanece la pregunta mannheimiana “¿cómo piensan realmente los hombres?”, mas a la respuesta le dan otra vuelta de tuerca. Si en *Ideología y utopía* se logró ir un paso más allá de la lógica para comprender el pensamiento humano, con los aportes de Schütz, Berger y Luckmann se superaron las ideologías políticas —privilegiadas por Mannheim— y se accedió al estudio del conocimiento de la vida cotidiana, de todo aquello que es considerado realidad más allá de su validez o pertinencia lógica y política.

En estas investigaciones sobre los procesos mediante los cuales se construye socialmente la realidad vuelven a ser las personas comunes y corrientes las protagonistas del relato sociológico. Así, en lugar de explicar los fenómenos sociales como producto de necesidades estructurales y los conocimientos como reflejo de relaciones económicas, la sociología comprensiva observa el teatro de la sociedad no como el dramaturgo o el director, sino desde el punto de vista del actor o del tramoyista: se obtendrá igual o más sustancia sociológica en la visión del cosmos de un molinero del siglo XVI, que en la de Galileo; se aprenderá igual o más del capitalismo buscando en las raíces éticas y el deseo de salvación de las personas que en las formas de propiedad.

La sociología comprensiva obliga a que el estudio sociológico del saber reconozca la eficacia histórica de las ideas y otorgue a los individuos particulares un papel protagónico, bajo el reconocimiento de que la sociedad es el resultado su quehacer diestro y activo.

---

<sup>10</sup> Piénsese por ejemplo en Schütz (cf. “El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento”, en *Estudios sobre teoría social*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 120-132) o en Berger y Luckmann (cf. *La construcción social de la realidad*, traducción de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995).

En el título de esta tesis —*Conocimiento y constitución de la sociedad*— se ha intentado sintetizar estas ideas: la relación entre el saber y los quehaceres de las personas, socialmente situados, con los que se forma la sociedad (*i. e.* la constitución de la sociedad).

*¿temas o autores?*

Antes de colocar el último punto a esta introducción, vale la pena decir una palabras sobre la forma en que se expondrán los argumentos principales en los capítulos que siguen.

Típicamente —y con mayor decisión en cierto tipo de trabajo académico, como las tesis de grado—, se acostumbra examinar tanto el estado del arte de la materia a tratar como los argumentos teóricos que lleguen a utilizarse, haciendo recuentos basados en la figura de los autores. Así, lo común es ver que si hace falta hablar de marxismo —por poner un ejemplo— se desahogue una lista de una manera similar a esta: 1.1 Marx, 1.2 Engels, 1.3 Lenin, 1.4 Stalin, etcétera. Sin embargo, otra forma de tratar el mismo tema puede ser del siguiente modo: 1.1 lucha de clases, 1.2 revolución, 1.3 ideología, 1.4 propiedad, y demás. Es claro que en la lista por autores se habla de temas como la lucha de clases y la revolución, así como en el segunda enumeración se está trabajando con las ideas de Marx, Engels, Lenin... No se trata de búsquedas distintas, sino de diversas maneras de agrupar y presentar los resultados.

En esta tesis se ha optado por el segundo camino, el de los temas. En el capítulo inicial, por ejemplo, donde se realiza un recorrido por la historia de la sociología del conocimiento el recuento no obedece a una descripción puntual por autores, sino que se privilegian temas y problemas de generaciones. Por este motivo, el lector no debe sorprenderse de que los mismos autores aparezcan de modo repentino a lo largo de los capítulos, pues *lo que importa bajo esta estrategia de exposición no son propiamente los personajes, sino los problemas intelectuales*, para los cuales los nombres propios de los sociólogos son un accidente. Así, Marx y Weber —por mencionar un par de nombres— aparecen, además de en esta introducción, en los todos los capítulos. Lo mismo pasa con varios otros, como Berger y Luckmann, que entran y salen de escena según las exigencias argumentativas centradas en los temas.

## i. sociología del conocimiento: problemas centrales y deudas pendientes

Son múltiples las definiciones que pueden realizarse de la sociología del conocimiento, aunque todas giran alrededor de una proposición base: existe una relación entre el conocimiento y la sociedad. A esta idea hay que agregar otra para que sea concebible la sociología del conocimiento: dicho vínculo entre saber y relaciones sociales es commensurable, puede ser estudiado científicamente. En la historia del pensamiento sociológico la forma particular que han tomado estas dos tesis y el modo en que se han enlazado han tenido una extraordinaria variabilidad.

Cuando se han buscado definiciones ecuménicas, se ha llegado a fórmulas como esta: la sociología del conocimiento atiende la relación entre el conocimiento o sistemas de pensamiento (científicos, religiosos, estéticos, políticos, legales, etcétera) y factores sociales y culturales.<sup>11</sup> Atendiendo un poco más el detalle, otros han dicho que se trata de una disciplina cuya tarea es establecer conexiones entre ciertos componentes sociales y aquellos elementos culturales de contenido predominantemente cognoscitivo; de lo que se desprenden tres preguntas: ¿qué tipo de conexión es la que se establece?, ¿de qué componentes sociales se habla?, y ¿cuáles son los elementos culturales? El ánimo conciliador obliga a ser poco concreto. Las conexiones pueden ser causales, lógicas, significativas, funcionales...; los componentes sociales pueden referir a la estructura, la constitución, las condiciones sociales, la situación histórica de un sujeto individual o colectivo (clases, estratos, comunidades, grupos étnicos, políticos, religiosos o sociedades globales); entre los elementos cognoscitivos que es posible mencionar hay proposiciones y teorías científicas, creencias, doctrinas, representaciones colectivas, categorías mentales,

---

<sup>11</sup> Cf. George y Achilles Theodorson, "Sociology of knowledge", en *A Modern Dictionary of Sociology*, Nueva York, Barnes and Noble Books, 1969, p. 405.

formas de pensamiento lógico, imágenes (del hombre,<sup>12</sup> de las sociedad y del cosmos), explicaciones, el sentido común y elementos culturales predominantemente expresivos (la literatura, el arte, el lenguaje, etcétera).<sup>13</sup>

Siguiendo una definición más reciente, la sociología del conocimiento estudia “las *correlaciones* funcionales que existen entre los diferentes géneros de conocimiento y los cuadros sociales en que se desarrollan”.<sup>14</sup> De lo que se desprende que toda sociedad está conformada en parte por factores ideales y que todo conocimiento tiene una existencia social (donde es provechoso aclarar que el objetivo no consiste en explicar hasta en sus últimos detalles todos los saberes, sino comprenderlos globalmente y de manera histórica).<sup>15</sup>

El abanico de posibilidades, como puede verse, es vasto. Las páginas de este primer capítulo están abocadas a brindar un panorama de cómo la sociología a lo largo de su historia ha expresado la relación entre sociedad y conocimiento, cuáles han sido las metas que se ha propuesto y cuáles son las limitantes que ha tenido y, por consiguiente, los problemas

---

<sup>12</sup> Por razones de comodidad se utilizará en este escrito el concepto *hombre* como sinónimo de *humano*. No se busque misoginia en ese término ni en el uso particular que aquí se hace de él.

<sup>13</sup> Cf. Luciano Gallino, “Sociología del conocimiento”, en *Diccionario de sociología*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo Veintiuno, 1995, p. 211-219.

Otra buena forma de entender en términos generales la sociología del conocimiento propuesta es a través de una definición que propuso J. J. Maquet, quien dijo que la sociología del conocimiento, en cualquiera de sus planteamientos u orientaciones, debería responder las siguientes preguntas (tomando en cuenta que la premisa fundamental de esta disciplina es que el conocimiento se encuentra socialmente condicionado): ¿cuáles son los factores sociales condicionantes?, ¿cuáles son las ideas condicionadas? y ¿cuál es el grado y el género de condicionamiento? Toda sociología del conocimiento —afirmaba Maquet— debe tener contestación a estas dudas. Como se verá, esta definición, aunque esclarecedora, es incompleta, pues sólo considera un tipo de determinación o condicionamiento, el que va de los factores hacia las ideas.

<sup>14</sup> Pierre Thuillier, “Sociología del conocimiento: Platón y la geometría”, en *Las pasiones del conocimiento. Sobre las dimensiones culturales de la ciencia*, traducción de Luis Floristán, Madrid, Alianza, 1992, p. 59. El subrayado no pertenece al original y se destacan las “correlaciones” porque uno de los objetivos centrales de este estudio es mostrar la *bidireccionalidad* de los vínculos entre saber y sociedad (idea que no es nueva, pero de la que no se ha reconocido todo su potencial heurístico para la sociología).

<sup>15</sup> Esta definición un poco más específica es la que se aceptará para esta tesis, y buena parte de los argumentos que se desarrollarán a lo largo de los siguientes tres capítulos gira alrededor de hacer clara, detallada y plausible teóricamente tal definición.

que ha dejado sin resolver.

Este capítulo está compuesto por tres apartados, cada uno de ellos dedicado a explicar los aportes y las limitaciones de una época o “generación” de la sociología del conocimiento. La primera “generación” está encarnada en quienes son actualmente considerados los fundadores de la sociología: Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim, quienes comenzaron a distinguir un estudio social del saber de los problemas epistemológicos. En la segunda “generación” se incluye a aquellos que en Alemania en la década de los veinte nombraron y promovieron la existencia de una sociología del conocimiento como tal, con un nombre y un programa específicos: Max Scheler y Karl Mannheim. Por último, se hablará de Peter Berger y Thomas Luckmann quienes en la segunda mitad del siglo veinte realizaron los más recientes trabajos de definición de una ciencia social dedicada a investigar empíricamente el saber en un ámbito que no fuera la ciencia o las ideologías políticas. Se pretende entonces en este capítulo inicial hacer un balance de los logros y los traspiés de la sociología del conocimiento, no considerando a sus protagonistas individualmente, sino periodos históricos.<sup>16</sup>

i. de la filosofía a la sociología en el problema del saber.

los orígenes de una ciencia social del conocimiento.

marx, weber y durkheim

En su monumental obra *El problema del conocimiento*, Ernst Cassirer describió una manera ingenua de entender el conocimiento, que implica la repetición en la conciencia de una realidad ordenada ya existente.<sup>17</sup> A

---

<sup>16</sup> Si se desea ver una historia panorámica y por autores de la sociología del conocimiento son varias las obras que pueden consultarse, entre ellas: José María González García, Emilio Lamo de Espinosa, y Cristóbal Torres Alberó, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1994; Octavio Uña Juárez, *Materiales para una sociología del conocimiento y la tradición francesa: de Saint-Simon a Halbwachs*, México, UNAM, s. f.; Gunter Remmling (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento. Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico*, varios traductores, México, FCE, 1982; Héctor Vera, “Gloria equívoca e historia ficticia. La sociología del conocimiento en sus autores y obras”, en *Acta sociológica*, 2001, núm. 32, p. 27-82; para ver un desarrollo paralelo pero centrado en el problema de la ideología: Hans Barth, *Verdad e ideología*, traducción de J. Bazant, México, FCE, 1951, p. 394.

<sup>17</sup> “El conocimiento, concebido de modo ingenuo, es un proceso por el que elevamos a conciencia, reproductivamente, una realidad ya de por sí existente, ordenada y estructurada. La

esta forma cándida se ha opuesto —continúa Cassirer—, en las consideraciones teóricas del mundo, una duda a tal asequebilidad. La historia de la filosofía ha sido en parte una serie de respuestas a esta duda, una discusión sobre las posibilidades humanas de conocer. Desde la antigüedad occidental clásica hasta el pensamiento moderno esta inquietud ha ocupado un lugar primordial en las investigaciones filosóficas. Los frutos más altos de esas jornadas de desvelo intelectual forman un canon: el *Menon*, *Discurso del método*, *Tratado de la naturaleza humana*, et alii.

A las ideas de esta norma establecida por la actividad filosófica la nascente ciencia social opuso en el siglo XIX numerosas objeciones. La triada fundadora de la sociología —Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber—<sup>18</sup> se esforzó notoriamente por marcar su distancia de los argumen-

---

actividad que el espíritu desarrolla para ello se limita, así considerada, a un acto de *repetición*: se trata, simplemente, de copiar en sus rasgos concretos y de asimilarse un contenido que aparece ante nosotros en trabazón fija y acabada. Entre el 'ser' del objeto, y el modo cómo se refleja en el conocimiento no media, para esta concepción del problema, ninguna divergencia, ninguna contradicción: entre uno y otro existe solamente una diferencia de *grado*, pero no de naturaleza. El saber que se propone abarcar y agotar el *conjunto* de las cosas, sólo puede ir satisfaciendo esta pretensión poco a poco. Su desarrollo va lográndose por medio de una serie de pasos concretos y sucesivos, que le permiten captar y elevar a representación, gradualmente, toda la variedad de los objetos que tiene ante sí. La realidad, así considerada, se concibe siempre como algo existente de por sí, como algo yacente y fijo, a que el conocimiento va dando la vuelta en todo su contorno, hasta que logra aclarársela y representársela en todas sus partes". Ernest Cassirer, *El problema del conocimiento I*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1980, p. 11.

<sup>18</sup> Hoy se reconocen —casi sin objeción— tres "pensadores formativos" de la sociología que constituyen el canon de la sociología; canon que se ha intentado resumir en tres axiomas: *i*) existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales; *ii*) todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflictos entre sí; *iii*) en la medida en que los grupos/estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo (estos tres axiomas están tomados de Immanuel Wallerstein, "El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social", en *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo Veintiuno, 2001, p. 249-295).

Por otra parte, colocar a Marx como parte del grupo de sociólogos fundadores de la sociología trae consigo algunos problemas que hay que atender. Cuenta con la razón quien considera que el autor de *El capital* nunca tuvo, como Émile Durkheim y Max Weber, la intención de fundar e institucionalizar a la sociología como una disciplina independiente. Ciertamente, tanto Durkheim como Weber tuvieron como punto relevante en su agenda intelectual lograr que en sus respectivos ámbitos académicos la sociología tuviera un lugar propio. De hecho, cada

tos filosóficos sobre el conocimiento y procuró edificar sus propios razonamientos sobre la naturaleza del saber.

Lo que se constata en este paso de la filosofía a la ciencia social, es la emergencia de argumentos cualitativamente distintos sobre el problema del conocimiento, es el nacimiento de un tipo de procedimiento intelectual sistemático que antes de la llegada de la sociología no existía. Resulta difícil separar el surgimiento de las ciencias sociales de la respectiva aparición en escena de un nuevo modo de investigar el saber. Se ven entonces dos procesos íntimamente entrelazados. Junto con la justificación de que la sociedad es un orden de la realidad particular (distinto al físico, el biológico o el psíquico) y que esa realidad *sui géneris* tendría que ser estudiada por una nueva ciencia —la sociología—, aparecen nuevas consideraciones sobre la naturaleza del saber, las cuales relacionan el problema del conocimiento con ese orden social.

Algunos argumentos primordiales marcaron el paso de la epistemología a la ciencia empírica del saber que fue posteriormente llamada sociología del conocimiento (ciencia no limitada a biológico ni a lo psicológico), entre ellos destacan los siguientes, que se detallarán más adelante:

- vinculación entre el pensamiento y su origen social,
- explicar a la sociedad como una realidad *sui géneris*,
- renuncia a la antropología filosófica,

---

uno de ellos fue una figura central en los procesos por los cuales la sociología ingresó en las universidades de Francia y Alemania (cf. Salustiano del Campo (comp.), *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2000). Marx, claro está, nunca tuvo esas intenciones ni su obra estuvo guiada para lograr objetivos similares. Sin embargo, a pesar de que Marx nunca quiso inaugurar una ciencia sociológica, hay dos razones por las cuales se le puede considerar hoy día un fundador de la sociología. Primero, porque los problemas que atendió Marx sirvieron —como se intentará mostrar en este capítulo—, por un lado, para romper con numerosas concepciones filosóficas metafísicas que explicaban lo social con argumentos extrasociales; por el otro lado, las ideas de Marx sirvieron para estudiar un ámbito específico de la realidad conformado por las relaciones sociales. Es decir, aunque Marx no intentó específicamente fundar una sociología —y menos una disciplina académico— sus trabajos sirvieron posteriormente para ese fin. El segundo motivo para incluir a Marx entre los fundadores de la sociología es que la sociología misma lo ha adoptado como uno de sus padres. Se trata de una apropiación *a posteriori* (como decir que Maquiavelo es un clásico de la ciencia política), pero no por eso falta de validez, todas las disciplinas reconstruyen su historia y en la reconstrucción histórica que los sociólogos han hecho de su quehacer Marx ha ocupado un sitio tan preponderante como el de Weber y Durkheim.

- estudiar el conocimiento más allá de la validez,
- evitar la reificación de la realidad social,
- rechazar tanto el idealismo como el materialismo y empirismo,

Debe quedar claro que todos estos puntos que aquí se consideran en bloque *no aparecen en el siglo XIX de un modo coherente*, además de que ningún clásico de la sociología —Marx, Durkheim o Weber— en particular los aceptó todos a la vez. En cada uno de ellos es posible hallar *algunos* de estos argumentos que permitieron el surgimiento de la sociología, pero igualmente, se mezclan esos novedosos principios de ciencia social con pensamientos fuertemente cargados de la herencia filosófica que su época. Por lo tanto, aquí no se intenta desarrollar ideas individuales, sino destacar aquellos sitios donde una “generación” rompió con las ideas existentes sobre qué era el conocimiento y cómo debía estudiarse.

Fue hasta la década de 1920, con Max Scheler y Karl Mannheim, cuando quedó sistematizado un programa de estudios sociológicos sobre el saber aunque no se recuperaron en sus obras todos aquellos elementos de teoría social con los que los clásicos fundaron un estudio sociológico del conocimiento a la vez que una ciencia autónoma cuyo campo particular de estudio era la sociedad. Adelantando un poco lo que se verá más adelante, se puede decir que *fue hasta la llegada de las teorías de la constitución de la sociedad* (que se verán en el capítulo segundo) *que se rescataron plenamente los elementos más notables de aquella teoría social clásica y se superaron varias de sus limitaciones.*

Hoy día, *hay que vincular el programa sistemático de sociología del conocimiento hecho en los años veinte del siglo pasado con los aportes teóricos que dejó la sociología decimonónica.* En realidad casi todos los argumentos particulares que en esta tesis se expondrán ya fueron mencionados en el siglo XIX o por los fundadores de la de la sociología del conocimiento. Pero la forma de seleccionar e integrar esa teoría social con la sociología del conocimiento es lo novedoso —es mayor el cambio en el plan general que las particularidades con las que se construye—. Mas esto es algo que se tratará en detalle los capítulos dos y tres.

En los siguientes apartados, donde se detallan los elementos centrales que marcaron el paso de la epistemología al estudio del conocimiento desde las ciencias sociales, se hablará, según el tema, de algunos de los

clásicos, mas no de todos en a la vez cada caso. Se desea destacar los logros de un “grupo”,<sup>19</sup> no de pensadores individuales. También debe entenderse que Marx, Durkheim y Weber no estaban exentos de resabios filosóficos en su obra. Como bien dijo Robert K. Merton, los sociólogos del siglo XIX tuvieron como modelo la pretensión generalizadora de los grandes sistemas filosóficos del siglo XVIII, “la primera sociología se desarrolló en una atmósfera intelectual en la que se introducían por todos lados sistemas filosóficos generales”.<sup>20</sup> Se está consciente de eso, pero tampoco es una limitante que se vaya a remarcar excesivamente, pues lo que se pretende es rescatar virtudes y no descender defectos.

### *vinculación entre el pensamiento y su origen social*

No se podría hablar de una diferencia entre epistemología y sociología del conocimiento si no está de por medio la idea de que el pensamiento está influido por el medio social en que es creado. Si bien es posible mencionar que esta idea existió antes de siglo XIX —y por consiguiente antes de que existieran las ciencias sociales—, no es posible hallar antes de Marx ningún esfuerzo sistemático por desarrollar esta tesis.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Se entrecomillan las palabras “generación” y “grupo” porque hablar en esos términos para referirse a Marx, Durkheim y Weber es una arbitrariedad (de la cual el lector se habrá percatado al instante). Por supuesto, no se pretende atribuir a esos tres personajes algún tipo de unidad o meta común que hubieran perseguido intencionalmente, más bien parece que en algunos casos se esforzaron por lograr metas contrarias. Sin embargo, se quiere explicar aquí el surgimiento y el subsecuente desenvolvimiento de la sociología del conocimiento describiendo no los aportes individuales de cada sociólogo en particular, sino destacando periodos generales, y al comienzo de esa periodización se encuentra la “época de los clásicos” que va de la mitad del siglo XIX a las dos primeras décadas de la centuria siguiente.

<sup>20</sup> Robert K. Merton, “Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio”, en *Teoría y estructura sociales*, traducción de Florentino Torner y Rufina Borques, México, FCE, 1995, p. 63.

<sup>21</sup> Entre los antecesores de la sociología del conocimiento se pueden mencionar a Francis Bacon, a los filósofos ilustrados franceses y a Johann Gottfried Herder. La teoría de los ídolos de Bacon es quizá uno de los dos antecedentes más importantes de la sociología del conocimiento; en esa doctrina el filósofo inglés deseaba prevenir algunos obstáculos que entorpecen el entendimiento, a los que llamó ídolos. Entre esos factores que impiden conocer correctamente Bacon señaló algunos de naturaleza social, como el lenguaje (Cf. Bacon, “Novum Organum”, aforismos del I al LXII, en *La gran restauración*, traducción de Miguel Granada, Madrid, Alianza, 1985, p. 87-113). Esta teoría de los ídolos se transformó con los filósofos franceses de la ilustración en crítica ideológica, especialmente en cuestionamiento

Es con *La ideología alemana* de Marx y Engels donde aparecieron por vez primera las ideas centrales de la sociología del conocimiento unidas a una explicación general sobre la sociedad. En ese texto sus autores remarcaron la dependencia que tienen las ideas respecto a la su origen social. Uno de los ejes centrales de su explicación era la relación de subordinación que los productos de la conciencia guardan respecto a la actividad práctica (el trabajo y la economía). Esta dicotomía entre estructura y superestructura que iniciaron Marx y Engels, ha servido de inspiración a numerosas teorías sociales sobre el saber y su perennidad ha resultado francamente notable (y por momentos pareciera ser inevitable).

Marx y Engels se proponían en aquel libro que nunca vieron publicado,<sup>22</sup> derruir los cimientos de las filosofías que atribuían a la conciencia y a las ideas una existencia propia. En otras palabras, su objetivo era demostrar la imposibilidad de que las ideas trascendieran lo social, no podría aceptarse en sus términos una historia inmanente de las ideas. Los productos de la conciencia no tienen vida propia y las ideas en la historia no se desprenden una de otra como en un mundo ideal e inmaculado donde las relaciones sociales no tienen ninguna participación. Al contrario, las representaciones que los hombres hacen del mundo y de sí mismos están “preñadas de materia”, por lo que es necesario mostrar la la terrenalidad del pensamiento; esa terrenalidad es, en el caso de la vida humana, producto de la práctica, incluso lo sensorial debe entenderse como actividad humana práctica. El ataque a la falsa conciencia realizado

---

religioso y político, pues afirmaron que las ideas que se imponían desde el gobierno y la iglesia era comúnmente falsas y ocultaban privilegios para clérigos y gobernantes (Cf. García, Lamo, Torres, *op. cit.*, cap. 7). Herder y los románticos alemanes separaron deliberadamente la crítica del saber de la crítica política y destacaron papel el positivo que juegan los prejuicios y las creencias religiosas en la cohesión de las sociedades, además de haber resaltado la relatividad histórica y social del saber (para un tratamiento específico de la influencia del romanticismo y Herder en la sociología del conocimiento ver Stark, “La tradición conservadora en la sociología del conocimiento”, en Gunter Remmling (comp.), *op. cit.* p. 101-112; recientemente se tradujeron en México importantes textos de Herder que están emparentados con el tema: Johann Gottfried Herder, *Antología bilingüe*, traducción de Manuel Velázquez Mejía, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 531). Lo que puede decirse sobre estos predecesores de la sociología del conocimiento es mucho y sugerente, mas una exposición detallada de esas posturas sería extenso y no demasiado fructífero para los propósitos particulares de este trabajo.

<sup>22</sup> *La ideología alemana* fue publicada de modo póstumo hasta la segunda década del siglo pasado.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

por Marx y Engels consiste precisamente en mostrar que el conocimiento, las ideas y el pensamiento son del reino de este mundo, no del más allá, es un rechazo al platonismo: "Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica".<sup>23</sup>

### *la sociedad como una realidad sui géneris*

Lo dicho sobre la irreductible relación entre el pensamiento y la sociedad que lo genera está en estrecha relación con lo que significó crear una ciencia cuyo objeto específico es la sociedad. Esto implicaba mostrar que la sociedad es un "orden de realidad" distinto al físico, al químico, al biológico y, en cierto sentido, al psíquico; había que ser convincentes al mostrar que lo social, como decía Durkheim, es una realidad *sui géneris*.

Y así como se trató de lograr una explicación de lo social que no se viera reducida a elementos biológicos, ni a fenómenos puramente psíquicos (o a los individuos aislados), lo mismo se intentó para explicar el saber. Dar una explicación satisfactoria a la pregunta ¿qué es el conocimiento?, requiere de una serie de clarificaciones sobre la sociedad en la cual y desde la cual se conoce; sobre la posición que guarda quien conoce dentro de su sociedad (su clase social, su lugar en la división del trabajo, el nivel de acumulación cognitiva de dicha colectividad, etcétera).

La tesis fundamental a este respecto fue que el conocimiento de un individuo no es creación suya, sino que piensa en los términos que lo hace su sociedad, que habla con un lenguaje que aprendió en su infancia, que percibe según esquemas que existen desde antes de su llegada al

---

<sup>23</sup> Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 8.

En *La ideología alemana* se dice: "La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres [...]. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponde pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx, *La cuestión judía y otros ensayos*, traducción de Wenceslao Roscs, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 156-157).

mundo. El conocimiento es un producto social que las personas particulares matizan, modificación y multiplican ligeramente. Puede decirse — para usar los términos de la epistemología que explica al conocimiento como una relación sujeto/objeto—, que ya no es el hombre particular el sujeto cognoscente, sino la sociedad.

### *renuncia a la antropología filosófica*

La sociología necesitó mostrar, para justificar su existencia, que las relaciones humanas no pueden explicarse a menos que se considere que la sociedad tiene una realidad propia que no puede ser reducida a ningún otro ámbito. Había que rechazar la explicación de lo social como causa de factores extra sociales: como alguna fuerza divina o alguna determinación biológica. Entre estos factores extra sociales se hallaba la constante tentación de explicar la sociedad —o ciertas de sus relaciones— como producto de algún tipo de naturaleza humana; algo común en el siglo XIX. Incluso existe una especialidad para indagar en todo aquello que es la naturaleza humana: la antropología filosófica.<sup>24</sup>

La antropología filosófica ha sido definida como una ciencia de las esencias del hombre,<sup>25</sup> es decir un área de estudio de todo aquello que

---

<sup>24</sup> Es importante no confundir la antropología filosófica —un área de estudio de la filosofía— con la antropología que forma parte de las ciencias sociales y sus respectivas zonas de especialización —como la antropología cultural o física—; y mucho menos se debe pensar que se trata de una filosofía de la antropología.

<sup>25</sup> Max Scheler en su libro *La idea del hombre y la historia* dice: “No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hallanse contenidos el problema psico-físico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto ‘hombre’: ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología.” Esta cita es importante no sólo para explicar de qué trata la antropología filosófica, sino para mostrar cuan persistentes han resultado ser sus ar-



hace del humano un humano y que no puede dejar de poseer, el carácter necesario para que pueda existir, el elemento positivo de su identidad en tanto humano. En este sentido, la antropología filosófica se encuentra ligada a la metafísica y en lo que aquí nos interesa refiere a cualidades atemporales que tiene cualquier humano en cualquier situación, que se encuentran inexorablemente “dentro” de cada persona.

Fue importante para la sociología desprenderse de la antropología filosófica porque era costumbre responder a preguntas sobre la sociedad diciendo que ésta era consecuencia de cualidades intrínsecas al ser humano. Como ejemplo podemos ver la discusión de Durkheim respecto a la moral.<sup>26</sup> Algunos filósofos decimonónicos afirmaban que la moral reside íntegra en la conciencia individual, que existe una esencia moral que cada quien lleva en sí mismo y que para descubrirla tan solo habría que realizar un acto de introspección. Durkheim rechazó esta posición, no buscaba el carácter común a las acciones morales en cada individuo sino que definía su existencia según reglas preestablecidas, observaba la moral como un hecho, como algo objetivo, externo al individuo.<sup>27</sup>

Algo similar pasaba con el problema del conocimiento, o dicho de un modo más particular, con la categorías del pensamiento. Durkheim dio cuenta de su existencia sin tener que recurrir al individuo, a la conciencia o un *a priori* trascendental; halló una respuesta sociológica.

En varias oportunidades Durkheim argumentó que las categorías y los conceptos son representaciones colectivas<sup>28</sup> y que las formas de clasifica-

---

mentos, pues aquí están siendo aceptados ni más ni menos que por uno de los creadores de la sociología del conocimiento.

<sup>26</sup> Seguimos para este ejemplo Durkheim, *La educación moral*, sin traductor, México, Colofón, 1997, pp. 23-40.

<sup>27</sup> Como sucede con mucho otros casos, es fácil pensar que Durkheim elimina por completo la participación del agente moral, pero una lectura cuidadosa muestra que Durkheim no eliminaba la libertad y la posibilidad de participación individual en los hechos sociales, únicamente se limitaba decir que esa libertad tenía un margen restringido.

<sup>28</sup> Steven Lukes sintetizó las aportaciones de Durkheim a la sociología del conocimiento en seis tesis: *i*] los conceptos y las categorías son representaciones colectivas; *ii*] existe una relación causal entre el orden social y el orden conceptual; *iii*] las clasificaciones específicas y los ordenamientos conceptuales son una imitación de formas específicas de la sociedad, son estructuralmente similares a ellas; *iv*] las categorías son funcionales para la sociedad; *v*] los sistemas de creencias y las religiones primitivas pueden ser parcialmente considerados como cosmologías; *vi*] las nociones fundamentales de la ciencia son de origen religioso. Cf. Steven Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y su obra, estudio histórico-crítico*, traducción de Alberto

ción primitivas (de tipo totémico) de los objetos de la naturaleza se basan en la división de la sociedad en distintos clanes: la clasificación de la naturaleza se hace sobre la base de la propia clasificación de la sociedad. Durkheim le dio al apriorismo kantiano bases empíricas y sociológicas. La categoría de tiempo, por ejemplo, no es inherente al ser humano, sino que, a pesar de que cada individuo puede diferenciar el pasado del presente, su concepto de presente no es personal, lo comparte con toda la sociedad, es un tiempo social que incluso le antecede.<sup>29</sup> Las categorías — el esqueleto de la razón, el marco que ciñe la mente—, como la moral, son hechos sociales.<sup>30</sup>

En Marx encontramos elementos similares. Desde sus escritos tempranos (a partir de *La ideología alemana*), Marx rechazó la existencia de una esencia propia de los humanos que no fuera histórica: “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.<sup>31</sup> Esta esencia no inmanente a los individuos y supeditada a las relaciones sociales en realidad rompe con las esencias inmutables y eternas, con lo que Marx se desprendió de la metafísica; podemos decir que esa “esencia” que describe Marx enlaza irrevocablemente al individuo con su sociedad (sus relaciones sociales) y por tanto no le permite concebir al hombre a no ser que sea situándolo históricamente.

Las críticas de Marx a David y Ricardo son continuación de estas ideas. Por ejemplo:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos

---

Cardin e Isabel Martínez, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo Veintiuno, 1984, p. 430-439.

<sup>29</sup> Cf. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1993, pp. 27-57.

<sup>30</sup> “Para saber de qué están hechas estas concepciones [las categorías], que no hemos hecho nosotros, no es suficiente con interrogar a nuestra propia conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar la historia” (Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 56).

Para ver el problema particular de las categorías en Durkheim, Cf. Warren Schmaus, “Durkheim on the causes and functions of the categories”, en N. J. Allen, W. S. F. Pickering y W. Watts Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York, Routledge, 1998, p. 176-188; ver también, Ramón Ramos Torrc, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Siglo Veintiuno-CIS, 1999, p. 281.

<sup>31</sup> Marx, *La cuestión judía...*, p. 230.

socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII [...]. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etcétera, que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia. [...] la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. [...] La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí.<sup>32</sup>

Cuando Marx acusa a los economistas liberales de decir robinsonadas está cuestionando las proyecciones que realizan al describir a los hombres de todos los tiempos con las características y las relaciones sociales y económicas que encontramos en la época industrial, ya en pleno capitalismo (como la propiedad privada, por ejemplo). Ellos mostraban como eterno al hombre que era producto de una época particular.

Como se ha podido ver, para Durkheim y para Marx no se puede hablar de naturaleza o esencia humana sin hacer referencia a momentos históricos específicos y a relaciones sociales particulares.

### *sociología, entre el idealismo y empirismo*

Marx rechazó al idealismo y al materialismo de su época, pues considera-

---

<sup>32</sup> Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo Veintiuno, 1991, p. 33-34.

ba que ambas posturas eran igualmente equívocas. Se interesó en superar lo que entendía como un enfrentamiento vacío que se ha entablado entre ambas posturas; rebatió la pasividad en la que el objetivismo envuelve al sujeto e, igualmente, sostuvo que la actividad del subjetivismo no es del tipo real y sensorial.<sup>33</sup> Su crítica a Feuerbach fue en este sentido, pues —según opinión de Marx— éste aspiraba a objetos sensibles (distintos de los conceptuales o ideales) mas no concebía la actividad humana como una actividad objetiva.

Weber rehuyó igualmente del materialismo y del idealismo en su explicación sobre las influencias entre la ética religiosa y el desarrollo del capitalismo. Rechazó que se pudiera explicar la génesis de la economía moderna por factores puramente ideales o solamente por elementos materiales. Prefería que fueran investigaciones particulares las que definieran de modo específico qué se debía a lo material y qué a lo ideal (para solucionar este problema recurrió al concepto de afinidades electivas).<sup>34</sup>

*La ética protestante* es un intento explícito por mostrar que no se pueden explicar convincentemente las relaciones sociales partiendo sólo de factores mentales (ideales) o de factores materiales (particularmente económicos). Weber no negó la gran relevancia de lo puramente económico para el surgimiento del capitalismo, pero le interesó dejar claro que sin ciertos elementos éticos no se puede explicar suficientemente cómo fue posible el capitalismo moderno (esto sin dejar de rechazar la idea de que el capitalismo se debe sólo a la reforma protestante). Weber reconoció que el capitalismo es producto de “la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización políti-

---

<sup>33</sup> Esto puede verse, por ejemplo, en la primera de sus Tesis sobre Feuerbach: “La falla fundamental del todo materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del objeto o la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial en cuanto tal.” Marx, *La cuestión judía...*, p. 229. Años después de la muerte de Marx, Engels retomó este tema en “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, Cf. Karl Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, sin fecha, pp. 616-653.

<sup>34</sup> Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1995, p. 107. Para ahondar en el concepto de afinidades electivas ver González, Lamo y Torres, *op. cit.*, cap. 11.

co-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la reforma".<sup>35</sup> En este sentido quienes ubican a Weber simplemente como un miembro de un corriente hermenéutica e intentan confrontarlo con escuelas centradas en el estudio de estructuras hacen algo contrario a los mismos propósitos weberianos.<sup>36</sup>

El propio Durkheim colocó a la sociología como un procedimiento intelectual que evitaba caer tanto en los defectos del idealismo apriorístico, como del materialismo empírico.<sup>37</sup> Por un lado, los empiristas rechazaban las categorías del pensamiento, pero eso los llevó a no poder explicar el orden el pensamiento y la razón misma, pues las categorías son el marco que estructura a la razón;<sup>38</sup> y los aprioristas, por su parte, aceptaban las categorías pero no lograban explicar de donde procedían éstas y tenían que explicar su existencia como un *a priori* trascendental que no puede ser demostrado.

La teoría sociológica del conocimiento propuesta por Durkheim pretende aprovechar las ventajas contrapuestas de estas posturas rivales. En primer lugar, conserva los principios del apriorismo, pero dando cuenta de ellos sin salir del terreno de lo observable y, al mismo tiempo, se inspira en la positividad del empirismo y respeta los poderes de la razón. La sociología muestra que las categorías son un producto de varias genera-

---

<sup>35</sup> Weber, *op. cit.*, p. 107.

<sup>36</sup> Para alejarnos de un mal entendido, hay que decir que pese a la opinión de muchos, Weber no justifica que en sociología deban participar los valores subjetivos del investigador. Una cosa es investigar valores y otra muy distinta investigar con los valores propios. Ciertamente no pueden eliminarse, mas no por eso hay que aceptarlos sin más. El investigador de ciencias sociales "hará bien en guardar para sí sus pequeños comentarios personales, como se los guarda al contemplar el mar o la montaña, a no ser que se sienta dotado de formación artística o de don profético" (Weber, *op. cit.*, p. 20.)

