

# El relativismo en sociología del conocimiento <sup>1</sup>

---

Emilio Lamo de Espinosa

---

## 1. Sociología del conocimiento y epistemología; génesis y validez de los conocimientos

**U**no de los temas cruciales a la hora de definir el estatuto teórico de la sociología del conocimiento es el referente a sus relaciones con la epistemología. Sabemos que ese ha sido *el* tema constitutivo hasta el punto de que la tradición alemana de los años 20 ha sido definida por J. J. Toharia como sociología «para» el conocimiento más que sociología «del» conocimiento <sup>2</sup>. Por el contrario, Merton, Stark, Berger, Luckmann y otros <sup>3</sup>, siguiendo la opinión de Florian Znaniecki, se han negado a conceder ninguna relevancia epistemológica a la sociología del conocimiento argumentando que la génesis nada tiene que ver con la distorsión y menos con la validez de los conocimientos.

Efectivamente, el núcleo del problema que vamos a analizar en este capítulo es la relación entre la *génesis* (social) de los conocimientos de una parte, y su *validez* teórica y/o científica, de otra. Pues la esencia de la sociología del conocimiento es afirmar que los conocimientos emergen en condiciones sociales particulares y concretas, es decir, que el sujeto del conocimiento es un sujeto empírico e histórico. En resumen, que cada forma social genera sus propios conocimientos.

Pero si esto es así, habrá que concluir que *formas sociales* diversas deberán generar *conocimientos* diversos y que, por lo tanto, esos conocimientos lo son sólo contextualizados a (o en función de) las formas sociales específicas en que emergen. Pero la consecuencia inmediata es que *no son conocimiento para otras formas sociales distintas* para las cuales serían error, superstición o fetichismo. Así, de esta correspondencia biunívoca entre formas sociales y conocimientos parece deducirse que, para cada forma social, los conocimientos de las restantes formas no serían válidos. Pero entonces, ¿qué conocimiento es válido? Es más, ¿tiene sentido en ese marco de pensamiento la pregunta por la validez de los conocimientos, ya que todos serían válidos sólo en cierto contexto espacio-temporal? ¿Qué queda entonces de la objetividad, que debe ser característica esencial del conocimiento, cuando ni siquiera la intersubjetividad parece ser alcanzable?

Así, y sin aparente solución de continuidad, pasamos desde la determinación existencial del saber, al relativismo del saber. La génesis social parece viciar profundamente la validez. Y con ello la sociología del conocimiento se adentra en los vericuetos de la *epistemología* y la teoría del conocimiento. Pues si todo saber es relativo a una forma social, si toda verdad es contextual, la Verdad, la única cierta, bien no existe o resultará de la suma (¿cómo?) de todas las verdades parciales, una suma que sólo la sociología del conocimiento puede producir analizando empíricamente las verdades parciales y poniendo de manifiesto su base social. Con lo que se llega al paradójico resultado de que sólo la sociología del conocimiento puede proveernos de los verdaderos criterios para delimitar lo que es Verdad o no, sólo la sociología del conocimiento nos dará una epistemología realista y empírica, en contraste con las tradicionales epistemologías apriorísticas, y esta rama de la ciencia acaba siendo, ella misma, *juez y parte*, parte de la ciencia (pues es, al fin y al cabo, sociología) pero también juez de ella (pues estaría creando la nueva epistemología de la que depende como ciencia).

La ortodoxia académica neopositivista del Círculo de Viena solucionó este problema distinguiendo —con Hans Reichenbach— entre el *contexto social del descubrimiento* de los conocimientos y el *contexto de su justificación*, en definitiva entre la *génesis* de los conocimientos y su *validez*. Con ello se trataba de señalar que si bien los conocimientos emergen en formas sociales concretas, su validación teórica como conocimientos ciertos (o falsos) queda al margen de análisis sociales pues responde a argumentos abstractos lógico-experimentales cuya elaboración corresponde a la *epistemología* o la filosofía de la ciencia. El análisis social de la génesis nada podría decir sobre la validez de los conocimientos. Esta opinión fue ya formulada a raíz de la publicación de *Ideología y Utopía* y en el amplio debate alemán subsiguiente<sup>4</sup>, y otro tanto ocurrió en los Estados Unidos a raíz de la traducción inglesa en 1936 de *Ideología y utopía*<sup>5</sup>. Como señaló Von Schelting, «el sinsentido se origina ante todo cuando se acepta que el origen factual y los factores sociales [...] afectan en alguna medida el valor de las ideas y conceptos así originados y especialmente, sus logros teóricos»<sup>6</sup>. Y concluía Speier: «La validez de un juicio no depende de su génesis»<sup>7</sup>

La aceptación rígida de una nítida separación entre el contexto del descubrimiento (ámbito que sería propio de la sociología del conocimiento) y el contexto de la justificación (ámbito propio de la epistemología) parecía garantizar la independencia mutua de ambas indagaciones. Por ello, cabía una sociología de la ciencia como institución, o incluso una sociología de los procesos de innovación, pero no una sociología de la validación social del conocimiento, pues esto quedaba más allá de determinaciones sociales. En consecuencia, se afirmaba que la sociología del conocimiento sólo llega a serlo cuando abandona definitivamente toda pretensión de entrar en el ámbito de la validación de los conocimientos, dejando esta problemática a la filosofía de la ciencia. Y así se cerró el camino durante muchos años a una posible sociología del conocimiento científico —en contraste con una sociología de la institución científica—.

La postura de Mannheim en este terreno no era sin embargo tan radical como parecen querer achacarle algunos de sus críticos. Desde luego Mannheim creía que la sociología del conocimiento podía y debía contribuir a la elaboración de una epistemología ampliamente empírica, en contra de la tradicional epistemología idealista y pasiva; el carácter activo y colectivo del conocimiento requería tener en cuenta que éste sólo surge allí donde hay intereses, de modo que una epistemología realista y radicalmente empírica exigiría tomar en cuenta la lógica en uso empleada por el pensamiento. En este sentido, Mannheim creía que la sociología del conocimiento podía contribuir a una *renovación de la epistemología* tradicional, aunque de ningún modo iba a sustituirla. Pero Mannheim jamás sostuvo que la determinación o funcionalización del pensamiento implicara su falta de validez; más bien consideraba éste un terreno complejo de modo que, si bien la génesis social nada dice con seguridad acerca de la validez, sin embargo si que lanza una sospecha sobre el *ámbito* de dicha validez. El procedimiento de «particularización» nos enseñaba que ciertos conocimientos lo eran sólo en relación (o funcionalizados) a ciertos contextos, de modo que, si no la validez misma, sí que se veía afectado su ámbito. Finalmente, Mannheim mantuvo una opinión vacilante en cuanto al impacto que la sociología del conocimiento pudiera tener sobre el conocimiento científico-natural. Por una parte defendió la tesis tradicional del positivismo alegando que sólo el

procedimiento lógico-experimental puede decir algo sobre la validez si bien mas tarde, y basado en una interpretación ingenua —muy propia de la época— del principio de indeterminación de Heisenberg, tuvo, en algún momento, la esperanza de que también el conocimiento científico-natural podía ser incluido en el campo de la sociología del conocimiento <sup>8</sup>.

