
EL RETORNO DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO DE MANNHEIM A UNA EPISTEMOLOGIA DE CORTE WEBERIANO

J. Carlos Gómez Muñoz

Ha sido un lugar común de la sociología del conocimiento postmannheimiana —desde E. Grünwald o T. Geiger hasta las formulaciones funcionalistas de Merton o la posición dialéctica de Berger y Luckmann— partir de su aislamiento de toda problemática epistemológica. Pero no fue ésta la óptica dominante en el propio Mannheim. Es sobradamente conocido que éste atribuía implicaciones epistemológicas a la sociología del conocimiento y que concedió a éstas un importante papel en su obra. De hecho, su contribución a la materia difícilmente puede ser evaluada haciendo abstracción de este componente epistemológico. Y, naturalmente, no cabe argüir, como han hecho algunos críticos anglosajones (Hinshaw, Walter, Carlsnaes¹), que, dado que las cuestiones epistemológicas caen fuera del ámbito de esa «disciplina» y constituyen una injustificada incursión en un terreno filosófico que no le corresponde, las observaciones mannheimianas sobre este tema deben considerarse aparte de sus «aportaciones científicas». Esto es así hasta el punto de que no sólo la gnoseosociología mannheimiana corre pareja a los avatares del planteamiento de un problema como el de la objetividad, sino que incluso puede decirse que su intención final es más epistemológica que sociológica.

¹ Por ejemplo: V. HINSHAW, «The epistemological relevance of Mannheim's sociology of knowledge», en G. Remmling (ed), *Towards the sociology of knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 240.

1. SCHELER Y MANNHEIM

Como es sabido, la sociología del conocimiento, en cuanto perspectiva teórica diferenciada, surgió en el contexto intelectual alemán de los años veinte como sustantivación de un problema que no era nuevo, pero cuya sistematización sólo se hizo posible con el desarrollo de la sociología como ciencia. Aunque el primer proyecto expreso de una sociología del conocimiento se debe al durkheimiano alemán W. Jerusalem (1909), Mannheim pasa habitualmente por ser cofundador —junto a M. Scheler— de esa nueva perspectiva. Y pasa, incluso, por ser su más auténtico representante, en la medida en que —se ha dicho— desarrolló «hasta sus últimas consecuencias» sus supuestos teóricos (H. J. Lieber, por ejemplo, puso en circulación las etiquetas de «sociología del saber radical» y «sociología del saber moderada» para distinguir la contribución de Mannheim respecto a una posición como la de Scheler²). Pero si esto es así, según Lieber, si Mannheim radicalizó el punto de vista de una sociología del conocimiento, sin duda es porque se considera que una de esas «últimas consecuencias», acaso la más sintomática, es la de plantear de forma aguda el problema de la relevancia epistemológica del principio fundante de la sociología del conocimiento: la determinación existencial del pensamiento.

No obstante, resulta incluso inexacto afirmar que la sociología del conocimiento mannheimiana *desemboca* en el planteamiento de problemas epistemológicos. Pues la realidad es, más bien, que *es del planteamiento de ese tipo de problemas del que brota aquélla*. Este es su signo distintivo y su *novum* respecto a una posición como la de Scheler, en la que la sociología del saber constituye un análisis derivado de la metafísica y la antropología; y respecto a otras posiciones (marxistas o positivistas) en las que la sociología del conocimiento responde al desarrollo de una teoría de la sociedad —incluso respecto a lo que, en general, Ziegler y Grünwald llamaron paradigma naturalista de la sociología del saber³.

Todo ello puede mostrarse mediante un análisis de la evolución de la obra presociológica mannheimiana (previa a 1923).