<sup>37</sup> Cf. Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 56-57.

<sup>38</sup> Durkheim rechazó que las categorías provengan de la experiencia, más bien sostuvo que éstas determinan la forma en que se ordenan las experiencias sensibles, pero no aceptó que las categorías tuvieran propiedades metafísicas; si las personas conocen por medio de categorías es porque las aprenden de su sociedad.

Además de lo anterior, Durkheim agregó que las categorías "expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; sobrepasa en extensión a todo el resto de nuestras nociones, dominan todas las particularidades de nuestra vida intelectual. [...] la sociedad no puede abandonar al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no sólo necesita un cierto grado de conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico sin el que tampoco puede pasarse" (Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 52-53).

ciones humanas, son un capital intelectual acumulado por la sociedad a lo largo de su historia.

En un primer nivel, la sociedad le da orden a lo sensorial y lo empírico; en un segundo nivel, la sociología muestra cómo lo social es la terrenalidad de lo que se aparece en primera instancia como universal, eterno, inexplicable y trascendente.

*el conocimiento, más allá de la validez*

La diferencia que separa definitivamente la sociología del conocimiento de las formas filosóficas de estudio del saber es el problema de la validez del conocimiento. La epistemología —o gnoscología— ha tenido típicamente como problema general el estudio del conocimiento y, de forma más particular, la cuestión de la ciencia. En este sentido sus preguntas fundamentales han sido: ¿qué es el conocimiento?, y ¿qué es la ciencia? Para contestar a este par de cuestiones la filosofía ha intentado determinar qué es lo que distingue el conocimiento del científico de la pseudociencia y del sentido común, y, como consecuencia de lo anterior, establecer cuáles son los métodos en los cuales debe sostenerse un determinado tipo de saber para alcanzar el estatuto de conocimiento científico. En términos un poco más generales, el interés epistemológico central es la distinción entre lo cierto y lo falso, los problemas de la justificación y validación de lo verdadero.

Este interés puede rastrearse desde los clásicos griegos. Con ellos surgió la distinción entre lo que se considera un saber que es aceptado sin cuestionamiento (*doxa*) de los conocimientos filosóficos que son producto de la reflexión (*episteme*). Tal distinción adquirió una imagen plástica poderosa cuando la expresó Platón en la alegoría de la caverna.<sup>39</sup> Ahí, Platón describió el reino de las *apatencias* como una caverna de oscuridad cuyas sombras son tomadas por los hombres como el mundo real, pues nunca han tenido la oportunidad de contemplar el luminoso reino de las *ideas eternas*. Verdades luminosas y la tiniebla de la falsedad; esta metáfora de la *doxa* a la *episteme* ha tenido una resonancia enorme

---

<sup>39</sup> Cf. Platón, *La república*, traducción de José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1999, p. 405-415.

en la historia del pensamiento occidental y continúa hasta nuestros días.<sup>40</sup> Un caso más puede esclarecer mejor esto. En su *Metafísica*, Aristóteles traza una distinción paralela a la de Platón<sup>41</sup> al distinguir entre experiencia, arte y teoría, una escala de saberes que va de una acumulación de recuerdos (la experiencia, donde se sabe que las cosas existen pero no se sabe por qué) a una concepción general de casos semejantes (el arte, que tiene utilidad práctica y donde se conoce el porqué de las cosas) y de ahí a la teoría que es un tipo de conocimiento riguroso, que puede transmitirse por medio de la enseñanza y que busca el saber con el solo objeto de saber.<sup>42</sup> Nuevamente, se trata de distinguir lo aparente del conocimiento producto de la reflexión (y construir parámetros que permitan distinguir entre uno y otro).

En términos generales, la epistemología, al enfrentarse a la pregunta ¿qué es el conocimiento?, no se refiere a su génesis sino a su justificación y validez, a las condiciones en que algo puede calificarse de conocimiento o creencia; no importan las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un saber está justificado o no, si corresponde o no a la realidad.<sup>43</sup>

Desde sus inicios las ciencias sociales redujeron en sus investigaciones la importancia de la validez del conocimiento. Para éstas, la génesis social de los conocimientos resulta más relevante que su justificación o adecuación a ciertos principios lógicos. Para algunos —como Durkheim—, no había ninguna necesidad de verificar la verdad o falsedad de los saberes de una sociedad; para otros —como Marx—, sí importaba la coincidencia entre el ser y la conciencia, más no en términos de la lógica científica o de criterios de verdad universales.

La postura de Durkheim para rechazar los criterios de validez se basó

---

<sup>40</sup> No debe extrañar que hasta la fecha la palabra tiniebla signifique tanto “falta de luz” como “suma ignorancia y confusión, por falta de conocimientos” (*Cf. Diccionario de la lengua española*).

<sup>41</sup> Por supuesto, aquí no es el lugar para detallar las semejanzas y diferencias entre el académico y el peripatético, tan sólo se quiere manifestar una coincidencia en lo que respecta a su separación entre *doxa* y *episteme*.

<sup>42</sup> *Cf. Aristóteles, Metafísica*, versión de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1992, p. 5-9.

<sup>43</sup> *Cf. Luis Villoro, Creer, saber y conocer*, México, Siglo Veintiuno, 1998, p. 11-12; se puede ver también Mauricio Beuchot, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, México, Universidad Veracruzana, 1987, cap. 1.

en un principio que concibe los conocimientos de una sociedad como funcionales, más allá de su grado de cientificidad (lo que, por lo demás, casi siempre significa apegarse a los criterios de verdad y falsedad que sustenta la sociedad a la que pertenece el investigador). Por tal motivo, Durkheim se negó a entender sus estudios sobre religiones primitivas como un arma para atacar sus creencias:

es un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede reposar sobre el error y sobre la mentira, pues así le hubiera sido imposible durar. Si no estuviese fundada en la naturaleza de las cosas, hubiera encontrado en las cosas reticencias que no hubiera podido superar. Así que, cuando abordamos el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que tienen relación con lo real y lo expresan [...] tras el símbolo hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado. Los ritos más bárbaros o extraños y los mitos más raros traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, sea individual o social. [...] Así pues, en el fondo ninguna religión es falsa. Todas son verdaderas a su modo, y todas responden, aunque de formas distintas, a condiciones dadas de la experiencia humana.<sup>44</sup>

En Marx se presentan otros principios. Si su sociología del conocimiento era primordialmente una crítica de ideología y de la falsa conciencia,<sup>45</sup> entonces su relación con la validez o falsedad de los conocimientos era más estrecha —aunque, como ya se dijo, no en la forma en que se expresa típicamente en la epistemología.

---

<sup>44</sup> Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 29-30.

<sup>45</sup> Vojin Milić ha destacado cinco rasgos específicos de la falsa conciencia según los estudios de Marx y Engels. En la falsa conciencia hay: *i*] un aparente divorcio de la conciencia respecto de las condiciones histórico sociales; *ii*] una tendencia a describir de manera exclusiva el aspecto fenoménico de la realidad; *iii*] separar un aspecto aislado de la totalidad de la realidad social e investigarlo por sí solo; *iv*] un carácter ahistórico (se absolutiza el conocimiento de un periodo histórico); finalmente, para entender el problema de la falsa conciencia hay que *v*] discernir las causas de la falsificación en las circunstancias sociales objetivas (el problema debe trasladarse del plano de la psicología al de la gnoscología y de la sociología). Cf. "La relación entre sociedad y conocimiento en la obra de Marx", en Kurt Jenk (comp.), *El concepto de ideología*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 142-145.

Lo social es relaciones sociales. Sin embargo, frecuentemente se encubre esa realidad relacional con formas conceptuales que desconocen esa idea: una es pensar por medio de antinomias (de las que se hablará más adelante) y otra es la reificación o sustanciación de los fenómenos sociales.

Reificar es convertir algo en cosa o concebirlo por analogía con la estructura y naturaleza de los objetos, en particular los físicos (algunos han sustituido el uso del término por el de cosificación). La reificación en lo social implica concebir a las relaciones sociales como cosas con una existencia propia y natural, convertir en suprahumano y suprasocial lo humano y lo social.<sup>46</sup> Así, pueden reificarse la conciencia, las ideas, la razón, las estructuras sociales, etcétera. El idealismo de Platón, por ejemplo puede verse como una forma típica de reificación, pues le otorga a ciertas ideas (el bien, lo bello y lo justo) una existencia más allá de las personas, como si aquellas pudieran existir sin los humanos.<sup>47</sup>

Los inconvenientes de reificar los hechos sociales —dar una existencia propia a hechos que no son más que relaciones producto de la actividad humana—, y la necesidad de evitarlo pueden verse en el tratamiento que hizo Weber de la racionalización. Caso que es de particular importancia, ya que la razón ha sido objeto de reiteradas y duraderas reificaciones.

Para Weber, la racionalización es un fenómeno característico de la vi-

---

<sup>46</sup> Hay que hacer aquí algunas precisiones y acotaciones. En primer lugar, no relacionamos la reificación con la premisa metodológica de Durkheim de estudiar los hechos sociales *como si fueran* cosas, pues como puede verse en *Las reglas del método sociológico*, no se trata de una definición de lo real sino de una actitud intelectual. Para evitar esta relación confusa se usa aquí el término reificación en lugar de cosificación, pues consideramos como dos problemas distintos la objetivación de la realidad social —de la que habla Durkheim— y su reificación (sobre esto, Cf. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de las realidades*, traducción de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 116-120; también, Peter Berger y Stanley Pullberg, "Reification and the sociological critique of consciousness", en *History and Theory*, 1965, vol. IV, p. 196-211). En segundo lugar, no se habla de reificación como un "fenómeno social" (relacionado, por ejemplo, con la alienación), sino de un problema de cómo se conciben y estudian las relaciones sociales.

<sup>47</sup> Dos pasajes la obra de Platón donde esto se hace patente son el discurso final de Diotima en *El banquete* y la alegoría de la caverna en el libro séptimo de la *República*. En la sociología del conocimiento esta forma de entender la existencia de las ideas ha seguido presente en algunos de sus más ilustres representantes, como es el caso de Max Scheler.

da moderna, como lo es también el capitalismo. Sin embargo, Weber no habló de la racionalización como si fuera una sustancia sin historia que desplazara a la religión, al arte o a los sentimientos (otras tantas sustancias), ya que para Weber la religión o el arte son susceptibles de racionalizarse ellos mismos (algo distinto a que puedan ser desplazados por algún tipo de razón o racionalidad).

Antes que nada, para Weber, “el racionalismo es un concepto histórico, que encierra un mundo de contradicciones”,<sup>48</sup> es una forma concreta de pensamiento que puede generar cierto tipo de acciones igualmente concretas; además, se puede racionalizar la vida desde los más diversos puntos de vista y en las más diversas direcciones. Los hechos históricos que Weber describe bajo el nombre de racionalismo son una serie de sucesos particulares de occidente, que pueden ser encontrados en la ciencia, el arte, la música, el derecho, la administración y la economía. Por supuesto que fuera de occidente existe la ciencia, la música..., pero lo que es distinto en ellos es una forma concreta de pensamiento y acción. La cuestión se transforma: ¿cuál es ese tipo de pensamiento y acción concreta que se generó en un momento particular de la historia y en un lugar específico? Con esta manera de formular la pregunta debe romperse con la idea de que la racionalización sea una sustancia que tenga un carácter universal e independiente de relaciones sociales específicas.

Ahora bien, la intención de Weber fue estudiar sólo un tipo de actitud racional determinada: la que se produjo —sin que fuera del todo deseado— con la ética de las sectas protestantes más radicales, para después ver qué consecuencias trajo para la vida económica. De este modo, el racionalismo para Weber no es otra cosa que esto:

Digamos, en resumen, que lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del “estado de religioso de gracia” como un *status* que aparta al hombre del “mundo”, condenado como todo lo creado, y cuya posesión [...] no podía alcanzarse por medios mágico-sacramentales, ni por descargo de la confesión ni por cualquier otro acto de piedad, sino tan sólo por la comprobación de un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del “hombre natural”; seguía de ahí para el individuo el impulso a controlar metódicamente en la conducta su estado de gracia, y

---

<sup>48</sup> Weber, *op. cit.*, p. 263.

por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida. Pero, como ya vimos, este nuevo estilo de vida significa la racionalización de la existencia, de acuerdo con los preceptos divinos. [...] Esta racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión.<sup>49</sup>

Se puede decir poco tras estas palabras que confirman que al hablar de racionalización tan sólo se hace referencia a cierto tipo de comportamiento y de conducta sistematizadas y metódicas para fines relacionados con salvación del alma.

### *límites de la primera generación*

En términos *particulares*, lo que se ha avanzado en el estudio de las relaciones entre conocimiento y sociedad desde la generación de los clásicos no ha sido demasiado. Los argumentos, considerándolos aisladamente, no parecen haber incrementado su número y muchas veces ni siquiera parecen ser más refinados. Sin embargo, lo que se ha hecho es mucho.

Especialmente importante ha sido el incremento de la sociologización, es decir, la eliminación de residuos de especulación filosófica. La sociología del conocimiento se ha vuelto más atenta a los problemas resultantes de los estudios empíricos y ha ido dejando atrás las explicaciones extrasociales. Lo que en los clásicos fueron logros aislados y fragmentados de toda una generación, paulatinamente se fueron concentrando en teorías y programas de investigación particulares.

Por esta razón, todo lo que en esta sección sobre los clásicos se han señalado como virtudes también podrían ser considerados defectos, pues si se dijo al principio que estos son argumentos particulares que Marx o Weber o Durkheim sostuvieron, igualmente se puede decir que las carencias particulares para explicar lo social de las que se habló fueron sostenidas por Marx o Weber o Durkheim. En otras palabras, *ninguno de ellos construyó un aparato completamente sociológico para dar cuenta del saber*. Así, hallamos en estos clásicos un gran número de antinomias o aporías, del tipo estructura/superestructura, individuo/sociedad, acción/acción social. Asimismo, encontramos una marcada tendencia a ex-

---

<sup>49</sup> Weber, *ibid.*, p. 206-207.



plicar el desarrollo histórico por medio de alguna filosofía de la historia de tipo evolucionista (Durkheim) o teleológico (Marx).

Como se verá en el siguiente capítulo dedicado a las teorías de la constitución de la sociedad, estos problemas y residuos filosóficos tienen consecuencias poco favorables que deben corregirse.

## ii. los estudios sociológicos del saber en el concierto de las ciencias sociales. scheler y mannheim

### *sociología del conocimiento: una provincia dentro de un reino*

La historia de las ciencias durante siglo XX tiene como una sus más destacadas características su creciente especialización. Aumentó —y lo sigue haciendo— el número de las disciplinas y también las áreas de concentración dentro de cada ciencia en particular. Hoy pueden contarse por decenas las “sociologías especiales”, como también sucede en la antropología o la historia. De tal modo que, si Marx no conoció ni atendió ninguna diferencia entre lo que hoy se llama sociología, historia, ciencia política y economía, mucho menos sintió necesidad de marcar territorios en el interior esas ciencias.

Ésta es una de las diferencias nodales entre los clásicos y la segunda generación de la sociología del conocimiento. De hecho, esta segunda generación encabezada por Max Scheler y Karl Mannheim es relevante entre otras cosas porque ellos bautizaron a la sociología del conocimiento<sup>50</sup> y le otorgaron cierta autonomía respecto de las otras especializacio-

---

<sup>50</sup> Páginas atrás se habló del logro de mostrar que la sociedad es un “orden particular”, hecho que antecedió a las sucesivas separaciones entre las distintas ciencias sociales. Así, tras inaugurar el terrero de una ciencia de lo social, la sociología, la ciencia política y la economía se formaron a partir de la distinción entre sociedad civil, estado y mercado (Cf Immanuel Wallerstein (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, traducción de Stella Mastrángelo, México, Siglo Veintiuno, 1996, p. 114); una vez dado ese paso comenzaron a formarse las subespecializaciones, como la sociología del conocimiento o la antropología cultural.

nes sociológicas.<sup>51</sup>

Si las disciplinas científicas se formaron en procesos similares al de la erección de las naciones, sus áreas de especialización se convierten en provincias y también tienen que pugnar porque se reconozca su legítima existencia, por que se acepten sus problemas como legítimos. Max Scheler y Karl Mannheim son para la sociología del conocimiento los “caudillos de la independencia”, y su trascendencia en la historia de la sociología tiene que ver con la invención de esa nueva “provincia sociológica”.<sup>52</sup>

### *la primera sociología del saber*

Max Scheler ha sido señalado como el primero en mencionar una sociología del conocimiento. Tenía un esquema general de sociología<sup>53</sup> que se dividía en sociología de la cultura y sociología real; la primera dedicada al derecho, el arte, la religión, el conocimiento; la segunda a la política, las instituciones, la economía.<sup>54</sup> En esta división de tareas se traslucen la vieja dicotomía marxista de una base económica que sostiene una superestructura ideológica.<sup>55</sup>

La intención de Scheler para crear una sociología del saber era sintetizar el platonismo de la inmutabilidad eterna de las esencias de valor con

---

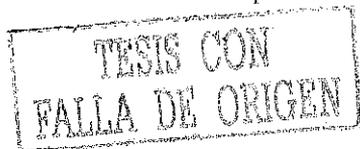
<sup>51</sup> A la creación de esa sociología especial dedicada al conocimiento se le sumaron más tarde algunas otras que guardaron con ella un parentesco especial, como la sociología de la opinión pública y la sociología de la ciencia.

<sup>52</sup> Hay varios estudios dedicados a estudiar la época y la influencia de Scheler y Mannheim. Para una perspectiva general ver: Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea*, traducción de Carlos A. Fayard, Buenos Aires, Paidós, 1965, p. 85-108. Para investigaciones más particulares sobre las obras de Scheler y Mannheim: David Frisby, *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, New York, Routledge, 1992, p. 282.; también Hans-Joachim Lieber, *Saber y sociedad. Los problemas de la sociología del saber*, traducción de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1981, p. 209.

<sup>53</sup> Para un tratamiento general sobre obra de Scheler, donde se pone énfasis en su concepción del conocimiento, Cf. Luis Martín Santos, *Max Scheler (crítica de un resentimiento)*, Madrid, Akal, 1981, p. 135.

<sup>54</sup> Cf. Max Scheler, *Sociología del saber*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, p. 5-6.

<sup>55</sup> El hecho de que incluso en una persona como Max Scheler haya permeado esta dicotomía, habla de su casi omnipresencia, pues Scheler estaba muy lejos de ser marxista e incluso puede decirse que era un filósofo idealista.



el relativismo.<sup>56</sup> Deseaba armonizar una metafísica de las ideas con el relativismo histórico. Scheler pretendía demostrar que las personas, en diferentes épocas históricas y bajo condiciones sociales diversas, intentaban acceder con modos, medios y limitaciones propias, a la esfera eterna de las ideas: lo que cambia en la historia no son las ideas sino la forma de llegar a ellas. Los factores reales facilitan o dificultan la presencia de los factores ideales, pero no pueden determinarlos en su contenido. El objeto de Scheler era estudiar la selección histórica de los saberes a la vez que esquivar el relativismo (mostrando que las ideas son inmutables).

Para Scheler el saber se da como un *a priori* de la experiencia individual, dándole significado y un orden que si bien varía en la historia, al individuo le aparece como la forma natural de contemplar el mundo.

Scheler estuvo en contra de las opiniones de Comte en lo referente a los tres tipos de saberes que éste clasificó —religioso, metafísico y positivo—, pues consideró que no correspondían a etapas consecutivas de la historia, sino que convivían los tres en un mismo tiempo. Con esto su sociología del saber generó un aparato conceptual que pudiera dar cuenta de la forma en que convivían estas tres formas de pensamiento en la sociedad moderna, sin tener que eliminar los saberes religioso y metafísico, pues no los consideraba parte del pasado. A las formas del saber religiosa, metafísica y científica Scheler les asignó funciones sociales distintas a las que les había dado Comte y les adjudicó un origen social; cada tipo de saber cumple una evolución distinta sin que existan subordinaciones entre ellas.<sup>57</sup> El saber religioso (que proviene de la revelación), se funda en enseñanzas sobre dios; cualquier renovación de este tipo de conocimiento es una nueva interpretación de la intuición originaria, no es de tipo prospectivo. La metafísica se basa en obras individuales y está unida a las circunstancias históricas de su creador. El saber positivo, finalmente, progresa acumulativamente y de forma despersonalizada, presenta menor apego al momento de la historia en que se creó. Scheler realizó una detallada descripción de estas formas de conocimiento y cuáles eran sus motivos originarios, sus metas, los grupos sociales que los sustentaban y los

---

<sup>56</sup> Cf. Lewis Coser, "Max Scheler", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1977, t. 9, p. 490.

<sup>57</sup> Cf. González, Lamo y Torres, *op. cit.*, pp. 293-312.

tipos de individuo que tenían jefatura sobre ese saber.

Como puede verse, las preocupaciones que Scheler atendió en su sociología del saber eran más bien fragmentarias. Esto se debe, entre otras cosas, a que la sociología del conocimiento sólo significaba una pequeña parte de un proyecto filosófico mayor. Mas, a pesar de eso, puso en la mesa de discusión ciertos temas que casi de inmediato fueron retomados, precisados y ampliados por Karl Mannheim.

### *de la teoría de la ideología a la sociología del conocimiento*

Karl Mannheim clarificó de modo definitivo el papel y la especificidad de la sociología del conocimiento.<sup>58</sup> Por un lado, retomó en un contexto sociológico algunas de las ideas de Scheler y, además, recuperó y replanteó debates provenientes del marxismo. Sobre esto último, fueron de vital importancia las páginas que en *Ideología y utopía* dedicó a diferenciar la sociología del conocimiento de la teoría de las ideologías (donde se había agrupado la herencia del pensamiento de Marx sobre las relaciones entre sociedad y pensamiento).

---

<sup>58</sup> Son numerosas las monografías dedicadas al pensamiento y desarrollo intelectual de Mannheim: Gunter Remmling, *La sociología de Karl Mannheim*, traducción de Rafael Iassaleta, México, FCE, 1982, p. 407; David Kettler, Volker Meja y Nico Stehr, *Karl Mannheim*, traducción de Francisco González Aramburu, México, FCE, 1995, p. 303; otro de libro de Meja y Kettler es *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism: the Secret of the New Times*, New Brunswick, Transaction, 1995, p. 350; pueden verse también el artículo "Karl Mannheim: un diagnóstico para nuestro tiempo" de Víctor Alarcón, en Gina Zabłudovsky (coord.), *Teoría sociológica y modernidad*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 1998, p. 251-279; igualmente puede ser de provecho consultar el número monográfico de la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* dedicado a Mannheim que coordinó Emilio Lamo de Espinosa, núm. 62, abril-junio 1993. Para observar cómo se desarrolló del pensamiento de Mannheim siguiendo sus propios textos, puede verse la antología que preparó Kurt Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*, Londres, Transaction, 1993, p. 568. Por fortuna para el lector castellano, prácticamente toda la obra de Mannheim se encuentra traducida a su idioma.

En México, uno de los primeros en atender la obra de Mannheim fue José Medina Echavarría, como puede verse en "Responsabilidad de la inteligencia", en *Responsabilidad de la inteligencia*, México, FCE, 1987, p. 25-37, ensayo de 1941 en cual comenta la primera traducción al español de *Ideología y utopía*; de él mismo se puede consultar también "Las sociologías del conocimiento y de la cultura en la literatura alemana", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 1, núm. 4-5, septiembre-diciembre 1939, p. 9-20.

La primera parte de la primera edición de *Ideología y utopía*<sup>59</sup> gira alrededor del concepto de ideología y de la distinción entre ideología particular e ideología total. Estos dos tipos de ideología tienen en común no confiar en que lo que dice un adversario sea suficiente para comprender su verdadero significado e intención, tratan en cambio de buscar la respuesta de sus actos y afirmaciones en las condiciones sociales: *las ideas se consideran como funciones de la existencia*.

Las diferencias entre estas dos categorías pueden resumirse del siguiente modo:

<i>ideología particular</i>	<i>ideología total</i>
La ideología particular expresa el escepticismo respecto de las ideas del adversario, a las que se considera como disfraces más o menos conscientes de la verdad a favor de los propios intereses. Abarca aquello que se encuentra entre las mentiras y las disimulaciones involuntarias. Apenas logra distinguirse de la noción común de mentira.	La ideología total se refiere a la ideología de una época o todo un grupo social (e. g. una clase social); se trata de las características y de la composición de la estructura total del espíritu de una época.
Designa sólo una parte de las afirmaciones del contrario con el nombre de ideología.	Pone en tela de juicio toda la concepción del mundo del adversario y se esfuerza por comprender dichas concepciones como un producto de la vida colectiva.
Analiza las ideas desde el punto de vista psicológico. Comparte con el adversario un marco teórico común de referencia.	Toca un punto de vista teórico o <i>noológico</i> , considera que no sólo el contenido sino la forma y el armazón conceptual de la forma de pensar del contrincante son funciones de su situación vital. Las categorías, las modalidades de experiencia y de inter-

<sup>59</sup> *Ideología y utopía* (libro del que se puede decir, sin mucho riesgo de debate, que ha sido el más influyente en la historia de la sociología del conocimiento) fue escrito en dos momentos. El primero en 1929, con la publicación de la primera versión del libro, cuando Mannheim era profesor de la Universidad de Frankfurt —después de haber estado algunos años en Heidelberg—; esa versión constaba sólo de tres capítulos, segundo, tercero y cuarto de edición actual. El resto fue publicado en 1936, en inglés, cuando Mannheim era profesor en Londres después de haber dejado Alemania tras el ascenso del nazismo; esta reedición agregaba dos capítulos, el primero y el último de la versión definitiva. Probablemente la mayor diferencia entre ambos es que los agregados de la edición “londinense” ponen mayor énfasis en hacer de *Ideología y utopía* un libro donde esté plasmado con claridad un programa para la sociología del conocimiento; en el primer escrito se percibe una mayor preocupación por los conceptos que le dan título al volumen.

	pretación son fundamentalmente diferentes entre aquel que denuncia y el contrincante.
Se aplica principalmente a una psicología de los intereses.	Emplea un análisis funcional sin referencias a las motivaciones; se concreta a una descripción objetiva de las diferencias estructurales de las mentalidades que operan sobre una base social diferente.

Por supuesto, Mannheim consideraba más apropiado el concepto total de ideología y utilizó de él numerosos elementos para su sociología del conocimiento. En especial le importaba no reducir los análisis al ámbito puramente individual; en cambio prefería que se adoptara un punto de vista con el cual se pudiera comprender en su totalidad la estructura del mundo intelectual en que vive un grupo social específico en una determinada situación histórica. El *sistema de pensamiento*, insistía Mannheim, es una totalidad y no la mera confusión accidental de experiencias fragmentarias de los miembros de un grupo considerados aisladamente. El objeto de análisis consiste en reconstruir la base teórica sistemática que yace bajo los juicios singulares de cada individuo; en otras palabras, saber cuáles son las implicaciones teóricas de un modo de pensar que son idénticas a las de otros participantes de un grupo o clase.

Mannheim hizo en *Ideología y utopía* una breve reconstrucción histórica del concepto de ideología (como parte de una historia de la sociología del conocimiento) que hasta la fecha es seguida por quienes han hecho una historia de la ideología o de la sociología del conocimiento.<sup>60</sup> Según Mannheim los precursores inmediatos de la noción de ideología eran la desconfianza y el recelo que los hombres experimentan para sus adversarios. Las ideas de los contrincantes se comienzan a clasificar como ideológicas cuando ya no son tomadas como mentiras descaradas sino que se percibe en su total comportamiento una ausencia de fundamento producto de su situación social —así, la ideología particular es un fenómeno intermedio entre una simple mentira, en un polo, y un error

<sup>60</sup> Lo que sí ha cambiado es la importancia que Mannheim otorgaba a varios de sus contemporáneos en comparación con la que se les da ahora. Como ejemplo valga decir que Mannheim consideraba que en los estudios sobre ideología las obras de Sombart y Oppenheimer son "demasiado conocidas para necesitar que se las mencionen con detalle", y hoy día no son siquiera comentadas en los recuentos históricos de sociología del conocimiento.

que es resultado de un conjunto defectuoso de conceptos, en el otro.

Además de la desconfianza y el recelo común, Mannheim encontró antecedentes del concepto de ideología dentro en la historia del pensamiento. En primer lugar la ya bien conocida obra Francis Bacon y su teoría de los ídolos;<sup>61</sup> del análisis que del filósofo inglés hace Mannheim sólo parece haber una aseveración no rescatada: que existe una relación entre el término *ideología* y el que usaba Bacon para significar una fuente de error: *ídola*.<sup>62</sup> Otro de los elementos no rescatados del seguimiento de Mannheim es el de la figura de Maquiavelo, de quien destaca el razonamiento de que existen variaciones entre las opiniones políticas de los hombres según varían sus intereses. El recorrido finaliza con una descripción de cómo en el siglo de las luces se hacía uso de la psicología de los intereses (que relacionó directamente con la ideología particular).

Tras su búsqueda histórica, Mannheim rastreó cómo se efectuó el paso del concepto particular al concepto total de ideología. Su explicación de esa transición es que la presente época está sacudida por un trastorno social que crea nuevos valores y donde el conflicto intelectual es tan extremo que los bandos antagónicos tratan de destruir los cimientos sobre los que se sostienen las creencias de los adversarios. Ahora bien, esto sólo es posible cuando los valores básicos de los grupos combatientes constituyen mundos separados, es decir, cuando hay dos estilos de pensamiento divergentes.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Considerar a Bacon como el precursor más antiguo de la sociología del conocimiento es una de las afirmaciones constantes dentro de la disciplina, se ha convertido en uno de sus elementos más fuertes de autodefinición.

<sup>62</sup> Probablemente esto se deba a que ha sido suficientemente satisfactoria la explicación del origen del término *ideología* como ciencia de las ideas, según el uso que le daba Destutt de Tracy. De cualquier forma valdría la pena averiguar si de Tracy tuvo o no influencia de la obra de Bacon.

<sup>63</sup> El concepto de *estilos de pensamiento* es de gran importancia en la obra de Mannheim, con él inició sus planteamientos de sociología del conocimiento en su tesis de habilitación titulada "El pensamiento conservador". El término fue tomado por Mannheim de la historia del arte, pues quería equiparar la destreza de esos historiadores para clasificar dentro de una corriente las obras de arte tan solo con verlas, con la necesidad para los sociólogos del conocimiento de clasificar una afirmación por sí misma. La suerte de este concepto no ha sido mucha, se encuentra prácticamente olvidado por los sociólogos y en la misma historia del arte la noción de estilo ha sido criticada. Sin embargo, pese a los cuestionamientos y el olvido, la idea de fondo que yace en los estilos de pensamiento se ha conservado. Mannheim argüía que

Las principales etapas de la aparición del concepto total de ideología, desde los puntos de vista psicológico y ontológico (en contraposición a los psicológicos de la ideología particular) son, según Mannheim, los siguientes:<sup>64</sup>

i] El desarrollo de una filosofía de la conciencia —en especial Kant—: el mundo como mundo sólo existe con referencia a la mente cognoscente; la actividad mental del sujeto determina la forma en que se representa al mundo. Esta filosofía es el embrión del concepto total de ideología, aunque desprovisto de significado sociológico.

ii] La consideración de ideología en su perspectiva histórica, aunque supratemporal —en especial Hegel—: se pasa de la conciencia en sí a un espíritu del pueblo (*Volkgeist*) que representa los elementos históricamente diferenciales de la conciencia que se hallan integrados en el espíritu del mundo.

iii] El paso de la noción del espíritu del pueblo o nación a la de clase (o ideología de clase) como portadora de la conciencia en estado de evolución histórica; en vez de una conciencia en sí, inmune a los cambios y fuera del tiempo, la conciencia de clase varía con los periodos históricos, las naciones y las clases sociales.

Mannheim advierte, a propósito de esta tercera etapa, que no se pueden comprender los asuntos humanos si se separan y aíslan sus elementos. Los acontecimientos de un periodo de la historia se explican en términos de sus sentidos y de las interrelaciones entre esos sentidos, de ese modo forman un sistema interdependiente de sentidos que varía en cada una de sus partes y en su totalidad de un periodo a otro.<sup>65</sup> “La interpreta-

---

cada estilo de pensamiento está sustentado por un grupo social específico y que la caída de un grupo significaba el fin del estilo de pensamiento que sustentaba.

<sup>64</sup> En este punto vale destacar un señalamiento con el que Mannheim distinguió —con otros elementos más— el tipo de búsqueda histórica propia de la sociología del conocimiento con la historia de las ideas: la primera no se preocupa por investigar la evolución de las ideas desde sus más lejanos orígenes, pues siempre es posible encontrar al precursor de un pensamiento y en muchas ocasiones es más importante la forma moderna que ha tomado una idea que su origen. Entonces, la pretensión de la sociología del conocimiento es muy otra: “observar en qué forma la vida intelectual en determinado momento histórico se halla relacionada con las fuerzas existentes, sociales y políticas”.

<sup>65</sup> Mannheim, antes de escribir *Ideología y utopía*, desarrolló en su libro *El problema de una sociología del saber* el concepto de *constelación*, que hacía referencia a una idea similar a esta. La constelación era una conjunción específica de factores en un determinado momento, que

ción de ese continuo y coherente cambio de sentido —concluye Mannheim— constituye el tema principal de nuestras modernas ciencias históricas”.<sup>66</sup>

Otro de los problemas que intentó resolver Mannheim era el de cómo fue posible la aparición de la conciencia falsa, una conciencia en la cual resulta necesariamente erróneo cualquier conocimiento. Lo relevante, decía Mannheim, es la forma que ese tipo de acusación —que en sí es bastante vieja— ha tomado en la época moderna, pues se convirtió en un procedimiento metódico de descalificación; a tal grado es así que los valores para medir la verdad y falsedad se han modificado. Seguir ese proceso de transformación requiere, nuevamente, observar el recorrido histórico del concepto de ideología.

Después de que el creador del concepto de ideología, Destutt de Tracy y su grupo de seguidores entró en confrontación con los planes imperialistas de Napoleón, éste los comenzó a llamar con tono despectivo “los ideólogos”; desde entonces la palabra ideología ha conservado su tono peyorativo. Pero hubo más que eso, en el fondo de la acusación de Napoleón se despreciaba la validez del pensamiento del adversario porque se le consideraba alejado de la realidad o, en otras palabras, lejos del dominio práctico, de la acción política. Así, acusar de ideológicos los pensamientos del contrincante político por considerarlos ajenos a la realidad, deformados por los intereses de quienes los sustentan y por su posición social fue la constante en la historia del concepto de ideología.

Mannheim dio un salto cualitativo en la historia del término ideología. Alegó que no puede reducirse el pensamiento ideológico a un arma que sustenta un solo grupo social en contra de sus adversarios (como el proletariado contra la burguesía), porque el acusador no puede evitar estar colocado en una posición donde su pensamiento sea igualmente tildado de ideológico. El método ideológico se convirtió en un arma con aplicaciones demasiado amplias para ser monopolio de un solo bando.

---

adquiere importancia si se cree que la reunión simultánea de los distintos factores codetermina la configuración del factor concreto en que se está interesado. Cf. Karl Mannheim, *El problema de una sociología del saber*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 3. Tal parece que abandonó este concepto mas no el tipo de situaciones de interrelación al que éste refería.

<sup>66</sup> Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, traducción de Salvador Echévarría, México, FCE, 1993, p. 61.

El paso decisivo, según Mannheim, consiste en pasar de una forma particular del concepto total de ideología (aquel que más arriba se contrapuso con el concepto particular) a una forma general, que consiste en que el pensador somete no únicamente el punto de vista de su adversario al análisis ideológico, sino todos los puntos de vista, incluso el suyo propio. Al surgir la concepción general del concepto total de ideología, la teoría de la ideología se convierte en *sociología del conocimiento* —lo que antes era arma de descalificación devino método de investigación para la historia social e intelectual.

Ante el nuevo significado de *ideología* surgen dos alternativas para realizar la investigación:

i] una que se concreta en descubrir en todo la correlación que existe entre el punto de vista intelectual que se identifique y la posición social que se ocupa, que implica renunciar al intento por desenmascarar las concepciones con las cuales no se esté de acuerdo. Se llama a éste análisis no valorador;

ii] un segundo método consiste en combinar el análisis no valorador con una determinada epistemología, que puede llevar a dos tipos de soluciones distintas:

—*relativismo*: el relativismo es producto de una combinación entre, primero, el reconocimiento moderno de que cualquier pensamiento histórico se halla ligado con la posición concreta del pensador en la vida y, segundo, una teoría más antigua del conocimiento en la cual se calificaban como relativas las formas de conocimiento que dependían de puntos de vista subjetivos y de la posición social del sujeto cognoscente, en contraposición con aquellos pensamientos estáticos (e invariables) como  $2 \times 2 = 4$ .