Con todo, una cosa es clara: ambas posturas existen lógicamente y, aún con matices, han sido mantenidas por autores diferentes. Así, por ejemplo, y en un extremo, Merton —siguiendo la regla de la «modestia incondicional» de Florian Znaniecki— arguye que la sociología del conocimiento no llegó a ser una indagación fructífera hasta que abandonó por completo toda pretensión epistemológica <sup>9</sup>; de otra parte Michael Mulkey y todos los teóricos de la moderna sociología de la ciencia, haciendo uso de la más actual epistemología de la ciencia (desde Kuhn a Lakatos, Feyerabend, Laudan y otros) argumentan en sentido contrario: incluso los conocimientos de la ciencia natural deben someterse a la indagación sociológica si se pretende construir una epistemología realista <sup>10</sup>.

Es más, la radicalidad de algunos de los sociólogos de la ciencia contemporáneos, que niegan radicalmente la objetividad de *todo* conocimiento (no sólo en las ciencias sociales sino en las naturales e incluso en la matemática), poniendo en serio entredicho el mismo ideal regulativo de la *verdad*, y afirmando que toda verdad es una construcción social *como cualquier otra*, ha renovado el debate que, sin embargo, reproduce con frecuencia viejos argumentos ignorando que tienen décadas de existencia tras de sí.

**a) El argumento anti-epistemológico**

La cuestión es de una gran complejidad lógica hasta el punto de que, ya a raíz de la publicación de *Ideología y utopía* en 1929, dió lugar a diversos cuestionamientos de la misma validez teórica de la sociología del conocimiento bien negándola radicalmente —como hicieron Julius Kraft, Heinz O. Ziegler y Günther Stern— o bien negando que pueda ser una ciencia, como afirmaban, no sin buenos argumentos, Helmuth Plessner y Ernst Grünwald <sup>11</sup>.

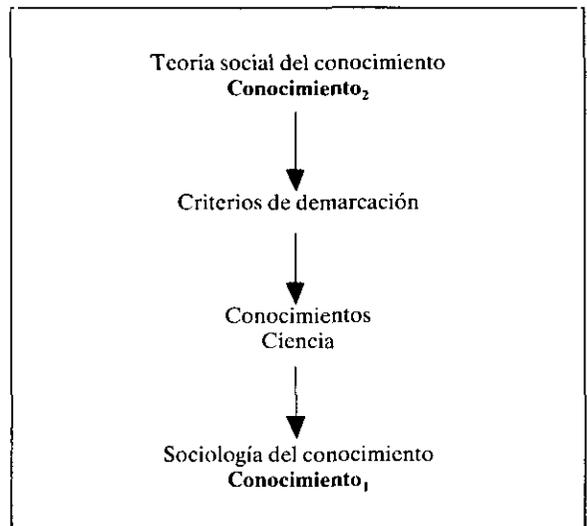
Efectivamente, de un lado está el argumento de los que llamaré *anti-epistemólogos*, (en el sentido restringido de que consideran que la socio-

logía del conocimiento nada puede decir acerca de la problemática epistemológica), argumento que se le dirigió a Mannheim, y que puede formalizarse en el siguiente silogismo:

1. (Mannheim afirma que) todo conocimiento es relativo y depende de condiciones sociales concretas;
2. (Pero) la sociología del conocimiento es un tipo de conocimiento;
3. luego la sociología del conocimiento es relativa y depende de condiciones sociales concretas <sup>12</sup>.

Nótese que tras la claridad y sencillez formal, el argumento tiene varios sentidos. Desde luego, y por reducción al absurdo, es una negación del proyecto central de la sociología del conocimiento como ciencia objetiva, válida pues transculturalmente, un argumento que se desarrolla como una paradoja. La lógica de la sociología del conocimiento parece negarse a sí misma y la sociología del conocimiento no podría aplicarse a la sociología del conocimiento. Es el argumento que se ha denominado del *tu quoque*, del tú también.

Por ello el silogismo puede utilizarse, no para negar, sino para reformular el proyecto mismo de la sociología del conocimiento. Efectivamente, para negar la conclusión, es decir, para poder aceptar la validez de las afirmaciones de la sociología del conocimiento, habría que negar bien la premisa mayor, bien la premisa menor. De ha-



cer lo primero estaríamos diciendo que los conocimientos *no son contextuales* y entonces la sociología del conocimiento, al negar su propio programa de investigación, carece de objeto y de sentido. Pero si negamos la premisa menor podemos estar diciendo dos cosas. De una parte (1) que la sociología del conocimiento no es conocimiento, sin más, que es, en definitiva, una *superchería* o cualquier otra cosa, pero no conocimiento. Pero también (2) podemos argumentar que la sociología del conocimiento no es un conocimiento como los demás sino *de otro tipo*, de modo que habría que distinguir entre conocimiento<sub>1</sub>, la sociología del conocimiento en sentido estricto, que sí es contextualizable (que cumple la *premisa mayor*); y el conocimiento<sub>2</sub>, propio de la sociología del conocimiento en este nuevo sentido, que no sería contextualizable, que al no cumplir la *premisa mayor* sería, propiamente un *metaconocimiento* o una Teoría social del conocimiento.

Lo que ello quiere decir es que —como puede verse en la ilustración adjunta— cabe pensar en la sociología del conocimiento, no como una rama especializada de la ciencia, sino como una ciencia de la ciencia, existente pues en un plano lógicamente superior al del conocimiento científico, de modo semejante a como la teoría de la ciencia o la epistemología se hallan lógicamente jerarquizadas en relación con la ciencia. Esta metaciencia o metaconocimiento se encontraría en la cima de la jerarquía lógica, en un plano superior incluso a la epistemología, ya que una de sus funciones sería justamente la de elaborar y re-elaborar la epistemología correcta, definiendo los criterios de demarcación entre lo que es o no conocimiento o ciencia.

Desde luego tal era la opción de Mannheim cuando consideraba que la función de la sociología del conocimiento era elaborar una teoría sociológica del conocimiento:

«De esta manera, la sociología del conocimiento, en un momento dado, por medio de su análisis del método de la particularización, *penetra también en el reino de la epistemología*, en el que resuelve el conflicto entre las diversas epistemologías concibiendo cada una de ellas como una infraestructura teórica adecuada solamente para una determinada forma de conocimiento. La solución final del problema, entonces, aparece por sí sola: únicamente después de la yuxtaposición de los distintos

modos de conocimiento y de sus epistemologías respectivas puede ser construida una epistemología más comprensiva y fundamental»<sup>13</sup>.