2. PRIMEROS ESCRITOS

Los primeros escritos filosóficos de Mannheim ilustran un autor preocupado por *la naturaleza y el valor del conocimiento de las ciencias socioculturales*. Ya en su disertación doctoral, que significativamente trata sobre *El análisis estructural de la teoría del conocimiento* (1918-1921)⁴, marcada por el neokantismo,

² H.-J. LIEBER, *Saber y sociedad. Los problemas de la sociología del saber*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar, 1981, pp. 99-101.

³ Cfr. H. ZIEGLER, «Ideologienlehre», en V. Meja y N. Stehr (eds.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, t. I, pp. 232 y ss., y E. GRÜNWARD, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Viena, W. Braumüller, 1934, pp. 1 y ss.

⁴ «Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie», en K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Berlín, Luchterhand, 1964, pp. 166-245.

Mannheim trata de establecer una lógica de todas las esferas del conocimiento y, en este marco, plantea el problema del conflicto y la discontinuidad histórica en la filosofía y las ciencias del espíritu. Esta cuestión es abordada aquí en tres niveles. En un nivel lógico, Mannheim afirma que la estructura de estas formas de conocimiento admite distintos sistemas válidos cuya tipología cabe determinar *a priori*. En segundo término, indica que al análisis histórico le compete exclusivamente estudiar los factores de selección o actualización fáctica de esas posibilidades teóricas. Y, en tercer lugar, señala que corresponde a la teoría del conocimiento fijar los criterios para determinar la verdad efectiva de las formas históricamente dadas de los tipos lógicamente posibles. Pero si, por un lado, Mannheim depura aún de contenido epistemológico el análisis histórico del conocimiento, por otro —y esto es lo decisivo de este texto—, rechaza la posibilidad de un planteamiento epistemológico autónomo. La teoría del conocimiento, indica, pretende ser *una ciencia crítica*, pero en realidad, sujeta a la misma estructura de los contenidos que ha de juzgar, constituye una *legitimación* derivada de otras formas de saber dadas⁵. La intención de esta impugnación mannheimiana es sistemática y su argumentación se limita a señalar formalmente la naturaleza de los conocimientos que presupone dados la teoría del conocimiento (ontológicos, etc.), apuntando sólo incidentalmente las dificultades que de nuevo origina la modulación histórica de su tipología lógica. Pero, con todo, al proclamar la heteronomía e insuficiencia de la teoría del conocimiento, Mannheim abre las puertas a una revaloración del análisis histórico-extrínseco del conocimiento, sobre cuyo alcance mantiene aún serias reservas.

3. EL CONCEPTO DE CONCEPCION DEL MUNDO

Los textos inmediatamente posteriores a su disertación doctoral ratifican la tesis de que el móvil que conduce a Mannheim hacia la sociología del conocimiento es la preocupación epistemológica por la naturaleza del conocimiento sociohistórico. En ellos se consuma el paso todavía no dado en la obra anterior. Así, en las *Contribuciones a la teoría de la interpretación de las concepciones del mundo* (1922)⁶, Mannheim toma partido por una concepción —más dilttheyana que neokantiana— de la diferencia entre el conocimiento natural y el cultural, según la cual es la diversa naturaleza de sus objetos la que determina la de sus métodos; el primero trata de hechos, pero el segundo se ocupa de significados humanos, que sólo pueden ser aprehendidos como totalidades. El énfasis en la noción de sentido o significado como *Gestalt* lleva así a Mannheim a buscar, más allá del propio objeto —la acción social, el producto cultural o el saber mismo—, la manifestación de una *Weltanschauung* histórica en él y a defender, en consecuencia, el carácter interpretativo del conocimiento cultural. El con-

⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 239 y ss.