—*relacionismo*: el relacionismo parte de la hipótesis de que existen esferas de pensamiento en las que resulta imposible concebir una verdad absoluta que exista independientemente de los valores y de la posición del sujeto y guarde relación con la situación social. Mannheim se inclinaba, por supuesto, a favor de esta opción.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Con esta separación entre relativismo y relacionismo Mannheim quiso evitar que se calificara su propuesta como una variante del relativismo y remarcó en numerosas ocasiones su inclinación por un pensamiento relacional. "El relacionismo significa meramente que todos los elementos significantes o de sentido de una determinada situación están relacionados

Pero más importante que las diferencias entre relativismo y relacionismo es que Mannheim al hacer más radial el concepto de ideología tal como lo usaban los marxistas logró distinguir la crítica de la ideología y de la falsa conciencia de un estudio más general dedicado a investigar las relaciones entre existencia social y pensamiento. Este nuevo estudio tuvo que sortear la dificultad de mostrar cómo ciertos puntos de vista están relacionados con ciertos tipo de experiencia y determinar su acción recíproca en el curso de los cambios sociales. La principal tesis de esta nueva área sociológica es que *existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales*.<sup>68</sup>

Mannheim —una vez delimitada y diferenciada su sociología del conocimiento— trajo para sí varias de las tesis que había formulado la generación anterior a la suya; por ejemplo, remarcó que los individuos no crean los pensamiento según los cuales conciben el mundo, sino que los toman de los grupos sociales a los que pertenecen.<sup>69</sup> Con esto, pretendía acabar con la ficción de que el individuo en sus acciones y pensamientos es independiente de su grupo.

Para Mannheim el grupo social era determinante, porque es según el lenguaje y la forma de conocer de un grupo como hablará y pensará cada uno de sus miembros, y porque entre los distintos grupos de una sociedad existe una competencia permanente. La vida social es una permanente disputa ente grupos por la hegemonía, por mantenerla o por destruirla; por dominar y sobrevivir. En medio de este fragor social, la realidad es

---

unos con otros y derivan su sentido de esa correlación recíproca dentro de una determinada armazón de pensamiento. Semeciente sistema de 'sentidos' sólo es posible y válido en cierto tipo de existencia histórica, a la que proporciona, durante algún tiempo, una expresión adecuada". Mannheim, *Ideología y...*, p. 76.

<sup>68</sup> Cf. Mannheim, *Ideología y...*, p. 2.

<sup>69</sup> "Sólo en un sentido muy limitado el individuo aislado crea él mismo la forma de discurrir y de pensar que le atribuimos. Habla el idioma de su grupo; piensa en la misma forma de su grupo. Halla a su disposición solamente determinadas palabras con su significado. Dichas palabras no sólo trazan en gran parte los caminos que habían de conducirlo al mundo que le rodea, sino que muestran al mismo tiempo desde qué ángulo y en qué contextura de actividad los objetos han sido perceptibles y asequibles hasta ahora al grupo o al individuo". Mannheim, *Ideología y...*, p. 2.

percibida distintamente según la posición que se ocupe en la sociedad,<sup>70</sup> es decir, según la perspectiva.<sup>71</sup> Por esta razón, Mannheim estudió principalmente tipos de pensamiento vinculados con la acción política, como las mentalidades ideológica y utópica (temas a los que se abocó en sendos capítulos).

### *el programa mannheimiano de sociología del conocimiento*

En la segunda edición de *Ideología y utopía* Mannheim agregó un capítulo donde presentó un tratamiento sistemático de la sociología del conocimiento.

Buena parte de los esfuerzos de Mannheim estaban encaminados a llamar la atención sobre la importancia de los factores no teóricos que condicionan el conocimiento. Así, su pregunta central fue “¿Cómo piensan realmente los hombres?” y su respuesta acentuaba con fuerza el hecho de que las más de las veces las personas no piensan teóricamente ni siguiendo las leyes de la lógica tal como se muestra en los tratados de filosofía, sino en medio de pugnas y luchas políticas entre grupos sociales. Como sucedió con la generación de los clásicos, esto implica una separación entre los quehaceres propios de la epistemología y los de la sociología del conocimiento, aunque para Mannheim se trataba de dos terrenos distintos, debían considerarse las consecuencias que una puede

---

<sup>70</sup> “La competencia rige no sólo la actividad económica por el mecanismo de la ley de la oferta y la demanda, no sólo el curso de los acontecimientos políticos y sociales, sino que proporciona también el impulso motor que determina diversas interpretaciones del mundo, que, cuando se pone de manifiesto su génesis social, se revelan como las expresiones intelectuales de grupos opuestos que pugnan por conquistar el poder”, Mannheim, *Ideología y...*, p. 235.

<sup>71</sup> El perspectivismo y el relacionismo fueron las claves metodológicas de la sociología de Mannheim: todo conocimiento es un acto de conocer efectuado por alguien que se encuentra en algún lugar de la sociedad y que defiende ciertos intereses, *ergo* todo pensamiento tiene una perspectiva particular; al mismo tiempo, para entender los significados que cada grupo le da a las cosas hay que relacionarlo con otros significados que le dan sentido (con una constelación), si se pierde esa relación con los otros significado y con las relaciones sociales que lo sustentan, ningún pensamiento podría ser entendido. Más tarde, Mannheim llamó a este tipo de estudios “investigación integradora” (Cf. Karl Mannheim, “Prologo”, en Viola Klein, *El carácter femenino. Historia de una ideología*, traducción de Mireya Reilly, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 13-20.)

tener sobre la otra.<sup>72</sup>

Dentro de su planeación sistemática, Mannheim dividió en dos la sociología del conocimiento: primero como una teoría que se esfuerza por analizar las relaciones entre el conocimiento y la existencia; segundo, como una investigación histórico-sociológica, para trazar las formas que esa relación entre conocimiento y existencia ha asumido en el desarrollo intelectual del género humano.

En el plano de la teoría de las relaciones entre conocimiento y existencia, la sociología del conocimiento es una investigación que describe y analiza la estructura de las formas en que las relaciones sociales influyen el pensamiento; es decir, trata de la determinación existencial del conocimiento,<sup>73</sup> donde se contraponen los factores existenciales de los puramente teóricos.

El otro nivel de análisis se refiere al estudio de las perspectivas del pensamiento. Este tipo de estudio utiliza una serie de herramientas para analizar las perspectivas desde las cuales es producido cada conocimiento. Esas herramientas de estudio se enfocan en los diferentes sentidos que se le da a cada concepto, los modelos de pensamiento, los niveles de abstracción y la ontología que se presupone. Todo está íntimamente relacionado con lo que Mannheim llamó el método relacional, que interroga todo fenómeno intelectual con la pregunta ¿en relación con cuál estructura social surgió y es válido?<sup>74</sup>

En lo que respecta a la sociología del conocimiento como investigación histórico-sociológica, tiene como tarea básica determinar los diversos puntos de vista que gradualmente surgen en la historia del pensamiento y se hallan en proceso de devenir. Para esto utiliza un método de

---

<sup>72</sup> Para Mannheim resultaba de particular interés discernir las consecuencias que para la epistemología tenían los descubrimientos que lograra la sociología del conocimiento; en particular, las cuestiones relativas a afectación que puede sufrir por factores sociales la validación de los saberes.

<sup>73</sup> Mannheim tomó sus precauciones para que no se pensara que cuando se hablaba de determinación se trata de una relación de causa efecto, más bien sostuvo que las investigaciones empíricas de cada caso particular definirán qué grado de influencia hay entre pensamiento y existencia; se trata, para decirlo de algún modo, de una "determinación blanda".

<sup>74</sup> El relacionismo "no niega que existan criterios de la verdad y del error en una discusión. Insiste, sin embargo, en que, por su propia índole, ciertas aseveraciones no pueden formularse de una manera absoluta, sino únicamente en términos de la perspectiva de determinada situación", Mannheim, *Ideología y...*, p. 247.

atribución<sup>75</sup> que le permita llegar a una comprensión sistemática de la relación entre vida y pensamiento.

### *Límites de la generación de los fundadores*

Las críticas sobre las carencias y defectos de la sociología del conocimiento, tal como se presentó con sus fundadores, han sido vastas, en particular en lo que respecta al caso de Mannheim. Los debates que se propiciaron a raíz de la publicación de *Ideología y utopía* fueron enormes.<sup>76</sup> Mas no todos los cuestionamientos que se han hecho son relevantes para los objetivos de esta tesis —ni siquiera se puede hablar de que todos hayan sido afortunados<sup>77</sup>.

Uno de los cuestionamientos más poderosos hechos a Mannheim argumentaba que su sociología del conocimiento no estaba sostenida sobre una teoría general de la sociedad,<sup>78</sup> por lo que dejaba sin sustento buena parte de su propuesta, pues cuando hacía referencia a la sociedad o a los grupos sociales que influenciaban el conocimiento, no quedaba claro a qué precisamente hacía referencia. Si su sociología intentaba clarificar las

---

<sup>75</sup> “Las diversas posiciones se determinan por el método de la atribución. Ésta entraña una clara concepción de la perspectiva de cada producto del pensamiento y exige que se relacione la perspectiva establecida en tal forma con las corrientes de pensamiento de las que forma parte. Es preciso, además, buscar el origen de esas corrientes de pensamiento en las fuerzas sociales que las determinaron”, Mannheim, *Ideología y...*, p. 268.

<sup>76</sup> Buena parte del resultado de los debates a propósito de la sociología del conocimiento a partir de los años treinta pueden seguirse en un par de antologías: Lenk (comp.), *op. cit.*; y Volker Meja y Nico Stehr (comps.), *Knowledge and Politics. The Sociology of Knowledge Dispute*, Nueva York, Routledge, 1990, 327 p.

<sup>77</sup> Muchos de esos ataques a la sociología del conocimiento provinieron de filósofos de la ciencia, de los cuales fueron especialmente célebres los realizados por Karl Popper, pero el tamaño de su fama no se corresponde con la calidad de sus críticas, pues éstas muestran un entendimiento precario de los argumentos de Mannheim y tienen la intención de defender el estatuto del saber científico de las posibles consecuencias negativas que para éste pudieran tener las tesis manheimianas (Cf. Karl Popper, “La sociología del conocimiento” en *La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, cap. 23). En la actualidad perdura esa postura de desprecio y ninguneo defensivo por parte de algunos afamados epistemólogos contemporáneos (Cf. Mario Bunge, *Sociología de la ciencia*, traducción de Hernán Rodríguez, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1993, p. 127).

<sup>78</sup> Cf. Horkheimer, “¿Un nuevo concepto de ideología?”, en Lenk (comp.), *op. cit.*, 245-263 p. Los cuestionamientos de Horkheimer eran sobre todo una disputa por el uso de conceptos marxistas en contextos sociológicos ajenos a éste, pero eso no es lo que importa aquí.

relación ente saber y sociedad entonces estaba coja, pues no tenía un soporte teórico para lo relacionado con el segundo elemento de la ecuación.

Así, viendo en conjunto los aportes de Scheler y Mannheim, se percibe una falta de precisión en cuestiones centrales referentes a vincular un programa sistemático y acabado de estudio sociológico del saber (que Mannheim sí realizó) con una teoría de la sociedad que le diera respaldo.

Como sucedió con la generación de los clásicos, con los fundadores de la sociología del conocimiento siguen presentes numerosas antinomias. En particular, destaca la separación entre estructura y superestructura, especialmente en Mannheim es claro cómo pervive el predominio de la primera sobre la segunda.

Finalmente en esta generación se privilegió el estudio de las ideologías y del pensamiento político, dejando de lado numerosos otros rubros de posible análisis.

iii. las ideas: de la plaza pública al hombre de la calle.  
la última expansión de la sociología del conocimiento.  
berger y luckmann

No es del todo descabellado afirmar que la sociología del conocimiento, como subdisciplina constituida, se sostiene sobre dos libros insustituibles; uno es el ya comentado *Ideología y utopía*, el otro *La construcción social de la realidad*.<sup>79</sup> La aparición de este libro de Peter Berger y Thomas Luckmann en 1966 significó el momento más representativo de la

---

<sup>79</sup> Esta condición de insustituibles no se las da sólo la innovación que significaron cada uno en su momento, también su densidad de ideas y la sonora acogida que recibieron. Y hay más aún. Fue Thomas Kuhn quien dijo que parte considerable del éxito en el mantenimiento de una ciencia es el correcto “entrenamiento” de los estudiantes dentro de un paradigma, y que los “libros de texto” son primordiales para ese proceso. Al revisar los programas de estudios universitarios en las asignaturas de Sociología del Conocimiento, se puede comprobar que *Ideología y utopía* y *La construcción social de la realidad* son las dos constantes en la bibliografía obligatoria. Así, no es exagerado afirmar que estas obras desempeñan un rol de gran importancia para la perdurabilidad de la sociología del conocimiento como subdisciplina sociológica.

tercera y última época de la sociología del conocimiento.

La contribución de Berger y Luckmann puede resumirse en que llevaron la atención de la sociología del conocimiento a un tema tratado sólo tangencialmente con anterioridad: la vida cotidiana. Intercambiaron las preocupaciones sobre la relación entre existencia social y conocimiento —explorada durante las generaciones anteriores en sus múltiples variantes y posibilidades—, por problemas como la definición de realidad que viven los individuos comunes y corrientes y el estudio de los procesos por medio de los cuales esa realidad se construye. Ese giro en el quehacer de la sociología del conocimiento propuesto por Berger y Luckmann, llegó junto con sofisticados soportes teóricos que hicieron posible tal modificación (ese andamio teórico, que es de importancia extrema para los intereses de esta tesis, será comentado en los dos siguientes capítulos). Pero ese cambio en la dirección de la sociología del conocimiento por el que pugnarón Berger y Luckmann no pretendía marginar a las anteriores ocupaciones de la disciplina, únicamente deseaba ampliar sus horizontes y caminar en campos aún no explorados.

El principio en el que se apoya la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann es que la realidad se construye socialmente. Lo que se considera y vive como realidad no es universal, es algo que cambia de una sociedad a otra: es socialmente relativa. La sociología del saber debe ocuparse de todo lo que en una sociedad es considerado como conocimiento, sin preocuparse de la veracidad o validez de dicho saber y sin atender exclusivamente a los sistemas de ideas (ciencia, ideologías, teorías, etcétera). Cualquier conocimiento es digno de ser estudiado. La atención debe estar en los procesos por los que una realidad determinada es aceptada por un hombre común: la sociología del conocimiento analiza la construcción social de la realidad. Esto en el entendido de que son sólo unos pocos los que se dedican a interpretar teóricamente el mundo; pero todos consideran, en el sentido común y la vida cotidiana, la existencia de algún tipo de realidad, más allá de la veracidad o falsedad de esas creencias. El de Berger y Luckmann es el proyecto de una sociología del conocimiento de la vida cotidiana.

*La construcción social de la realidad* formaba parte de un proyecto más amplio de reflexión y trabajo sobre sociología del conocimiento en el que participarían más personas, que si bien no colaboraron en la

hechura el libro, sí lo hicieron en algunos artículos previos. En uno de esos escritos, Berger y Hansfried Kellner afirman que la sociología del conocimiento se ha ocupado exclusivamente de grandes problemas sociales (como la relación entre la historia intelectual y los procesos sociales), pero que las acciones del mundo de la vida son igualmente importantes y tienen que tomarse en cuenta. Según su opinión, la sociología del conocimiento no debe concentrarse únicamente en los grandes universos de significado, también necesita atender las actividades de la vida cotidiana con las que los hombres de la calle construyen y mantienen esos universos.<sup>80</sup>

Nos encontramos entonces con esta nueva generación de sociólogos del conocimiento y con el fin de la primacía de las ideologías y de la competencia entre grupos sociales —donde los avatares de la vida pública y el intento de guiar racionalmente las acciones de una sociedad eran primordiales— como objeto de estudio exclusivo. Ahora se genera un nuevo centro de gravedad, ya no sólo importan los grupos en su lucha política, sino las personas comunes y corrientes, con sus ideas y el sentido que le dan a su vida y al mundo.

Y un viraje quizá más importante es que se pasó de una estructura general donde predominaba la determinación existencial del pensamiento, a un esquema en el cual lo relevante era averiguar “el papel del conocimiento en la sociedad”. Se le dio vuelta a la fórmula. Ya no hacía falta seguir remarcando el hecho de los pensamientos no pueden ser bien comprendidos si no se aclara su origen en la existencia social, sino que había de preguntarse cómo el conocimiento participa de la creación, mantenimiento, transformación y reproducción de la sociedad.

Uno de los soportes de Berger y Luckmann para llevar a buen término su pretensión de una sociología de lo común y corriente, fue el pensamiento de Alfred Schütz: la realidad de la vida cotidiana se presenta como realidad interpretada por los hombres y que tiene para ellos el significado subjetivo de un mundo coherente. El mundo de la vida se da

---

<sup>80</sup> Cf. Peter Berger y Hansfried Kellner, “Marriage and the Construction of Reality. An exercise in the Microsociology of Knowledge”, en *Diogenes*, número 46, verano 1964, p. 24. Este artículo es de importancia porque atinge el problema de los vínculos entre micro y macrosociología en el tema de la sociología del conocimiento, y lo hace casi veinte años antes de que Estados Unidos se desatara ente teóricos el debate micro/macro.

por establecido por los miembros ordinarios de la sociedad y se origina en sus pensamientos y acciones a la vez que está sustentado por éstos. El conocimiento de la vida cotidiana se funda en las objetivaciones de los procesos subjetivos, por medio de los cuales se constituye el mundo intersubjetivo del sentido común. Este sentido común encierra interpretaciones precientíficas del mundo que se dan por establecidas y que muestran una realidad ordenada y con pautas que parecen independientes de la aprehensión que se haga de ella: la realidad se presenta constituida por un orden de objetos designados como tales desde antes de la presencia de un observador particular. El lenguaje dispone ese orden y da significado a la vida cotidiana. Este mundo de la vida cotidiana es compartido de modo comunitario y dado por supuesto (no es puesto en duda), salvo en casos esporádicos y excepcionales. Estos procesos de la vida cotidiana y la relación dialéctica entre individuo y sociedad son los mecanismos que hacen posible la construcción social de la realidad.<sup>81</sup>

*vida cotidiana y sociología del conocimiento: un predescubrimiento científico*

En *Ideología y utopía* hay una afirmación que, a la luz de los posteriores desarrollos de la sociología del conocimiento, es revelador: “la historia del pensamiento no se halla limitada a los libros, sino que deriva su principal significado de la vida cotidiana, y aun los principales cambios en las valoraciones de diferentes esferas de la realidad, tal como aparecen en la filosofía, proceden quizá de los valores cambiantes del mundo de la vida cotidiana”.<sup>82</sup> Si se piensa en esta afirmación después de leer *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann existe la tentación de decir que no hicieron más que explotar la propuesta mannheimiana, en especial cuando se encuentran declaraciones como la siguiente: “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 sólo indebidamente restrictivo para la sociología del conocimiento, sino también insatisfactorio, porque aun esa par-

---

<sup>81</sup> Cf. Berger y Luckmann, *La construcción...*, cap. 1.

<sup>82</sup> Mannheim, *Ideología y...*, p. 63.

te de 'conocimiento' aprovechable socialmente no puede entenderse del todo si se la ubica dentro del marco de referencia de una análisis más general del 'conocimiento' ".<sup>83</sup>

Sin embargo, si se hace caso al concepto de predescubrimiento científico de Robert K. Merton —definido como seguir una idea o hallazgo con la suficiente seriedad para poner en evidencia sus implicaciones o, en otras palabras, seguir una idea a pesar de todas sus dificultades en cada detalle y ganarle un lugar en las verdades aceptadas—,<sup>84</sup> entonces se encuentra que la labor de Berger y Luckmann no tiene porque ser demeritada, ya que su valor reside en haber convertido una afirmación que había pasado desapercibida en toda una corriente en la sociología del conocimiento: el estudio de la construcción del saber en la vida cotidiana.

### *límites de la tercera generación*

A diferencia de lo que pasó con Scheler y Mannheim, Berger y Luckmann sí sostuvieron su sociología del conocimiento sobre una teoría social ordenada y coincidente con los principios sociológicos de la generación de los clásicos (sobre lo cual se abundará en el capítulo segundo).

La carencia más notoria en este momento de la historia de la disciplina ha sido por un lado su creciente especialización interna y su consiguiente separación entre niveles de estudio. Así puede verse desde el comienzo de *La construcción social de la realidad*, donde Berger y Luckmann aceptan el reto de conquistar un ámbito más para la investigación, pero rechazan explícitamente enlazar el tema de la vida cotidiana con el de los sistemas de ideas (la ciencias y las ideologías) y desde la página inicial del capítulo primero dicen: "La manera como las elaboraciones teóricas de los intelectuales y demás mercaderes de ideas pueden influir sobre esa realidad del sentido común, es cosa aparte".

La historia de la sociología del conocimiento que aquí se ha narrado pone un énfasis especial en los procesos de especialización científica. En un primer momento, fue el nacimiento de la sociología y con ella las

---

<sup>83</sup> Berger y Luckmann, *La construcción social...*, p. 30-31.

<sup>84</sup> Cf. Merton, *op. cit.*, p. 30.

primeras diferencias entre estudiar el saber desde la filosofía (epistemología) o desde la ciencia social. En segundo lugar, una vez establecida la sociología, logró independizarse en su interior un área especialmente dedicada al saber. Por último, lo que se ha visto es que también ésta se ha escindido en subáreas de investigación. Hoy se pueden encontrar especialidades en ideologías políticas, en vida cotidiana y en ciencia, y junto a estos tres campos mayores están otras áreas en tecnología, estudios de opinión, imaginarios colectivos, arte, religión, lenguaje, etc. Lo que resulta problemático de este panorama es la pulverización de la disciplina, pues si bien ha incorporado nuevos campos de acción, también ha impedido que se puedan estudiar correctamente, por un lado, las conexiones ente los distintos tipos de saber y, por el otro, la circulación de influencias entre esos niveles.

## conclusión

En este capítulo se ha esbozado una historia de la sociología del conocimiento o, mejor, se han seleccionado los momentos cruciales de una empresa intelectual. En dicha selección se han puesto de manifiesto algunos logros que dieron forma a esta área de especialización sociológica e, igualmente, han quedado señaladas ciertas carencias.

Los logros de la sociología del conocimiento se han descrito según las preocupaciones particulares de tres distintas generaciones. En este sentido, lo que hoy consideramos aciertos y fallos de ciertos sociólogos no fueron necesariamente considerados por esos pensadores como tales; se trata entonces de una calificación con ventaja histórica —por llamarla de alguna forma—, pues hablar de las carencias que tuvo en sus ideas una persona que vivió hace 150 años sólo puede hacerse desde las preocupaciones y necesidades contemporáneas, que en muchos puntos no coinciden con la visión que la sociedad y del estudio de la sociedad se tenía en el siglo XIX. Quede dicho al menos que cuando se habla aquí de virtudes y de insuficiencias de la sociología del conocimiento en su historia se está hablando más de las propias capacidades actuales y no exactamente de las virtudes de Marx, Scheler, Mannheim o quien fuera el caso.

En la primer generación —de la cual sobresalen Marx, Durkheim y

Weber— se destacó el acierto de haber separado una serie de temas de las disputas epistemológicas clásicas y observarlas desde otra perspectiva, la de una ciencia de la sociedad. Esos temas fueron: aseverar que existe un vínculo entre los productos de la conciencia y el ámbito social en el cual esos pensamientos se originan; se argumentó en esa época también que la sociedad es una realidad *sui géneris* que no puede ser reducida a un ámbito físico, biológico ni psicológico; igualmente, esta generación renunció a echar mano de una antropología filosófica (referida a ciertas características inmutables y eternas que todo hombre tienen sin importar en que lugar ni qué época vivió); los fundadores de la sociología estudiaron el conocimiento más allá de la validez (es decir, al momento de estudiar las creencias de una tribu australiana no se debatía sobre su veracidad, sino sobre el origen y la función social de tales creencias); los clásicos también evitaron construir visiones reificadas o cosificadas de la realidad social; finalmente, rechazaron a las dos corrientes epistemológicas más importante de su época: el idealismo por un lado y el materialismo y el empirismo por el otro.

La segunda generación, de entre quienes se destacó en este primer capítulo a Max Scheler y principalmente a Karl Mannheim, tuvo como uno de sus principales logros el haber constituido a la sociología del conocimiento como tal: le dieron nombre, la insertaron como una nueva área especialización dentro de la sociología y construyeron programas de investigación sistemáticos sobre el estudio de la determinación social del saber. Mannheim fue quien escribió el que hasta la fecha es el libro más importante de la disciplina: *Ideología y utopía*, obra que aun actualmente se toma como base para la enseñanza de la sociología del conocimiento. Temas importantes para la creación de la sociología del conocimiento fueron: haber separado a la sociología del saber de la teoría de las ideologías, subordinar los pensamientos individuales a los del grupo social, hacer una división del concepto de ideología en particular, total y general, y, en general, sostener que es imposible comprenderse cabalmente un pensamiento si antes no son aclarados sus orígenes sociales.

Finalmente, la tercera generación fue representada aquí por la obra de Peter Berger y de Thomas Luckmann, en particular su libro *La construcción social de la realidad*. De entre los más destacables aportes de Berger y Luckmann pueden mencionarse que transformaron la preocupación

central de la sociología del conocimiento, dejando de lado las inquietudes por el pensamiento políticos y la acción colectiva y poniendo su atención en la vida cotidiana y en las preguntas ¿qué es lo que una sociedad determinada considera que es real?, y ¿cuáles son los procesos que hacen posible esa construcción social de la realidad?; también concibieron una definición de la sociedad en la cual ésta es un fenómeno dialéctico entre individuo y sociedad, donde el conocimiento tiene un papel protagónico para dicha relación. Además, Berger y Luckmann entendieron de manera dialéctica igualmente, las recíprocas influencias entre el conocimiento y la sociedad. Todos estos problemas se afirma en *La construcción social de la realidad*, son problemas no sólo de la sociología del conocimiento sino cuestiones centrales de teoría social.

Vistos los logros habrá también que observar las carencias. Entre esas limitaciones históricas de la sociología del conocimiento se pueden destacar varias.

Primero, es que pese a los esfuerzos permanentes de la primera generación por desvincular a la sociología del saber de la epistemología, nunca dejó de existir una falta de diferenciación entre estas dos áreas de especialización.

Segundo, los programas de investigación sistemáticos en sociología del conocimiento han sido más bien escasos y algunos de los que existen, como los hechos por Mannheim y Scheler en la primera mitad del siglo XX mantienen en su interior numerosos resabios filosóficos.

Relacionado estrechamente con el punto anterior, se puede ver que la tercera carencia de la sociología del conocimiento es el pobre el vínculo entre una teoría sobre la relación entre conocimiento y sociedad, con una teoría de la sociedad (basada en los desarticulados pero indispensables avances de los clásicos de la sociología). Si la sociología del conocimiento tiene por objetivo establecer las determinaciones mutuas entre pensamiento y sociedad entonces no puede prescindir de sólidos argumentos de teoría social.

En cuarto lugar, es notoria la persistente presencia en la historia de la sociología del conocimiento de algunas antinomias como base/superestructura, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, acción/estructura o individuo/sociedad, y todas ellas instrumentos analíticos que actualmente están sometidos a fuerte crítica como se verá adelante.

Por último, también hay una falta de agrupamiento entre los distintos campos de investigación dentro de la misma subdisciplina: la ciencia, las ideologías y el sentido común. Cada uno de estos ámbitos se ha estudiado de manera independiente sin observar sus respectivos vínculos e influencias.

Por supuesto, cada una de estas carencias corresponde a distintas épocas. Pero, lo cierto es que hasta la fecha no ha existido ninguna obra que tenga resueltos todos los problemas a la vez.

En el capítulo segundo, se analizarán una serie de teorías sociales contemporáneas, las aquí llamadas teorías de la constitución de la sociedad, cuyas tesis pueden servir precisamente para sanar las limitaciones de la sociología del conocimiento aquí mencionadas. En el capítulo final es donde se vinculará a esas teorías de la constitución de la sociedad con la sociología del saber; es decir, se enlazarán los respectivos temas de los primeros dos capítulos.

## ii. teorías de la constitución de la sociedad

El hombre *no* es si no es social; lo que es depende de su ser social, y lo que hace de su ser social está ligado irrevocablemente a lo que hace de sí mismo. Posee la capacidad de dominar su ser interno y *su vía principal hacia el autodomínio lo conduce a asociarse con otros como él en actores sociales.* [...] Los confines de la acción social están constituidos frecuentemente por otras personas en la misma situación; por consiguiente, en principio, la transformación de la vida social puede ser impulsada por un toma —y— daca entre los propios sujetos. Si bien la acción individual es posible, no puede ser comprendida más que sobre el fondo de la acción social de la que forma parte, en la cual se basa o contra la cual reacciona.

AMITAI ETZIONI

En el capítulo anterior se señaló que una de las faltas más acusadas de la sociología del conocimiento —al mismo tiempo que una de sus necesidades—, es una teoría social en la cual se rescaten de un modo sistemático varias de las tesis sostenidas por los clásicos de la sociología. No es posible explicar qué tipo de relaciones se entablan entre los productos del pensamiento y el resto de los elementos que componen una sociedad si no se cuenta con una teoría que explique cómo es posible la existencia de la sociedad, cómo se reproduce, cómo intervienen las estructuras sociales en el saber, o qué papel desempeña el conocimiento en los mecanismos que permiten la existencia de una sociedad.

En este segundo capítulo se describirá cuáles han sido algunas de las tendencias en la teoría social de las últimas tres décadas, en particular las aquí llamadas teorías de la constitución de la sociedad.<sup>85</sup> Esto con el mo-

---

<sup>85</sup> El término de “teorías de la constitución de la sociedad” (tomada del inglés *constitution theories*) no fue fácil de adoptar para este escrito, pues presenta algunos problemas de definición. Primero se quiso usar la denominación “teorías constitutivas de la sociedad”, pero ésta da una idea errónea de lo que se quiere expresar. La palabra *constitutiva* es un adjetivo o sustantivo cuya definición es: que forma parte esencial o fundamental de algo. Así, esa fórmula

tivo de reforzar el sustento teórico para la sociología el conocimiento y averiguar cómo los presupuestos de estas teorías modifican o sostienen las tesis centrales de la sociología del saber. Se precisará entonces a qué tipo de teorías se hace referencia cuando en el subtítulo de esta tesis se dice "Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea". Para esto hará falta exponer cómo se han descrito algunas de las corrientes de esa teoría social contemporánea. Se tomarán en cuenta principalmente un par de obras que guían nuestra propia definición, se trata de las propuestas de Hans Joas y de Philippe Corcuff; además de comentar algunas otras obras que igualmente hacen un balance sobre las innovaciones y alcances de lo hecho en materia de teoría durante las últimas décadas. Tras dedicar algunas líneas a cada uno de ellos, se expondrán más detalladamente a qué se hace referencia con las teorías de marras.

Entonces, este segundo capítulo se relaciona necesariamente con el pasado en tanto que responderá a las limitantes de la sociología del conocimiento que se describieron páginas atrás. Y será en el capítulo próximo donde se enlacen estos dos análisis.

---

daba el sentido de: teorías que forman parte esencial de la sociedad; mientras que lo que se buscaba expresar es: teorías que versan sobre la constitución de la sociedad (idea, así expresada, más clara pero mucho menos compacta para la escritura).

Otro camino fue utilizar una traducción un poco más literal del inglés y decir "teorías de la constitución" (que de primer momento remite a un tema jurídico) o, un poco más ampliado, "teorías de la constitución de la sociedad" (que finalmente permaneció). No parece ésta del todo mal, pero se emparenta con demasiada facilidad a *La constitución de la sociedad* de Giddens; lo cual no es necesariamente erróneo, aunque sí inexacto. Mas, a favor de la esta última opción, hay que decir que las palabras *constitución* y *constituir* son ricas en matices y significados que se dirigen hacia la idea que se intenta expresar. Así, con los significados del lenguaje corriente, tenemos en *constitución* un sustantivo que hace referencia, entre otras cosas, a: *i*] establecimiento o fundación de algo; *ii*] manera de estar conformado algo o conjunto de características que lo conforman; *iii*] naturaleza y relación de los sistemas y aparatos cuyas funciones determinan el grado de fuerza y de vitalidad de algo (relacionado con complejión). A esto habría que agregar algunos otros sentidos de la palabra que se utilizan de modo más particular en la literatura sociológica.

En fin, ya Francis Bacon decía que uno de los ídolos que enturbiaban el entendimiento de las personas es la labilidad de las palabras con las que intentamos estudiar la realidad; ojalá para este caso particular esta solución verbal resulte afortunada.

i. ¡murió el consenso, viva la heterodoxia! tendencias de la teoría social contemporánea

*las teorías de la constitución de la sociedad de Hans Joas*

En *The Creativity of Action* Hans Joas agrupa una serie de teorías contemporáneas bajo el nombre de *constitution theories*. La búsqueda de Joas en tales teorías pretende, por un lado, hallar una alternativa al funcionalismo y al marxismo y, por el otro, recuperar las aportaciones y críticas que las microsociologías hicieron a la sociología dominante hasta los años setenta; pero él no desea quedarse comprometido con la microsociología. En cierto sentido, Joas espera una teoría de la acción macro-social (por esta razón, parece, reconoce los aportes del libro *La sociedad activa* de Amitai Etzioni).

Las teorías de la constitución de la sociedad se caracterizan, según Joas, por ser teorías de la acción, aunque en un sentido no restringido de acción; entre sus características se encuentran: *i*] el rechazo a limitar la acción a la acción racional y a la acción normativa; *ii*] se subraya el carácter creativo de la acción; *iii*] no son teorías teleológicas; *iv*] no se presenta una individualidad autónoma.

Para Joas la normatividad no determina la acción, pero tampoco ésta es independiente; rechaza así tanto al funcionalismo (a Parsons primordialmente) donde hay una sobredeterminación normativa de la acción, como a los diagnósticos posmodernos que ven al mundo contemporáneo como una falta de valores.

Siguiendo la argumentación de Joas, las teorías de la constitución de la sociedad explican los procesos sociales como producto de la acción de los individuos de una sociedad, sin echar mano de desarrollos transhistóricos ni usando modelos ajenos a las ciencias sociales.

Joas hace un recuento de cuáles son las obras que él considera forman parte de las teorías de la constitución de la sociedad:

*i*] el libro de Amitai Etzioni, *La sociedad activa*,<sup>86</sup> como la inaugura-

---

<sup>86</sup> Publicado en inglés en 1968. Cf. Amitai Etzioni, *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*, traducción de Eloy Fuente Herrero, Madrid, Aguilar, 1980.

ción de un intento por alejarse del funcionalismo con el deseo de establecer una teoría macrosocial basada en la idea de acción;

ii] el interaccionismo simbólico (la escuela de Chicago y el pragmatismo), que definen el orden social como el resultado temporal de un proceso dinámico de atracción y conflicto;

iii] Anthony Giddens y su teoría de la estructuración;<sup>87</sup>

iv] los seguidores de Max Weber y Norbert Elias, que presentan el orden social como un inestable y asimétrico equilibrio de poderes; entre ellos se incluyen nombres como el de Pierre Bourdieu, Randall Collins o Michel Mann; y

v] la teoría de los movimientos sociales de Alain Touraine y la filosofía política de Cornelius Castoriadis.

Joas es claro al mencionar que lo primero que une estos nombres — pese a sus divergentes aspiraciones teóricas— es una negación, pues todos ellos dan la espalda a los dos rivales de la teoría dominante de posguerra: el marxismo y el funcionalismo; renunciando con eso a las concepciones holistas y de totalidad, y entendiendo tanto el orden como el cambio social como algo contingente o construido.

(Esto no deja de ser curioso, pues en realidad se trata una revaloración de lo que muchos llamaron —generalmente con inquietud o tono de alarma— la crisis de las ciencias sociales; una crisis que desde la visión de Joas y de varios otros ha sido fundamentalmente benéfica. Así lo podemos ver en lo que Giddens llama el “fin del consenso ortodoxo”<sup>88</sup> o lo que celebra Bourdieu en un artículo de título elocuente a este respecto: “¡Viva la crisis! Por la heterodoxia en las ciencias sociales”.<sup>89</sup>)

---

<sup>87</sup> Debe notarse que el único autor de este listado que ocupa por sí solo una de las categorías es Giddens. Para ver un análisis más detallado de las opiniones de Joas sobre la obra de Giddens, puede verse su artículo “La teoría de la estructuración de Anthony Giddens: apuntes introductorios sobre la transformación sociológica de la filosofía de la praxis”, en *Sociológica*, mayo-diciembre 1988, año 3, núms. 7/8, p. 213-230.

<sup>88</sup> Cf. Anthony Giddens, “¿Qué es la ciencia social?”, en *En defensa de la sociología*, traducción de Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 2000, p. 19-34.

<sup>89</sup> En Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, traducción de Andrés García Inda, Bilbao, Desclé, 2000.