Que este planteamiento no carece de sentido lo prueba el que fuera aceptado nada menos que por C. Wright Mills en su debate sobre *Las consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento* en el que, defendiendo a Mannheim, argumentaba que la sociología del conocimiento debería contribuir a clarificar los presupuestos teóricos de la metodología de las ciencias sociales: «En su función epistemológica, la sociología del conocimiento es específicamente una propeútica a la construcción de una sensata metodología para las ciencias sociales»<sup>14</sup>.

Pero de este modo llegamos a la siguiente *alternativa lógica*. Bien colocamos la sociología del conocimiento *debajo* de los criterios de demarcación y como otra rama más de la ciencia, en cuyo caso ellos la constituyen y debe aceptarlos apodícticamente —so pena de dejar de ser ciencia. O bien la *elevamos* al rango de metaciencia y, como teoría social del conocimiento, le asignamos la tarea —obviamente extra-científica pues es precientífica— de elaborar los criterios de demarcación. El problema es pues *quien constituye a quien*, si la sociología del conocimiento a los criterios de demarcación o estos a la sociología del conocimiento.

La opción de Mannheim-Mills implica pues que el método relacional propio de la sociología del conocimiento, aplicado en el plano epistemológico, conduciría a una epistemología o teoría general del conocimiento. Ello ha sido en gran medida así, y por ello Wirth afirmaba que frecuentemente la sociología del conocimiento ha sido generada como un subproducto de debates y discusiones metodológicas<sup>15</sup>. Pero, paradójicamente ello implica también que la sociología del conocimiento no forma parte del conocimiento pues es previo a él; y ello es lógico, pues el ojo que ve no puede verse a sí mismo (Wittgenstein) y la sociología del conocimiento no puede realizar el milagro de levantarse a sí misma tirándose de los pelos siendo al tiempo juez y parte. La sociología del conocimiento sería una indagación (no una ciencia, pues el campo semántico de la ciencia sería aquí objeto y no sujeto del conocer) acerca de las condiciones del conocimiento correcto. Una disciplina pues, necesariamente antipositivista y, aún más, anti-

cientifista, pues no podría aceptar los criterios de verdad y falsedad de nada ni nadie. Sus afirmaciones estarán más allá del campo de lo cierto y lo falso y serán, como mucho, plausibles, razonables, inteligentes, brillantes o elegantes, o al contrario, oscuras, incomprensibles, burdas o simples<sup>16</sup>. Ello es sin duda posible pero parece quedar mas allá de los modestos objetivos de una rama de la sociología.

La formulación de un silogismo tal muestra así una ambigüedad paradójica y casi paralizante por debajo de la claridad formal, pues puede ser utilizado con tres finalidades distintas:

1. para negar por completo la sociología del conocimiento.
2. para dar lugar a una sociología del conocimiento, no en cuanto rama de la ciencia, sino como metateoría o metaciencia.
3. para separar la validez de los conocimientos de su génesis, ámbito único donde podría entrar la sociología del conocimiento.

De las tres alternativas, sólo ésta última merece seria consideración, permitiendo, creo, aclarar la confusión.

Efectivamente, el enigma se resuelve si nos damos cuenta de que la palabra «relativo» utilizada en el silogismo anterior está jugando en él con un doble —y contradictorio— sentido. Si lo relativo es la *génesis* de los conocimientos, nada especial ocurre; los conocimientos dependen en cuanto su génesis (problemas, dirección, elaboración de hipótesis, etc.) de circunstancias sociales concretas (los intereses prácticos de la época, la imagen del mundo, el contexto social de los innovadores, etc.). Y otro tanto ocurriría con la misma sociología del conocimiento, que también emerge en circunstancias sociales concretas. Si por el contrario, lo relativo es la *validez* todo se complica pues entonces la misma sociología del conocimiento solo sería válida en (o particularizada, o funcionalizada a) contextos particulares, viéndose forzada entonces (pero sólo entonces), a optar entre ser una ciencia —renunciando a sí misma— o a erigirse en una teoría social de la ciencia. Nada impide pues que la sociología del conocimiento afirme la relatividad de los conocimientos siempre que esa relatividad se predique de su génesis socio-histórica y no necesariamente de su validez.

Ello es lógico. Al igual que las técnicas, los conocimientos —que no son sino técnicas abs-

tractas— emergen sometidos a presiones y demandas sociales de diversa índole. Pero producida la innovación, su validez o eficacia se conserva en los más diversos ámbitos sociales, aún cuando su utilidad práctica sea menor o nula.

La distinción entre *relatividad de la génesis* y *relatividad de la validez* nos permite así una reconstrucción del silogismo anterior, del cual se han eliminado los problemas:

1. La génesis de todo conocimiento es relativa pues depende de condiciones sociales concretas;
2. La sociología del conocimiento es un tipo de conocimiento;
3. Luego la *génesis de la sociología del conocimiento* es relativa y depende de condiciones sociales concretas.

Y así reformulado, el silogismo no hace sino reafirmar el objetivo propio de la sociología del conocimiento, aplicándolo reflexivamente a sí misma.

Pero además, así reformulada, la distinción entre *génesis* y *validez* adquiere ahora un carácter distinto que quedaba encubierto en el ámbito epistemológico. Pues la génesis de un conocimiento engloba, mas allá de la innovación, la génesis de su aceptación como conocimiento, es decir, el proceso (social) a través del cual una particular opinión llega a ser aceptada como conocimiento válido. Un conocimiento científico solo llega a ser *ciencia* cuando sufre el contraste de la comunidad de científicos de que se trate. Y un conocimiento ya aceptado por la comunidad de científicos no llega a ser *etnociencia* sino cuando sufre el contraste y aceptación de la opinión pública. De modo que cabe también una *sociología del conocimiento del proceso social de validación de los conocimientos*. El *quid* es, una vez más, que ese análisis sociológico nada dice y nada puede decir sobre la validez *objetiva* de ese conocimiento, que debe ser juzgada *sólo y únicamente* a su propio nivel y por los científicos correspondientes.

Por ejemplo, es posible estudiar no sólo la génesis social de la teoría evolucionista darwiniana (influencia de Malthus, liberalismo ricardiano, etc.) sino también el proceso social que condujo al triunfo y aceptación generalizada de dicha teoría como explicación científicamente válida del origen de las especies, pues sólo entonces puede ser considerada, *desde el punto de vista so-*

*ciológico*, un conocimiento. Pero siempre aceptando que, cuanto se diga sobre la génesis (social) de la validez (social), i. e. sobre el proceso social del triunfo y aceptación de una teoría, *nada dice sobre su validez científica*, nada dice sobre si es o no válida *per se*.

En definitiva, la sociología del conocimiento llega más allá de la simple innovación o descubrimiento, para penetrar en el proceso social de la validación, pero sin llegar jamás a ésta última.