⁶ «Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation», *Wissenssoziologie*, pp. 91-154.

cepto de cosmovisión aparece aquí como el concepto de una filosofía idealista de la historia; sólo en un escrito inmediatamente posterior, *Sobre la especificidad del conocimiento de la sociología de la cultura* (inédito, de 1922)⁷, Mannheim lo define en términos de imputación social, reivindicando ya la necesidad para las ciencias culturales de recurrir a una interpretación social de los fenómenos; pero, incluso entonces, su prevención ante la sociología, que concibe como ciencia explicativa e identifica con el modelo positivista, hace que la interpretación social extrínseca del saber y la cultura sea, para él, posible sólo a través de una psicología comprensiva (oponiendo el método lógico-significativo e interpretativo de la aproximación que ahora propone al método genético-causal o explicativo de la sociología *sensu stricto*).

4. LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO COMO ORGANON

Mannheim llega a esta aún precaria y genérica concepción de la sociología de la cultura en su interés por comprender la naturaleza del saber cultural a través del análisis de su objeto. Más tarde, la perspectiva sociológica se reorientará específicamente hacia el conocimiento mismo como objeto, y la sociología de la cultura dará paso a una sociología del conocimiento —aunque su definición del saber determinado socialmente abarcará también las objetivaciones culturales, quedando siempre difusa la frontera entre la sociología de la cultura y del conocimiento—. Pero, con todo, el problema de fondo no variará. Y la sociología del conocimiento aparecerá, en primera instancia, como el análisis que pone al descubierto *la unidad de las ciencias socioculturales* (en tanto que nos permite acceder a la unidad última de su objeto) y, en consecuencia, se presentará como un *organon* necesario para ese conocimiento⁸ (en la medida en que contribuye a determinar su estatuto epistemológico).

Siguiendo este hilo conductor pueden reconstruirse las líneas maestras de la sociología del conocimiento «madura» de Mannheim, a pesar del asistematismo con que se presentan muchas de sus fórmulas y de sus no inusuales inconsistencias y puntos oscuros. En beneficio de la brevedad, señalamos algunos de sus rasgos más notorios o de especial incidencia sobre el problema que nos ocupa.

5. SOCIOLOGIA SIN TEORIA SOCIAL

Como sociología, se trata de *una sociología sin una teoría social definida*. Mannheim no sólo no formula la sociología del conocimiento en el desarrollo de una teoría social, sino que, en rigor, nunca llega a ella. En contraste con la

⁷ «Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis», en K. MANNHEIM, *Strukturen des Denkens*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 33-154.

⁸ Vid. G. BARTOLOMEI, *L'unità del sapere in Karl Mannheim (Sociologia del sapere ed epistemologia)*, Padua, CEDAM, 1968, pp. 44-47, 136-139.

primera y paradigmática formulación del problema de la determinación social de la conciencia, la de Marx, de la que cabe decir que la sociología del conocimiento de nuestro siglo es en gran parte un replanteamiento, bien como prolongación o como discusión, pero en la que no hay específicamente una sociología del conocimiento (Neusüss, Carlsnaes), sino que más bien la teoría de las ideologías brota naturalmente como una consecuencia más de la concepción de la sociedad y de la historia⁹, en Mannheim —como consecuencia de su propio punto de partida epistemológico— la ideología opera a modo de *factum* histórico. Su diagnóstico inicial no es un diagnóstico del conflicto social, sino de un conflicto intelectual o teórico y de sus implicaciones epistemológicas (se ha dicho que la sociología del conocimiento de Mannheim es, en realidad, una *sociología intelectual*); e incluso, una vez concebido aquél como trasfondo de éste, nunca llega a ser explicado mediante una auténtica teoría histórico-social concreta.