Para ver el panorama de la sociología en México tras el fin del consenso ortodoxo cf. Gina Zabudovsky y Lidia Girola, “La teoría sociológica en México en los años ochenta”, en Zabudovsky, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 1995, 169-233 p.

Entre las nociones positivas que entrelazan a todos los teóricos englobados por Joas en el membrete de teorías de la constitución de la sociedad, está por un lado su atención en el carácter creativo de la acción. Por otra parte, también muestran interés por dejar atrás la idea parsoniana de que la integración normativa de la sociedad es una condición para su existencia, minimizan el valor que el funcionalismo daba a la integración normativa y prefieren tomar en cuenta otros mecanismos de integración social. Las teorías de la constitución de la sociedad se inclinan más por estudiar redes de interconexión de acción que se tejen en diferentes grados y niveles. La división de la sociedad —según se usaba en la teoría marxista— entre una base material y una superestructura es igualmente rechazada por estos teóricos.

### *philippe corcuff y el constructivismo social*

Otro de los intentos por encontrar ciertos rasgos en los que estén emparentadas las distintas teorías sociales protagonistas del fin del consenso ortodoxo es el expuesto por Philippe Corcuff en *Las nuevas sociologías*.<sup>90</sup> Esta obra en realidad es de un tono más modesto que *The Creativity of Action* de Joas, aunque debe decirse que su contenido es más hondo de lo que el aparente tono divulgativo del libro hace suponer.

Corcuff halla una convergencia entre algunas escuelas de teoría social contemporánea en el intento de superar antinomias clásicas del pensamiento social (material/ideal, objetivo/subjetivo, colectivo/individual); y donde, al mismo tiempo, se considera a la sociedad ya no como algo natural o dado de una vez y para siempre, sino como una construcción. Llama a esa tendencia convergente “constructivismo social”.

Estas teorías del constructivismo social tienden a desechar las antinomias o —como las llama Corcuff— *paired concepts* (que son una herencia que la filosofía dejó a las ciencias sociales), pues presentan la realidad de manera dicotómica y, generalmente, empujan a los científicos sociales a inclinar sus posturas de una lado de la balanza. Así, son conocidas las posiciones donde se piensa que lo material determina causal-

---

<sup>90</sup> Philippe Corcuff, *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, traducción de Belén Urrutua, Madrid, Alianza, 1998, 120 p.

mente a lo ideal, o que lo subjetivo determina lo objetivo, o lo colectivo a lo individual —o a la inversa en cualquiera de los casos—. Los planteamientos constructivistas “tratan precisamente de superar estas oposiciones y de concebir juntos aspectos de la realidad que tradicionalmente se consideran antagónicos”.<sup>91</sup>

De este modo, bajo la perspectiva de las nuevas sociologías descritas por Corcuff, en vez de aceptar la separación artificial material/ideal, proponen entender que toda relación social, del nivel que sea, incluye una parte ideal (pensamientos y representaciones); no se trata más del subproducto de una base económica (o algo similar), lo que no implica dejar de reconocer que no todo lo social está formado por lo ideal ni que la existencia material puede influir sobre los productos del pensamiento. Frente al binomio sujeto/objeto se presenta la alternativa de construir un objeto sociológico que ponga en comunicación las realidades objetivas y la forma en que los actores perciben y viven su actuar; esto implica una reflexividad sociológica donde el investigador integra en su construcción del objeto la reflexión sobre su relación con ese objeto. Ante la cuestión de lo colectivo/individual —o sociedad/individuo—, el constructivismo social contrapone la idea de una coproducción de las partes y el todo en una determinación circular: los individuos son productos y productores de las diversas relaciones sociales.

El constructivismo social concibe la realidad social como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos. Tales construcciones remiten por igual a productos más o menos duraderos que se heredan y a los procesos de reestructuración. En este sentido: *i*] el mundo social se forma a partir de construcciones del pasado (los hombres hacen la historia, pero no en las condiciones que ellos escogen, como sostenía Marx); *ii*] las formas sociales pasadas son reproducidas y transformadas al tiempo que se crean otras nuevas en la práctica y la interacción de la vida cotidiana.

Para terminar con Corcuff, hay que ver la lista de a quienes incluye en esa corriente no homogénea del constructivismo social —que es más amplia y ecléctica que la hecha por Joas para las teorías de la constitución de la sociedad, aunque hay numerosas y notables coincidencias—:

---

<sup>91</sup> Corcuff, *ibid.*, p. 11.

i] estructuras sociales en las interacciones: Norbert Elias, Pierre Bourdieu (y algunos de sus seguidores) y Anthony Giddens;

ii] interacciones en las estructuras sociales: Peter Berger y Thomas Luckmann, Aaron V. Cicourel, Bruno Latour y Jon Elster;

iii] construcción de grupos y categorización social: E. P. Thompson, Luc Boltanski, Mary Douglas, Alejandro Pizzorno *et all.*;

iv] individuos plurales: Erving Goffman, François Dubet, entre otros.

Uno de los aportes y también de los elementos más originales de Corcuff es su recuperación de científicos sociales poco atendidos en el campo de la teoría social. Dentro de los múltiples estudios de teoría social contemporánea poco se recupera, por ejemplo, a Norbert Elias y a Peter Berger y Thomas Luckmann (quienes con frecuencia son considerados exclusivamente como sociólogos del conocimiento y de la religión, dejándolos a un lado en el debate propiamente teórico); pese a que ellos dieron soluciones anteriores y en ocasiones mejor fundamentadas a los problemas que en los años 80 se plantearon Giddens, Jeffrey Alexander y otros sobre la “convergencia” teórica.

Con lo dicho hasta ahora existe ya una idea más o menos clara de qué tipo de problemas son a los que refiere el título de este escrito cuando se habla de teoría social contemporánea. En nuestra revisión, las obras que se trabajan serán primordialmente las de Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Peter Berger, Thomas Luckmann y, en menor medida, Edgar Morin (éste es el único no mencionado por Joas o Corcuff).

### *la gran teoría*

Una más de las lecturas que se han realizado sobre los derroteros de la actual teoría social es que se está en los albores de la creación de una nueva gran teoría, al tipo de la que fue construida por Talcott Parsons, sea bajo la forma de una síntesis teórica o sea como una teoría unificada.

Jeffrey Alexander —otro de los abocados a estudiar y comentar la teoría social contemporánea— puede ser clasificado como parte de los que ambicionan esa gran teoría. Él sitúa el surgimiento de la nueva corriente teórica como un momento posparsoniano, después de que en los debates con el estructural funcionalismo triunfaron los contrincantes de esa postura. A la generación que apareció después de esa disputa

Alexander le atribuye la intención de realizar una “síntesis teórica” donde quedan incorporadas las numerosas teorías parciales del presente.<sup>92</sup>

Dos son las principales características que Alexander le atribuye a la nueva generación de la teoría sociológica: primero, como teorización sistemática, donde ha predominado la reintegración del voluntarismo subjetivo y la restricción objetiva, junto con la reconstrucción de los lazos entre lo macro (relacionado con la estructura social) y lo micro (la acción individual y la interacción); segundo, como reinterpretación de los clásicos. Alexander sostiene que este intento tiene el espíritu parsoniano de terminar con la guerra entre escuelas.<sup>93</sup> De los imbuidos en esta corriente nombra, entre otros, a Randall Collins, Anthony Giddens, Jürgen Habermas y a él mismo con su enfoque multidimensional.

Con respecto a su análisis multidimensional Alexander afirma: “Creo que la multidimensionalidad es la única posición que puede explicar el mundo social de manera total, coherente y satisfactoria. He tratado de mostrar que es también la única perspectiva desde la cual toda la variedad de las teorías sociológicas rivales se puede interpretar con justeza sin dejar de lado ninguno de sus intereses parciales”.<sup>94</sup> Más adelante se dirá algo sobre estas palabras.

Como parte de esta serie de consideraciones sobre los senderos de la nueva teoría, en México han surgido propuestas, concretamente, una “teoría unificada de la sociedad”, según la llama Jorge Galindo.<sup>95</sup>

Para Galindo la sociología en su historia ha estudiado a la sociedad según dos planos temporales aparentemente inconmensurables: el eventual-procesual y el estático-estructural; en el primer plano se ha enfatizado el concepto de acción y en el segundo el de sistema. La apuesta de Galindo es que se puede pensar en una teoría unificada de la sociedad que sea “capaz de incorporar aspectos de ambas perspectivas en un gran plano teórico que intente dar cuenta de fenómenos sociales desde ángu-

---

<sup>92</sup> Cf. Jeffrey Alexander, *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 296. Sobre esto también puede verse la entrevista entre Alexander y Gina Zabludovsky, “Clásicos y contemporáneos en la teoría sociológica”, en Zabludovsky, *Sociología y política*, op. cit., 279-297 p.

<sup>93</sup> Cf. Alexander, *ibid.*, p. 295-300.

<sup>94</sup> Alexander, *ibid.*, p. 299-300.

<sup>95</sup> Cf. Jorge Galindo, “Teoría unificada de la sociedad. ¿Un paradigma para el futuro?”, en *Sociológica*, mayo-agosto 1999, año 14, núm. 40, p. 181-200.

los de mayor complejidad". Afirma, además, que esta teoría es posible y necesaria. Como Alexander, Galindo dice inspirarse en Talcott Parsons.

La solución que propone Galindo para construir una teoría unificada es que las teorías de la acción y la vieja teoría de sistemas tengan como marco una teoría de sistemas de filiación luhmanniana, con lo cual no tendría que renunciarse a ninguna de las dos (aunque una sea privilegiada sobre la otra).

No parece casual que detrás de los intentos de síntesis y unificación que abanderan Alexander y Galindo estén los nombres de Parsons y Luhmann, los arquitectos de las grandes edificaciones de la teoría social en el siglo XX.<sup>96</sup>

No está en los planes de esta tesis la intención retomar el proyecto de una síntesis teórica o una unificación. La gran teoría acostumbra traer consigo problemas que hay tomar en cuenta. Como su trabajo es con la generalidad —si no la totalidad— se aparta voluntariamente del detalle y disminuye su capacidad para explicar fenómenos concretos. La gran teoría aboga por una alta abstracción, que implica un alejamiento de las posibles conexiones que pueda tener con la investigación empírica (de hecho, es frecuente que se caiga en la tentación de construirla sin apoyo de estudios empíricos). También obedece con frecuencia primordialmente a sus necesidades de coherencia lógica en el plano teórico y ese desvelo sustituye su capacidad explicativa de lo particular. Por esto no es raro ver que en la gran teoría se desvanezca el cuándo y el dónde (es decir, no aclara sobre qué momento, qué lugar y qué sociedad se está teorizando), por lo que el constructor de la gran teoría está en la frágil situación de proyectar su aquí y su ahora como algo universal (quizás a eso se deban las dificultades que tienen para dialogar con la antropología y con la historia, ciencias más acostumbradas al trabajo con situaciones específicas).<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Esta metáfora que equipara la elaboración de teorías con la edificación es moneda corriente en el lenguaje de la gran teoría. Es común encontrar términos como arquitectura teórica, andamiaje conceptual o incluso hablar de catedrales (quizá no es vano que una empresa científica sea comparada con un lugar de oración y manifestación de la fe). Esta metáfora muestra el deseo de lograr —con toda la magnificencia que sea posible— una obra total y coherente que abrigue dentro de sí todas las variedades existentes.

<sup>97</sup> Todo esto marca un separación entre los constructores de gran teoría y los clásicos de la sociología. Pues si bien Marx, Weber y Durkheim dedicaron enormes esfuerzos a la clarifica-

Se objetará, y con razón, que todos estos son peligros a los que se arriesga cualquier teoría, sean cuales fueren sus pretensiones —incluidas las teorías de la constitución de la sociedad—; se puede contestar que es cierto, pero que no todas las teorías están igualmente expuestas a estos riesgos y que la gran teoría es particularmente vulnerable.

Unificar y sintetizar han sido dos aspiraciones permanentes en todas las ciencias. Se trata, sin embargo de dos verbos fuertes y definitivos. No es reprochable que en la sociología se siga insistiendo en ellos. Los intentos que conocemos de lograr teorías unificadas —¿acaso únicas?— o síntesis superiores no han tenido el éxito que pretenden, pero en su esfuerzo han conseguido clarificar numerosos problemas. La ciencia ha existido sin teorías únicas y no necesitará de ellas para seguir existiendo, aunque desconocemos también si podría existir la ciencia sin los aportes que aspiran a la síntesis, quizá no.

Sea como sea, aquí se está lejos de querer construir, invocar o anhelar una teoría unificada o una síntesis de gran envergadura. Tan sólo se desea dejar constancia de una tendencia —las teorías de la constitución de la sociedad— en la que participan múltiples escuelas y que, según se procurará mostrar, han dado algunas respuestas plausibles a viejas dificultades de la ciencia social.

Un chiste cuenta que las personas que estudian sociología lo hacen porque no son suficientemente inteligentes para ser filósofos ni saben tantas cosas para ser historiadores. Como los buenos chistes, éste hiere, porque encierra una verdad. La sociología es teórica, mas nunca ha superado las edificaciones monumentales de la filosofía. La sociología es empírica, pero su pasión por el detalle, la precisión y la acumulación de datos no alcanza a la de los historiadores. Y sin embargo, la sociología ha sido más empírica que la filosofía y más teórica que la historia. Este ser anfibio tiene en la ambivalencia su virtud y debe aceptar su politeísmo teórico; el culto a una sola gran teoría no es imperioso —ni recomendable.

---

ción teórica, fueron también agudos investigadores en otros niveles; sus investigaciones históricas, económicas y antropológicas son parte nuclear de su obra. Es impensable Marx sin los capítulos históricos de *El capital*, Weber sin sus ensayos sobre religión y Durkheim sin *El suicidio*.

No se escuchan los pasos del destino,  
tampoco los aullidos de los perros.  
El profesor de historia se afloja el cuello duro  
y bosteza sobre sus apuntes.

WISLAWA ZYMBORSKA

Paralela a la renuncia de la antropología filosófica, la sociología para ser una ciencia efectiva ha tenido que rechazar a la filosofía de la historia.<sup>98</sup> Este fue otro los asuntos que los clásicos de la sociología dejaron sin resolver, al menos durante el siglo XIX. Quizá sólo Max Weber cuestionó con decisión tanto aquellos planteamientos que concebían la historia como un desarrollo con una dirección o sentido determinados extrahistóricamente, como aquellos otros que basaban sus planteamientos en leyes o necesidades históricas. Esta renuncia a la filosofía de la historia es uno de los intereses primordiales que subyace en las teorías de la constitución de la sociedad.

Desde sus orígenes la sociología ha coqueteado con la filosofía de la historia. Quizá el capítulo mejor conocido de esta relación sea el uso duradero por casi un siglo de una concepción progresista de la historia, donde las más de las veces se entendía que el desarrollo en el tiempo de la humanidad tenía una dirección hacia mejor de la que era imposible escapar y que se desenvolvía a través de grandes estadios o etapas históricas. Esta concepción fue tan fuerte que en ella convergieron dos de las posturas comúnmente descritas como decididamente antagónicas: el positivismo de Auguste Comte y la obra de Karl Marx.

---

<sup>98</sup> Ferrater Mora divide la filosofía de la historia en formal y material. Aquí interesa la segunda, que refiere a los intentos especulativos por ordenar los hechos históricos y que se ocupa, implícita o explícitamente del *sentido* de la historia. Otra de las preocupaciones de esta filosofía de la historia es determinar el factor capital que se considera como motor de la historia y, a este respecto, puede hablarse de concepciones teológicas (la historia humana como realización de un designio divino o como marcha hacia un reino trascendente), metafísicas (una entidad metafísica —la Voluntad, la Idea, etcétera— produce la historia) y naturalistas (se erigen “factores reales” como motores de la historia o que convierten la historia en un desarrollo inexorable dividido en etapas); cf. José Ferrater Mora, “Historia”, en *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 1650-1662.

Se puede sacar a colación, a modo de ejemplo, la ley de los tres estados de Comte:

todas nuestras especulaciones, cualesquiera, están sujetas, *inevitablemente*, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente.<sup>99</sup>

Lo que interesa más de esta ley —por lo demás digna de mayor atención de la que actualmente se le otorga y que en cierto sentido es antecedente de la sociología del conocimiento— es el énfasis en lo inevitable, pues se convierte en un dictado que anula las posibilidades de inmanencia de la reproducción social y traslada la explicación de ésta a un terreno trascendental.

El marxismo —con más decisión algunos marxistas que otros—, entendía que la misión última de la ciencia, social o natural, era descubrir “las leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana”.<sup>100</sup> A esta idea se sumaba una concepción teleológica, donde por medio del conocimiento de las leyes de la historia era posible determinar por qué futuros estadios tendría que transitar la sociedad. Así, es conocido cómo desde Marx mismo se creía en un futuro paso del capitalismo burgués al socialismo que era inevitable.

Weber avanzó significativamente en la superación de este esquema en el cual la historia se desarrolla por leyes y se traslapa con la idea de progreso. En sus estudios sobre la relación entre capitalismo y los valores éticos, mostró cómo los efectos de la reforma protestante en la civilización occidental eran consecuencias espontáneas e imprevistas del trabajo de los reformadores —e incluso eran contrarias a sus propósitos—. Además, rechazó que la reforma fuera producto de una necesidad de la evolución histórica deducida del orden económico.<sup>101</sup> Con esto Weber avanzó positivamente en lograr que se aceptara que la historia es contin-

---

<sup>99</sup> Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1997, p. 17. El subrayado es nuestro.

<sup>100</sup> Federico Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, sin fecha, p. 643.

<sup>101</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1995, p. 106.

gente y las tendencias que se puedan formar a lo largo de los años en una sociedad no tienen por qué ser producto de los deseos o caprichos de un individuo o una clase.

Las teorías de la constitución de la sociedad se han sumado a este rechazo weberiano de la necesidad histórica y de la teleología. Como sostiene Elias, la sociedad humana tiene múltiples fuerzas motrices y las teorías que pretenden reducir los hechos sociales a un motivo único resultan ser débiles, como aquellas que veían en lo económico la palanca causal del todo. Es preferible, dice Elias, tener modelos plurales (que sustituyan a las teorías monocausales) que puedan explicar los cambios sociales por múltiples motivos y no reducir las explicaciones a los bienes materiales, al control de la violencia física o al monopolio del conocimiento.<sup>102</sup>

### *de la sociología a la ciencia social*

Otro de los cambios para la práctica cotidiana de la sociología que está implícito en las teorías de la constitución de la sociedad es el cuestionamiento de la división entre las distintas ciencias sociales. Por supuesto, esto no es una novedad ni una propuesta donde los teóricos aquí utilizados resulten pioneros o cabezas del movimiento interdisciplinario. Sin embargo, sí les puede mencionar como defensores de la idea de pasar de la sociología a *una* ciencia social (donde las escisiones entre la antropología, la ciencia política, la historia, la psicología y la sociología tenderían a desvanecerse).<sup>103</sup>

Entre los tópicos sobre las inconveniencias de las actuales fronteras del mapa de la ciencia social se pueden mencionar los siguientes:<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Cf. Norbert Elias, "El retraimiento de los sociólogos en el presente", en *Conocimiento y poder*, traducción de Julia Varela, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 195-231.

<sup>103</sup> Entre quienes más han insistido para lograr ese objetivo está Immanuel Wallerstein, de quien puede verse, entre otros escritos, "El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social"; para un enfoque más radical sobre la arbitrariedad y limitaciones entre cualquier división entre disciplinas científicas hay que ver la obra de Edgar Morin (entre otras obras, *Introducción al pensamiento complejo* y los cuatro volúmenes de *El método*).

<sup>104</sup> Lo que puede decirse sobre interdisciplina es mucho —sin contar que desde cada especialidad se ha mencionado algo—. Lo que aquí se pretende es sólo destacar los elementos más relevantes.

—Cualquier sociología que no atienda debidamente los procesos históricos será parca y chata.<sup>105</sup>

—La separación entre antropología y sociología resulta tan artificial como la escisión entre sociología e historia, pues originalmente fueron divididas bajo la separación entre las sociedades occidentales y las civilizaciones no europeas, división cuyo sustento intelectual, en términos científicos, es prácticamente nula.

—Algo similar pasa con la separación entre sociología, ciencia política y economía, atrás de cuyo divorcio se haya una concepción de sociedad separada en tres grandes campos: sociedad civil/estado/mercado. Nuevamente, el origen de la separación entre estas disciplinas es una preconcepción y no proviene de argumentos intelectuales.<sup>106</sup>

—Temas como la formación de la identidad, la estructura de la conciencia o la formación del yo han quedado casi exclusivamente manejados por la psicología o el psicoanálisis, lo que ha encerrado la explicación de esos fenómenos en teorías “individualistas” y ahistóricas.<sup>107</sup>

En muchos sentidos, las teorías de la constitución de la sociedad pugnan porque en el futuro las divisiones disciplinarias preexistentes en las ciencias sociales tengan divisiones menos marcadas que en el presente.<sup>108</sup>

## ii. desarrollo immanente de la sociedad

En el presente apartado y en el que sigue, se pretende sistematizar las dos principales características de las teorías de la constitución de la sociedad: el desarrollo immanente de la sociedad y el rechazo a seguir utilizando las

---

<sup>105</sup> Esta tesis ha sido más pregonada que trabajada; quizá el sociólogo contemporáneo que se dedicó a esta tarea con más ahínco fue Norbert Elias. Sus libros *El proceso de la civilización* y *La sociedad cortesana* son dos de las cúspides de esta unión de explicaciones sociológica en procesos históricos de largo aliento (un aporte similar, sólo que realizado desde la tradición historiográfica, es el de Fernand Braudel).

<sup>106</sup> Cf. Immanuel Wallerstein (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, traducción de Stella Mas-trángelo, México, Siglo Veintiuno, 1996, p. 3-36.

<sup>107</sup> Cf. Elias, *El proceso de la civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, traducción de Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1994; y Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, traducción de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, cap. 3.

<sup>108</sup> Cf. Giddens, “Nine theses on the future of sociology”, en *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 37-41.

antinomias de la sociología clásica.

El desarrollo inmanente de la sociedad refiere a varios procesos constitutivos de la sociedad y responde a las preguntas sobre cómo se reproduce la sociedad. Se puede hacer un primer acercamiento a una teoría del desarrollo inmanente de la sociedad partiendo de una definición negativa: no se trata de una teoría que acepta como válido para explicar a la sociedad ningún tipo de elemento externo a la misma sociedad, sea este de tipo religioso, metafísico, una concepción teleológica de la historia o alguna variante de naturaleza humana (en el sentido de una esencia inmutable). Igualmente, las teorías de la constitución de la sociedad rechazan tanto la existencia de una sociedad (estructura o sistema) que sea autosuficiente para su existencia más allá de los individuos y sus acciones; e, igualmente, rechaza la posibilidad de individualidades autónomas.

En una fórmula compacta y positiva se puede decir que el desarrollo inmanente de la sociedad se centra en cómo los individuos sólo pueden ser tales en tanto de que miembros de una sociedad, al mismo tiempo que la sociedad no podría existir sin las acciones de sus miembros. Es en esta relación recursiva entre individuos y sociedad como la sociedad se produce a sí misma.<sup>109</sup>

Con esta idea general se puede pasar directamente a observar algunas de las formas particulares que esta concepción sobre la dinámica de la sociedad ha tomado en la obra de algunos sociólogos contemporáneos.

### *giddens*

La obra de Anthony Giddens se ha propuesto responder a un periodo de cambio en el pensamiento de la ciencia social.<sup>110</sup> Comúnmente llamado como “crisis de las ciencias sociales”, ese momento intelectual permitió que se abriera la puerta a nuevos proyectos y enfoques de ciencia social,

---

<sup>109</sup> Podría decirse, echando mano un término muy manido en la actualidad, que la sociedad es autopoiética. Pero el término actualmente remite, aunque no exclusivamente, a la obra de Niklas Luhmann y esa asociación —sobre la que sería necesario discutir aunque aquí no se hará— puede opacar más que clarificar estas tesis.

<sup>110</sup> Para ver un panorama sobre la labor sociológica de Giddens cf. Ira J. Cohen, *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, traducción de Ángel González, México, UAM, 1996, 353 p.; también Lidia Girola, (coord.), *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*, México, UAM-A, 1999, 136 p.

ESTADO LIBRE Y SOBERANO  
DE LA BAHIA DE PUNTA  
CARRERA

muchos de los cuales, dentro de la dispersión, fluyeron por canales paralelos. Esto le permitió decir a Giddens —ya bien entrada la década de los noventa—, que “en el momento actual, en la teoría social encontramos signos de una síntesis renovada respecto a cuál es el objeto de las ciencias sociales, cuáles son sus elementos teóricos y qué implicaciones tienen para el análisis empírico”.<sup>111</sup> (Hay que decir que, en cierto sentido, todo el esfuerzo de esta tesis puede leerse como un intento por averiguar cuál sería el resultado de introducir los principales lineamientos de esta convergencia de la teoría social en la sociología del conocimiento, cosa que se hará en el capítulo próximo.)

Pero cuando Giddens habla de una síntesis teórica, lo hace en un sentido distinto al que usa Jeffrey Alexander. No está pensado en un proyecto que implique un regreso a la gran teoría. Para Giddens la idea de un lenguaje teórico unificado para la sociología proviene desde los orígenes de ésta y es producto de una concepción naturalista de la ciencia (basada particularmente en la física mecánica), cuyos intentos más característicos han sido el de Comte —en el siglo XIX— y el de Parsons durante el siglo pasado.

La síntesis que pronostica Giddens para la sociología estará marcada, entre otras cosas, por una validación de sus principios basada en detalladas observaciones empíricas; al mismo tiempo, rechaza aquellas explicaciones que sugieren que el comportamiento humano es resultado directo de causas estructurales y reconoce que las constricciones institucionales son condición y resultado de la acción individual. Esta nueva síntesis se diferenciará entonces de aquellas de tipo naturalista tanto por su contenido como por admitir que ciertos aspectos clave de la interpretación de la vida social estarán permanentemente en disputa.<sup>112</sup> Sostiene Giddens que las nuevas corrientes de teoría social, pese a la diversidad que aparentan en una primera instancia, ocultan una cierta coherencia, que se pone de manifiesto en un solapamiento entre métodos, en algunas líneas de desarrollo compartidas por un amplio conjunto de enfoques teóricos (como reconceptuar la naturaleza de la acción) y en un progreso en solucionar cuestiones que se tomaban por inabordables o no eran directa-

---

<sup>111</sup> Giddens, “¿Qué es la ciencia social?”, en *En defensa...*, p. 22.

<sup>112</sup> Cf. Giddens, “Nine theses on the future of sociology”, en *Social Theory...*, p. 31-32.

mente analizadas (como la relación entre explicación y comprensión).<sup>113</sup>

Así, los trabajos de Giddens pueden situarse en el intento de construir nuevos caminos tras la debacle del funcionalismo y del marxismo. “La forma de documentar el avance hacia la síntesis es identificar cuáles eran los errores del consenso ortodoxo y especificar los principales elementos del acuerdo emergente”.<sup>114</sup> Las principales obras en donde Giddens se abocó a estas tareas son *Las nuevas reglas del método sociológico* y *La constitución de la sociedad*. En las siguientes líneas se describe cuáles son esas equívocaciones de las que pretende huir Giddens y qué es lo que ve de positivo en el naciente acuerdo de las ciencias sociales.

Se puede empezar con una de las tesis favoritas del propio Giddens: “la producción y reproducción de la sociedad debe ser considerada como una realización diestra por parte de sus miembros, no como una serie mecánica de procesos”.<sup>115</sup> En este sentido —y siguiendo puntualmente las exposiciones de Giddens— la sociedad no es un universo “pre-dado” de objetos, sino el resultado de quehaceres activos de los sujetos.

Es fácil observar que Giddens plantea un enfrentamiento entre dos ideas que tratan sobre qué es la sociedad y cómo se reproduce (dos de las preguntas más importantes y generales que toda teoría social debe responder)<sup>116</sup>: por un lado aparece lo social como dado de antemano, una serie mecánica de procesos; en el revés, la sociedad aparece como una realización de los agentes, como el resultado de sus quehaceres diestros.

Atendamos una por una estas dos posturas. La primera (sociedad: universo pre-dado), es rechazada por Giddens, y tal repudio interesa para los fines de este trabajo. Las teorías de la constitución de la sociedad —digamos de vuelta— se proponen mostrar a la sociedad como un pro-

---

<sup>113</sup> Cf. Anthony Giddens y Jonathan Turner, “Introducción”, en *La teoría social, hoy*, traducción de Jesús Albores, México, CNCA-Alianza, 1990, p. 9-21.

<sup>114</sup> Giddens, “¿Qué es la ciencia social?”, en *En defensa...*, p. 22.

<sup>115</sup> Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica de las sociologías comprensivas*, traducción de Salomón Mercner, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, p. 192.

<sup>116</sup> Alguien podrá objetar, siguiendo argumentos como los de Alain Touraine, que la sociología más bien necesita renunciar a responder a la pregunta ¿qué es la sociedad? para poder avanzar efectivamente como ciencia; de cualquier modo se trata de una pregunta que ha tenido tal relevancia que no puede ser ignorada —aunque se la mencione para rechazarla. Cf. Alain Touraine, “La voz y la mirada”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 4, 1979, p. 1299-1315.

ducto inmanente; es decir, que no obedece en su desarrollo a ningún plan que se encuentre más allá de la sociedad misma, sea algo religioso o metafísico, un plan de la historia o un *a priori* de la naturaleza humana.<sup>117</sup> (La sociedad no es dependiente de algo externo o ajeno a ella,<sup>118</sup> y no se le puede explicar buscando sus causas ni fuera de ella, ni reduciéndolas a algún contenido de las conciencias individuales.<sup>119</sup>) Tampoco es una estructura autónoma que coaccione sin remedio las acciones individuales (imagen que se presenta con frecuencia en el marxismo, el funcionalismo y el estructuralismo).

La segunda postura (la sociedad considerada como realización diestra de sus miembros) es la apuesta de Giddens —y en general de las teorías de la constitución de la sociedad—: comprender que los individuos (en su condición de agentes<sup>120</sup>) y sus habilidades tienen una participación activa en la creación y reproducción de la sociedad —misma participación que tienen en los constreñimientos que la sociedad impone a las personas<sup>121</sup>—. Mas este obrar de los individuos es limitado, pues lo hacen bajo condiciones que no son de su propia elección.

---

<sup>117</sup> Hay que argumentar en dos direcciones para que una postura así pueda sostenerse: *1*) responder a aquellas posturas que apelan a influencias metasociales para explicar lo social (considérese aquí cualquier metafísica, filosofía de la historia o antropología filosófica); *2*) aclarar por qué si la sociedad es siempre un producto de la sociedad misma (o de relaciones sociales si se prefiere), por qué son tan frecuentes las autodefiniciones de la sociedad como producto de algo externo a ellas (*e. g.*, imaginemos a los miembros de una tribu que dicen “nosotros somos hijos del dios de los vientos”); en otras palabras, por qué abunda las concepciones reificadas de la sociedad.

<sup>118</sup> Sobre este punto puede haber innumerables objeciones sobre la dependencia que tiene la sociedad de, por ejemplo, el medio ambiente; lo que debe entenderse aquí es que la sociedad goza de una *autonomía relativa* (adoptando otro vocabulario podría decirse que es un sistema abierto), que no la hace del todo independiente para subsistir, pero que sí le permite ser la única que determina sus formas de procedimiento.

<sup>119</sup> Sin que esto signifique tampoco aceptar, punto por punto, ciertas definiciones de la sociedad como la de Durkheim.

<sup>120</sup> La palabra *agente* —en español— comúnmente remite a ideas distintas a las que evocan las inglesas *agency*, que refiere a una fuerza o poder activo y *agent*: quien actúa o tiene el poder de actuar y de causar cambios. *Cf. The International Webster's Student Dictionary of the English Language*, p. 15.

<sup>121</sup> En palabras de Giddens: “el constreñimiento opera con la participación activa de los agentes interesados, y no como una fuerza de la que ellos fueran receptores pasivos”, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 315.

Lo que más importa resaltar es que para Giddens la sociedad está conformada — *ergo* este debe ser el objeto de estudio de las ciencias sociales— por prácticas sociales ordenadas en un tiempo y en un espacio; esas actividades humanas se autoproducen, son recursivas, los actores no les dan nacimiento, sino que las recrean.<sup>122</sup>

Este carácter de autoproducción de los fenómenos sociales es lo que afirma de modo definitivo que la sociedad se reproduce de un modo inmanente.

### *bourdieu*

La sociedad, para Bourdieu, es una serie de relaciones y procesos. Por lo general, el lenguaje expresa con mayor facilidad las cosas que las relaciones y mejor los estados que los procesos, es por eso que la sociología, en opinión de Bourdieu, debe romper epistemológicamente con el lenguaje ordinario y con las prenociones. Para satisfacer esta necesidad lingüística de expresar relaciones y procesos, Bourdieu ha generado una batería completa de conceptos con los que arma su teoría y con los cuales expresa el desarrollo inmanente de la sociedad.

Las categorías clave de la teoría de Bourdieu para explicar la producción de la sociedad son las de campo y *habitus*. Estos, diría Bourdieu, son conceptos abiertos, hechos para emplearse de un modo sistemáticamente empírico; se trata de nociones que pueden definirse sólo dentro de un sistema teórico, no aisladamente. Con estos términos Bourdieu pretende sustituir las dicotomías de objetivismo/subjetivismo e individuo/sociedad, mostrando que hay dos modos de existencia de lo social; en palabras de Enrique Martín Criado: “por un lado, las estructuras sociales externas: lo social hecho cosas: ‘campos’ de posiciones sociales que se han construido en dinámicas históricas —así, el sistema escolar, el campo económico, el campo político, etcétera—; por otro lado, las estructuras sociales internalizadas, incorporadas al agente en forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción: los *habitus*”.<sup>123</sup> La realidad social existe dos veces: en las cosas y en las mentes, en el campo y en el

---

<sup>122</sup> Cf. Giddens, *La constitución...*, p. 40.

<sup>123</sup> Martín Criado, “Habitus”, en *Diccionario crítico de ciencias sociales*.

*habitus*, dentro y fuera del agente.

Veamos cada uno de estos elementos:

*Campo* —según la formulación de Bourdieu— es un concepto analítico que designa un conjunto específico y sistemático de relaciones sociales (pensar en términos de campo requiere necesariamente pensar relacionamente<sup>124</sup>), el cual permite analizar la dinámica de relaciones que se desarrollan en la práctica. Se trata de una red de relaciones objetivas entre posiciones.<sup>125</sup>

Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo— y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera).<sup>126</sup>

Un campo puede concebirse como un espacio donde se ejerce un efecto de campo (tiene entonces una definición autológica); los límites del campo siempre se plantean dentro del campo mismo y no se le puede definir *a priori*, únicamente se determinan por medio de investigaciones empíricas.

Estos campos relativamente autónomos<sup>127</sup> constituyen a las sociedades altamente diferenciadas (son los microcosmos que conforman al

---

<sup>124</sup> “*Lo real es relacional*: lo que existe en el mundo social son relaciones; no interacciones o vínculos intersubjetivos entre agentes, sino relaciones objetivas que existen ‘independientemente de la conciencia y la voluntad individuales’, como dijera Marx”. Bourdieu, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, traducción de Héléne Levesque Dion, México, Grijalbo, 1995, p. 64. Este carácter relacional se acentúa al ver que la identidad de los elementos del campo no tiene una definición positiva —que pueda definirse por sí misma—; más bien, cada campo social es un sistema de diferencias, en el que el valor de cada posición social se mide por la distancia social que la separa de otras posiciones, inferiores o superiores.

<sup>125</sup> El campo es independiente de la población que lo forma. En su estudio se otorga primacía a las relaciones objetivas sobre las partículas propiamente dichas; *e. g.* un intelectual en particular sólo existe como tal gracias a que hay un campo.

<sup>126</sup> Bourdieu, *Respuestas...*, p. 64.

<sup>127</sup> El concepto —un tanto paradójico— de *autonomía relativa* aparece con frecuencia en las teorías de la constitución de la sociedad, además de Bourdieu puede verse en Norbert Elias (y en Edgar Morin).

cosmos social). La autonomía relativa —y la dependencia relativa— es una cualidad de los campos. Es una autonomía respecto a otros campos y sus formas de poder, aunque es inevitable que mantenga relaciones que en alguna medida determinan el valor de sus productos específicos. Este particular tipo de autonomía se refleja en la capacidad de refracción del campo, esto es, la capacidad para que las determinaciones que pesan sobre los agentes situados en un campo nunca se ejerzan directamente sobre ellos, sino a través de la mediación del campo (*i.e.* después de que las determinaciones exteriores al campo fueron reestructuradas por las formas y fuerzas del campo, lo que se logra cuando el campo logra imponer su lógica particular), la cual será más notoria mientras mayor sea la autonomía del campo (lo que requiere la acumulación de su historia particular).<sup>128</sup>

Bourdieu gusta de usar una metáfora para explicar los campos: éstos, dice, son como un juego. Cada participante del juego —o miembro del campo— necesita de un capital particular (fichas) para poder entrar al juego y es ese mismo capital con el que se juega y se apuesta. En un juego de cartas donde se apuesta con dinero en efectivo no se aceptarán apuestas con fichas, o en uno donde se usan fichas no se admitirán frijoles como entrada; así, tampoco se admiten argumentos monetarios para validar una teoría científica, pues en el campo económico y en el científico se juega con capitales distintos. El capital específico de cada campo es la condición de entrada y el arma de la actividad del campo.