### b) ¿Sociología del conocimiento y sociología de la epistemología?

Esta complejidad se agudiza más aún si tenemos en cuenta la contra-crítica que Mannheim formuló ya en 1931 en lo que hoy aparece como capítulo último de *Ideología y Utopía*:

«En principio, sin duda, la epistemología pretende ser el fundamento de todas las ciencias; de hecho, está determinada por las condiciones de la ciencia en cada época. De este modo el problema se hace más difícil, puesto que los mismos principios a la luz de los cuales el conocimiento debe ser criticado, resultan estar condicionados social e históricamente»<sup>17</sup>.

Con ello introducía en el debate una distinción crucial, que será también aprovechada por C. Wright Mills: la distinción entre la *sociología del conocimiento* propiamente dicha, y la *sociología de los criterios de validez científica*. Y así, contra los anti-epistemólogos, Wright Mills construye un argumento que puede formalizarse en el siguiente silogismo:

1. el conocimiento es relativo;
2. los criterios de verdad son un tipo de conocimiento;
3. luego los criterios de verdad son relativos.

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

«Cuando se ha decidido y elevado al reino de los *a priori* que del mundo de los hechos em-

píricos no puede salir nada que tenga importancia para la validez de las afirmaciones —afirma Mannheim— se llega a estar ciego para la observación de que éste mismo *a priori* fue originalmente la hipostatización de una afinidad de hecho que fue derivada de un tipo de afirmación particular y formulada en un axioma epistemológico con gran celeridad. [...] El resultado es que se deja de ver que esta teoría de la autosuficiencia, este gesto de autoconservación, no sirve a otro propósito que el de fortalecer un tipo determinado de epistemología académica que, en sus últimas etapas, está tratando de salvarse del colapso que le podría sobrevenir de un empirismo más desarrollado»<sup>18</sup>.

C. Wright Mills desarrollaría el mismo argumento:

«Es evidente que “verdad” y “objetividad” tienen aplicación y sentido sólo en los términos de algún modelo aceptado o sistema de verificación. Quien afirma la irrelevancia de las condiciones sociales para la verdad de las proposiciones debiera afirmar las condiciones de las que cree que depende la verdad. [...] Quienes afirman que la investigación sociológica del pensamiento no tiene consecuencias para la verdad o falsedad del pensamiento confunden la fuente y el carácter de los criterios en base a los cuales verdad y falsedad dependen»<sup>19</sup>.

Y así (argumenta Mills) Conze sugirió que el nominalismo tuvo un origen claramente burgués; es posible elaborar una indagación sociológica sobre la epistemología protestante de Descartes; y los cánones de verificación utilitarios y experimentales están en relación directa con el puritanismo, citando para ello, paradójicamente, la obra de Merton<sup>20</sup>. En definitiva, si la sociología del conocimiento se ocupa de poner en relación existencial todo aquello que pasa por conocimiento y verdad en una cultura cualquiera, no puede menos que considerar como su núcleo central el análisis de los criterios que delimitan lo que es conocimiento de lo que no lo es.

El problema puede parecer bizantino; no lo es, sin embargo, cuando surge en la investigación empírica. El caso, sin duda más notorio, es el del maestro de Merton y fundador del Departamento de Sociología de Harvard, Pitirim Sorokin.

Este, en su *Social and Cultural Dynamics* llegó a la conclusión de que había tres sistemas de verdad correspondientes a tres mentalidades distintas: la ideacional o idealista, la sensoria o empirista y un tipo mixto o idealista. Estos tres tipos de cultura son omniabarcantes:

«Cada uno, tiene su propia mentalidad; su propio sistema de verdad y conocimiento; su propia filosofía y *weltanschauung*, su propio tipo de religión y normas de “santidad”; su propio sistema de lo correcto y lo incorrecto; sus propias formas de arte y literatura; sus propias costumbres, leyes y códigos de conducta; sus propias formas predominantes de relaciones sociales; su propia organización económica y política; y finalmente, su propio tipo de personalidad humana, con su mentalidad y conducta peculiares» <sup>21</sup>.

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

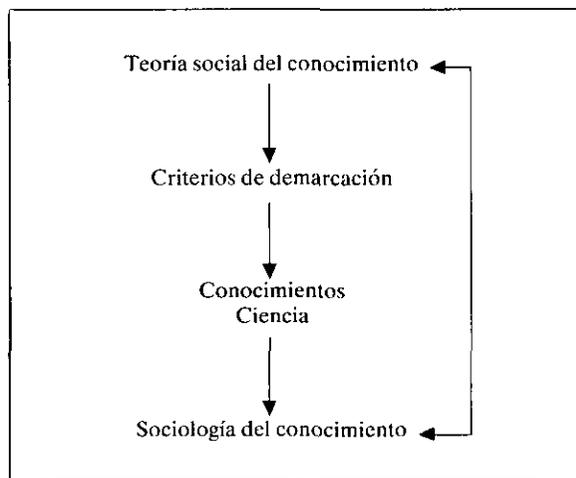
«Por sorprendido que puede quedar un partidario contemporáneo del cientifismo ante mi imparcialidad al “observar y comprobar” la existencia de varios sistemas de verdad, [...] debe aprobarla, porque se trata de hechos empíricos verificados por el testimonio de nuestros órganos sensoriales, como se demostrará más adelante. En otras palabras, en mi estudio seguiré el “sistema empírico de verdad” que debe ser convincente para tal partidario del cientifismo» <sup>22</sup>.

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

Los argumentos mutuos se muerden la cola y

parece que conjuntamente condenan la sociología del conocimiento, una vez más, a un dilema insoluble: bien al dogmatismo, bien al relativismo. Al *dogmatismo* porque, si rechazamos del campo de la sociología del conocimiento el tema de los criterios de demarcación, entonces nos encontramos con que el factor delimitador fundante de su propio objeto (la ciencia, el conocimiento) se le escapa, y la sociología del conocimiento se vería sometida al mismo dogmatismo que el resto del conocimiento; en definitiva sería una sociología del conocimiento que no podría analizar por qué una cultura específica —la suya, la cultura occidental— define esto o aquello como conocimiento. Al *relativismo*, porque si, por el contrario, acepta que parte de su objeto de análisis lo forman los criterios de verdad y falsedad, ello quiere decir que no los acepta y que, al contrario, los somete a análisis y crítica y, por lo tanto, careciendo de criterios de verdad y falsedad, no podría decir si sus propias afirmaciones son ciertas o falsas.