Ciertamente, Mannheim apela con frecuencia a Marx y se nutre de su arsenal conceptual (fundamentalmente a través de Lukàcs): pero sus observaciones sobre la base social del conocimiento, sobre la anatomía económica de la sociedad civil, sobre el conflicto de clases, no constituyen instrumentos conceptuales al servicio de una concepción unitaria de la dinámica histórico-social, sino categorías que se conjugan con otras de distinta procedencia (como la de competencia, la de estructura generacional, la de función social), a menudo sin un orden específico, en el marco de una aproximación instrumental, pluralista y ecléctica a lo social. Mannheim rechaza en este contexto abiertamente cualquier forma de *monismo explicativo*, y puede considerarse sintomática su insistencia en la complejidad de los factores sociales y en la necesidad de huir de posiciones preconcebidas ante ellos para plegarse a cada situación particular. Desde esta óptica, la discusión que desde 1928 se suscitó en Alemania sobre el «marxismo» de Mannheim —y que no sólo dio lugar a pronunciamientos afirmativos y negativos más o menos matizados, sino que sirvió para difundir el cliché de su obra como una forma de «marxismo burgués»— parece poco fundada (máxime cuando sus investigaciones positivas tienden a difuminar más aún sus deudas teóricas con el marxismo)¹⁰.

6. RUPTURA CON LA TEORÍA DE LAS IDEOLOGÍAS

Un segundo rasgo —ligado al anterior— de la sociología del conocimiento de Mannheim es *su ruptura con la teoría de las ideologías clásica* (que en sus diversas modalidades, afirma, posee siempre una intención desenmascaradora)

⁹ W. CARLSNAES, *The concept of ideology and political analysis. A critical examination of its usage by Marx, Lenin and Mannheim*, Westport, Greenwood, 1981, pp. 180-181.

¹⁰ Sobre la discusión acerca del marxismo de Mannheim puede consultarse la ilustrativa exposición crítica de A. NEUSÜSS, *Utopisches Bewusstsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*, Meisenheim, Anton Hain, 1968, esp. pp. 45-49.

mediante una concepción *generalizada* de la ideología que persigue la *postergación* —que no eliminación— del sentido inmediato de distorsión atribuido a ese concepto (ideología como opuesta a racionalidad o a ciencia) y de su correspondiente *uso polémico*, en beneficio de su sentido *sociológico* —ideología como pensamiento determinado socialmente: *seinsgebundenes Denken*—. Semánticamente hablando, Mannheim rescata las acepciones anteriores del término «ideología», con el objetivo sistemático de señalar sus diferencias y sus respectivas insuficiencias. (Aunque su empleo final es desafortunado en la medida en que retiene la equívocidad que delata.) Son tres los niveles en los que él mismo reformula, finalmente, la noción de ideología: como pensamiento socialmente determinado, como pensamiento existencialmente incongruente y como pensamiento socialmente regresivo. Pero, de cualquier manera, su intención es la de distinguir y subordinar sucesivamente estos niveles para destacar, en todo caso, que las dificultades epistemológicas atribuidas al pensamiento ideológico no pueden reducirse al fenómeno de la distorsión —que, por definición, es siempre particular, no estructural, y cuyo análisis se mueve siempre en los dos últimos niveles mencionados, subordinados al primero—. Con esta finalidad, Mannheim resalta el primer nivel y acabará impugnando incluso el concepto mismo de ideología para referirse a él¹¹.

7. RESTRICCIÓN AL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

En tercer lugar, como análisis del conocimiento socialmente determinado, la sociología del saber mannheimiana se caracteriza por su *restricción al conocimiento histórico-social*. (Mannheim incluye expresamente bajo la rúbrica de «pensamiento existencialmente determinado» el conocimiento histórico, el pensamiento político, las ciencias socioculturales, la filosofía y el pensamiento cotidiano, pero *no el conocimiento científico-natural*.) Como se ha sugerido, esta restricción, que no responde a una posición general (no se da, por ejemplo, en Scheler ni en la sociología del saber positivista de la época, y será asimismo impugnada tanto desde el marxismo como desde el funcionalismo), se entiende desde el objetivo específico por aclarar el estatuto epistemológico del conocimiento social. Pues, por otro lado, si Mannheim tiende a ignorar el conocimiento científico-natural, no es porque niegue la posibilidad de su *uso ideológico* ni su determinación social (al contrario, la reconoce expresamente), sino sólo la «*relevancia*» *teórica* (es decir, epistemológica) de ésta¹².