El campo es un espacio asimétrico de producción y distribución del capital, y un lugar de competencia por el monopolio de ese capital; está compuesto por fuerzas actuantes y una lucha por la conservación o transformación de dichas fuerzas. Es un sitio de cambio permanente. Las estrategias de los agentes durante esta lucha dependen de: *1*] su posición en el campo (distribución de capital específico); *2*] de la percepción que tienen del campo, su punto de vista del campo tomado desde un punto dentro del campo. Las posiciones de los agentes o grupos del campo se definen históricamente con relación a su posesión de capital (específico

---

<sup>128</sup> La idea de campo también permite evitar lo que Bourdieu llama el “paralogismo del corto circuito”: establecer una conexión directa entre términos muy alejados, que omite la mediación esencial de un universo relativamente autónomo que constituye el campo de producción cultural.

de cada campo); dicha posesión de capital condiciona el acceso a los provechos que están en juego en cada campo (los recursos o “energía física social” se presenta de tres modos: capital económico, capital social y capital político; estas diferentes especies de recursos son convertibles de unas a otras en función de los determinados campos).

¡Habrá de quedar claro que en estos espacios asimétricos y de lucha la dominación no es un efecto directo de una acción ejercida de unos agentes contra otros (clase dominante con poder de coerción sobre clase no dominante). La dominación es el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendra en una red de coacciones cruzadas; los dominantes son igualmente dominados por la estructura del campo a través de la cual ejercen su dominación.

Para el estudio de los campos Bourdieu propone tres etapas: analizar la posición del campo en relación con el campo de poder; establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones; y analizar el *habitus* de los agentes.

Veamos ahora la otra categoría clave del estructuralismo genético de Pierre Bourdieu.

El *habitus* es un conjunto de disposiciones de los agentes en el que las prácticas se convierten en principio generador de nuevas prácticas; es un principio de generación y estructuración no sólo de prácticas, sino de representaciones, ambas —representaciones y prácticas—, pueden estar adaptadas a una finalidad sin suponer la mirada consciente de esos fines por parte del agente. Es una matriz de apreciaciones que impone un orden a la acción; una manera de ser, un estado habitual, una predisposición, una tendencia, una propensión, una inclinación.

Por *habitus* Bourdieu entiende el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas generativos están socialmente estructurados: han sido conformados a lo largo de la historia de cada sujeto y suponen la interiorización de la estructura social, del campo concreto de relaciones sociales en el que el agente social se ha conformado como tal. Pero al mismo tiempo son estructurantes: son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones

El *habitus* es producto de la estructura del entorno físico y afectivo (familia, escuela, clase) y, al mismo tiempo, organiza las actuaciones de los agentes que contribuyen a formar el entorno. Así, el *habitus* es un producto social: no se le tiene de forma innata, es adquirido socialmente; y es un productor social: es un operador del cálculo inconsciente que permite que los agentes se orienten en el espacio social sin necesidad de reflexión, es un sistema de competencias sociales (hace al sujeto competente para ciertas tareas), es una racionalidad implícita en sus respuestas espontáneas a las demandas del campo.

El *habitus* para Bourdieu es una subjetividad socializada: lo personal y lo subjetivo es social. La mente humana es socialmente limitada, está socialmente estructurada, siempre permanece encerrada dentro de los límites del sistema de categorías heredado de su formación.<sup>130</sup>

Es importante no confundir al *habitus* con el inconsciente (o con una inconsciencia), pues no es del todo inconsciente o instintivo. El *habitus* es parte de la conducta, traducida en maneras corporales y en apreciaciones morales; genera las maneras de andar, de caminar de comer, los gustos y las repugnancias, etcétera; es una racionalidad nebulosa y discontinua en las prácticas. Los agentes *caen* en ese tipo de práctica, más que elegirla o verse obligados a ella.

Según Bourdieu hay que distinguir los *habitus* primarios, que se adquieren en la primera infancia, con la familia y en la educación<sup>131</sup> de los secundarios, que forman parte, por ejemplo, de un oficio o una profesión (también son más débiles, están menos arraigados que los primarios). Igualmente, existen *habitus* de clase.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Martín Criado, *op. cit.*

<sup>130</sup> Nótese la semejanza en este punto entre Durkheim y Bourdieu.

<sup>131</sup> Esto recuerda la explicación dada por Durkheim en *Las reglas del método sociológico* sobre cómo los hechos sociales —que se imponen exteriormente a los individuos— por medio de la habituación logran parecer algo natural y que no ejerce violencia en las acciones de las personas.

<sup>132</sup> Para lograr explicar los cambios sociales es relevante señalar que el *habitus* es duradero, no inmutable; si no existieran transformaciones en los *habitus* —las matrices de las acciones de los agentes— sería difícil pensar que la sociedad alguna vez dejara de ser como es ahora.

La conexión que se establece entre el *habitus* y el campo es una relación de mutuo condicionamiento. Y en primer lugar es una *relación cognoscitiva*: el *habitus* contribuye a constituir el campo como un mundo con significado, dotado de sentido y de valía. Cuando el *habitus* se encuentra en el campo del que es producto el mundo le parece al individuo provisto de interés. Tal interés en el juego y en las apuestas que en él se realizan, es llamado por Bourdieu *illusio* (que no es una invariante antropológica, sino una arbitrariedad histórica, en el sentido de que es cambiante y depende de la trayectoria del campo). El *habitus* de cada campo explica por qué los agentes sin ser propiamente racionales actúan de manera razonable, guiando sus actos de manera adecuada en cada circunstancia.

Con el concepto de *habitus* Bourdieu pretende escapar del empirismo objetivista y del idealismo intelectualista; los agentes sociales no son ni partículas determinadas por causas externas ni mónadas guiadas exclusivamente por motivos internos. Los agentes son más bien el producto de la historia.

Campo y *habitus* conforman el núcleo teórico de Bourdieu y con su mutua relación muestra la cómo la sociedad existe y se transforma por procesos inmanentes, dejando de lado las explicaciones extrasociales.

### *elias*

Desde varios años antes de que Giddens y Bourdieu entraran como protagonistas a la escena del debate internacional, Norbert Elias<sup>133</sup> había

---

<sup>133</sup> Para profundizar en la obra de Elias puede consultarse: Gina Zabludovsky, "Norbert Elias 'el gran solitario' de la sociología contemporánea"; Lidia Girola, "¿Por qué Elias? Notas sobre sus aportaciones al terreno del análisis sociológico"; Rafael Montesinos, "Los usos sociológicos de Norbert Elias"; estos tres ensayos se encuentran en *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, 1999, UNAM, 525 p.; también: Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Norbert Elias: historiador y crítico de la modernidad", en Patricia Nettel (ed.), *Aproximaciones a la modernidad*, México, UAM-X, 1997, 161-195 p.; Enrique Guerra Manzo, "El problema del poder en la obra de Michel Foucault y Norbert Elias", en *Estudios sociológicos*, núm. 49, enero-abril 1999, 95-119 p. Finalmente, cf. Gustavo Leyva, Gina Zabludovsky y Héctor Vera (coords.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, México, UIAGC-UAM-UNAM, 2002. En el ensayo de Zabludovsky, "Recepción y vigencia de la obra de Norbert Elias, procesos civilizatorios y descivilizatorios", contenido en el libro recién mencionado puede verse una comparación entre las obras de Elisa y de Bourdieu; sobre ese mismo parangón cf. la

adelantado muchos de sus problemas en obras como *El proceso de la civilización*. Elias debe ser considerado uno de los pioneros en sistematizar la idea de que la sociedad sólo depende de sí misma —sus procesos internos, las interacciones que la forman— para existir y reproducirse.

La sociología de Elias es de tipo histórico (o procesual), relacional y gradualista. Sus conceptos claves son los de *figuración* y *proceso*. Alrededor de ellos logró crear una sociología original donde perduró mucho del espíritu de los clásicos: investigaciones históricas donde el estado-nación no era la unidad de estudio predeterminada y estaba plenamente identificada con una imagen de la sociedad definida por su condición de cambio permanente (no una imagen estática de lo social). Al mismo tiempo, su sociología está en sincronía con la teoría social contemporánea: las comparaciones entre su obra y la de personajes como Foucault, Giddens o Bourdieu tienen sentido.

Su tema privilegiado fue la relación indisoluble entre las modificaciones de los patrones de conducta y los cambios estructurales masivos de las sociedades respectivas;<sup>134</sup> es decir, la vinculación entre los fenómenos psicogenéticos (principalmente la contención de los sentimientos y de los impulsos; donde a falta de autocontrol se hace necesario el control exterior) y sociogenéticos dentro del proceso de la civilización (o modelos sociológicos de procesos de largo alcance, en especial la formación del estado, el monopolio de la violencia y la recolección de impuestos) o modelos de configuraciones dentro de tales procesos (como la sociedad cortesana). Con el cruce de estos dos ejes, Elias llevó a cabo numerosas investigaciones de la más diversa naturaleza: el deporte y el ocio, los usos del tiempo, el equilibrio de poder entre los sexos, Mozart, la corte de Luis XIV, el estado y los patrones de comportamiento en Alemania y algunas más.

La sociología de Elias es *histórica* porque intenta explicar los fenómenos sociales como producto de la larga duración, no se aísla en el presente, y es *relacionista* porque no parte de conceptos absolutos u ontológicos, explica el poder, el conocimiento, la constricción social, la auto-

---

entrevista a Roger Chartier, "Le sociologue et l'historien", en *Sciences Humaines*, número especial sobre Pierre Bourdieu, 2002, p. 80-85.

<sup>134</sup> Cf. Norbert Elias, *Los alemanes*, traducción de Luis Felipe Segura y Angelika Scherp, México, Instituto Mora, 1999, p. 35.

nomía, el equilibrio y demás fenómenos en términos de relaciones de interdependencia entre diferentes individuos.

El concepto de *proceso* en Eliás implica que: *1*] la sociedad no tiene como situación natural un estado de reposo que sólo se ve modificado por momentos de cambio social; al contrario, sociedad es cambio permanente; *2*] tal hecho obliga a estudiar necesariamente lo social a través de la historia.

En numerosos textos, Eliás manifestó que la sociedad debe entenderse como un orden que guarda autonomía respecto de los deseos de las personas que la conforman; las ciencias sociales deben reconocer que su objeto de estudio es un ámbito de conexión entre hechos relativamente autónomos, autopropulsado e impersonal, con características propias.<sup>135</sup> Reconocer este hecho es difícil y puede incluso generar repugnancia y rechazo, más no por eso la sociología debe dejar de sostener esta idea.

Uno de los ámbitos donde más claramente puede verse este desarrollo inmanente de la sociedad según Eliás es, por ejemplo, cuando explica a la razón (o de la forma en que la racionalización se fue acrecentando junto con el proceso de la civilización):

en el caso de esta racionalización histórica tantas veces citada no se trata de que a lo largo de la historia muchos individuos aislados, en actividad armónica preestablecida, hayan elaborado un nuevo órgano o una nueva sustancia emanados de su "interior", una "razón" o una "ratio", que hasta ahora no existiera. Cambia la forma en que los hombres acostumbran a convivir y, por tanto, cambia su comportamiento, se modifica su conciencia y el conjunto de su estructura impulsiva. Las "circunstancias" que se modifican no son algo procedente del "exterior" de los seres humanos: son las relaciones entre los propios seres humanos.<sup>136</sup>

Así el lugar donde debe buscarse la explicación de los fenómenos sociales, no es ni dentro de sus partes componentes —los individuos—, ni fuera de la sociedad; más bien, hay que hallar las respuestas en el interior

---

<sup>135</sup> Cf. Eliás, *Sociología fundamental*, traducción de Gustavo Muñoz, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 67.

<sup>136</sup> Eliás, *El proceso...*, p. 487. Véanse las semejanzas entre esta definición de razón y racionalización y la de Max Weber presentada en el capítulo precedente, en ambos se trata de acciones y relaciones humanas, no de ciencias eternas.

mismo de la sociedad, en las relaciones, en las cadenas de interdependencia.

Las expresiones del desarrollo inmanente de la sociedad, como esta de Elias, sirve para contrarrestar el legalismo sociológico. La tentación legal —por llamarla de algún modo— ha sido frecuente en la sociología cuando ha entrado al terreno de la reflexión histórica; es decir, trata de encontrar leyes o necesidades históricas, mecanismos causales infalibles (como pasó con Comte o Marx). Elias intenta retomar la reflexión histórica en la sociología, pero es consciente de que tiene que evitar esos peligros. Lo cual implica un reto, pues Elias intenta señalar que han existido procesos sociales particulares de los que sólo es posible percatarse siguiéndolos durante el paso de varios siglos, porque son “invisibles” si únicamente se toma en cuenta el periodo de duración de una sola vida humana, por ejemplo. Algunos de estos procesos de largo aliento, dice Elias, tienen un sentido particular que puede comprobarse por medio de hechos observables. El tema privilegiado de análisis de Elias fue precisamente uno de estos procesos: el proceso de la civilización (que trata de un cambio efectuado en occidente a lo largo de varios siglos donde se pasó de una contención externa de los impulsos y las emociones de las personas a una autoacción).

Ahora bien, con este proceso de la civilización, ¿no estamos, como en la filosofía de la historia, de regreso hablando del “sentido de la historia”? Aunque en primera instancia tienen una apariencia similar, en realidad se trata de un terreno distinto. Elias es claro al señalar dos características de los procesos sociales de largo plazo que rompe con la filosofía de la historia: en primer término, no se trata de procesos planificados por los hombres (no obedecen a ningún plan prefijado por un individuo, grupo o clase); en segundo lugar, no se trata de procesos necesarios e irrevocables (el proceso de la civilización puede devenir en un proceso descivilizatorio). La historia para Elias no es ajena a la contingencia.

Puede verse entonces que Elias navega en medio de dos corrientes: la historia como un conglomerado de acontecimientos inconexos y la historia como un sentido unívoco e irrevocable. La sociología eliasiana opta por procesos de largo alcance que van en una cierta dirección —que puede cambiar— y que son producto de las relaciones sociales mismas, de las remisiones mutuas entre los hombres y de los vínculos de poder

que atraviesan dichas relaciones. Y estos procesos son ciegos a los descos particulares de las personas (no se guían según por deseos individuales o grupales) y no obedecen ningún tipo de plan trascendental.

*berger y luckmann*

Como parte final de este apartado sobre el desarrollo inmanente de la sociedad se analizará lo que al respecto han dicho los creadores de *La construcción social de la realidad*.

Para Berger y Luckmann el orden social no forma parte de la naturaleza de las cosas (no es un orden pre-dado, diría Giddens), ni deriva de las leyes naturales, únicamente existe como producto de la actividad humana, se trata de una producción constante de los hombres en el curso permanente de su acción (de un “echarse hacia a fuera” mental y físicamente).<sup>137</sup> Pero al mismo tiempo, aquellos que actúan y se exteriorizan no terminan de ser humanos hasta que no entran en contacto con otros, hasta que pasan por un proceso de socialización; es decir, hacerse humano significa formar parte de una sociedad que antecede y se impone a los sujetos.

En *La construcción social de la realidad* Berger y Luckmann explican cómo la actividad humana crea a la sociedad y cómo el producto vuelva a actuar sobre el productor, por medio de lo que llaman la dialéctica de la sociedad, la cual está conformada por tres momentos con los que dan razón de cómo es posible esa realidad dual de la sociedad: externalización, objetivación e internalización.<sup>138</sup>

La *externalización* es un vuelco permanente del ser humano, tanto en actividad física como mental, hacia el mundo que le rodea, y es una necesidad antropológica. Esto no debe entenderse como si un individuo constituido aisladamente se expresara después en el mundo. Los humanos se externalizan en todo momento, desde el principio, y lo logran gracias a su constitución biológica: el hombre al nacer está inconcluso, los últimos desarrollos biológicos se mezclan con sus primeros momentos

---

<sup>137</sup> Cf. Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 73.

<sup>138</sup> Cf. Berger y Luckmann, *ibid.*, p. 83-84; también puede verse Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 13-43.

de formación de la personalidad y de apropiación de la cultura. La estructura instintiva del hombre es laxa, no está especializada para ningún medio particular, por lo que el mundo del hombre está abierto y tiene que ser construido por él; su medio lo provee él mismo. La externalización, producto de la constitución biológica incompleta al momento de nacer y de los instintos flexibles que posee, permite y obliga al hombre crear un mundo al tiempo que se crea a sí mismo. El hombre construye un mundo humano —la cultura— para brindar a su vida las estructuras firmes de las que carece biológicamente. La naturaleza humana no es, entonces, una sustancia ahistórica, sino una constante construcción de mundos y es siempre una empresa colectiva. La sociedad —aunque al sentido común se le presente como algo diferente— es producto de ese constante vuelco del hombre hacia su exterior, no puede existir sin la actividad humana.

La sociedad, creada por los humanos, con sus objetos materiales y no materiales, se hace capaz de resistir los deseos de su productor, una vez instituida no es fácil disuadirla. Creada por la subjetividad de los individuos, la sociedad adquiere una realidad objetiva. La *objetivación* se refiere a ese proceso en el que la sociedad se presenta ante las personas *como si fuera* algo independiente. Esta objetividad de los productos humanos se refiere a lo material y a lo no material, como puede verse con el lenguaje y los valores, que a pesar de ser creaciones humanas no pueden controlarlas al antojo (antes bien parece que éstas gobiernan a los humanos). Los individuos construyen instituciones que se les presentan posteriormente como poderosas estructuras coercitivas del mundo externo.

La *internalización* se refiere a la absorción del mundo objetivado en la conciencia, de tal modo que las estructuras sociales determinan a las estructuras subjetivas de la conciencia. El individuo aprende los significados objetivados de una sociedad que le precede y se identifica con ellos, los hace suyos.

Externalización, objetivación e internalización no pueden entenderse por separado, son momentos de un procedimiento mayor que los incluye, ese proceso es lo que constituye a la sociedad como un fenómeno dialéctico entre sociedad e individuo.

Detrás de esta dialéctica de la sociedad se encuentra una singular lectura de los clásicos de la sociología. Berger y Luckmann insisten en que su sociología es un intento por mostrar la convergencia no contradictoria

de los principios rectores de las obras de Durkheim y Weber, y cómo esto se conecta directamente con la sociología del conocimiento.<sup>139</sup>

No es difícil ver que cada uno de los tres momentos de la dialéctica de la sociedad está basado uno de los tres padres fundadores de la sociología. La externalización como actividad humana constante correspondería a Marx<sup>140</sup>; la objetivación al hecho social durkheimiano<sup>141</sup> y la internalización a la sociología comprensiva de Weber.<sup>142</sup>

el hombre sin atributos

Ya durante el primer capítulo se adelantaron algunos señalamientos sobre el rechazo de la ciencia social a la antropología filosófica. Como ha podido verse, las teorías de la constitución de la sociedad se adhieren a esa demarcación y la profundizan. Su argumento central para negar la existencia de una naturaleza humana es la propensión a la socialización

---

<sup>139</sup> "Durkheim nos dice: 'La regla primera y fundamental es: *Considerar los hechos sociales como cosas*'. 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'. 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. [...] 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 produzca un mundo de cosas? 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". Berger y Luckmann, *ibid.*, p. 35.

<sup>140</sup> Marx insistió en que el primer hecho histórico fue la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades, es decir, no existió la historia sin la actividad humana que permite a los hombres estar en condiciones de hacer historia, de poder vivir. Cf. Karl Marx, *La cuestión judía y otros escritos*, traducción de Wenceslao Rosas, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 159.

<sup>141</sup> "He aquí, pues, hechos que presentan características muy especiales: consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él". Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, traducción de Ernestina de Champourcín, México, FCE, 1997, p. 40-41.

<sup>142</sup> La sociología weberiana que centra su observación en la acción y en los sentidos subjetivos que los eblazana su acción.

del ser humano.<sup>143</sup>

Los individuos particulares no tienen ninguna característica intrínseca que sea independiente de su existencia en sociedad. Así, frente a la pregunta ¿qué es lo propiamente humano?, o ¿qué diferencia a los humanos de los demás seres vivos?, se deben rechazar respuestas del tipo: la razón, la risa, el amor, etcétera. El hombre por sí mismo, fuera de la sociedad no tiene atributos (de igual forma, es imposible una sociedad sin individuos). Como afirman Berger y Luckmann, "Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos se entra en el dominio de lo social".<sup>144</sup>

Los humanos, a diferencia de otras especies, no poseen un ambiente propio, no se encuentran predeterminados para habitar cierta región geográfica específica. Igualmente, sus instintos están subdesarrollados — en contraste con otros animales —, lo que les posibilita poder realizar una gran cantidad de actividades no determinadas instintualmente. Esto se explica porque los humanos se siguen desarrollando cuando ya han establecido contacto con su ambiente, que no sólo es natural, pues principalmente está compuesto por su relación con otros seres humanos. El desarrollo físico básico de los hombres se completa en medio del contacto con otros individuos. En cierto sentido, puede afirmarse que el medio natural humano es la vida social.

Esta apertura a la sociedad no es sólo biológica, la personalidad se forma en ese mismo periodo por lo que el yo humano no puede entenderse fuera del desarrollo social: el yo es un producto social.<sup>145</sup>

Siguiendo con lo anterior, Berger y Luckmann sostienen que

no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológi-

---

<sup>143</sup> Este tema ha sido trabajado por Berger y Luckmann, *cf. La construcción social...*, p. 66-74. En este apartado seguimos sus argumentos.

<sup>144</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 72.

<sup>145</sup> Esta postura, por tanto, no supone que existan elementos psicológicos independientes e ahistóricos; toda la estructura de la personalidad se halla en estrecha relación con las relaciones sociales del individuo. Freud, en *El malestar en la cultura*, preveía algo similar en el superyó, mas no para el yo ni para el ello. Investigaciones como la de Norbert Elias en *El proceso de la civilización* o la psicología social de G. H. Mead, muestran una gran injerencia social en la formación del yo. Esta vinculación entre la sociología y la psicología no podrá desarrollarse con el detalle que merece en este trabajo, pese a su gran relevancia.

camente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. Sólo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) que delimitan y permiten sus formaciones socio-culturales. [...] Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo.<sup>146</sup>

Esta autoproducción del hombre es necesariamente una empresa social. Las interrelaciones humanas producen un ambiente social “con la totalidad de sus formaciones socio-culturales y psicológicas”. Aparece entonces el postulado de que el ambiente del hombre es la sociedad y en él se desarrollan y forman los seres humanos; a la vez que la sociedad es una producción humana constante. Dicho con una fórmula más compacta: lo propiamente humano es la sociedad y nada produce a la sociedad más que la actividad humana.

Esto únicamente es posible por la constitución biológica humana (sin un ambiente predeterminado y con instintos débiles), pero ésta no es la causa eficiente que produce las relaciones humanas y la sociedad (aceptar eso significaría caer en una antropología filosófica de tipo biologicista). El organismo humano no produce la sociedad, pero sí es una condición que permite su existencia.

\* \* \*

Para concluir esta apartado hay que decir que pensar la realidad social como producto de redes de acción es una larga tradición que no comienza con Berger, Luckmann, Giddens o Bourdieu; desde Georg Simmel en las primeras décadas del siglo XX o Elías a mediados del mismo, este postulado ha estado en discusión. Quizá lo novedoso del momento actual de la reflexión teórica es que esa idea comienza a ser aceptada con generalidad.

---

<sup>146</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 69.

### iii. contra las antinomias de la teoría social

Los individuos no están en la sociedad como si estuvieran dentro de una caja. Son precisamente las interacciones entre individuos las que generan la sociedad, la cual no existe nunca sin individuos; pero esta misma sociedad retroactúa sobre los individuos para generarlos, a su vez, en tanto que individuos humanos, puesto que ella les aporta la cultura, el lenguaje, los conceptos, la educación, la seguridad etcétera. Dicho de otro modo, nosotros generamos una sociedad que nos genera a nosotros.<sup>147</sup>

EDGAR MORIN

Hay muchas formas de referirse a las antinomias (o *paired concepts* como las llama Phillipe Corcuff), alguno les dicen aporías, por ejemplo. La idea general refiere a conceptos contrarios asimétricos. Se trata de términos polares que se excluyen mutuamente, como blanco/negro. Otra antinomia —aunque de un tipo distinto— puede ser cuerpo/alma. Edgar Morin, por ejemplo, ha insistido en que las interacciones entre los individuos crean una sociedad emergente que se impone a los individuos y, por tanto, no puede reducirse la realidad a la sociedad ni a los individuos, como si fuesen existencias autónomas, ni como causas suficientes de ese orden *sui géneris*. Para comprender esto en su justa medida hay que mostrar la circularidad en la cual los individuos y la sociedad se coproducen.<sup>148</sup>

Este apartado pretende mostrar cómo y por qué las teorías de la constitución de la sociedad rechazan el uso de las antinomias que han predominado en la historia de la sociología. Por un lado, pretende mostrar que el uso de algunas antinomias convierte a los análisis en visiones reduccionistas (por ejemplo, cuando sólo se ven los blancos y los negros se pierde toda la escala de grises); por el otro lado, las antinomias pueden ser, además de limitantes, falsas (por ejemplo no es posible hablar, basándose en lo observable, de una separación entre cuerpo y alma; esta separación parece entonces producto de un cierto tipo de imaginación

---

<sup>147</sup> Edgar Morin, “¿El sociólogo puede, debe, sustraerse de su visión de la sociedad?”, en *Sociología*, traducción de Jaime Tortella, Madrid, Tecnos, 1995, p. 33.

<sup>148</sup> Cf. Morin, “La palabra ‘sociedad’”, en *op. cit.*, p. 86.

religiosa poco útil para la ciencia).

En la historia de las ciencias sociales y de la teoría social han estado permanentemente presentes ciertas antinomias (algunas de ellas particularmente duraderas, como se verá). De hecho, algunos historiadores de la sociología sostienen que los conceptos primordiales de esta disciplina, aquellos que la definen como tal, en realidad siempre forman algún tipo de antinomia. Robert Nisbet, en *La formación del pensamiento sociológico*, afirma que aquellas ideas elementales de la sociología son comunidad, autoridad, status, lo sagrado y la alienación, y sostiene que "cada una de estas ideas suele estar asociada a un concepto antinómico, una especie de antítesis, del cual procede gran parte de su significado constante en la tradición sociológica".<sup>149</sup> Así, se forman una serie de contraposiciones del siguiente modo: comunidad/asociación, autoridad/poder, status/clase, sagrado/profano y la alienación/progreso. Las antinomias contra las que se han rebelado las teorías de la constitución de la sociedad no son las descritas por Nisbet, pero el señalamiento sirve para mostrar la gran perdurabilidad y amplio alcance que el pensamiento antinómico tiene en la sociología.

Una tarea que tendrá que realizarse ulteriormente, es determinar si las teorías de la constitución de la sociedad al mismo tiempo que intentan desbaratar algunos *paired concepts* no están basándose en algún nuevo tipo de aporía.

### *giddens*

De lo expuesto en el punto anterior sobre Giddens se puede deducir cómo la teoría de la estructuración parte de un cuestionamiento a las antinomias que han definido a las ciencias sociales clásicas.

Giddens critica a las sociologías comprensivas y hermenéuticas de ser fuertes en acción y débiles en estructura, y a las sociologías funcionalistas y estructuralistas de ser fuertes en estructura y débiles en acción. Acusa así las insuficiencias que tiene el uso de conceptos polares y excluyentes (tal y como se usan generalmente los términos de acción y estructura en

---

<sup>149</sup> Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, traducción de Enrique Molina, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, t. 1, p. 19.

sociología).

La fórmula que utiliza Giddens para escapar de la antinomia acción/estructura es la de doble estructuración.

*Las estructuras no deben conceptualizarse [como] si impusieran simplemente constreñimientos al obrar humano, sino en tanto son habilitadoras. Esto es lo que llamo dualidad de la estructura. La estructura siempre se puede examinar en principio en términos de su estructuración. Investigar la estructuración de prácticas sociales es tratar de explicar cómo la estructura es constituida por una acción, y recíprocamente, cómo una acción es constituida estructuralmente.<sup>150</sup>*

La dualidad de la estructura significa que la estructura es el medio y el resultado de los quehaceres cotidianos de los actores. La estructura suministra las normas y los recursos utilizados en la agencia, la cual, a su vez, reproduce las propiedades estructurales de las instituciones. Los agentes están limitados por la estructura pero ellos mismo la generan.<sup>151</sup>

Figuras similares a esta de doble estructuración de Giddens se encuentran presentes en otras teorías de la constitución de la sociedad: la figuración de Elias, las nociones de *habitus* y campo en Bourdieu, la organización de Edgar Morin y también en Berger y Luckmann —aunque no la designan con un nombre específico, pero intentan asimilar algunos elementos de las teorías Weber y Durkheim en un solo esquema y en su definición de los procesos de exteriorización, interiorización y objetivación.

A lo que apuntan estas maneras de conceptualizar lo social es a no permitir que las dicotomías analíticas generen imágenes de la sociedad que estén también partidas y donde se tenga que escoger entre analizar partículas independientes (actores desligados entre sí) o estructuras vacías y autónomas (donde los agentes no tengan ninguna participación relevante).

---

<sup>150</sup> Giddens, *Las nuevas reglas...*, p. 193.

<sup>151</sup> Cf. Giddens y Turner (coords.), *op. cit.*, p. 18.

Bourdieu ha dedicado parte considerable de su obra a impulsar la superación de las antinomias clásicas de las ciencias sociales: sujeto/objeto, materialismo/idealismo, individuo/sociedad. De hecho, el uso de los términos de campo y *habitus* —que se analizaron páginas atrás— es un intento por superar tales conceptos polares. Bourdieu ha dicho que uno de los pilares que sostiene su obra es una filosofía de la acción. Esta filosofía considera a los agentes como activos y actuantes, y se niega a reducirlos a epifenómenos de la estructura. Además,

Esta filosofía de la acción se afirma desde al principio rompiendo con un buen número de nociones patentadas que fueron introducidas sin examen previo en el discurso científico (“sujeto”, “motivación”, “protagonista”, “rol”, etcétera) y con toda una serie de oposiciones socialmente muy poderosas, individuo/sociedad, individual/colectivo consciente/inconsciente, interesado/desinteresado, objetivo/subjetivo, etcétera, que parecen constitutivas de toda mente normalmente constituida.<sup>152</sup>

Como cualquier institución, estas antinomias tiene una doble existencia: *l*] objetiva: como departamentos, asociaciones, en las especialidades de la disciplina; *ii*] subjetiva: como categorías mentales, principios de división del mundo, etcétera.

Estas parejas de oposiciones constituyen la realidad social, o más estrictamente, *constituyen los instrumentos de construcción de la realidad*: teorías, esquemas conceptuales, cuestionarios, conjuntos de datos, técnicas estadísticas, y demás. Ellas definen lo visible y lo invisible, lo pensable y lo impensable; y como todas las categorías sociales, encubren tanto como revelan y pueden revelar sólo por encubrimiento.<sup>153</sup>

Para Bourdieu, a la vez que descriptivas, estas antinomias son evaluativas (se tiende a considera a una como buena y otra la otra como mala); por ejemplo, al optar a favor de una postura decididamente objetivista, se

---

<sup>152</sup> Bourdieu, *Razoncs prácticas. Sobre la teoría de la acción*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 8.

<sup>153</sup> Bourdieu, “¡Viva la crisis! Por la heterodoxia en las ciencias sociales”, en *Podet, derecho y clases sociales*, traducción de Andrés García Inda, Bilbao, Descleé, 2000, p. 72.

tiende a evaluar al subjetivismo como algo negativo. Y lo más peligroso de ellas es que llegan a estar tan arraigadas que se convierten en un sentido común científico (una *doxa* académica).

Bourdieu distingue tres antinomias fundamentales de las ciencias sociales:<sup>154</sup>

—Oposiciones entre disciplinas. La división de las ciencias sociales en disciplinas separadas es una escisión espuria y artificial. Por ejemplo, la separación entre antropología y sociología (y éstas con la historia) tiene como único fundamento una “reproducción académica”, mas no un propósito intelectual. Esta fractura le dificulta, por ejemplo, a los sociólogos enfocar sus problemas desde una perspectiva histórica.

—División en denominaciones teóricas. Como la anterior antinomia, separarse entre marxistas, weberianos, durkheimianos, etcétera es un sin sentido. Cualquier trabajo debe contrastar una teoría con otra (hasta una contra sí misma) para superarse.

—Oposición entre objetivismo y subjetivismo. Esta es la más profunda de las antinomias. A partir de ella la sociología ha optado por el estudio de los hechos sociales (al tipo Durkheim) o por reducir el mundo social a las representaciones que los individuos tienen de él; cuando “la verdadera teoría y práctica científica debe superar esta oposición integrando en un solo modelo el análisis de la experiencia de los agentes sociales y el análisis de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia”.<sup>155</sup>

Bourdieu ha usado los mismo conceptos de campo y *habitus* y la di-

---

<sup>154</sup> Otras antinomias que Bourdieu identifica son: microsociología/macrosociología, métodos cualitativos/métodos cuantitativos, consenso/conflicto, estructura/historia, universal/único, análisis nomotético/descripción idiográfica.

<sup>155</sup> Bourdieu, “¡Viva la crisis!...”, p. 80. En otro lugar Bourdieu comenta (*Respuestas...*, p. 87): “El objeto de la ciencia social no es ni el individuo, este *ens realissimum* ingenuamente celebrado como la realidad de las realidades por todos los “individualistas metodológicos”, ni los grupos en tanto conjuntos concretos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica. Dicho de otro modo la doble y oscura relación entre los *habitus*, sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos (o en los individuos biológicos), y los campos sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que poseen la casi-realidad de los objetos físicos. Y, desde luego, todo aquello que surge de esta relación, a saber, las prácticas y las representaciones sociales o los campos, cuando se presentan bajo la forma de realidades percibidas y apreciadas.

námica que traban entre sí para escapar de las antinomias, lo que representa —según dice— un enorme esfuerzo, pues las antinomias se encuentran profundamente arraigadas en el sentido común científico y se requiere de una permanente vigilancia epistemológica para evitar esas “falsas alternativas”. De este modo, para Bourdieu la sociología atender a un mismo tiempo tanto el precepto durkheimiano de “tratar los hechos sociales como cosas” como las representaciones que los agentes tienen del mundo social, pues “estos dos momentos, el objetivista y el subjetivista se mantienen en relación dialéctica”.<sup>156</sup>

### *elias*

En *El proceso de la civilización* Elias dio una idea clara sobre qué opinaba del pensamiento antinómico (no necesariamente referido a la teoría, pero que se puede extrapolar con facilidad a ésta): “Como en todas las sociedades donde los sentimientos se manifiestan de modo brusco y directo, hay escasos matices psicológicos y poco refinamiento en la expresión de las ideas. Estamos en el terreno del amigo-enemigo, alegría-dolor, personas buenas y personas malas”.<sup>157</sup> Con esta frase Elias hacía referencia a la época medieval, pero llevándola al terreno del pensamiento científico, es posible ver que para Elias, una teoría que se sostiene en conceptos polares es un pensamiento brusco y escaso en refinamiento; él, por supuesto, trato de superar esas deficiencias.

La sociología de Elias —además de histórica y relacional— puede ser calificada de *gradualista*, porque huye de aquellos conceptos polares que se convierten en absolutos ficticios (objetivo/subjetivo, racional/irracional, individuo/sociedad) para sustituirlos por escalas de degradación o conceptos que impliquen interrelaciones: figuración, compromiso y distanciamiento. Así, Elias, al tratar el conocimiento por medio de una escala gradual entre compromiso y distanciamiento, rechazó la antinomia científico/no científico (la cual pretendía definirse primordialmente por medio de una separación entre ciencia y pseudociencia, intención constantemente problemática para estudiar ciertos fenómenos cogniti-

---

<sup>156</sup> Bourdieu, “¡Viva la crisis!... p. 81.