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



## Ambito de actuación de la sociología del conocimiento

		Dos sentidos de «relativo»		
		Génesis	Validez	
			Social	Teórica
Dos sentidos de «conocer»	Criterios de demarcación	SI	SI	NO
	Conocimientos	SI	SI	NO

¿De dónde deriva esta enorme dificultad que parece *prima facie* inhabilitar a la propia sociología del conocimiento? Una vez más, de una impropia definición de los conceptos. Cuando aparece la palabra «conocer» en la etiqueta «sociología del conocimiento» lo hace aludiendo *indistintamente* a ambos niveles (*conocimiento* y *criterios de demarcación* o validación del conocimiento), y es esta confusión la que origina el embrollo. Cuando hablamos de una sociología del conocimiento aludiendo a este *strictu sensu*, no hay dificultades lógicas, como veíamos en el apartado anterior. Pero cuando introducimos los criterios de demarcación entonces todo salta por los aires, pues una ciencia no puede impunemente volver sobre sí misma y analizar sus fundamentos sin que ello ponga en entredicho la propia ciencia. La línea de la ilustración adjunta que identifica la base de la pirámide con la cúspide es pues, lógicamente, un imposible que genera un cortocircuito introduciendo la paradoja en el argumento.

Y por ello tenemos que volver de nuevo a la distinción entre génesis y validez, aplicada esta vez a los dos tipos de conocimiento que estamos discutiendo. La *validez de los criterios de demarcación* debe establecerse a su nivel lógico y, por lo tanto en un discurso pre-científico; la sociología del conocimiento, como cualquier rama de la sociología o de la ciencia no puede dejar de usar el criterio lógico-experimental por cuanto que es éste lo que le da sentido como ciencia, lo que la constituye y, por lo tanto, el único que tiene validez para ella. Pero nada impide que indague la *génesis socio-histórica de los criterios de demarcación* y así estudie, por ejemplo, cómo el modelo neopositivista de Viena-Berlín se impuso a la academia occidental hasta la crisis kuhniana, o las causas sociales del rápido triunfo de éste último. La génesis socio-histórica de las diversas

epistemologías es un hecho social analizable como cualquier otro. La delimitación, sin embargo, del criterio de demarcación válido es un problema externo al nivel lógico en que se debe mover la sociología del conocimiento.

En definitiva, nos encontramos con que todas las paradojas de la constitución teórica de la sociología del conocimiento derivan de no haber tomado suficientemente en consideración la distinción entre génesis y validez de los conocimientos, distinción que se concreta en los *dos sentidos en que puede usarse la palabra «conocer»* y los *dos sentidos en que puede usarse la palabra «relativo»*. A partir de esa doble línea de demarcación hemos podido concluir que la sociología del conocimiento puede abarcar *el proceso de validación científica* y así entrar en el terreno de la producción de conocimientos nuevos, de una parte, y de la producción de criterios de demarcación, por otra, pero no la validación misma de los conocimientos o de los criterios de demarcación. Cabe pues una sociología del conocimiento científico pero ésta no tiene por qué inmiscuirse en temas epistemológicos. El cuadro adjunto resume estas conclusiones.

## 2. La imposible sociología de la razón

### a) Relativismo y reflexividad en la Sociología del conocimiento científico

El problema se ha replanteado recientemente en el contexto de la nueva sociología del conocimiento científico, cuyos avatares parecen confir-

mar empíricamente las oscilaciones, dilemas y paradojas a que llega un pensamiento que no se atenga a las limitaciones lógicas que mostrábamos en el apartado anterior.

Efectivamente, esta corriente ha desarrollado un extraordinario interés en la crítica epistemológica de la ciencia a partir de la obra de Kuhn y, sobre todo, de la filosofía de la ciencia post-empiricista de Rorty y Feyerabend que ha radicalizado el escepticismo del autor de *La estructura de las revoluciones científicas*. Así, por ejemplo, para Rorty la verdad nada tiene que ver ya con la realidad y las cosas mismas, y se trata sólo de una relación entre personas, de una convención que, por lo tanto, puede y debe ser de-construida<sup>23</sup>. Una gran parte de la nueva sociología del conocimiento científico ha tratado de fundamentar este relativismo argumentando que los científicos construyen la realidad natural del mismo modo que los actores sociales construyen la realidad social cotidiana, comportándose pues más como «constructores de sentido garfinkelianos que como seguidores de reglas poperianos o lakatosianos»<sup>24</sup>. El conocimiento no es un «espejo de la naturaleza» dice Rorty, sino una invención práctica, contingente y contextual a ciertos ambientes culturales.

En la estela de este contexto filosófico la sociología del conocimiento científico ha tratado de fundamentar empíricamente el relativismo. Así, por ejemplo, el Programa Empírico del Relativismo (*Empirical Program of Relativism*, EPOR) desarrollado por Collins y otros, analiza el modo como se cierran los debates y las controversias científicas, llegando a la conclusión de que, lejos de basarse en procedimientos lógico-experimentales indiscutibles, son «factores sociales» como el poder, la retórica y otros, los determinantes<sup>25</sup>. La conclusión es obvia: la realidad natural es también una construcción social.

El problema con el que se enfrenta este intento de fundamentar empíricamente el relativismo es similar al que encontró el relativismo de Sorokin. Efectivamente, «si las descripciones científicas de la realidad no son representaciones objetivas de la realidad sino, más bien, construcciones sociales, ¿qué decir acerca de las descripciones sociológicas de la ciencia como una construcción social?»<sup>26</sup>. Evidentemente, si se puede de-construir la ciencia, igualmente se puede de-construir la ciencia que niega validez a la ciencia. Este argumento conocido como el *tu quoque*, el

«tú también», puede generalizarse como ha hecho Ashmore: una lectura kuhniana de la obra de Kuhn deja ésta muy mal parada; una lectura etnometodológica de la etnometodología erosiona sus propios fundamentos<sup>27</sup>. En definitiva, una lectura relativista del relativismo parece reducirlo a nada.

Con ello se pone de manifiesto la profunda discrepancia existente entre la concepción relativista de la ciencia de los relativistas (de una parte) y la concepción empiricista que ellos mismos aplican a sus propios trabajos<sup>28</sup>. Como el propio Collins indica, la ciencia es una construcción social, pero no así la Sociología del conocimiento científico que se limita a describir la ciencia «tal y como ocurre». Es lo que denomina «relativismo especial», posición para la cual sólo la realidad natural es problemática, pero no la realidad social:

«Mi consejo —dice Collins— es tratar el mundo social como real y como algo acerca de lo cual podemos tener datos seguros, mientras que debemos tratar el mundo natural como algo problemático, una construcción social más que algo real»<sup>29</sup>.