¹¹ Cfr. *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, Klostermann, 1985, esp. cap. 2 (pp. 49-94), y A. Neusüss, *op. cit.*, pp. 35 y ss., 134-138.

¹² Pueden compulsarse, al respecto, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», *Wissensoziologie*, p. 569; «Das Problem einer Soziologie des Wissens», *op. cit.*, pp. 329-330.

8. LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD

En cuarto lugar, puede decirse que, en cuanto a su desarrollo concreto, el rasgo más característico de la sociología del conocimiento en Mannheim es su *recurso metodológico a la categoría de totalidad* (un rasgo que testimonia la influencia de Lukàcs y, en última instancia, del hegelianismo que ambos compartieron durante su común juvenil afiliación). Mannheim se vale de ella tanto para definir el concepto de pensamiento existencialmente determinado y el concepto de realidad social como para dar cuenta de las relaciones entre ambos (a través del método de imputación que propone).

Respecto a lo primero, como hemos visto, Mannheim rechaza que la sociología del conocimiento pretenda, y en general que sea posible, demostrar una determinación de formas de pensamiento particulares. El concepto de pensamiento existencialmente determinado alude a lo que Mannheim designa con expresiones tales como «totalidad documental», «concepción del mundo», «orientación intelectual», «sistema de pensamiento» o «ideología total», que, en paralelo con la noción lukacsiana de conciencia de clase, no se identifican ni con el pensamiento de los individuos concretos, ni con su suma, ni con su media, sino que hacen referencia a un modelo general de experiencia (que afecta a la totalidad de la conciencia y no sólo a determinados contenidos) o a una *perspectiva típica* común¹³ —Mannheim puntualizará que cabe establecer estos conceptos como «tipos ideales» en el sentido de Weber—. Por otro lado, concibe también como una totalidad a la realidad social. Desde un punto de vista analítico, afirma, cabe identificar a los grupos —en especial a las clases, pero también a las generaciones o a otros colectivos— como los sujetos sociales que están en la base de las distintas cosmovisiones. Pero este tipo de consideración debe complementarse mediante la noción dinámica de *situación*, para comprender la «constelación» sociohistórica íntegra en la que se encuentran esos grupos¹⁴.

Mannheim emplea, asimismo, la categoría de totalidad para definir las relaciones entre las cosmovisiones y las constelaciones sociales, rechazando que se trate de relaciones entre dos esferas «ontológicamente» distintas (al modo en que Scheler hablaba de factores reales e ideales, de la esfera de los hechos

¹³ Cfr. *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 72; asimismo, *Ideologie und Utopie*, p. 229.

¹⁴ Por lo demás, Mannheim no mantiene siempre una postura definida con respecto a la cuestión de si con la referencia tanto a los grupos y las constelaciones sociales como a las cosmovisiones *como totalidades* pretende atribuir entidad propia a esas instancias. Es decir, su posición respecto a la alternativa entre el realismo y el nominalismo es, cuanto menos, ambigua y cambiante. Pues si más a menudo defiende una postura moderadamente realista, en sus trabajos posteriores se decanta hacia el nominalismo —definiendo entonces las cosmovisiones e ideologías como formas comunes de experiencia y pensamiento, y los grupos como localizaciones sociales de los sujetos— y termina por revestir sus referencias a aquellos conceptos totalizadores de un sentido marcadamente metodológico. Cfr. *Ideology and Utopia* (edición inglesa, notablemente aumentada, de *Ideologie und Utopie*), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 52, y «The problem of the intelligentsia», en *Essays on the sociology of culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956, pp. 109-110.

sociales y la esfera del significado de las ideas, operando una suerte de reedición del problema mente-cuerpo). Frente a ello, insiste en que los fenómenos sociales no pueden tomarse como hechos brutos, sino como fenómenos de por sí significativos, en tanto que son *generados por la conciencia*; del mismo modo que el pensamiento es ya *ab initio* una realidad social. Conocimiento y sociedad constituyen una unidad real, una «totalidad de totalidades» que sólo fenomenológicamente son separables¹⁵. En la práctica, sin embargo, este planteamiento derivará en Mannheim, por lo que respecta a la aplicación empírica de la sociología del conocimiento, hacia una *intelectualización o espiritualización de los factores sociales* (en un análisis más de grupos ideológicos o partidos que de grupos sociales).