<sup>157</sup> Elias, *El proceso...*, p. 108.

vos).<sup>158</sup>

Más que de ninguna otra antinomia, Elias descó huir de la separación entre individuo y sociedad y por eso le otorgó un peso preponderante al concepto de figuración.<sup>159</sup> El término *figuración* pone de manifiesto que es erróneo ver a la sociedad como una masa de individuos cuyas características se reducen a las intenciones y actos individuales; y también lo es ver a la sociedad como si pudiera comprenderse su existencia más allá de los individuos que la componen. El núcleo del concepto figuración es el entramado de la remisión mutua entre seres humanos, sus interdependencias, lo que vincula a unos seres humanos con otros. La imagen del ser humano debe ser la de una “personalidad abierta” que en sus relaciones con otros posee un grado superior o inferior de autonomía relativa (nunca total y absoluta) y que en toda su vida se remite y se orienta a otros seres humanos y depende de ellos. Hay que interpretar la imagen del humano como la imagen de muchos seres humanos interdependientes que constituyen conjuntamente figuraciones, esto es, grupos o sociedades de tipo diverso. Cualquier figuración es relativamente independiente de los individuos concretos que la constituyen aquí y ahora, pero no es independiente de todos los individuos.<sup>160</sup> En las figuraciones el macrocosmos del grupo y el microcosmos del individuo particular dependen en su estructura recíprocamente y, en mayor o menor grado, se coordinan

---

<sup>158</sup> Cf. Elias, “Compromiso y distanciamiento”, en *Compromiso y distanciamiento*, traducción de José Antonio Alemany, Barcelona, Península, 1990, p. 11-60.

<sup>159</sup> “La multiplicidad de los individuos constituye un orden especial. La peculiar convivencia humana trae consigo la creación de hechos sociales únicos y específicos, que no se entienden ni explican partiendo del individuo. [...] De manera paradigmática, el lenguaje ilustra un tipo de hechos sociales que suponen una multitud de hombres, una sociedad, que al mismo tiempo no cesa de individualizarse. En cierto modo se inscribe en cada nuevo miembro del grupo y se convierte en su pauta personal de conducta y sensibilidad, en una actitud social a partir de la cual se desarrolla su diferencia frente a los miembros de otros grupos”. Elias, *Sobre el tiempo*, traducción de Guillermo Hirata, México, FCE, 1997, p. 28-29. Un poco antes, en este mismo texto decía: “es propio de la sociedad humana, formada por muchos, que sus manifestaciones no sólo constituyan un mundo exterior (algo existente fuera del individuo), sino una característica de la estructura personal del individuo”. La transformación siempre renovada del lenguaje social en un lenguaje individual es sólo uno entre muchos ejemplos de la constante individualización de los hechos sociales, que a menudo se ve disfrazada o encubierta por su contraparte: la socialización del individuo” (p. 27).

<sup>160</sup> Cf. Elias, *El proceso...*, p. 44-45; y *La sociedad cortesana*, traducción de Guillermo Hirata, México, FCE, 1996, p. 31.



entre sí.<sup>161</sup>

Como Giddens con la doble estructuración y Bourdieu con sus campo y *habitus*, Elias creó sus propios conceptos (compromiso, distanciamiento, figuración) para dejar a un lado las antinomias. Vistos en conjunto, todos estos esquemas teóricos forman una corriente que pretende desdibujar del panorama sociológico algunos de los resabios filosóficos más persistente de la ciencia social.

### conclusión

En este capítulo se han expuesto y analizado una serie de teorías que han tenido un lugar preponderante durante las últimas tres décadas en los debates sociológicos. Se las ha agrupado bajo el título de teorías de la constitución de la sociedad. Todas estas propuestas se convirtieron en una alternativa tras el ocaso de las dos corrientes de pensamiento que dominaron el panorama sociológico entre 1945 y la década de los setenta: el marxismo y el estructural funcionalismo. Esta época ha sido conocida como la era del consenso ortodoxo. De tal modo que las teorías de la constitución han resultado ser la respuesta a este consenso y su expansión puede considerarse como un fructífero momento de heterodoxia.

Principalmente, se han tomado en consideración los aportes de tres sociólogos: Norbert Elias, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens —en menor medida se ha tomado en cuenta aquí a Peter Berger y a Thomas Luckmann—. En las obras de todos ellos, pese a sus diferencias, es posible encontrar coincidencias significativas, como el rechazo a la gran teoría y un impulso por lograr que la sociología tenga un contacto más estrecho con las otras ciencias sociales. Más importante que esto han sido los argumentados que han esbozado sobre dos temas determinados: el desarrollo inmanente de la sociedad y el rechazo a las antinomias teoría clásica.

En lo que respecta al desarrollo inmanente de la sociedad se ha sostenido que las relaciones sociales no pueden ser explicadas partiendo de ningún elemento que sea externo a las relaciones sociales mismas. No se

---

<sup>161</sup> Cf. Elias, *Sobre el tiempo*, p. 17.

pueden aceptar argumentos religiosos o metafísicos ni recurrir a concepciones teleológicas o algún tipo de naturaleza humana *a priori* para dar cuenta de los procesos sociales. Decir que existe un desarrollo immanente de la sociedad significa aceptar que los individuos sólo pueden ser tales en tanto que participan de una sociedad, al mismo tiempo que la sociedad no podría existir sin las acciones de sus miembros y que es por medio esta relación recursiva entre individuos y sociedad como la sociedad se produce a sí misma.

Siguiendo esta misma línea argumentativa, las teorías de la constitución no aceptan una serie de conceptos polares y mutuamente excluyentes que han tenido un papel preponderante en la historia del pensamiento sociológico y cuyo origen se remonta a los orígenes filosóficos de la ciencia social. Dos de las antinomias aquí criticadas son las de sociedad/individuo y objetivo/subjetivo. La primera de estas contraposiciones se ha considerado falsa porque parte de la suposición de que pueden haber individuos sin sociedad y que la sociedad podría existir sin la acción de las personas. Por el contrario, la existencia de una sociedad (estructura o sistema) no puede prescindir de los sujetos que la conforman, así como los individuos sólo llegan a ser tales en tanto que miembros de una sociedad. Los actores generan una sociedad que los produce a ellos mismos, en un proceso recursivo permanente. También se ha dicho que suponer la existencia de una clara división entre conocimiento objetivo y subjetivo es poco útil para comprender la manera en que efectivamente piensan las personas. Todo saber se encuentra en medio de una escala cuyos polos —objetividad y racionalidad por un lado, y subjetividad e irracionalidad por el otro— nunca se alcanzan.

Será en el próximo capítulo donde se muestre cómo estas posturas teóricas pueden servir para encontrar una salida a varios de los dilemas de la sociología del conocimiento que fueron comentados en el capítulo primero.

*sociología: siglo xix, siglo xxi; tan lejos tan cerca*

Visto a la distancia, es posible señalar algunas afinidades entre la sociología decimonónica de la generación de los fundadores de la sociología y

las teorías de la constitución de la sociedad.

En primer término, hoy se percibe un regreso al estudio de procesos de larga duración, como los que realizaron Comte, Marx o Weber. Pero una diferencia importante es que hoy se hace dándole la espalda a la idea de progreso. Por ejemplo, hoy puede admitirse que a lo largo de la historia han existido largos periodos donde un cierto tipo de pensamiento es dominante sobre otros (como un tipo de explicación religiosa sobre uno de tipo causal), pero ya no resulta aceptable contar esa historia en términos de una ley (como lo hizo Comte con su ley de los tres estados).

Junto con el arribo de la perspectiva histórica, también se ha rechazado que el estado nación sea la unidad predefinida de estudio de las ciencias sociales. Marx, Weber y Durkheim no se preguntaron, de manera única y principal, por los fenómenos sociales de sus respectivos países: Weber no estudió la relación entre valores religiosos y economía en Alemania exclusivamente, sino en occidente; Durkheim no se interrogó por la religión en Francia, sino qué era lo común en cualquier fenómeno religioso; y Marx insistió en que el capital tenía una vocación internacional y que así debía ser estudiado.

Con la actual revaloración de los fenómenos supranacionales —manifiesta, por ejemplo, en el uso creciente de términos como *globalización*—, se está volviendo a ese enfoque donde los problemas nacionales son limitados, incomprensibles si no les conecta con espectros de investigación más amplios. Todo esto en un momento histórico en que la internacionalización del capitalismo muestra un poder enorme —que se expresa en el sentido común con palabras como neoliberalismo—, que recuerda a lo que se vivió durante la segunda mitad del siglo XIX.

Otra semejanza, es que al igual que la ciencia social decimonónica, hoy se están estudiando las relaciones sociales tomando cada vez menos en cuenta la división disciplinar de la ciencia. Recordemos que Durkheim puede ser considerado tanto sociólogo como antropólogo, o que Weber decía de sí mismo que era historiador y economista, por no hablar de Marx, quien trabajó en un área que posteriormente se fragmentó en numerosas partes: la economía política. Con el rechazo de las teorías de la constitución de la sociedad a aceptar las escisiones científicas que se realizaron durante el siglo veinte —de las que se habló más atrás—, se está volviendo a una idea del quehacer científico emparentada con la que tu-

vicron durante la generación de los fundadores.

Quizá no sea exagerado decir que las teorías de la constitución de la sociedad son un refinamiento, una selección, una sistematización de numerosos logros intelectuales del siglo XIX. Con ellas se agruparon en una sola tendencia y con mayor coherencia las brillantes ideas que los fundadores dejaron dispersas. Su logro está en haber separado el trigo de la cizaña.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Todo esto no significa que las teorías de la constitución de la sociedad no hayan sido objeto de disputa. Se mencionarán ahora aquí algunos de los cuestionamientos que recibieron las obras de Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Norbert Elias.

Dado el ánimo polemista y el furor por el enfrentamiento que caracterizó buena parte de los escritos de Bourdieu, sus ideas estuvieron bajo constante inspección por parte de sus adversarios intelectuales. En los años noventa Bourdieu llegó incluso a ser fuertemente juzgado por Jean-Claude Passeron, con quien él mismo había escrito algunos de sus libros más célebres, como *La reproducción* y *El oficio del oficio del sociólogo* entre otros. Un pequeño muestrario de los debates desatados por y contra Bourdieu en Francia puede verse en José Rivas y Luisa Futoransky, "Pierre Bourdieu: el intelectual agitador", en *Ajoblanco*, núm. 119, junio 1999, 16-25 p.; ahí, por ejemplo, pueden verse estos comentarios de Alain Finkelkraut: "Su pensamiento [de Bourdieu] asocia un determinismo implacable a un moralismo desenfundado. Tras la perspectiva de este sabio, el hombre deja de ser fuente de sus actos y sus obras para ser un efecto de la sociedad, que es quien determina su conciencia". En una línea similar están los comentarios del estadounidense Jeffrey Alexander, quien considera que la visión de actor que tenía Bourdieu estaba demasiado determinada por la posición, la clase y la herencia sociales del sujeto, cf. el número especial sobre Pierre Bourdieu de la revista *Sciences Humaines*, 2002.

Una crítica aguda a la sociología de Giddens puede verse en el ya citado artículo de Hans Joas: "La teoría de la estructuración de Anthony Giddens: apuntes introductorios sobre la transformación sociológica de la filosofía de la praxis", ahí Joas señala algunos problemas en la construcción teórica realizada por el autor de *Las nuevas reglas del método sociológico*, en particular se refiere a dos temas particulares: *¿* el tiempo; Joas considera que la teoría de Giddens parte de una concepción objetivista del tiempo, lo que le impide —entre otras cosas— solucionar el problema de la experimentación subjetiva del tiempo; *¿* el poder; según lo que sostiene Joas, en la obra de Giddens se tendría que analizar más la riqueza empírica de las estrategias del poder (como puede verse en Michael Foucault). Otros cuestionamientos a Giddens han consistido en calificar que su pensamiento es fuertemente etnocéntrico, cf. Rafael Farfán, "Sociología reflexiva/sociedad reflejada", en Girola (coord.), *op. cit.*, 37-66 p.

En lo que respecta a Norbert Elias, buena parte de las dudas que se han generado frente a su obra giran entorno a que su concepción del proceso de la civilización fuera en el fondo una idea de progreso donde las sociedades europeas se encuentran en continuo que va de un pasado violento y bárbaro a un presente civilizado; también se ha dicho que ese mismo proceso de la civilización del que habló Elias no es muy diferente a un simple proceso de modernización. Un recuento de algunas de estas críticas que incluye una defensa por parte de dos expertos en la sociología clásica puede verse en Eric Dunning y Stephen Mennell, "Elias on Germany and the Holocaust: on the balance between 'civilizing' and 'decivilizing' trends in



---

the social development of Western Europe", en *British Journal of Sociology*, núm. 49, septiembre 1998, 339-357 p. Para una discusión acerca de las opiniones de Elias sobre el estructural funcionalismo y en particular sobre Parsons véase Jorge Galindo, "Norbert Elias y Talcott Parsons", en Leyva, Zabudovsky y Vera (coords.), *op. cit.*

### iii. conocimiento y constitución de la sociedad

Durante los capítulos anteriores se han visto por separado dos distintos desarrollos disciplinares: el de la sociología del conocimiento y el de las teorías de la constitución de la sociedad. Como se indica desde el título mismo, el propósito central de este trabajo es explorar qué resultados tendría conjugar aquellas teorías sociales producidas en las últimas tres décadas con los estudios sociológicos del saber. Se trata de *averiguar hasta qué punto las tareas pendientes de la sociología del conocimiento, tal como fueron expuestas en el capítulo primero, pueden encontrar algún tipo de solución si son vistas desde la perspectiva de ciertos principios teóricos.*

Los asuntos que se desea resolver son:

i] Averiguar cómo el conocimiento participa en la constitución de la sociedad según las teorías contemporáneas. La intención es caracterizar al saber como un elemento constitutivo de la sociedad.

Derivado de este punto, se pretende lograr una mayor comunicación entre los distintos ámbitos de acción de la subdisciplina. A la fecha, la sociología del conocimiento parece haber logrado formas acabadas y pulidas, tanto en teoría como en investigaciones empíricas, para realizar estudios en lo que respecta a cada uno de sus campos primordiales de investigación: los sistemas de ideas (la ciencia y los distintos tipos de ideología) y el sentido común (o saber de la vida cotidiana). Mas requiere actualmente de análisis que logren atender varias dimensiones de una sola vez, que pongan énfasis en las conexiones que tienen los distintos saberes entre sí.

ii] Mostrar los lazos que pueden unir dos viejos principios de la sociología:

—la existencia social determina a la conciencia y no viceversa;<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Marx: "No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia". Marx, "Prólogo a la contribución a la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

—las ideas tienen la capacidad de ser eficaces históricamente.<sup>164</sup>

Este par de tesis pueden resumir las dos vertientes que ha asumido la sociología del conocimiento a lo largo su historia, tanto como un estudio de la determinación social del conocimiento,<sup>165</sup> como en su forma de una investigación sobre el papel que juega el pensamiento en la vida social.<sup>166</sup> Una de las cosas que se pretende mostrar es que estos dos principios pueden convivir sin excluirse mutuamente y sin que se presente una contradicción lógica, además de señalar por qué es viable afirmar que todo producto mental está preñado de materialidad al mismo tiempo que todo hecho social está cargado de ideas. Para esto, es menester salvar las convincentes argumentaciones que se han hecho en la historia de la sociología sobre el tipo de causalidad distinguible en la relación entre pensamiento y existencia. Dicho más brevemente, se trata de sostener que *existencia y conciencia entablan una relación recursiva*.

i. el conocimiento en la producción de la sociedad. sociología del conocimiento y teorías de la constitución de la sociedad

### *la sociología del conocimiento en el debate contemporáneo*

Para la sociología contemporánea el estudio del saber ha resultado un problema relevante, aunque no siempre haya nombrado a sus estudios con la etiqueta precisa de “sociología del conocimiento”.

En opinión de algunos científicos sociales, los temas de la sociología del conocimiento no han sido dejados de lado; más bien, han sido incluidos en otros ámbitos y tomados en cuenta bajo otros nombres. Por ejemplo, se ha considerado que la sociología del conocimiento ha sido “absorbida” por la sociología de la cultura, como afirma Doyle McCarthy

---

crítica de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la crítica de la economía política/1857*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo Veintiuno, 1991, p. 66.

<sup>164</sup> Weber: “nuestro estudio podría constituir una modesta aportación ilustrativa de cómo las ‘ideas’ alcanzan eficiencia histórica”. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1995, p. 106.

<sup>165</sup> Bajo este principio crecieron las obras de Marx y Mannheim.

<sup>166</sup> Como puede apreciarse tanto en Weber, como en Berger y Luckmann.

en *Knowledge as culture*. Según se dice en esta obra, actualmente el *conocimiento* es mejor comprendido y estudiado *como cultura* (el lenguaje, las concepciones sobre el poder, el placer, la belleza, la muerte, etcétera).<sup>167</sup>

Pierre Ansart, en un recuento de los quehaceres de la sociología en Francia durante la década de los ochenta, sostiene que durante esos diez años se desarrollaron particularmente cinco campos de investigación, uno de ellos es la sociología de las ideologías, de los imaginarios sociales y de las representaciones, que “es un ámbito clásico de la investigación desde Marx o Mannheim, pero ha conocido renovaciones importantes y una extensión de su campo”,<sup>168</sup> donde se han investigado las ideologías políticas, las representaciones sociales de los grupos, las afectividades y los imaginarios (tema donde se han estrechado los lazos de la sociología con la antropología y la historia del arte).

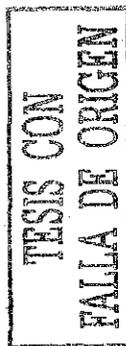
En vista de lo anterior, si surgiera la pregunta de por qué es útil relacionar a la sociología del conocimiento con los recientes trabajos en teoría social, habría que decir que es menester profundizar y hacer explícito el vínculo entre estas dos áreas de trabajo. Por un lado, las teorías de la constitución de la sociedad se han ocupado —directa o indirectamente— de los problema de la relación entre pensamiento y sociedad, pero lo han hecho sin atender a los adelantos que la sociología del conocimiento ha realizado en este terreno durante varias décadas. Por otra parte, la sociología del saber se ha aislado de los debates contemporáneos y muchas veces ha carecido de un amparo teórico que le dé sustento. Comenzar a interrelacionar estos dos campos resultará en ganancias mutuas.

### *conocimiento y constitución de la sociedad*

Todas las relaciones que mantienen entre sí las personas se basan naturalmente en el hecho de que cada uno conoce algo del otro. [...] cada uno conoce, hasta cierto punto correctamente, al prójimo a quien debe

<sup>167</sup> F. Doyle McCarthy, *Knowledge as culture. The new sociology of knowledge*, Nueva York, Routledge, 1996, p. 1.

<sup>168</sup> Pierre Ansart, *Las sociologías contemporáneas*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 313-314.



tratar, y de ese modo se hacen posibles la interacción y la relación.

GEORG SIMMEL.

Interesa ahora entrar al problema de qué papel desempeña el saber en la producción de la sociedad tal y cómo lo han visto las teorías de la constitución de la sociedad.

Uno de los puntos más relevantes de este apartado es el papel del saber de la vida cotidiana (más allá de los sistemas de ideas), que es llamado por Bourdieu *doxa*, por Giddens conciencia práctica y sentido común por Berger y Luckmann. Para cada uno de estos científicos el saber cotidiano es imprescindible para que los agentes lleven a cabo sus actividades diarias y con esas acciones se pueda realizar la sociedad —con todo y sus asimetrías, agregaría Bourdieu.

giddens

Se puede empezar con el papel que le da Giddens a los fenómenos cognitivos en los procesos constituyentes de la sociedad.

Para Giddens —como se vio en el capítulo pasado— la sociedad es un producto del quehacer diestro de los agentes y lo que éstos conozcan o ignoren será de vital importancia para la reproducción de la sociedad. En la noción giddensiana de agente está implícita una gran capacidad cognitiva de las personas: todos los actores sociales saben mucho sobre las condiciones y consecuencias de lo que hacen en su vida diaria; aunque no siempre puedan expresar verbalmente ese saber.<sup>169</sup> A este conocimiento Giddens le llama conciencia práctica, que implica que todos deben conocer el medio social en el que actúan y saber cómo comportarse en cada situación determinada. Quienes no tienen ese saber práctico de una sociedad no pueden participar en ella como un miembro más y no pueden contribuir con sus prácticas a la producción y reproducción de esa sociedad. Los estudios de ciencias sociales requieren entonces abundar en los conocimientos que tienen los agentes, traducidos en habilidades prácticas para la interacción.

---

<sup>169</sup> Cf. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, p. 307.

En las propias palabras de Giddens:

Lo que la teoría social precisa es recuperar una noción del agente humano cognoscente (*knowledgeable*). Quiero decir con esto que las ciencias sociales deben enfatizar fenómenos que en nuestra vida cotidiana reconocemos como características básicas de la acción humana pero que, como científicos sociales, tendemos a olvidar por completo. Los científicos sociales olvidan que la mayoría de lo que hacemos como seres humanos lo hacemos intencionalmente, y que somos conscientes de las razones para hacerlo. Todos los agentes humanos saben mucho sobre las condiciones de su actividad y ese conocimiento no es contingente, sino constitutivo de lo que hacen. Nuestro carácter de seres humanos cognoscentes siempre es limitado. Está limitado institucionalmente, y sigue siendo necesario estudiar esos límites (constricciones estructurales). Pero recuperar la noción de agente humano cognoscente es fundamental para reformular el objeto de las ciencias sociales. Esta recuperación tiene que basarse en la idea de conciencia práctica. [...] La idea se refiere a todas las cosas que conocemos y debemos conocer en tanto actores sociales para que se produzca la vida social, pero a las que no necesariamente damos una forma discursiva.<sup>170</sup>

El término de conciencia práctica es, como puede verse, una pieza clave en la obra de Giddens, pues sin ella no podría producirse la vida social, al mismo tiempo que ese conocimiento no es una invención de cada agente particular sino un saber mutuo, un “reservorio de saber” que tiene primordialmente un carácter práctico.<sup>171</sup> Por otra parte, ese entendimiento tiene limitaciones, está acotado por lo inconsciente y por las consecuencias no buscadas de la acción.<sup>172</sup>

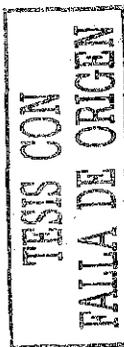
Las personas saben mucho de lo que hacen y por qué lo hacen. Algunos de esos conocimientos pueden hacerse explícitos y ser comentados por los agentes, son una conciencia discursiva; otros saberes no están directamente asequibles en la conciencia de los actores y a esos se refiere específicamente la conciencia práctica.

Tenemos entonces que en la teoría de la estructuración es de gran importancia saber cómo los agentes conciben su entorno social, pues eso guiará su forma de actuar en él; y es relevante prestar atención a sus sa-

<sup>170</sup> Giddens, *En defensa de la sociología*, traducción de Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 2000, p. 24.

<sup>171</sup> Cf. Giddens, *La constitución...*, p. 42.

<sup>172</sup> Cf. Giddens, *ibíd.*, p. 307.



beres y habilidades como a sus limitaciones. Giddens ejemplifica esto en *La constitución de la sociedad* analizando un estudio sobre un “grupo de niños de clase obrera” hecho por Paul Willis. Este caso le interesa a Giddens porque en la investigación se trató a los niños como agentes que saben mucho sobre el ambiente escolar en el que se desenvuelven y muestra como la actitud rebelde de algunos de ellos tiene en sus vidas consecuencias que no buscaron, pues al irse de la escuela ocupan plazas de trabajo mal pagadas, con lo que permiten la reproducción de ciertas estructuras económicas; lo que muestra que el constreñimiento social opera, si no con el consentimiento de los actores, sí con su participación activa.<sup>173</sup>

También es posible ver en este trabajo que desmenuza Giddens, que los niños rebeldes tienen un gran conocimiento —tácito y explícito— del entorno escolar en que interactúan, pero al mismo tiempo es poco lo que saben sobre los límites de las circunstancias en que viven. Comprenden que son escasas sus posibilidades de tener un buen empleo y esa comprensión influye en su rebeldía hacia la escuela, pero “lo que a lo sumo tienen es una noticia imprecisa sobre aspectos de la sociedad más amplia que influye sobre los contextos de su propia actividad”.<sup>174</sup>

Así, la ciencia social requiere ver a los actores como agentes humanos cognoscentes con múltiples habilidades y saberes y también considerar los límites de su conocimiento.

bourdieu

Uno de los temas predilectos de la sociología de Pierre Bourdieu es el de la violencia simbólica, que se conecta directamente con los problemas del conocimiento social, las representaciones colectivas y los formas sociales de clasificación —todos asuntos estrechamente relacionados a cualquier esquema de sociología del conocimiento.

Una de las proposiciones centrales de Bourdieu es que la imposición de una representación de la realidad contribuye a crear la realidad. Las clasificaciones de la sociedad forman parte de la lucha entre los géneros,

---

<sup>173</sup> Cf. Giddens, *ibid.*, p. 314-318.

<sup>174</sup> Giddens, *ibid.*, p. 317.

las clases y las generaciones y son una forma de ejercer dominio. Esto puede verse incluso en las clasificaciones que parecen más naturales, como las de juventud y vejez, por ejemplo. El proceso por el cual se determina en una sociedad a quiénes se considerará como personas viejas es una lucha entre generaciones. En la clasificación que diferencia entre viejo y joven hay un esquema de exclusión social y la sociología tendrá que analizar los diferentes grupos y agentes que luchan por imponer su propia clasificación, observar las estrategias que ponen en práctica, teniendo en cuenta las relaciones de fuerza en las que dichos agentes están inmersos. En otras palabras, la sociología debe describir el proceso por el cual se designa socialmente a ciertos individuos como viejos; dicho proceso es a la vez un tipo de construcción social de la realidad y una lucha por imponer una visión del mundo.<sup>175</sup>

La sociología debe tomar por objeto la lucha por el monopolio de la representación legítima del mundo social (esta lucha por las clasificaciones que forma parte de toda lucha social); así, la crítica epistemológica irá siempre acompañada de la crítica social. El sociólogo ya no es un juez imparcial, sino aquel que trata de decir la verdad de las luchas que tienen como objeto la verdad (las observaciones de la ciencias social ejercen una política; no hay nada menos neutro que enunciar con autoridad, con el poder de hacer ver y de hacer creer); el sociólogo debe abstenerse de ejercer el poder de determinar los límites y las fronteras sociales, de fundamentar las divisiones arbitrarias del orden social.<sup>176</sup>

La violencia simbólica a la que se refiere Bourdieu es aquella que está referida al conocimiento de los agentes: “esta forma particular de violencia sólo puede ejercerse contra sujetos cognocentes cuyos actos de conocimiento, empero, por ser parciales y mistificados, encierran el reconocimiento tácito de la dominación que está implicado en el desconoci-

---

<sup>175</sup> Para un desarrollo en detalle de la clasificación social de la vejez véase, de uno de los discípulos de Bourdieu, Remi Lenoir, “Objeto sociológico y problema social”, en Patrick Champagne *et al.*, *Iniciación a la práctica sociológica*, traducción de Isabel Vericat Núñez, México, Siglo Veintiuno, 1993, p. 57-102.

<sup>176</sup> Cf. Bourdieu, “Clase inaugural”, en *Sociología y cultura*, traducción de Martha Pou, México, CNCA-Grijalbo, 1990, p. 55-78. Otro cuidado que debe tener el sociólogo es saber que los documentos son estrategias de presentación de sí de las instituciones o de los agentes, no son su realidad, sino su intento por clasificar la realidad.

miento de las bases reales de la dominación".<sup>177</sup> Entre los múltiples conflictos sociales, Bourdieu destaca éste, que podría llamarse también una lucha por el conocimiento.

La ciencia social es para Bourdieu un conocimiento de un conocimiento, que pretende indagar el conocimiento de las personas y qué implicaciones tiene ese saber (algo similar a lo que Giddens refiere cuando habla de doble hermenéutica).

El estudio del *habitus* está estrechamente involucrado en este problema:

Será a partir del *habitus* que los sujetos producirán sus prácticas. El *habitus*, interiorización de las estructuras a partir de las cuales el grupo social en el que se ha sido educado produce sus pensamientos y sus prácticas, formará un conjunto de esquemas prácticos de percepción —división del mundo en categorías—, apreciación —distinción entre lo bello y lo feo, lo adecuado y lo inadecuado, lo que vale la pena y lo que no vale la pena— y evaluación —distinción entre lo bueno y lo malo— a partir de los cuales se generarán las prácticas —las "elecciones"— de los agentes sociales. De esta manera, ni los sujetos son libres en sus elecciones —el *habitus* es el principio no elegido de todas las elecciones—, ni están simplemente determinados —el *habitus* es una disposición, que se puede reactivar en conjuntos de relaciones distintos y dar lugar a un abanico de prácticas distintas.<sup>178</sup>

Si se observa, el *habitus* guía la percepción, la apreciación y la evaluación —divide el mundo en categorías—; estos temas son parte de los tópicos de la sociología del conocimiento (tanto en la obra de Durkheim —las formas de clasificación social— como en Berger y Luckmann —el mundo que se percibe como algo predado y presupuesto—). Este análisis, que podemos llamar del conocimiento de la vida cotidiana es indispensable para comprender lo que Bourdieu llama "las consecuencias políticas de la doxa": cuando se aprecia como natural una disposición o clasificación del mundo que está ocultando algún tipo de opresión (*e.g.* las mujeres que no conciben la participación femenina en la vida política), con lo que se logra una igualdad entre las estructuras objetivas y subje-

---

<sup>177</sup> Bourdieu, "Clase inaugural", en *Sociología y cultura*, p. 62.

<sup>178</sup> Martín Criado, "Habitus", en *Diccionario crítico de ciencias sociales*.

tivas.<sup>179</sup>

También en el estudio de los campos se pueden obtener consecuencias importantes para el estudio del conocimiento. Por ejemplo, el campo de la ciencia permite ver cómo la concepción del conocimiento científico como un “saber puro” —cuya pureza es inexistente, pues es un campo como cualquier otro, con sus relaciones de fuerza, sus monopolios, sus luchas, sus intereses y ganancias— tiene amplias consecuencias.<sup>180</sup> En general, Bourdieu ha dedicado un gran esfuerzo a combatir la idea de que hay actividades culturales impolutas y ha intentado demostrar cómo en la literatura, la filosofía, el arte o la ciencia interfieren numerosos conflictos sociales que comúnmente no son reconocidos por el público ni aceptados por los creadores.

Siguiendo con esta idea, Loïc Wacquant afirma que

La sociología del conocimiento o de las formas culturales es *co ipso* una sociología política, es decir una sociología del poder simbólico. De hecho, la obra de Bourdieu puede interpretarse, en su conjunto, como una antropología materialista de la contribución específica que la violencia simbólica aporta, en sus diversas formas, a la reproducción y transformación de las estructuras de dominación.<sup>181</sup>

Para concluir con este apartado, podemos decir que en Bourdieu es visible un marcado acento en cómo el poder, la lucha y el sojuzgamiento participan en la construcción social de la realidad. Como la han llamado algunos de sus comentaristas, ésta es una sociología de la dominación simbólica.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Cf. Bourdieu, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, traducción de Hélène Levesque Dion, México, Grijalbo, 1995, p. 67-48.

<sup>180</sup> Cf. Bourdieu, “El campo científico”, en *Los usos sociales de la ciencia*, varios traductores, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p.57. Puede verse, para otro análisis de un campo de conocimiento, Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, traducción de César de la Meza, Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>181</sup> Loïc Wacquant, “Introducción” a Bourdieu, *Respuestas...*, p. 22.

<sup>182</sup> Sobre el tema particular de las luchas simbólicas, cf. Bourdieu, “Sobre el poder simbólico”, en *Poder, derecho y clases sociales*, traducción de Andrés García Inza, Bilbao, Descleé, 2000, p. 87-99.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Para Berger y Luckmann la sociología del conocimiento tiene que estudiar las dinámicas que hacen posible la realidad de la vida cotidiana, lo que implica llevar cabo numerosos trabajos: analizar la manera en que se conserva, transforma y desaparece lo que en una sociedad se considera real, en el nivel individual y en el social; indagar sobre el papel que juega el conocimiento en la externalización, objetivación e internalización; y, finalmente, plantear un enfoque dialéctico de las relaciones entre conocimiento y sociedad (esto es, cómo la sociedad determina el saber y cómo el conocimiento contribuye al orden o al cambio sociales).

Para explicar la forma en que el conocimiento influye en los procesos sociales Berger y Luckmann sostienen que el conocimiento es una parte fundamental de la dialéctica de la sociedad: encauza los medios de *externalización* que generan la realidad objetiva, *objetiviza* ese mundo por medio del lenguaje y lo ordena en los objetos que han de aprenderse como realidad en la *internalización*. En palabras de estos autores:

el conocimiento se halla en el corazón de la dialéctica fundamental de la sociedad: "programa" los canales en los que la externalización produce un mundo objetivo; objetiviza este mundo a través del lenguaje, vale decir, lo ordena en objetos que han de aprenderse como realidad. Se internaliza de nuevo *como* verdad objetivamente válida en el curso de la socialización. El conocimiento relativo de la sociedad es pues una *realización* en el doble sentido de la palabra: como aprehensión de la realidad social objetiva y como producción continua de esta realidad.<sup>183</sup>

Si el proceso por medio del cual la sociedad puede existir es cruzado en todo momento por el conocimiento, entonces no es posible construir una explicación general de la sociedad prescindiendo de un análisis de las formas de saber que la hacen posible. Las acciones de los agentes, de las cuales están formadas las estructuras sociales, requieren para realizarse de un conocimiento que las oriente; a su vez, dicho conocimiento es proporcionado por cada sociedad a los individuos particulares y se forma, acumula y transmite en un quehacer colectivo.

---

<sup>183</sup> Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, traducción de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 89-90.

Como lo vimos con Giddens y su noción de *conciencia práctica*, Berger y Luckmann conciben al conocimiento como parte del núcleo de la sociedad; por esto dicen que la sociología del saber está en el corazón de la teoría social (idea que esta tesis pretende refrendar). Y coincidiendo con Bourdieu, muestran cómo los individuos desde su socialización primaria “reciben” y reproducen un mundo jerarquizado que es tomado como natural.

### *el conocimiento y las antinomias de la teoría social*

El común uso de antinomias en las ciencias sociales no dejó intacta a la sociología del conocimiento; de hecho buena parte de sus premisas están basadas en ellas. De ese modo, replantear a la sociología del conocimiento desde presupuestos teóricos que intenten escapar del uso de esos conceptos polares puede traer cambios significativos en sus planteamientos. Por tal motivo hay que comentar cómo las antinomias clásicas de las ciencias sociales han determinado a la sociología del conocimiento.

Desde la definición de la sociología del conocimiento se puede observar que varias de las ideas contenidas en las teorías de la constitución de la sociedad pueden tocar su núcleo. Típicamente se dice que la sociología del conocimiento estudia las determinaciones existenciales del conocimiento; dicha definición trata de anular la idea —proveniente de la epistemología tradicional— de que existe un individuo cognoscente que aprehende el mundo según sus destrezas o limitaciones individuales y que él es *el* sujeto del saber. Contra esto la sociología del conocimiento ha intentado mostrar que todo saber tiene una matriz social y, algo más radical, que el sujeto de conocimiento puede no ser, primordialmente, el individuo, sino la sociedad en su conjunto y en su historia como una cadena de generaciones. Esto no debe entenderse como la anulación del individuo —lo que significaría un nuevo error—, más bien es el reconocimiento de que el ser humano es necesariamente un ser colectivo.

Basta escuchar esto para caer en cuenta de por dónde se dirigirán las críticas a la sociología del conocimiento desde las teorías de la constitución. Las antinomias material/ideal e individual/colectivo están enraizadas en la definición misma de su propósito. Y no sólo en la definición de la disciplina tienen consecuencias estas antinomias, en la investigación se

hayan igualmente presentes.

En los estudios empíricos de sociología del conocimiento ha existido una separación, de facto, en tres rubros: la ciencia, la ideología y el sentido común. En el fondo de esta escisión respira la división subjetivo/objetivo, pues tal pareciera que los investigadores prefieren estudiar ya sea las determinaciones sociales sobre el conocimiento considerado objetivo (la ciencia) o las influencias sociales sobre el saber calificado de subjetivo (la ideología o el sentido común).

De hecho, la sociología del conocimiento ha estado montada sobre la antinomia estructura/superestructura (que parece un eco moderno de los antiguos divorcios entre cuerpo/mente e ideal/material), que afectó por igual a marxistas y no marxistas. Sobre esa polarización se construyeron varias de las más afamadas teorías sociales. Por mencionar sólo dos ejemplos, valga recordar nuevamente el pensamiento de Marx (cuya obra fue un antecedente inmediato y poderoso de la disciplina) que ve las ideas como un epifenómeno de las condiciones materiales y, en el lado contrario a Max Scheler (quien formuló una teoría donde en última instancia las condiciones sociales no afectaban el contenido de las ideas). Y aunque Marx y Scheler optaron cada uno por un extremo distinto, diseñaron sus obras sobre la disyunción entre estructura y superestructura.

Buscar un camino para enmendar estas dicotomías es uno de los objetivos centrales de este trabajo y entre las teorías de la constitución de la sociedad la que ha puesto más ahínco en solucionar esta limitación conceptual es la de Elias.<sup>184</sup> El creador de *El proceso de la civilización* se propuso en su sociología del conocimiento dejar atrás antinomias como sujeto/objeto y derivaciones de esta como subjetivo/objetivo y ciencia/pseudociencia.