Una afirmación que considera totalmente «natural» para el científico social pero que, aparte ser provocadora, no parece fácil de sustentar. Pues ¿qué argumentos pueden justificar aplicar la perspectiva relativista a la realidad natural y las ciencias naturales, pero no a la realidad social y las ciencias sociales? Collins reclama para sus estudios de ciencia social lo que niega a los estudios de ciencia natural. Más de un siglo de debates epistemológicos parecen abonar la hipótesis contraria: que es más fácil determinar la verdad y la objetividad de una afirmación relativa a la realidad natural que de otra relativa a la realidad social. Así, el «relativismo especial» de Collins y otros sociólogos del conocimiento científico resulta ser una versión más elaborada de lo que Adorno llamaba la «metafísica por la ranura»: al parecer todo es relativo menos lo que yo digo, menos los estudios que muestran la relatividad. Ello es tanto como decir: la sociología del conocimiento muestra la relatividad de todo conocimiento, pero ella misma no es relativa; estamos pues de lleno en la contradicción que señalábamos anteriormente...

Sin duda la opción de Collins (también lo veíamos antes) tiene una ventaja lógica: al ex-

traer el discurso sociológico del ámbito del relativismo escapa igualmente a la paradoja del *tu quoque*, pero lo hace a costa de excluir la ciencia social de sus propios modelos explicativos. Por ello la otra alternativa consiste en profundizar en el argumento reflexivo con la esperanza de encontrar en ello una nueva lógica para la ciencia social, como hacen Ashmore, Mulkay y otros<sup>30</sup>. Como señalan J. Ruben Blanco *et al*, «mientras el relativismo del Programa Fuerte relativizaba la ciencia y reservaba una epistemología realista para el estudio sociológico, el relativismo reflexivo se basa en una concepción epistemológica que relativiza tanto la ciencia natural como la reflexión sociológica sobre la ciencia»<sup>31</sup>. Aceptando hasta sus últimas consecuencias la posición relativista, argumentan que ningún discurso puede reclamar un especial estatuto epistemológico o cognitivo y que, en consecuencia, también el discurso relativista está abierto a la relatividad. Ello significa que no hay diferencia alguna entre el discurso científico y cualquier otro discurso que trate de describir la realidad. Es más, puesto que la realidad es inalcanzable, no hay diferencia tampoco entre los discursos científicos y los literarios:

«Quizás no hay una historia única y coherente [...] ¿Por qué no relajarse y aceptar que ninguno de nosotros se dedica realmente a describir *el mundo social*? Somos creadores de sentidos adecuados a las ocasiones, como los dramaturgos, los novelistas y los hablantes normales»<sup>32</sup>.

Pero, como señala Fuchs, «en este punto la sociología del conocimiento científico reflexiva se transforma en una versión especial de la crítica literaria deconstruccionista»<sup>33</sup> cuyo objetivo es criticar las ilusiones de facticidad, objetividad y realismo de las convenciones científicas usuales. Puesto que ningún discurso puede reclamar para sí la consideración de objetividad, puesto que, en definitiva, *no hay* objetividad, el problema sólo puede ser analizar cómo se produce, se sostiene y se conserva la ilusión de objetividad al tiempo que ésta es deslegitimada. La sociología del conocimiento científico deviene un metadiscurso cuyo discurso-objeto está formado por las «ilusiones del conocimiento». Y para evitar caer ella misma en la acusación de objetivismo debe utilizar «Nuevas Formas Literarias» (*New Literary Forms*, NLF) en sustitución de la escritura con-

vencional científica: la ironía, el diálogo, el drama, permiten *jugar* con los textos de modo que estos critiquen sin ser a su vez criticables. El objetivo no es pues ya el de resolver el problema del relativismo sino, al contrario, el de «festejar al monstruo», como señala Ashmore.

Ahora la sociología del conocimiento científico acepta la reflexividad, sin duda, pero con ello deja por completo de ser ciencia y, al igual que la opción del «relativismo especial», no deja de ser una opción incoherente. Pues si efectivamente el discurso —incluido el discurso relativista— carece de referente objetivo, debemos concluir que es un discurso acerca de nada e igual de iluso que el de aquellos que construyen —ilusamente— discursos objetivistas. Una vez más no se ve razón alguna para deconstruir y reducir a la ilusión el discurso (pseudo?)-objetivista y no hacer lo mismo (*tu quoque*) con el discurso (pseudo?)-relativista.

El problema, por supuesto, es que una vez aceptado que las palabras no tienen relación alguna con las cosas; aceptado que no hay referente objetivo en el discurso; aceptado que tampoco el discurso sobre el discurso puede tener referente objetivo; aceptado que unos y otros son sólo «construcciones sociales» y, por lo tanto (sic.) ilusiones, aceptado todo eso, el discurso carece simplemente de objeto, carece de sentido y lo único que puede tener sentido es el silencio. Pues tras la afirmación «no hay verdad alguna», que sume al discurso en la paradoja, sólo el silencio parece legítimo.

#### b) Lo imposible y lo imprescindible de la sociología de la razón

No es el momento de estudiar si puede o no sostenerse la total indiferencia del discurso a la realidad, la inconmesurabilidad absoluta de las teorías en relación con los hechos, y en qué medida puede decirse que la teoría o el conocimiento científico es una *pura* «construcción social». Sorprende sin embargo esa negación de la objetividad por personas razonables que se pasan la vida, la vida de verdad, entre objetos y hablando de objetos.

Pero interesa ahora recalcar que esta compleja y enredada problemática de la reflexividad del discurso deriva de que, lo que Mannheim parecía prometer, lo que también Durkheim sugiere al sociologizar las categorías kantianas, y lo que

la sociología del conocimiento científico trata de alcanzar, al menos inicialmente, es algo más que una sociología del conocimiento, y mucho más que una sociología científica de la epistemología pues uno y otro explicitan el último sueño de la Ilustración: *una sociología de la razón que fundamente de nuevo la misma razón*, una nueva y más sólida fundamentación de la razón a partir de la ciencia, en definitiva, una *reconstrucción científica y sociológica de la razón occidental*.

Ahora bien, tal pretensión conduce una temática, más que compleja, imposible e inabarcable. Pues ¿desde qué punto de vista se critica la razón? ¿Qué razón es esa que quiere ser al tiempo sujeto y objeto de la crítica y del pensamiento, juez y parte, constituyente y constituida? <sup>34</sup> Para poder hacer tal cosa el pensamiento tendría que ser capaz de pensar a ambos lados del pensamiento, de modo no razonable, ser capaz de decir lo indecible. Una norma elemental de toda definición establece que lo definido no debe entrar en la definición ¿No viola tal proyecto esa elemental norma lógica? ¿Estaríamos ante dos razones o ante una sólo que se muerde la cola? Recordemos que ante una paradoja semejante (la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas, ¿es o no miembro de sí misma?. «No creas nunca a los cretenses», dijo un cretense; «siempre mienten») Bertrand Russell tuvo que elaborar la teoría de los tipos lógicos que dió lugar a la distinción entre lenguaje objeto (aquel del cual se habla) y metalenguaje (el que habla, el sujeto de la acción). La sociología de la razón incurre en una seria confusión de niveles al pretender usar la razón para fundamentarla.