En *Compromiso y distanciamiento*, Elias sostuvo que las actitudes de una persona no pueden ser, en un sentido absoluto, distanciadas o com-

---

<sup>184</sup> En los siguientes párrafos se comentan algunos de los aportes a la sociología del conocimiento hechos por Norbert Elias. En otro momento se trabajó más amplia y sistemáticamente este tema, véase Héctor Vera, “De ideología y utopía a compromiso y distanciamiento. La sociología del conocimiento de Norbert Elias”, en Leyva, Zabudovsky y Vera (coords.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, México, 2002. En ese mismo libro se pueden ver otros dos análisis sobre la sociología del conocimiento en Elias: Raymundo Mier, “Rumbos indóciles: Norbert Elias y la teoría del símbolo”, y Adriana Murguía Lorea, “La Teoría del símbolo de Norbert Elias y la teoría social contemporánea”.

prometidas —es decir, racionales o irracionales, objetivas o subjetivas—; el comportamiento normal oscila entre esos dos extremos. El nivel de desarrollo social determina que el comportamiento de cada grupo o individuo tienda, en mayor o menor medida, hacia uno de los polos; se mantiene un equilibrio cambiante que lleva a asumir mayor compromiso o distanciamiento en las relaciones sociales de unas personas con otras, con objetos no humanos y con uno mismo.

Según Elias, los equilibrios entre distanciamiento y compromiso pueden ser al mismo tiempo distintos en diferentes áreas de conocimiento. Por ejemplo, en la actualidad no es igual el grado de distanciamiento hacia la naturaleza, que el que se manifiesta hacia la sociedad y hacia uno mismo.<sup>185</sup> La dirección del desarrollo del saber, ya sea hacia el compromiso o hacia el distanciamiento, es inseparable de las transformaciones en la forma de la convivencia humana: la estructura de los conflictos y su solución, la provisión y distribución sociales de los medios de subsistencia y el reparto de lo necesario para la vida. El desarrollo del acervo social del saber se encuentra en estrecha relación con la capacidad de supervivencia de los grupos sociales que participan en la evolución de dicho saber.

Para Elias, en las sociedades contemporáneas —con elevados grados de industrialización y dominio sobre las fuerzas de la naturaleza— existe un mayor grado de distanciamiento hacia los fenómenos naturales que hacia los fenómenos sociales. El punto central del distanciamiento hacia la naturaleza es reconocer que los procesos naturales guardan independencia de la voluntad y actos del hombre. Aceptar este hecho requiere una contención de los sentimientos de urgencia y miedo.<sup>186</sup>

Los procesos en los cuales varía el equilibrio entre compromiso y distanciamiento no son ni lineales ni unívocos y pueden tener retrocesos.

---

<sup>185</sup> Estos tres elementos definen los niveles de análisis en los que Elias trabaja la sociología del conocimiento: los objetos no humanos, las relaciones sociales y la actitud respecto a la propia persona. Un cambio en cualquiera de estos niveles tiene repercusiones sobre los otros.

<sup>186</sup> Reconocer esta independencia de los procesos naturales y sociales especialmente, es una de los requisitos más importantes para que pueda lograrse un conocimiento más distanciado. Y ha sido la ausencia de ese reconocimiento en las ciencias sociales lo que les ha impedido alejarse de actitudes mayoritariamente comprometidas hacia su objeto de estudio: las relaciones sociales (Cf. Norbert Elias, *Sociología fundamental*, traducción de Gustavo Muñoz, Barcelona, Gedisa, cap. 2).

Crecientes tensiones y conflictos sociales pueden ir de la mano con una disminución de la capacidad del hombre para dominar fenómenos tanto naturales como sociales, lo que puede llevar a una disminución del dominio que cada individuo posee sobre sí mismo, un incremento de la fantasía en el pensar y actuar de la personas, lo que implicaría un mayor grado de compromiso en el conocimiento.

De esta forma, en las sociedades actuales el constante aumento del distanciamiento hacia la naturaleza ha acrecentado las dificultades para ampliar el dominio sobre los procesos sociales y los sentimientos hacia éstos. El incremento en las capacidades del hombre para utilizar la naturaleza para sus propios fines ha generado una creciente interdependencia entre un número cada vez mayor de personas. Son cada vez más los grupos cuyas necesidades dependen de otros —sin que ellos mismos lo sepan—. Nadie puede dirigir los movimientos de este todo y casi nadie puede ver que esto pasa; el elevado grado de compromiso que tienen con su situación no les permite ver más allá de su lugar particular. La sociedad, como antes la naturaleza, resulta algo amenazante, lo que dificulta lograr un distanciamiento.

Es necesario recalcar —decía Elias— que a pesar de las variaciones entre individuos en su capacidad de tener actitudes más comprometidas o más distanciadas, la manera como los miembros individuales de un grupo experimentan todo lo que afecta a sus sentidos y el significado que atribuyen a sus percepciones sensoriales dependen tanto de formas estándar del saber como de la capacidad de formular conceptos que la sociedad a la que pertenecen haya alcanzado a lo largo de su historia.

La teoría del conocimiento de Elias no presenta al individuo como sujeto del saber, sino a las generaciones, a la humanidad en desarrollo. El individuo no inventa los conceptos que usa sino que aprende en la infancia sus significados y adquiere las instituciones que vienen unidas a las palabras, como el uso social del tiempo; los individuos crecen en la sociedad a la que pertenecen esos conceptos e instituciones. La formación de esos símbolos y conceptos que hacen suyos los individuos obedece a un proceso de síntesis progresiva, según el cual los conceptos llevan incorporados rastros de etapas previas del desarrollo de una sociedad. Para Elias, el tipo dominante de comunicación humana es la que se expresa por medio de símbolos sociales. El lenguaje de un grupo social se hace el

lenguaje del individuo, en parte integrante de su persona. La sociedad no sólo constituye el exterior de los individuos, es también una característica de su estructura personal: los hechos sociales se individualizan.<sup>187</sup> El humano es diferente de otros seres vivos por su capacidad de transmitir conocimientos de generación en generación por medio de símbolos, antes de que el individuo forme parte de los grupos humanos. Igualmente, tanto las personas como los grupos requieren para su subsistencia del aprendizaje de los símbolos sociales.

Elias intentó sustituir sistemáticamente en su lenguaje otras dicotomías estáticas. Trató de encausar el estudio sociológico del saber hacia sus propios terrenos teóricos: las figuraciones y los procesos. Y, al mismo tiempo, esa reformulación era un ataque a la filosofía, o al menos a algunas de las tradiciones filosóficas mayormente establecidas, como la kantiana. Las consideraciones de tipo sociológico que Elias tenía para explicar el saber de los hombres ponían en la mira de sus cuestionamientos a la epistemología clásica. La separación entre sujeto y objeto le recordaba a Elias un egocentrismo similar al que sustentaba la visión geocéntrica del universo.<sup>188</sup> Así, las categorías *a priori* de Kant —que no obedecen a ninguna experiencia, sino que están anidadas trascendentalmente en la razón humana— le resultaban algo insostenible.

La respuesta a las interrogantes de Kant sobre por qué las categorías de “tiempo” y “causa”, por ejemplo, están presentes en todos los hombres, vistas desde la sociología figuracionista encuentran un nuevo camino para ser contestadas. Las categorías de “causa”, “tiempo”, “efecto” se *adquieren* en un proceso de aprendizaje por los miembros de una comunidad lingüística; no se deben a las experiencias de un individuo, son producto de las experiencias colectivas de un grupo completo obtenidas

---

<sup>187</sup> Cf. Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, traducción de Guillermo Hirata, México, FCE, 1997, p. 28-29.

<sup>188</sup> La gnoscología tradicional “supone como algo obvio, la existencia de un punto de partida universal que se repite de modo permanente, una especie de inicio del conocer. Al parecer, un individuo solitario se enfrenta al mundo, sujeto ante objetos, y comienza a conocer. Entonces se plantea la cuestión de si al formarse las ideas humanas y al colocarse los sucesos en la corriente del tiempo, tiene preeminencia la naturaleza del sujeto o la de los objetos” (Elias, *Sobre el tiempo*, p. 15).

a lo largo de numerosas generaciones.<sup>189</sup> En otras palabras, las preguntas de los filósofos, que parten del supuesto de que el saber puede producirlo un sujeto aislado, pierden mucho de su sentido si se toman en cuenta las condiciones sociales de la producción del conocimiento.<sup>190</sup>

El conocimiento, entonces, no es estrictamente individual ni estrictamente social, Elias lo entiende como individual y social, es decir, como producto de las relaciones de interdependencia y remisión mutua entre las personas (relaciones a las que Elias hace relación con el término *figuración*): “Los lenguajes, ideas, recuerdos y todos los demás aspectos de complejos de conocimiento no se consideran aquí individuales o sociales. Se consideran siempre potencial y realmente ambas cosas, sociales e individuales a la vez”.<sup>191</sup>

Tras estos apuntes sobre la respuesta dada por Elias a los conceptos polares hay que regresar al principio de este apartado. Como se vio, buena parte de las divisiones que se han realizado en la sociología del conocimiento parten, implícitamente, de ciertas antinomias, como las de objetivo/subjetivo: por el lado del conocimiento se ha realizado sociología de la ciencia y por su contra parte se estudia a las ideología y al saber ordinario (o mundo de vida). Los investigadores han llegado a tomar tan en serio esta división, que algunos de ellos consideran cada uno de estos ámbitos como espacios cerrados e impenetrables que no tienen contacto con las otras “esferas” del saber.

---

<sup>189</sup> Cf. Norbert Elias, *Teoría del símbolo*, traducción de Manuel Álvarez, Barcelona, Península, 1991, p. 42-43.

<sup>190</sup> Elias incluso negó que la razón fuera una propiedad de los individuos o algo que procediera del exterior de los seres humanos, sino que más bien es producto de relaciones entre seres humanos; más que una razón ha existido un proceso de racionalización, por lo que la razón no es independiente del cambio histórico (cf. Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, traducción de Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1994, p. 482-499). Elias comentó que “Hace mucho tiempo que dejé de usar las expresiones ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’ porque la expresión ‘ratio’ está ligada con la vieja idea de que en nuestra cabeza cargamos una maquinita que nos dice por sí sola qué es bueno y qué es malo” (Elias, *La civilización de los padres y otros ensayos*, varios traductores, Santafé de Bogotá, Norma, 1999, p. 526).

Sobre el tema de racionalidad relacionado con la obra de Elias véase: Gina Zabludovsky, “Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social”, en *Sociológica*, mayo-agosto 1999, año 14, núm. 40, p. 151-179.

<sup>191</sup> Elias, *Teoría del símbolo*, p. 46.

Pero si se hace caso a lo dicho por Eliás y se sustituyen las antinomias por escalas de gradación (del tipo compromiso y distanciamiento), entonces la división tajante entre sistemas de ideas y conocimiento de la vida cotidiana (o, *e. g.*, entre ciencia y pseudociencia) parece perder su fuerza. Al mismo tiempo, se abre la puerta para que en las investigaciones particulares se comience a poner mayor atención a la circulación de influencias entre estos niveles de conocimiento y puedan mostrar cómo se entrelazan e interfieren las actualmente escindidas ciencia, ideología y sentido común.<sup>192</sup>

\* \* \*

En este apartado se ha tratado de mostrar cuáles son los principales aportes que las teorías de la constitución de la sociedad pueden hacer a la sociología del conocimiento. Giddens y Bourdieu sirvieron para mostrar cuál es el papel del conocimiento en la producción de la sociedad y Eliás para ver un modelo de sociología del conocimiento no construido sobre conceptos polares o antinomias.

Como se ha podido apreciar, hay coincidencias notables entre Eliás, Bourdieu y Giddens.<sup>193</sup> Y a pesar de las rasgos de familiaridad que comparten, en cada uno de ellos hay ciertas virtudes no compartidas por los tres de manera uniforme. Eliás es de entre los tres el que pone mayor énfasis en estudiar históricamente, también es el más fino investigador empírico de los tres; Bourdieu es quien destaca con mayor intensidad lo que de violencia y conflicto hay en las relaciones sociales; y Giddens puede

---

<sup>192</sup> En un trabajo anterior al presente se intentó explorar este esquema de circulación del saber en varios de sus niveles con el caso del medio ambiente, donde una ciencia (la ecología), una ideología (el ambientalismo) y el sentido común (en la idea generalizada de naturaleza) interferían constantemente una en la otra (*cf.* Héctor Vera, "La construcción social del medio ambiente. Un ensayo de sociología del conocimiento", tesis, Universidad Iberoamericana, 1999). Puede verse una mejor realización de esta idea en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trabajo histórico de Carlo Ginzburg que parte del supuesto de que existe una circularidad, una influencia recíproca entre la cultura subalterna y la cultura hegemónica.

<sup>193</sup> Hay que decir igualmente que las diferencias entre ellos no son deleznable, pero no ha sido la intención de esta tesis marcarlas, sino tomar sus concordancias como parte de una corriente de pensamiento cuyas enseñanzas pueden ser útiles a la sociología del conocimiento.

considerarse como el más pulcro y claro constructor de argumentos teóricos.

## ii. conocimiento y sociedad, una relación recursiva

Entre las preguntas que más desvelo han causado al pensamiento sobre la vida social está la de qué es lo que produce los cambios sociales, es decir, cuáles son los motores que impulsan la convivencia entre los seres humanos, qué tipo de actividad es la indispensable para la supervivencia de los grupos humanos. Esta cuestión ha resultado a tal grado decisiva, que del tipo de respuesta que se ha dado a ella se han desprendido escuelas de pensamiento completas.

Una corriente mantiene que la fuerza social motriz es la economía o, más ampliamente, aquellas actividades que permiten la creación de las condiciones materiales de la vida. Otros han opinado que son las ideas las que permiten la reproducción de una sociedad. Tales posturas han llevado a cada uno de estos grupos a sostener, como parte de las pruebas que sustentan sus tesis, que aquellos grupos que pueden centralizar —o monopolizar— las funciones sociales primordiales de la sociedad son los que logran gobernar. Para unos se trata —por ejemplo— de los propietarios de los medios de producción (dueños de la tierra, de esclavos, de industrias, etcétera) y, para los otros, de quienes controlan la adquisición y transmisión de los saberes sociales más relevantes (como los sacerdotes que monopolizaron el uso de los calendarios, la lectura, la escritura, los códigos de comunicación con la divinidad y demás).<sup>194</sup>

En las siguientes líneas se mostrarán ciertos ejemplos de las posturas que han transitado por algunas de estas veredas en la sociología del conocimiento, para después proponer un camino que rechaza la unicausalidad de la vida social y aboga por un modelo plural del desarrollo social.<sup>195</sup> Primero, se observará un tipo de explicación “materialista” del sa-

---

<sup>194</sup> Para ver las consecuencias y limitaciones de este tipo de modelo monísticos ver Norbert Elias, “El retraimiento de los sociólogos en el presente”, en *Conocimiento y poder*, traducción de Julia Varela, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 195-231.

<sup>195</sup> Hay que aclarar que cuando se habla de fenómenos cognitivos que influyen en los procesos y la organización de la sociedad, se está separando *analíticamente* el conocimiento de sociedad, pues toda realidad social está compuesta en parte por ideas y toda idea lleva en su in-

ber, tomando como ejemplo un trabajo antropológico —pero que es aquí considerado como muestra de toda una corriente de pensamiento social que tiene a Marx entre sus más altos representantes—. Después se mostrará un caso contrario, un cierto tipo de “idealismo”, por medio de un texto de Merton —nuevamente, no importa tanto el escrito tomado a manera de ejemplo como el hecho de que con él se pretende hablar de toda una escuela en la que se puede hallar el nombre de Max Weber—. Por último, se expondrá como estas dos posturas no pueden ser totales ni prescindir de varios de los argumentos de sus supuestos contrarios.

*pensamiento preñado de materia*

¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al Crédit mobilier? Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación; desaparece por lo tanto con el dominio real sobre ellas.

KARL MARX

Múltiples han sido las teorías en las ciencias sociales que frente a la disyuntiva materia/ideal han elegido al primer elemento como determinante primario de las relaciones sociales. No es el propósito de estas líneas redactar un directorio de todas las formas de materialismo, pero sí se expondrá un caso ilustrativo: el materialismo cultural del antropólogo Marvin Harris.

En 1974 Harris publicó *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de las culturas*, un libro abocado especialmente a cuestionar la validez de las explicaciones “espiritualizadas de los fenómenos culturales”. El libro está conformado por numerosos análisis de estilos de vida que parecen irracionales e inexplicables y a los cuales intenta dar una explicación material de tipo práctico.<sup>196</sup> Como la mayor parte de los materialismos, éste

---

terior un contenido social; pero se realiza tal escisión con el fin de establecer alguna relación causal o recursiva entre las ideaciones, por un lado, y algunos fenómenos sociales no propiamente relacionados con el saber.

<sup>196</sup> Cf. Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de las culturas*, traducción de Juan Óliver Sánchez Fernández, Madrid, Alianza, 2000, p. 7-37.

se encuentra emparentado, en algún grado, con el materialismo de Marx. En especial Harris parece coincidir con la premisa marxiana de que para que haya historia la primera condición es que los hombres estén en condición de hacer historia, es decir, de sobrevivir. En palabras de Harris:

Sostengo que la solución de cada uno de los enigmas examinados en este libro radica en una mejor comprensión de las circunstancias prácticas. Y mostraré que un estudio más minucioso de las creencias y prácticas que parecen más raras revela que éstas se hallan fundadas en condiciones, necesidades y actividades ordinarias, triviales, podríamos decir "vulgares". Entiendo por solución trivial o vulgar la que se apoya en tierra y está integrada por tripas, sexo, energía, viento, lluvia y otros fenómenos palpables y ordinarios.<sup>197</sup>

Uno de los comportamientos culturales que Harris disecciona con esta filosofía es la negativa de los indios a comer carne de vaca. Esta actitud parece inexplicable desde occidente, además de absurda, pues resulta abstruso que por fidelidad religiosa un campesino muera de hambre mientras a su lado un vaca pasta tranquilamente. Harris desmonta esta opinión rastreando un porqué material a este comportamiento. Sintetizando sus argumentos, Harris aduce que en la India la idea de no matar a las vacas se debe a los múltiples usos prácticos que tiene la vaca para los campesinos, especialmente para los pobres, pues en realidad de la vaca se obtiene todo menos la carne. Entre otras ventajas de mantener vivas a las vacas por medio de una prohibición están las siguientes: la vaca es la única fuerza motriz extrahumana en el campo para arar y transportar, su poca leche es un alimento importante para gente que vive al borde de la inanición y su excremento es el principal combustible doméstico.

La veda religiosa sobre la vaca —según Harris— es particularmente útil en las épocas de sequía y escasez, pues contiene la tentación de comer su carne en ese momento, lo que dejaría a los agricultores desprovistos de un instrumento indispensable de trabajo cuando las lluvias regresasen, lo que resultaría peor a la larga. Lo que parecía una creencias caprichosa, irracional y desventajosa para el propio humano es a fin de cuentas un tabú con significado económico que permite la supervivencia de los campesinos indios.

---

<sup>197</sup> Harris, *ibid.*, p. 11-12.

Para mensurar el valor de ésta y otras posturas materialistas hay que ver antes a su contra parte.

*materia preñada de pensamiento*

Hay en la sociología numerosos trabajos que han desarrollado la influencia del conocimiento sobre lo social; como botones de muestra pueden mencionarse lo que Max Weber llamó la “eficacia histórica de las ideas” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el papel preponderante que Berger y Luckmann le otorgaron al saber en el proceso dialéctico de la sociedad.<sup>198</sup>

La influencia determinante, al menos en las ciencias sociales, de la tesis que sostiene que el conocimiento está determinado por su origen social proviene de Marx. Así, algunos de los más reputados revisores y críticos del marxismo cuestionaron esta idea o trataron de reducir sus alcances y mostrar sus limitaciones. Entre quienes pusieron bajo la lupa la tesis de la determinación existencial del saber, en el campo de la sociología, se encuentra Max Weber —como es bien conocido.<sup>199</sup>

Pero más allá de la forma particular que tome en cada autor la negativa a aceptar una determinación total y unidireccional de la existencia so-

---

<sup>198</sup> En este misma lista puede mencionarse a Norbert Elias con lo que bautizó como “el principio de facilitación progresiva” en el conocimiento de la realidad no humana (naturaleza), que provocó una mayor dificultad para el conocimiento distanciado de la sociedad (cf. “Compromiso y distanciamiento”); a Giddens cuando hace notar el desplazamiento que se presenta en la doble hermenéutica, donde los saberes producidos por las ciencias sociales son reintegrados al conocimiento de los agentes legos (cf. *Las nuevas reglas...*); o al mismo Durkheim: “No hay duda de que la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, de lo que son o de lo que deben ser, es un factor a su desarrollo” (*Las reglas del método sociológico*, traducción de Ernestina de Champourcin, México, FCE, 1997, p. 19).

<sup>199</sup> Otro de los que se decidieron a desbaratar la tesis que supedita el pensamiento a su contexto histórico fue Karl Popper. Su crítica estribaba en una curiosa y sugestiva interpretación sobre los poderes que tiene el saber como factor de cambio histórico y no como simple subproducto de un orden económico. En *La miseria del historicismo*, Popper rechazó la idea de que puedan existir leyes de la historia que permitan anticipar el futuro; él mismo resumió la parte central de su argumentación así: *i)* el curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos; *ii)* no podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos; *iii)* no podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana. Cf. Karl Popper, *La miseria del historicismo*, traducción de Pedro Schwartz, Madrid, Alianza, 1995, p. 12.

bre la conciencia, lo que importa es señalar que hay toda una corriente que ha destacado los poderes activos del saber sobre la sociedad. Para clarificar esta postura en general puede tomarse de ejemplo a Robert K. Merton, quien habla incluso de la capacidad de autorealización de la ideas.<sup>200</sup>

Merton parte del teorema de William Thomas: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”. Las ramificaciones que tiene este enunciado son muchas más de lo que su aparente sencillez pareciera contener; entre otras cosas se desprende de él que las definiciones públicas de una situación llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores. Se trata en realidad de una postura entera y articulada que opina que hay más que tierra, sexo y tripas en la vida social:

los hombres responden no sólo a los rasgos objetivos de una situación, sino también, y a veces primordialmente, al sentido que la situación tiene para ellos. Y así que han atribuido algún sentido a la situación, su conducta consiguiente, y algunas consecuencias de esa conducta, son determinadas por el sentido atribuido.<sup>201</sup>

No resulta difícil identificar que esta posición que busca algo más que “rasgos objetivos” es, si no necesariamente opuesta, divergente del materialismo. Ahora bien, Merton le da todavía una vuelta de tuerca a la idea de Thomas, pues habla de profecías que se cumplen a sí mismas, que son definiciones falsas de la situación que suscitan nuevas conductas, las cuales convierten en verdadero el concepto primeramente falso.

Como un ejemplo Merton muestra un caso en Estados Unidos. Tras la primera guerra mundial, los sindicatos se negaban a aceptar a trabajadores negros en sus filas porque eran “rompe huelgas”, ya que al venir del sur no industrializado del país no tenían la disciplina que impone el sindicalismo y no respetaban las huelgas; se les marginaba no por prejuicios racistas sino por experiencias concretas. Lo que no veían los sindica-

---

<sup>200</sup> Se sigue en lo siguiente el ensayo de Merton “La profecía que se cumple a sí misma”, en *Teoría y estructura sociales*, traducción de Florentino Torner y Rufina Borques, México, FCE, 1995, p. 505-520.

<sup>201</sup> Merton, *ibid*, p. 505.

listas era que al definir la situación en el sentido de que los negros no debían pertenecer al sindicato *generaban* condiciones para que los negros, sin apoyo sindical, no pudieran resistirse a los patrones rompe huelgas. La prueba de que los negros no eran esquirols *per se* llegó cuando comenzaron a aceptarlos en las asociaciones obreras y entonces respetaron las huelgas.

Este caso ilustra —entre muchos otros expuestos por Merton— cómo las creencias y el conocimiento —cierto o falso— que se tiene de una situación tienen la capacidad de transformar a la sociedad.

Merton y Harris parten de principios distintos sobre lo social, pero si bien sus puntos de arranque son lejanos, sus lugares de llegada pueden no estarlo tanto.

### *codeterminación entre existencia y saber*

Hay que considerar la dimensión mitológica de la realidad social y la dimensión real del mito social: ninguna sociedad, más que la humana toma una palabra, una idea, un fantasma como si fuera una realidad. El hombre está poseído por las ideas que posee, hasta querer morir por ellas.<sup>202</sup>

EDGAR MORIN

Se comentó al principio de este capítulo que uno de los intereses de estas páginas era vincular dos principios sociológicos: *i*] la existencia social determina a la conciencia y no viceversa y *ii*] las ideas tienen la capacidad de ser eficaces históricamente. Cada uno de los cuales está tomado respectivamente de Karl Marx y de Max Weber, y —como se dijo— representan sendas posturas en el estudio sociológico del conocimiento. Los escritos de Harris y de Merton recién referidos pueden considerarse, *mutatis mutandis*, afines a estos dos principios.

El resultado más sugerente de mirar estos trabajos es que su aparente antagonismo se diluye. Estas posturas —a primera vista totalmente divergentes— cuando intentan llegar lejos en sus investigaciones sobre casos particulares tienden a acercarse la una a la otra.

---

<sup>202</sup> Morin, "La palabra 'sociedad'", en *Sociología*, traducción de Jaime Tortella, Madrid, Tecnos, 1995, p. 86

Se dijo que Harris explica, a como dé lugar, las creencias más volátiles como parte de necesidades bien terrenas. Sin embargo, al finalizar su artículo sobre las vacas indias, dice “lo que afirmo es que el amor a las vacas *es un elemento activo en un orden material y cultural complejo y bien articulado*. El amor a las vacas activa la capacidad latente de los seres humanos para mantenerse en un ecosistema con bajo consumo de energía, en el que hay poco margen para el despilfarro o la indolencia”.<sup>203</sup>

Por su parte, Merton sostiene qué, a pesar de que para evaluar una situación hace falta considerar elementos no objetivos, “La profecía que se cumple a sí misma, por la cual los temores se traducen en realidades, funcionan sólo en ausencia de controles institucionales deliberados. [...] Los prejuicios mueren pero lentamente. Puede contribuirse a llenarlos hasta el umbral del olvido [...] suprimiendo el sustento que ahora les proporcionan ciertas instituciones de nuestra sociedad”.<sup>204</sup>

Creencias que activan la supervivencia humana y definiciones de la realidad que se sustentan en instituciones sociales. Nuestro idealismo devino institucional y el materialismo espiritista.

La enseñanza más valiosa que deja el ponderar los estudios de Merton y Harris es que las ciencias sociales deben esforzarse al máximo por hallar la base material de las creencias y las costumbres, incluso de las que parecen más descabelladas y enigmáticas; y que, al mismo tiempo, deben rastrear las consecuencias prácticas que las creencias tienen sobre las acciones de las personas —que pueden llegar a ser altísimas— tanto en sus ramificaciones deseadas como en las inadvertidas.

El saber, los productos de la conciencia entablan una relación recursiva con las condiciones sociales. La recursividad alude a procesos en los cuales los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce.<sup>205</sup> La recursividad entre conciencia y existencia indica que éstos son a la vez causa y efecto el uno del otro, que se coproducen; así como los tabúes religiosos permiten la supervivencia y las instituciones sustentan ideas falsas que se convierten en rea-

---

<sup>203</sup> Harris, *op. cit.*, p. 34. Las cursivas están añadidas.

<sup>204</sup> Merton, *op. cit.*, p. 520. En otro momento de su escrito dice “la vida en un mundo de mitos tiene que chocar con los hechos en el mundo de la realidad”.

<sup>205</sup> Cf. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, traducción de Marcelo Pakman, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 106-107.

lidad.

## conclusión

A lo largo de este capítulo final se han tratado de conjugar algunos de los principios de las teorías de la constitución de la sociedad con los problemas sociológicos del estudio del saber. Se ha mostrado cómo en muchas teorías es posible hallar numerosas indicaciones sobre porqué el conocimiento es un elemento esencial en la existencia de la vida social. Lo es no sólo en lo que se refiere a los grandes sistemas de ideas —como las innovaciones científicas o las ideologías que actúan en la acción colectiva— sino también porque son indispensables para el actuar cotidiano, recurrente y anónimo de la vida cotidiana de las personas.

Para que las interacciones que forman a la sociedad puedan realizarse es necesario que los agentes que las llevan a cabo tengan un gran conocimiento sobre el mundo, sobre su sociedad y sobre ellos mismo. Sin ese conocimiento no podría decirse que una persona es un miembro de su sociedad. Como afirma Giddens, los agentes son necesariamente agentes cognoscentes. Sin embargo, así como el saber compartido permite la existencia de una sociedad, también puede ser una fuente importante de sus desigualdades y el terreno donde se protagonicen muchos conflictos sociales, como puede apreciarse con el concepto de violencia simbólica de Bourdieu. Siguiendo a Elias se vio cómo es posible evitar las antinomias clásicas de la teoría social a la hora de aprehender sociológicamente el saber sustituyéndolas por escalas de gradación como la que se forma con los términos de compromiso y distanciamiento.

Los aportes de las teorías de la constitución de la sociedad sirven también para encontrar un sustento teórico a la sociología del conocimiento, donde puedan estar sistematizados en un solo grupo de ideas aquellas tesis que en la generación de los clásicos aparecían desagregadas y dispersas.

Por último, en este capítulo se intento mostrar que los postulados centrales sobre la relación entre sociedad y conocimiento, a saber: *i*] la existencia social determina a la conciencia y no viceversa, y *ii*] las ideas tienen la capacidad de ser eficaces históricamente; no son contrarios como muchas veces se ha hecho creer. Con una concepción amplia y pluri-

causal sobre cómo se vinculan el saber y la existencia social este par de principios pueden verse como partes de una relación complementaria.

### *pequeños y grandes saberes*

El conocimiento puede existir en la forma de grandes construcciones sistemáticas y especializadas, como los postulados del surrealismo, la física teórica o los principios del anarquismo. Esos saberes son acumulados, transmitidos y reproducidos por grandes instituciones: grupos artísticos, institutos científicos u organizaciones políticas. Pero el conocimiento tiene igualmente otros rostros y habita en otros parajes. Puede, por ejemplo, tomar formas personalísimas, como un código de señales, gestos y palabras que únicamente son entendidos por un niño y su padre o por una pareja de amantes. También hay formas de saber cotidianas que en cierto modo carecen de autor o en las que éste no puede ser identificado. Dice un poema de Fabio Morábito:

¿Quién escribe en los muros?,  
¿quién inventa los chistes?,  
¿quién sella los refranes?

No lo sabremos. No hay forma alguna en que los chistes o los refranes existan por sí mismos o se hayan otorgado vida propia. Detrás de ellos están los hombres —como lo están detrás de los estilos literarios y de las teorías científicas—. Pero no sabemos cuáles son sus nombres ni la apariencia de sus rostros. Esos saberes se han convertido en la propiedad de una sociedad entera.

Esta doble realidad social del conocimiento puede hacerse más clara usando una metáfora de Georg Simmel. El autor de *Filosofía del dinero* sostenía, a principios del siglo pasado, que la sociología se había limitado a estudiar aquellas formas de interacción que creaban figuras duraderas caracterizables, como el estado, las iglesias o las clases. Sin embargo —decía— esa fue una carencia equivalente a la que la medicina tuvo cuando sólo consideraba los grandes órganos del cuerpo humano: el corazón, los pulmones o el estómago, olvidando los tejidos, sin que los órganos por sí mismos resultaran en cuerpo vivo. Para Simmel la sociología debía

también tener entre sus encargos a las innumerables y pequeñas formas de interacción y que parecen insignificantes, “las cuales, en la medida en que se mueven entre las formas sociales abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, llevan a cabo, en efecto, la sociedad tal y como la conocemos”.<sup>206</sup>

La recomendación que hizo Simmel a la sociología en general puede trasladarse íntegra al terreno de la sociología del conocimiento. Durante mucho tiempo se consideró que sólo los grandes sistemas de pensamiento eran dignos de estudio, fueran éstos utopías colectivas o pensamientos filosóficos. Se pasaban por alto los saberes vagos, alógicos y a veces esporádicos que permiten la vida diaria y cotidiana de las personas.

Por ejemplo, los humanos comen todos los días y muchas veces no sólo lo hacen ingiriendo múltiples alimentos, sino que además los cocinan de las más diversas formas. Pero de entre todas las recetas que un cocinero utiliza sólo algunas pocas —quizá ninguna— es inventada por él y la mayoría de los cocineros aprendió a preparar alimentos al margen de los recetarios escritos y de las academias gastronómicas. El de la cocina es un saber indispensable para la supervivencia humana y es un conocimiento fundamentalmente cotidiano y colectivo. En buena parte, comemos lo mismo que nuestros antepasados comieron cien o trescientos años atrás y sólo unos cuantos miembros de la sociedad asistieron a una institución especializada para aprender esas habilidades.

La sociología se negó, durante varias décadas, a considerar dignos de estudio a estos saberes, prefería los “grandes órganos” del conocimiento y relegaba las sapiencias pequeñas y fugaces del día a día. Y así como las estructuras sociales no podrían existir sin el actuar cotidiano, permanente de las personas, tampoco los grandes universos de significado pueden sostenerse sin la ingente cantidad de saberes anónimos, nimios y asistemáticos con los que las personas realizan sus quehaceres diarios. Por esto, la sociología del conocimiento dio un enorme salto cuando incorporó

---

<sup>206</sup> Simmel, “El ámbito de la sociología”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, traducción de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, p. 234. Esta metáfora que recurre, como muchas otras, a la asimilación entre la sociología y alguna ciencia de la vida clarifica al mismo tiempo que puede engañar. Como lo ha señalado Giddens —entre varios más—, las metáforas biologicistas en sociología han sido un instrumento frecuente de las teorías funcionalistas y constantemente generan una visión reificada de la sociedad.

entre sus tareas la de investigar aquellas actividades de la cotidianidad con las que las personas comunes y corrientes construyen y mantienen los universos sociales de sentido.<sup>207</sup>

En la introducción de esta tesis se habló de cómo las sociologías comprensivas podían agregar una nueva dimensión a la sociología del conocimiento, que había crecido bajo el ascendente del marxismo. La incorporación del masivo anonimato de la vida cotidiana, de los saberes colectivos, del conocimiento que permite a los agentes actuar, y con su acción generar la sociedad, puede completar aquella sociología de los sistemas de ideas y de la determinación existencial de la conciencia.

La sociología del conocimiento contemporánea puede evitar la ausencia de una teoría social —como la que tuvo el programa de investigación de Mannheim— recurriendo a las teorías de la constitución de la sociedad.

Ambas —teoría y sociología del saber— pueden complementarse en dos ámbitos: *i)* con el estudio del papel que juega el saber como elemento constitutivo que permite las interacciones sociales y *ii)* con el principio de la que la sociedad es el producto de los quehaceres diestros de los agentes que entablan relaciones de interdependencia y cuyas acciones están históricamente situadas en condiciones que no fueron de su elección.

Las teorías de la constitución de la sociedad también proveen a la sociología del conocimiento de una visión de la sociedad que rompe con las antinomias, lo que puede redituarse en investigaciones donde se preste mayor atención a los vínculos entre los distintos tipos de saber.

anexos

### *anexo i. ¿por qué los agentes activos reifican la realidad?*

La reificación, de la que se habló en pasados momentos de este escrito, se presenta, a la luz de las teorías de la constitución de la sociedad, como

---

<sup>207</sup> Cf. Peter Berger y Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality. An exercise in the Microsociology of Knowledge", en *Diogenes*, número 46, verano 1964, p. 24.

entre sus tareas la de investigar aquellas actividades de la cotidianidad con las que las personas comunes y corrientes construyen y mantienen los universos sociales de sentido.<sup>207</sup>

En la introducción de esta tesis se habló de cómo las sociologías comprensivas podían agregar una nueva dimensión a la sociología del conocimiento, que había crecido bajo el ascendente del marxismo. La incorporación del masivo anonimato de la vida cotidiana, de los saberes colectivos, del conocimiento que permite a los agentes actuar, y con su acción generar la sociedad, puede completar aquella sociología de los sistemas de ideas y de la determinación existencial de la conciencia.

La sociología del conocimiento contemporánea puede evitar la ausencia de una teoría social —como la que tuvo el programa de investigación de Mannheim— recurriendo a las teorías de la constitución de la sociedad.

Ambas —teoría y sociología del saber— pueden complementarse en dos ámbitos: *i)* con el estudio del papel que juega el saber como elemento constitutivo que permite las interacciones sociales y *ii)* con el principio de la que la sociedad es el producto de los quehaceres diestros de los agentes que entablan relaciones de interdependencia y cuyas acciones están históricamente situadas en condiciones que no fueron de su elección.