Pero una tal labor —y es ésta la paradoja suma que justifica a Durkheim y a Mannheim y hace al menos comprensible la sociología radical del conocimiento científico— es al tiempo imposible y absolutamente necesaria. *Imposible* porque tal discurso carece de valor y es, literalmente, impensable, indecible, conduciendo al silencio lógico, como hemos podido comprobar anteriormente. *Necesario* sin embargo, porque sin ello la razón sería incapaz de superarse a sí misma, en una reflexividad infinita. Por ello, si llegados a este punto hay que tirar la escalera y callar sobre lo que no se puede hablar o, por el contrario —como indicaba Adorno en *Dialéctica Negativa*— hay que analizar conceptualmente lo no conceptual y elaborar un discurso que sugiera, indique, apunte o muestre, eso es ya una opción personal. La propuesta de Mannheim es excesivamente

ambiciosa y se devora a sí misma y quien tal pretenda debiera recordar el consejo de Marcuse a Norman Brown: «esta nueva alma debiera haber cantado en vez de hablar» <sup>35</sup> pues su espacio de acción está más allá de la ciencia. Por ello las nuevas formas de escritura son, no sólo válidas, sino imprescindibles para criticar la razón constituida de la ciencia, pero en tanto se sepan y se consideren *no-científicas*, en tanto sean justamente un intento de ir más allá de su lógica. Y en tanto acepten —en segundo lugar— el sentido del discurso propiamente científico.

En todo caso, una *ciencia de la epistemología* es un imposible lógico que confunde lenguaje objeto y metalenguaje. Solo los lenguajes naturales son reflexivos y por ello una sociología de la razón, por muy razonable y saludable que sea, no puede ser una ciencia.

Llegamos pues a la conclusión de que si pretendemos hacer afirmaciones cuyo contenido de verdad pueda ser contrastado, no tenemos más remedio que reconocer que la sociología del conocimiento no debiera nunca entrar a discutir la validez teórica de los criterios de demarcación de la ciencia, y en general no debiera ocuparse del tema epistemológico más que a través del sesgo de su génesis socio-histórica. Ello no quiere decir que esta cuestión no es relevante; al contrario, lo es y mucho, sólo que no puede incluirse dentro del discurso científico de la sociología del conocimiento. Tampoco se deduce de ello que las investigaciones que pueda realizar la sociología del conocimiento carecen de relevancia epistemológica pues lo contrario ocurrirá con frecuencia; la obra de Merton y la más reciente de Kuhn muestran lo contrario. Pero no le corresponderá a ella evaluar la importancia epistemológica de sus indagaciones y mucho menos, como quería Mannheim, construir una teoría epistemológica general. Finalmente, no cabe duda que el sociólogo del conocimiento puede aprovechar sus investigaciones para plantear y discutir cuestiones epistemológicas, pero lo hará siempre más allá de su específica esfera de competencia científica.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este trabajo se corresponde parcialmente con el Capítulo Sexto del libro *Sociología del Conocimiento y de la Ciencia* que, junto con José María González y Cristóbal Torres, estamos preparando para Alianza Editorial. Es, a su vez, una versión ampliada y (sustancialmente) corregida del

apartado IV de mi artículo *El estatuto teórico de la sociología del conocimiento*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 40(1987)7-44.

<sup>2</sup> Véase el trabajo de J.J. Toharia *Para una reorientación de la sociología del conocimiento*, *Papers*, 6 (1977), p. 123 ss. Toharia incluye —en mi opinión acertadamente— dentro de la sociología «para» el conocimiento, tanto la sociología de la verdad (Scheler y Mannheim) como la del error (Marx).

<sup>3</sup> Así, por ejemplo, el historiador de las ideas G.H. Sabine en *Logic and Social Studies*, *Philosophical Review*, 48(1930)173.

<sup>4</sup> Véase Hans Freyer, *Sociologie als Wirklichkeitwissenschaft* (Leipzig, 1930), Ernst Grünwald, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (Viena, 1934); Alexander von Schelting, *Max Weber Wissenschaftslehre* (Tubinga, 1934).

<sup>5</sup> Véase Schelting, Alexander von, *Besprechung von Karl Mannheims «Ideology und Utopia»*, *American Sociological Review*, 1(1936)616; Speier, H., *The Social Determination of Ideas*, *Social Research*, V (1938) 182-205; H. Speier, comentarios del libro de Grünwald, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, *American Sociological Review*, I, 4(1936)682; T. Parsons, comentario al libro de von Schelting *Max Weber's Wissenschaftslehre*, *American Sociological Review*, 1(1936)675; R. K. Merton, *The Sociology of Knowledge*, *Isis*, 27 (1937), p. 493, argumento que repetirá más tarde en su *Sociology of Knowledge* en G. Gurwitsch y W.E. Moore (eds.) *Twentieth Century Sociology* (Philosophical Library, Nueva York, 1945); También Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (The Free Press, Chicago, 1958); T. Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Humboldt, Stuttgart, 1953) (hay traducción en Amorrortu) y P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Amorrortu, Buenos Aires, 1979), prólogo.

<sup>6</sup> Alexander von Schelting, *Besprechung von Karl Mannheims «Ideology und Utopia»*, *American Sociological Review*, op. cit., pag. 634.

<sup>7</sup> H. Speier, comentario al libro de Grünwald *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, *American Sociological Review*, op. cit., pag. 682.

<sup>8</sup> Véase, sobre todo M. Mulkay, *Science and the Sociology of Knowledge*, George Allen and Unwin, Londres, 1980, p. 10-16.

<sup>9</sup> R.K. Merton, *La sociología del conocimiento*, en *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. La posición de Znaniecki aparece en *The Social Role of the Men of Knowledge*, introducción de L. Coser, Harper Torchbooks, New York, 1968, e. o. 1940. Traducción en *El papel social del intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México.

<sup>10</sup> M. Mulkay, *Science and the Sociology of Knowledge*. Op. cit.

<sup>11</sup> Véase J. Kraft, *Soziologie oder Soziologismus?*, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* 5, 4 (1929) p. 406; H.O. Ziegler, *Ideologienlehre*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57, 3 (1927) p. 689; G. Stern, *Über die sog «Seinsverbundenheit des Bewusstseins»*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 64, 3 (1930), p. 492; H. Plessner, *Abwandlungen des Ideologiedenkens*, *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 10,3 (1931), p. 168; E. Grünwald, *Das Problems der Soziologie des Wissens* (Viena y Leipzig, 1934). Una discusión general sobre este tema puede verse en los diversos trabajos que publicó Arthur Child a partir de su tesis doctoral, *The Theoretical Possibility of the Sociology of Knowledge* y que aparecieron en *Ethics* a partir de 1942.

<sup>12</sup> El silogismo fue formulado por vez primera por von

Schelting y es analizado por C. Wright Mills en *Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge*, en *American Journal of Sociology*, 46(1940)316, reproducido en *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*, dirección e introducción de I. L. Horowitz, Oxford University Press, Nueva York, 1963, por donde se cita (hay traducción en Fondo de Cultura Económica, México, 1964).

<sup>13</sup> K. Mannheim, *Ideología y Utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento, Aguilar, Madrid, 1966, p. 296.

<sup>14</sup> Op. cit., pag. 464.

<sup>15</sup> Véase Wirth, Introducción a *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1966. (1.ed.1936).

<sup>16</sup> Por ello Speier, al comentar este tema, distingue entre un pensamiento «promotivo» que sugiere pero carece de valor de verdad, y un pensamiento «teórico» cuyo valor de verdad es conocido y que no podría ser objeto de análisis sociognoseológicos (Vease de H. Speier, comentario a Grünwald, op. cit., pag. 682). No estamos de acuerdo con esto último pues —como veremos—, una cosa es que el pensamiento teórico pueda ser objeto de la sociología del conocimiento y otra, muy distinta, que esta determine su valor de verdad.

<sup>17</sup> K. Mannheim, *Ideología utopía*, op. cit., p. 292. Nótese sin embargo que las citas corresponden al cap. V que fue publicado en 1931 (por lo que recoge ya algunas críticas formuladas a *Ideología y Utopía* desde 1929) e incluido en la edición inglesa que hicieron Shils y Wirth en 1936.

<sup>18</sup> K. Mannheim, *Ideología y Utopía*, op. cit., p. 291.

<sup>19</sup> C. Wright Mills, *Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge*, op. cit., p. 454 y 457.

<sup>20</sup> C. Wright Mills, op. cit., p. 455. La referencia a Merton alude a su *Science Technology and Society in Seventeenth-Century England* (Brujas, Bélgica, 1938).

<sup>21</sup> P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, American Book Co., Nueva York, 1937, vol. I p. 67.

<sup>22</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 11-12 n.

<sup>23</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1979. Véase también, del mismo autor, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. De Feyerabend véase su clásico *Against Method*. New Left Books, Londres, 1975.

<sup>24</sup> Stephan Fuchs, *Relativism and Reflexivity in the Sociology of Scientific Knowledge*, en G. Ritzer (edit.), *Metatheorizing*, Sage, Londres, 1992, pags. 151 ss. La cita es de la pag. 153.

<sup>25</sup> Harry Collins, *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, Sage, Londres, 1985.

<sup>26</sup> S. Fuch, op. cit., pag. 154.

<sup>27</sup> Malcom Ashmore, *The Reflexive Thesis. Writing Sociology of Scientific Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

<sup>28</sup> Steve Woolgar ha sido quizás el primero en manifestar esta contradicción. Véase *Laboratory Studies. A Comment on the State of the Art*, en *Social Studies of Science*, 12(1982)481. También S. Woolgar (edit.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontier in the Sociology of Knowledge*, Sage, Londres, 1988.

<sup>29</sup> R. Collins, *Stages in the Empirical Program of Relativism*, *Social Studies of Science*, 11(1981)216. Una posición similar mantienen M. Mulkay y G. N. Gilbert en sus estudios de análisis del discurso científico. Véase Mulkay y Gilbert, *Joking Apart. Some Recommendations Concerning the Analysis of Scientific Culture*, *Social Studies of Science*,

12(1982)585; Gilbert y Mulkay, *Opening Pandora's Box. A Sociological Analysis of Scientist's Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Una crítica de ambos puede verse en P. Halfpenny, *Talking of Talking. Writing of Writing. Some Reflections on Gilbert and Mulkay's Discourse Analysis*, *Social Studies of Science*, 18(1988)169.

<sup>30</sup> M. Ashmore, op. cit.; S. Woolgar, *Reflexivity is the Ethnographer of the Text* en S. Woolgar (edit. ), *Knowledge and Reflexivity*, op. cit. , pp. 14 ss.; Michael Mulkay, *The Word and the World*, Allen & Unwin, Londres, 1985.

<sup>31</sup> J. Ruben Blanco, A. Cotillo-Pereira, J. M. Iranzo y C. Torres, *Ciencia, científicos y sociologías: ¿Por dónde empezar?* en *Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodri-*

*quez Zúñiga*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992, p. 157.

<sup>32</sup> M. Mulkay, *The Scientists Talks Back*, *Social Studies of Science*, 14(1984)278.

<sup>33</sup> S. Fuchs, op. cit. , pag. 157.

<sup>34</sup> Hace tiempo estudié un intento similar —si bien construido a partir de la teoría crítica— e igualmente ambicioso, el de Carlos Moya en *De la ciudad y de su razón*. Véase, *De la razón crítica y de sus límites*, *Revista Española de Opinión Pública*, 50(1977)173-195.

<sup>35</sup> H. Marcuse *El amor mistificado* (crítica a Norman Brown, *El cuerpo del amor*) en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 83 y ss.

**CIS**

Centro de  
Investigaciones  
Sociológicas

# Reis

Revista Española  
de Investigaciones  
Sociológicas

# 64

Octubre-Diciembre 1993

**Director**

Joaquín Arango

**Secretaría**

Mercedes Contreras Porta

**Consejo de Redacción**

Inés Alberdi, José Jiménez Blanco, Emilio Lamo de Espinosa, José María Maravall, Juan Díez Nicolás, Jesús M. de Miguel, Ludolfo Paramio, Alfonso Pérez-Agote, José F. Tezanos, Angeles Valero

**Redacción y suscripciones**

Centro de Investigaciones Sociológicas  
Montalbán, 8. 28014 Madrid (España)  
Tels. 580 76 14 / 580 76 07  
Fax: 580 76 19

**Distribución**

Siglo XXI de España Editores, S. A.  
Plaza, 5. 28043 Madrid  
Apdo. Postal 48023  
Tels. 759 48 09 / 759 45 57

**Precios de suscripción**

Anual (4 números): 4.000 ptas. (45 \$ USA)  
Número suelto del último año: 1.200 ptas.  
(12 \$ USA)

**J. Ramón Montero y  
Leonardo Morlino**  
Legitimación y  
democracia en el Sur  
de Europa

**Mariano F. Enguita**  
Redes económicas y  
desigualdades  
sociales

**Paloma García  
Picazo**  
Totalidad y  
fragmentación.  
El mundo de la  
cultura, el universo  
de la civilización

**Oscar Guasch**  
Para una sociología  
de la sexualidad

**Margarita Delgado**  
Cambios recientes  
en el proceso de  
formación de la familia

**Marta Pia Barenys**  
Un marco teórico para  
el estudio de las  
instituciones de  
ancianos

**Josep A. Rodríguez**  
La sociología  
académica

**Ander Gurrutxaga**  
El sentido moderno  
de la comunidad

**Joaquín Rodríguez  
González**  
Presentación

**Leopold von Wiese**  
Lo social en la vida y  
en el pensamiento

**Crítica de libros**