Las teorías de la constitución de la sociedad también proveen a la sociología del conocimiento de una visión de la sociedad que rompe con las antinomias, lo que puede redituarse en investigaciones donde se preste mayor atención a los vínculos entre los distintos tipos de saber.

anexos

### *anexo i. ¿por qué los agentes activos reifican la realidad?*

La reificación, de la que se habló en pasados momentos de este escrito, se presenta, a la luz de las teorías de la constitución de la sociedad, como

---

<sup>207</sup> Cf. Peter Berger y Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality. An exercise in the Microsociology of Knowledge", en *Diogenes*, número 46, verano 1964, p. 24.

un problema particularmente delicado.

La reificación resulta ser algo extraño en los dos niveles en que se manifiesta: *A*] en su forma teórica, como discursos articulados, sistemáticos y coherentes que muestran a la sociedad como la realización de algo sobrehumano: dios, las ideas platónicas, etcétera; y *i*] como una representación del sentido común. Sobre la primera de estas manifestaciones se ha visto ya que las teorías de la constitución de la sociedad rechazan aquellos teorías reificadoras.

Mas el hecho de que el sentido común se represente a la sociedad de un modo reificado resulta más complicado. Con respecto a la primera manifestación de la reificación es un problema entre teorías, donde un tipo de teoría entra en desacuerdo con otro.

Pero si las teorías de la constitución afirman que la sociedad es una realización diestra e informada por parte de los agentes, ¿cómo entonces se explica que esos mismos sujetos representen al producto de su acción como algo ajeno a sí mismos? La pregunta se agrava si se toma en cuenta que estas teorías afirman que para comprender a la sociedad es necesario entender el conocimiento de los agentes que la forman.

El lenguaje cotidiano expresa la reificación de múltiples modos. Por ejemplo, una de las más típicas es hacer depender el destino de las personas —lejano o inmediato— de personajes divinos: “nos vemos mañana, si dios quiere”. Igualmente comunes resultan las reificaciones vinculadas con algún tipo de filosofía de la historia de sentido común, sea en la forma romántica de la historia como camino irrevocable de la decadencia: “todo tiempo pasado fue mejor”, o con la generalizada idea de progreso implícita en afirmaciones del tipo “seguimos actuando irracionalmente a pesar de ya estamos en el siglo XXI”.

Cualquier época parece propicia para la reificación, ni en las sociedades que se conciben a sí mismas como las más racionales ha dejado de existir una vivencia cotidiana de la realidad social como algo ajeno a la acción humana. Se puede pensar, por ejemplo, en la superstición, más particularmente en la superstición que se reproduce entre los aficionados a los deportes o como se les llama con frecuencia y buen tino: los fanáticos. Los hinchas pueden ser tomados como una de las manifestaciones más puras de la reificación en las sociedades donde la secularización es relativamente más amplia y como muestra de la potente y creativa capa-

cidad reificadora de las personas.

El fanático de los deportes acostumbra creer que algunos de sus actos individuales pueden determinar el resultado de un juego. Verbigracia, cuando usa una cierta camiseta blanca (no cualquiera, sino una en especial) el Manchester siempre gana y cuando no la usa pierde. Esto puede presentarse con todas las variantes posibles: dejarse la barba o rasurarse, ver el juego del Manchester en una silla determinada, etcétera. El reificador del juego puede establecer otro tipo de determinación causal donde él ya no está involucrado directamente: si le llaman por teléfono durante el juego puede significar que gane o pierda su equipo, que la noche anterior al partido sea lluviosa y con perros que aúllan o despejada y silenciosa, etcétera.

La constante en las creencias del hincha respecto al destino de su equipo es que los resultados dependerán, en última instancia, de algo ajeno al enfrentamiento mismo entre dos equipos en una cancha. Ésta es una manifestación nítida de la reificación, hacer depender de algo externo el origen y el resultado de las acciones humanas, no importa que se trate de un jugador que falla un penalti o de una nación que es gobernada durante décadas por el mismo partido: “se falló el penalti porque no usé la camiseta de la suerte” o “tenemos un gobierno represor porque el destino de este pueblo es trágico desde sus orígenes”. El tipo de explicación del actuar de las personas es el mismo.

La pregunta que se debe responder entonces es ¿por qué los sujetos definen y toman por reales las explicaciones extra humanas de lo que es producto de su acción continua?

En primer lugar, los individuos particulares tienen concepciones cosificadas porque la sociedad se les presenta como un orden natural, muchas veces como el único mundo posible. Durante el proceso de la socialización primaria no se presenta la pregunta de si es posible que el mundo sea distinto, pues éste es, ante sus ojos, ordenado y único.<sup>208</sup>

En segundo lugar, aunque la reificación se puede presentar en cualquier momento histórico, no todas las épocas ni todas las sociedades son igualmente propicias para que las personas se pregunten sobre la inmutabilidad de su sociedad. Ciertas condiciones hacen más plausible ese

---

<sup>208</sup> Las obras de Berger, Luckmann y Bourdieu han abundado sobre esto.

cuestionamiento. También puede haber experiencias biográficas individuales que estimulen o repriman la reificación. Por ejemplo, las explicaciones del acontecer humano basadas en hechos sobrenaturales tienen como una de sus funciones más importantes dar orden y tranquilidad a las personas cuando se enfrentan a situaciones límite, como la muerte. Asegurar que hay vida después de la muerte o que el fallecimiento no es un fin sin sentido puede ser una condición primordial para gran número de sociedades. Igualmente, la fe en lo suprahumano y en el otro reino puede aumentar en situaciones sociales donde las personas tienen más posibilidades de morir de forma violenta y sin previsión alguna, como sucedía en la edad media con respecto a la actualidad, según ha mostrado Norbert Elias.<sup>209</sup> La inseguridad, la violencia y la falta de previsión son condiciones sociales que aumentan las imágenes reificadas de la sociedad. Por otra parte, en aquellas sociedades donde no puede imponerse monopolicamente una sola visión del mundo —es decir, que existe un alto grado de pluralismo—, son más comunes las dudas acerca de la unicidad y eternidad de la propia sociedad.

Algunas experiencias individuales, como el cambio social —sea el paso de una sociedad a otra o de una clase a otra en la misma sociedad—, traen consigo una relativización de la propia visión del mundo, donde se comienza a pensar que las relaciones sociales que antes parecían únicas son únicamente *un* modo más relacionarse y que por tanto no son universales y, seguramente, no están apegadas a un orden anterior y superior.

Lo que resultará más relevante para una perspectiva que comparta los principios de las teorías de la constitución no debe ser, por supuesto, suponer que porque los actores tienen una visión reificada del mundo éste

---

<sup>209</sup> “Al parecer, el aferrarse a una creencia sobrenatural, que promete una protección metafísica frente a los imprevisibles reveses del destino y sobre todo frente a la propia caducidad, sigue siendo una actividad mucho más apasionada entre aquellas clases y grupos en los que la duración de la vida es más incierta y escapa en mayor medida a su propio control. Pero *grosso modo*, en las sociedades más desarrolladas los peligros en la vida de las personas, incluido el peligro de muerte, se han hecho más previsibles, y en esa misma medida se ha atemperado la necesidad con la que se necesitan poderes protectores sobrenaturales. Al aumentar la inseguridad de la sociedad, al hacerse mayor la incapacidad del individuo de prever su propio futuro a largo plazo, y gobernarlo —hasta cierto punto— por sí mismo, es comprensible que estas necesidades vuelvan a crecer de nuevo”. Elias, *La soledad de los moribundos*, p. 15.

no sea producto de exclusivas relaciones sociales, sino averiguar cuáles son las consecuencias que tienen las creencias reificadoras sobre la vida de las personas.

## *anexo ii. conflicto y representaciones sociales*

Al abordar en este capítulo la obra Bourdieu se habló de la estrecha relación entre conocimiento y la lucha social. Aquí se quiere ampliar un poco ese tema.

Es frecuente escuchar que se habla de temas como “el impacto del conflicto en la sociedad”; tal formulación es curiosa, pues sugiere que se debe partir de la idea de que el conflicto es algo accesorio a la sociedad, de que es algo accidental; decir “el impacto del conflicto en la sociedad” es como decir “el impacto de un meteoro en la tierra”. Algo que viene de afuera y altera la marcha normal de nuestro hábitat.

Ya hace algunos siglos Francis Bacon había advertido sobre lo estorbo que puede llegar a ser el lenguaje a la hora de tratar de hacer explicaciones sobre el mundo, pues las palabras mal definidas entorpecen todos los razonamientos; este lenguaje inepto para guiar cualquier pensamiento correcto formaba parte de lo que llamó ídolos del foro.<sup>210</sup> Así pasa con frecuencia cuando deseamos hablar sobre la realidad social.

Por ejemplo —siguiendo un par de metáforas citadas por Norbert Elias—, se dice “el río corre” como si pudiera existir el río sin la corriente, o “el viento sopla” como fuera concebible el viento sin soplido, o decimos “el conflicto en la sociedad” como si hubiera sociedad sin conflicto. Pero el río *es* corriente, el viento *es* soplido y la sociedad *es* conflicto.

Según un famoso documento partidario del siglo antepasado, “La historia de toda sociedad humana, hasta nuestros días es una historia de luchas de clases”. Puede suscribirse sin dificultad el núcleo de esta afirmación (no tanto la formulación completa): la historia es lucha. Sería difícil sostener una negativa a esta tesis (aunque para algunos es algo que más

---

<sup>210</sup> “Novum Organum”, aforismo lix; cf. Francis Bacon, *La gran restauración*, traducción Miguel A. Granada, Madrid, Alianza, p. 108.

que eso, es un acto de fe). Igualmente complicado resultaría pensar que *todo* en la sociedad es conflicto. La sociedad es atrayente y excluyente, solidaria y repulsiva, une y separa, es estable y dinámica al mismo tiempo. En otras palabras, la sociedad es una organización compleja. Y parte característica de esa complejidad es su dialógica (encuentro de dos lógicas enfrentadas mas no excluyentes), que hace antagónicos y complementarios a la integración y al conflicto sociales.<sup>211</sup>

Ahora bien, esto es cierto sólo bajo una cierta definición de conflicto. Si únicamente identificamos el conflicto con los uniformes, la sangre y los aceros afilados (es decir, lo circunscribimos necesariamente a la violencia física) no se podrán captar todas las dimensiones de la lucha y la violencia que se despliegan en la sociedad.

Del tipo de conflictos y luchas de las que se quiere hablar aquí —y al que hace alusión el título de este anexo— es una disputa un tanto *sui generis*: el enfrentamiento por definir qué es lo real. O dicho en otras palabras, el combate donde está en juego la clasificación y calificación de la realidad. Se trata de una suerte de belicosidad simbólica; una serie de luchas cognitivas que permiten afirmar que la sociología del conocimiento es también un tipo de sociología política, en la cual se analizan las formas de clasificar la sociedad. La relevancia que tiene clasificar la realidad de un modo y no de otro puede ilustrarse con algunos casos cotidianos.

Se puede empezar en un ámbito muy formal, como el derecho. Las consecuencias que para patronos y para trabajadores tiene el hecho de que una huelga sea reconocida o desconocida como tal por la autoridad competente, son enormes; y cada una de las partes en conflicto batalla para que la situación sea calificada del modo que más le favorezca. Igualmente puede sopesarse todo lo que entra en juego en cómo se definen ciertas prácticas de la vida privada, *e. g.*: ¿puede un hombre violar a su esposa? Según lo que se conteste a esta pregunta se estará tomando posición en una disputa por clasificar la realidad, que tiene extendidas ramificaciones legales y de convivencia.

En política las querellas por la clasificación son pan de todos los días;

---

<sup>211</sup> Para ver con detalle las ideas sobre la concepción de la sociedad como una organización compleja, cf. Edgar Morin, "La palabra 'sociedad'" y "Un sistema autoorganizador", en *Sociología, op. cit.*, p. 83-109.

hay contrincantes que pueden gastar mucho tiempo y energía tratando de definir a un gobierno como gobierno de derecha o como un gobierno de derechos. Y hay instituciones educativas donde las autoridades clasifican a sus adversarios como minorías radicalizadas y violentas, y hay alumnos que califican a las autoridades como policías. Si cualquiera de estas posturas lograra ser aceptada mayoritariamente, las consecuencias irían más allá de un simple problema de nomenclatura o taxonomía social. *Decir* y *concebir* la realidad es, en algún sentido, *hacer* la realidad.

Para ver más claramente cómo influye sobre la realidad una cierta definición de la realidad se pueden seguir algunos casos expuestos por Robert K. Merton:<sup>212</sup>

En 1932, en Estados Unidos, el Last National Bank era una institución cuya salud podía calificarse de buena. Pero un día —conocido posteriormente como el Miércoles Negro—, se corrió el rumor entre los clientes del banco de que había insolvencia y en masa se dirigieron a retirar su dinero. Y lo que en un comienzo era sólo un rumor sin fundamento se convirtió —una vez que lo creyeron suficientes depositantes— en una realidad palpable que llevó al Last National Bank a tener su último miércoles. Así, se puede ver que este banco dependía de una serie de definiciones de la situación (que el banco era solvente); una vez que los clientes definieron de otra manera esa situación, la solidez de la institución se pulverizó.

Este caso da una enseñanza sociológica: “las definiciones públicas de una situación llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores”.<sup>213</sup> Como cuando dos países vecinos creen que el otro se prepara para hacerle la guerra y toman sus precauciones alistándose ellos mismo para el combate, generando así —de lo que en principio sólo puede ser una idea falsa— las condiciones que los llevarán a una guerra efectiva.

Dicho todo anterior se puede agregar que una forma de definir la realidad no sólo puede causar problemas o luchas —como en el banco o con los desconfiados países vecinos—, sino que puede ser ella misma el objeto de las disputas. Cuando se interviene en la visión del mundo se

---

<sup>212</sup> Cf. Merton, *op. cit.*, p. 505-520.

<sup>213</sup> Merton, *op. cit.*, p. 506-507.

está realizando un intervención política.

Este problema no es nuevo, por retomar un par de casos muy lejanos, Confucio acostumbraba decir que la primera tarea de un gobierno era la rectificación de los nombres, pues si los nombres no son correctos no concordarán con la verdad de las cosas.<sup>214</sup> Hoy podríamos decir que la lucha por gobernar es, en parte, la disputa por rectificar los nombres para que correspondan a la verdad de quienes descan ser gobierno.

Algo similar encontramos en la tradición hebrea, donde según se cuenta: después de que dios creó al primer hombre sobre la tierra, creó a los animales para ver qué nombre les ponía Adán, y “el hombre puso nombre a todos los animales domésticos, a los pájaros del cielo y a las fieras salvajes” (Gn. 2, 20). Si creemos en esta historia tendremos que decir que Adán fue también creador del mundo, pues lo nombró, y también fue el primer gobernante de la tierra.

Veamos todo esto con un caso más cercano. El de la conquista de Mesoamérica, y más puntualmente, el proceso de colonización de lo imaginario de las sociedades indias que comenzó, como es bien sabido, hace 480 años, en 1521. Para esto se sigue un estudio de Serge Gruzinski, quien plantea lo siguiente:

Por encima de los enfrentamientos militares, políticos, sociales, económicos, el aspecto más desconcertante de la Conquista española probablemente sea la irrupción de otros modos de aprehender la realidad que no eran los de los indios [...] La realidad colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá. A decir verdad, las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder se derivaban de una separación más global, subyacente y latente, vinculada a la manera en que las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como rea-

---

<sup>214</sup> Cf. Nicole Vandier-Nicolas, “La filosofía china desde los orígenes hasta el siglo XVIII”, en Brice Parain (dir.), *Historia de la filosofía 1. El pensamiento prefilosófico y oriental*, varios traductores, México, Siglo Veintiuno, pp. 243-248.

Se puede afirmar que el último objeto de disputa en la conquista era el intento de los evangelizadores por imponer lo sobrenatural cristiano; que los indios no sólo se acostumbraran a las imágenes religiosas de occidente, sino que vivieran la experiencia subjetiva de lo sagrado cristiano.

Hoy sabemos que la colonización del imaginario indígena que realizaron las sociedades europeas tuvo un grado de éxito considerable. (A tal grado llegó esta cristianización de lo imaginario que hoy los conflictos religiosos en las comunidades indígenas son protagonizados las más de las veces por dos iglesias cristianas: la católica y algún tipo de protestantismo.)

Pero este proceso habla de otra de las características de los conflictos sociales: que ninguna imposición es total, que en las relaciones de poder nunca hay quien lo tenga todo y quien no tenga nada. En las luchas el equilibrio de poder es asimétrico, no todos tienen la misma capacidad de movilizar la misma cantidad de recursos a su favor, sean estos materiales o simbólicos. Y para lo que interesa aquí, no todos tienen la misma facilidad para imponer su visión de mundo —o de una parte del mundo—. Sin embargo, no hay nadie que esté completamente desposeído de esa capacidad. (En cierto sentido todos tienen algo de Adán.) La misma conquista del imaginario indio durante el siglo XVI es prueba de ello.

Pues si se occidentalizó el imaginario de los indios, fue en un proceso donde al mismo tiempo se indianizó lo sobrenatural cristiano. Esa imposición que se logró como resultado de una conquista marcada por una brutalidad no muchas veces vista no pudo ser total.

El culto mariano fue uno de los momentos culminantes de esa conquista del imaginario, y es sabido el de la virgen María es un culto que logró ser incorporado a las creencias de los indios porque montó elementos cristianos sobre cultos mesoamericanos.

Para comprender los conflictos sociales, se tendrá que aceptar que los vencidos nunca son tan vencidos ni los ganadores tan ganadores. Todos

---

<sup>215</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, México, FCE, p. 186.

los protagonistas en los enfrentamientos por la dominación, hasta los menos favorecidos, tienen siempre la posibilidad de hacer algo, de incidir en la realidad, de nombrar de otro modo al mundo.

Al mismo tiempo, hay que dejar a un lado la idea de que la lucha por imponer formas de nombrar y clasificar la realidad se realizan siempre de forma consciente y explícita, donde se realizan cálculos cuidadosos. No hay que pensar que esta lucha se lleva a cabo con el fin explícito de engañar. Como ha mostrado abundantemente la sociología del conocimiento desde sus primeras formulaciones, las formas de clasificar el mundo se realizan más de un modo inconsciente que con una intencionalidad clara.

Durkheim ya abundaba en esa idea. Describía cómo a partir de la estructura de una sociedad se crean las categorías que ordenan el pensamiento de los individuos y también las formas en que se clasifica la realidad natural y la social; todo en un proceso que se le presenta a las personas como algo sencillo y automático, cuando en realidad requieren de procedimientos complicados.<sup>216</sup>

Así, si bien sería un error pensar que los nombres y las clasificaciones de las cosas son inocuos, igualmente falaz sería pensar que cualquier concepción del mundo es necesariamente producto de una dominación (o contradominación). En este error cayeron los ilustrados, por ejemplo, al pensar que la religión tenía como único fin favorecer la dominación que ejercía el clero sobre las personas. La respuesta que dieron los románticos alemanes a esto fue muy clara: la religión unifica a los pueblos y les da identidad. La biblia, en este sentido, no es sólo un cofre de mentiras manifiestas —como afirmaban los ilustrados—, sino un compendio de las creencias fundadoras de todo un pueblo —como afirmaban Herder y otros miembros del romanticismo.<sup>217</sup>

Bien vista, la sociología del conocimiento ha fluctuado permanentemente entre los dos polos que describen a las creencias, concepciones,

---

<sup>216</sup> Cf. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, pp. 698; Emile Durkheim y Marcel Mauss, "De ciertas formas de primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en Mauss, *Obras II*, traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, pp. 13-73.

<sup>217</sup> Para ver este detalle y las consecuencias que tuvo para la sociología del conocimiento, cf. Werner Stark, "La tradición conservadora en la sociología del conocimiento", en Remmling (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, varios traductores, México, FCE, pp. 101-112.

ideas, ideologías y clasificaciones como un elemento que permite la cohesión de la sociedad (tal como lo hizo el romanticismo, Durkheim o los funcionalistas), o bien como elementos de un tipo de violencia y dominación (donde encontramos a los ilustrados, a Marx y a Mannheim y a Bourdieu como las figuras señeras).

Pero si hacemos caso a la idea que afirma que la sociedad es a la vez solidaria y excluyente, cohesionante y represora, entonces se tendrá que pensar en hallar una forma de entender a las ideas en toda su complejidad, reconociendo que en ellas opera la doble lógica de la unificación y el rechazo. Abundar en este problema es una de las tareas que tendrá que resolver la sociología del conocimiento en la actualidad.

## bibliografía

- Abercrombie, Nicholas, *Clase, estructura y conocimiento*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1982, 269 p.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Norbert Elisa: historiador y crítico de la modernidad", en Patricia Nettel (ed.), *Aproximaciones a la modernidad*, México, UAM-X, 1997, 161-195 p.
- Albornoz, Mario, Pablo Kreimer y Eduardo Glavich (coords.), *Ciencia y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, 505 p.
- Alexander, Jeffrey, *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1997, 315 p.
- Allen, N. J., W. S. H. Pickering y W. Watts Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York, Routledge, 1998, p. 220.
- Alpert, Harry, *Durkheim*, traducción de José Medina Echavarría, México, FCE, 1986, 283 p.
- Ansart, Pierre, *Las sociologías contemporáneas*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, 336 p.
- Aristóteles, *Metafísica*, versión de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1992, 258 p.
- Aron, Raymond, *La sociología alemana contemporánea*, traducción de Carlos A. Fayard, Buenos Aires, Paidós, 1965, 197 p.
- Autores varios, *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, 1999, UNAM, 525 p.
- Bacon, Francis, *La gran restauración*, traducción de Miguel Granada, Madrid, Alianza, 1985, 393 p.
- Barber, Bernard, "Sociología de la ciencia" en Flores (comp.) *Ensayos científicos*, 107-126 p.
- Barnes, Barry (comp.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, traducción de Néstor Míguez, Madrid, Alianza, 1980, 368 p.
- Barth, Hans, *Verdad e ideología*, traducción de J. Bazant, México, FCE, 1951, p. 394.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, 227 p.
- Berger, Peter y Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality. An exercise in the Microsociology of Knowledge", en *Diogenes*, número 46, verano 1964, p. 1-24.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, traducción de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, 235 p.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La*

- orientación del hombre moderno*, prólogo de Joan Estruch, traducción de Joan Carles Mèlich, Barcelona, Paidós, 1997, 125 p.
- Berger, Peter y Stanley Pullberg, "Reification and the sociological critique of consciousness", en *History and Theory*, 1965, vol. IV, p. 196-211.
- Beuchot, Mauricio, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, México, Universidad Veracruzana, 1987, 187 p.
- Bloor, David, *Conocimiento e imaginario social*, traducción de Emmánuel Lizcano y Rubén Blanco, Barcelona, Gedisa, 1998, 286 p.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, traducción de Andrés García Inda, Bilbao, Descleé, 2000, 232 p.
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, traducción de Martha Pou, México, CNCA-Grijalbo, 1990, 317 p.
- Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, traducción de César de la Mczsa, Barcelona, Paidós, 1991, 109 p.
- Bourdieu, Pierre, *Los usos sociales de la ciencia*, varios traductores, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, 142 p.
- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, 232 p.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, traducción de Hélène Levesque Dion, México, Grijalbo, 1995, 229 p.
- Bunge, Mario, *Sociología de la ciencia*, traducción de Hernán Rodríguez, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1993, 127 p.
- Campo, Salustiano del (comp.), *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2000, 167 p.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1993, 619 p.
- Champagne, Patrick, Remi Lenoir, Dominique Merllié y Louis Pinto, *Iniciación a la práctica sociológica*, traducción de Isabel Vericat Núñez, México, Siglo Veintiuno, 1993, 236 p.
- Cohen, Ira, *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, traducción de Ángel Carlos González Ruiz, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, 353 p.
- Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1997, 136 p.
- Corcuff, Philippe, *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, traducción de Belén Urrutua, Madrid, Alianza, 1998, 120 p.
- Coser, Lewis, "Max Scheler" en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, t. 9, 490 p.
- Descartes, René, *Discurso del método*, traducción de Risieri Frondizi, Madrid, Alianza, 1995, 173 p.
- Doyle McCarthy, E. *Knowledge as culture. The new sociology of knowledge*, Nueva York, Routledge, 1996, 130 p.
- Dunning, Eric y Stephen Menell, "Flías on Germany and the Holocaust: on the

- balance between 'civilizing' and 'decivilizing' trends in the social development of Western Europe", en *British Journal of Sociology*, núm. 49, septiembre 1998, 339-357 p.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, traducción de Santiago González Noriega, México, Alianza, 1989, 323 p.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1993, 698 p.
- Durkheim, Émile, *La educación moral*, sin traductor, México, Colofón, 1997, 310 p.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, traducción de Ernestina de Champourcín, México, FCE, 1997, 207 p.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss, "De ciertas formas de primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en Marcel Mauss, *Obras II. Institución y culto*, traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1971, pp. 13-73.
- Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1997, 286 p.
- Elias, Norbert, *Compromiso y distanciamiento*, traducción de José Antonio Alemany, Barcelona, Península, 1990, 223 p.
- Elias, Norbert, *Conocimiento y poder*, traducción de Julia Varela, Madrid, La Piqueta, 1994, 231 p.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, traducción de Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1994, 583 p.
- Elias, Norbert, *Mi trayectoria intelectual*, traducción de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Península, 1995, 186 p.
- Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, traducción de Gustavo Muñoz, Barcelona, Gedisa, 1995, 216 p.
- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, traducción de Guillermo Hirata, México, FCE, 1997, 219 p.
- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, traducción de Guillermo de Hirata, México, FCE, 1996, 401 p.
- Elias, Norbert, *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, traducción de Manuel Álvarez, Barcelona, Península, 1991, 217 p.
- Elias, Norbert, *La sociedad de los individuos*, traducción de José Antonio Alemany, Barcelona, Península, 2000, 271 p.
- Elias, Norbert, *La civilización de los padres y otros ensayos*, varios traductores, Santa Fe de Bogotá, 1998, 534 p.
- Etzioni, Amitai, *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*, traducción de Eloy Fuente Herrero, Madrid, Aguilar, 1980.
- Fischer, Hans Rudi, Arnold Retzer y Jochen Schweitzer (comps.), *El final de los grandes proyectos*, traducción de Javier Legris, Barcelona, Gedisa, 1997, 166 p.
- Flores, Edmundo (comp.), *Ensayos científicos*, varios traductores, México, Conacyt, 1978, 254 p.



- Frisby, David, *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, New York, Routledge, 1992, 282 p.
- Galindo, Jorge, "Teoría unificada de la sociedad. ¿Un paradigma para el futuro?", en *Sociológica*, mayo-agosto 1999, año 14, núm. 40, p. 181-200.
- Gallino, Luciano, *Diccionario de sociología*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo Veintiuno, 1995, p. 1003 p.
- Gibbons, Michael, Camile Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott y Martin Trow, *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*, traducción de Joan Batallé, Barcelona, Pomares-Corredor, 1997, 235 p.
- Giddens, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford, Stanford University Press, 1987, 310 p.
- Giddens, Anthony, *Capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Idea Books, 1998, 414 p.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica de las sociologías comprensivas*, traducción de Salomón McCrener, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, 195 p.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, 412 p.
- Giddens, Anthony, *En defensa de la sociología*, traducción de Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 2000, 102 p.
- Giddens, Anthony y Jonathan Turner (coords.), *La teoría social, hoy*, traducción de Jesús Albores, México, CNCA-Alianza, 1990, 537 p.
- Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (coords.), *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza, 1998, 895 p.
- Ginzburg, Carlo, en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1997, 251 p.
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, traducción de Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1999, 208 p.
- Girola, Lidia (coord.), *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*, México, UAM-A, 1999, 136 p.
- Girola, Lidia, "¿Por qué Elias? Notas sobre sus aportaciones al terreno del análisis sociológico", en autores varios, *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, 1999, UNAM, 403-423 p.
- González García, José María, "Reflexiones sobre 'El pensamiento conservador' de Karl Mannheim" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62, abril-junio 1993, 61-81 p.
- González García, José María, "Norbert Elias: literatura y sociología en el proceso de la civilización" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 65, enero-marzo 1994, 55-77 p.
- González García, José María, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres Albero, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1994, 632 p.

- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferrero, México, FCE, 2000, 311 p.
- Guerra Manzo, Enrique, "El problema del poder en la obra de Michel Foucault y Norbert Elias", en *Estudios sociológicos*, núm. 49, enero-abril 1999, 95-119 p.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, traducción de Manuel Jiménez, México, RIE, 1996, 181 p.
- Handlin, Oscar, "La ambivalencia en la relación popular ante la ciencia" en Barnes (comp.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, 247-261 p.
- Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, traducción de Juan Óliver Sánchez Fernández, Madrid, Alianza, 2000, 247 p.
- Herder, Johann Gottfried, *Antología bilingüe*, traducción de Manuel Velázquez Mejía, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 531
- Herman, Arthur, *La idea de decadencia en la historia occidental*, traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Andrés Bello, 1998, 527 p.
- Horowitz, Irving Louis (comp.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento. Contenido y contexto de las ideas sociales*, varios traductores, Buenos Aires, EUDEBA, 1974, 2 t.
- Joas, Hans, *The Creativity of Action*, traducción al inglés de Jeremy Gaines y Paul Keast, Chicago, University of Chicago Press, 1996, 336 p.
- Kettler, David, Volker Meja y Nico Stehr, *Karl Mannheim*, traducción de Francisco González Aramburu, México, FCE, 1995, 303 p.
- Klein, Viola, *El carácter femenino. Historia de una ideología*, traducción de Mireya Reilly, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 263.
- Kuhn, Thomas, *La tensión esencial. Estudios sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, traducción de Roberto Helicr, México, FCE, 381 p.
- Lamo de Espinosa, Emilio, "La crisis del positivismo clásico y los orígenes de la sociología del conocimiento en Karl Mannheim", en Carlos Moya et al. (coords.), *Escritos de teoría sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, 565-602 p.
- Lamo de Espinosa, Emilio, "En el centenario de Karl Mannheim (1893-1947)", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62, abril-junio 1993, 7-15 p.
- Lenk, Kurt (comp.), *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, 421 p.
- Lieber, Hans-Joachim, *Saber y sociedad. Los problemas de la sociología del saber*, traducción de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1981, 209 p.
- Leyva, Gustavo, Gina Zabludovsky y Héctor Vera (coords.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, México, UIAGC-UAM-UNAM, 2002.
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, traducción de Miguel Bermejo, Salamanca, Sígueme, 1973, 132 p.
- Lukes, Steven, *Émile Durkheim. Su vida y su obra, estudio histórico-crítico*, traduc-

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- ción de Alberto Cardín e Isabel Martínez, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo Veintiuno, 1984, 669 p.
- Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, traducción de Mariano Antolín Rato, México, REI, 1990, 120 p.
- Mannheim, Karl, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, traducción de Florentino Torner, México, FCE, 1963, 341 p.
- Mannheim, Karl, *El problema de una sociología del saber*, traducción y estudio preliminar de Jesús Carlos Gómez Muñoz, Madrid, Tecnos, 1990, 101 p.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, traducción de Salvador Echavarría, México, FCE, 1993, 305 p.
- Mannheim, Karl, *From Karl Mannheim*, Kurt Wolff (ed.), Londres, Transaction, 1993, p. 568.
- Martín Criado, Enrique, "Habitus", en *Diccionario crítico de ciencias sociales*, <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionarioM.htm>.
- Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1981, 251 p.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la crítica de la economía política/1857*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo Veintiuno, 1991, 123 p.
- Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*, traducción de Wenceslao Roses, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, 427 p.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, traducción de Pedro Scaron, México, Siglo Veintiuno, 1998, t. 1, 382 p.
- Marx, Karl y Federico Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, sin fecha, 831 p.
- Meja, Volker y Nico Stehr (comps.), *Knowledge and Politics. The sociology of knowledge dispute*, Nueva York, Routledge, 1990, 327 p.
- Meja, Volker y David Kettler, *Karl Mannheim and the crisis of liberalism: the secret of the new times*, New Brunswick, Transaction, 1995, 350 p.
- Merlos, Marisa, "La divulgación de la ciencia y su incidencia en la construcción de imaginarios del futuro" en Albornoz, Kreimer y Glavich (coords.), *Ciencia y sociedad en América Latina*, 350-360 p.
- Merton, Robert K., *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*, traducción de Néstor Míguez, Madrid, Alianza, 1977, 717 p.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, traducción de Florentino Torner y Rufina Borques, México, FCE, 1995, 775 p.
- Mills, Charles Wright, *Poder, política y pueblo*, traducción de Julieta Campos, México, FCE, 1981, 356-367 p.
- Montesinos, Rafael, "Los usos sociológicos de Norbert Elias", en autores varios, *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, 1999, UNAM, 423-438 p.
- Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, traducción de Domènec Bergadà, Barcelona, Kairós, 1974, 266 p.
- Morin, Edgar, *El método IV. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su orga-*

- nización, traducción de Ana Sánchez, Madrid, Cátedra, 1992, 267 p.
- Morin, Edgar, *Sociología*, traducción de Jaime Tortella, Madrid, Tecnos, 1995, 410 p.
- Morin, Edgar, "Cultura n conocimiento" en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.) *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Traducción de Cristobal Piechocki, Barcelona, Gedisa, 1994, 73-81 p.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, traducción de Marcelo Pakman, Barcelona, Gedisa, 1995, 167 p.
- Morin, Edgar, "El problema del conocimiento del conocimiento" en Hans Rudi Fischer, Arnold Retzer y Jochen Schweizer (comps.) *El fin de los grandes proyectos*, traducción de Javier Legris, Barcelona, Gedisa, 1997, 98-106 p.
- Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, traducción de Enrique Molina, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, 2 t.
- Parsons, Talcott, "Emile Durkheim" en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, t. 4, 27-34 p.
- Platón, *La república*, traducción de José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1999, 605 p.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, 693 p.
- Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, traducción de Pedro Schwartz, Madrid, Alianza, 1995, 181 p.
- Ramos Torre, Ramón, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Siglo Veintiuno-CIS, 1999, p. 281.
- Remmling, Gunter, *La sociología de Karl Mannheim*, traducción de Rafael Lassalta, México, FCE, 1982, 407 p.
- Remmling, Gunter (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento. Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico*, varios traductores, México, FCE, 1982, 584 p.
- Rivas, José y Luisa Futoransky, "Pierre Bourdieu: el intelectual agitador", en *Ajo blanco*, núm. 119, junio 1999, 16-25 p.
- Scheler, Max, *Sociología del saber*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, 227 p.
- Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, 327 p.
- Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 277 p.
- Sills, David (coord), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, varios traductores, Madrid, Aguilar, ca. 1974-1977, 11 t. [edición española dirigida por Vicente Cervera Tomás.]
- Simmel, Georg, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, traducción de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, 285 p.
- Stark, Werner, *Sociología del conocimiento. El pensamiento sociológico en la historia de la ideas*, traducción de Joaquín Mezquita López, Madrid, Morata, 1963,

485 p.

- Stark, Werner, "La tradición conservadora en la sociología del conocimiento" en Remmling (comp.) *Hacia la sociología del conocimiento*, 101-112 p.
- Theodorson, George y Achilles, *A Modern Dictionary of Sociology*, Nueva York, Barnes and Noble Books, 1969, 470 p.
- Thuillier, Pierre, *Las pasiones del conocimiento. Sobre las dimensiones culturales de la ciencia*, traducción de Luis Floristán, Madrid, Alianza, 1992, 277 p.
- Touraine, Alain, "La vos y la mirada", en *Revista Mexicana de Sociología*, 4, 1979, p. 1299-1315.
- Uña Juárez, Octavio, *Materiales para una sociología del conocimiento y la tradición francesa: de Saint-Simon a Halbwachs*, México, UNAM, s. f., 77 p.
- Vera, Héctor, "Gloria equívoca e historia ficticia. La sociología del conocimiento en sus autores y obras", en *Acta sociológica*, 2001, núm. 32, 27-82 p.
- Villoro, Luis, *Crear, saber y conocer*, México, Siglo Veintiuno, 1998, 310 p.
- Watzlawick, Paul y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, traducción de Cristóbal Piechoki, Barcelona, Gedisa, 1994, 261 p.
- Wallerstein, Immanuel, "El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social", en *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo Veintiuno, 2001, pp. 249-295.
- Wallerstein, Immanuel (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo Veintiuno, 1996, p. 114.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1995, 262 p.
- Wolff, Kurt, *Contribución a una sociología del conocimiento*, traducción de Alfredo Antognini y José Toriano, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 285 p.
- Zabludovsky, Gina (coord.), *Teoría sociológica y modernidad*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 1998, 390 p.
- Zabludovsky, Gina, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 1995, 302 p.
- Zabludovsky, Gina, "Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social", en *Sociológica*, mayo-agosto 1999, año 14, núm. 40, p. 151-179.
- Zabludovsky, Gina, "Norbert Elias 'el gran solitario' de la sociología contemporánea", en autores varios, *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, 1999, UNAM, 387-402 p.
- Zeitlin, Irving, *Ideología y teoría sociológica*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, 365 p.