Pero, por otro lado, Mannheim (como en general la sociología del conocimiento alemana de la época) *se limita esencialmente a contemplar la determinación social* de la conciencia y no se ocupa del proceso inverso, de lo que Berger y Luckmann llamarán «externalización» y «objetivación» de la realidad social. En este punto, su posición es desde sus propios supuestos unilateral, aunque, en cualquier caso, consecuente con sus intereses, que no están en la producción, distribución o legitimación de la sociedad por el conocimiento, sino en la relevancia cognoscitiva de los factores sociales. Y así procede a justificar su unilateralidad como una exigencia analítica: como fruto de la específica condición formal, por la que la sociología es método y el conocimiento objeto. (Y en la que se opera como si la realidad social fuera el todo —dado— y el conocimiento la parte.)

9. LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO COMO INTERPRETACION

Puede destacarse, finalmente, por mor de ser sintéticos, un último rasgo de la sociología del conocimiento mannheimiana que afecta directamente al problema planteado: *su carácter hermenéutico*. Las premisas de la definición de la sociología del conocimiento como interpretación, como ya he apuntado, están en Mannheim mucho antes de la aparición de *Ideología y utopía*; se remontan a la declaración de especificidad de los objetos culturales (que no son hechos, sino significados) como causa de la especificidad de su conocimiento. Mannheim sostiene, efectivamente, que el sentido del conocimiento, como un producto cultural más, puede ser sólo adecuadamente comprendido accediendo a tres planos: *el plano objetivo inmediato* (el conocimiento como dato autónomo), *el plano expresivo-subjetivo* y *el plano documental*. Este último plano (que se manifiesta a través de y en indisoluble unidad con los anteriores) alude a la presencia de una cosmovisión de carácter social y sólo puede ser abordado con éxito desde una sociología del conocimiento. En este contexto, Mannheim

¹⁵ «Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis», *op. cit.*, p. 105; «Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkenntbarkeit», *op. cit.*, p. 189.

defiende una sociología del conocimiento que no opera como explicación social de la génesis fáctica del conocimiento, sino como instrumento de análisis integral del sentido del conocimiento, desde el supuesto de que éste (como sentido documental) no se da sólo en él, sino que tiene que ser también buscado en la realidad social que (como realidad con sentido) lo constituye¹⁶.

Mannheim se opone, pues, a toda concepción causal de la sociología del conocimiento porque, como explicación de la ocurrencia del conocimiento, sólo permite presentar secuencias de hechos, pero no establecer relaciones significativas, es decir, no permite aclarar la conformidad de sentido entre ciertas constelaciones sociales y ciertas formas ideológicas: el problema de por qué se da una relación de tales constelaciones sociales con tales formas de pensamiento y no con otras. Esto último, a su juicio, sólo es accesible a la interpretación¹⁷. (Sea dicho de pasada que Mannheim critica en este mismo contexto el concepto de *ínteres* como el concepto de una causalidad psicológica, que entraña el peligro de traducir el problema de la dependencia significativa de las ideas en el de su génesis mental; como también lo rechazará por su particularidad, pues cabe hablar de interés —sostiene— respecto a una concepción económica, pero no respecto a un estilo literario o artístico ni, en general, respecto a una cosmovisión¹⁸.)

10. LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD

En todo caso, la clave de lo que Mannheim presenta como implicaciones epistemológicas de la sociología del conocimiento está en el *alcance* que se atribuya a las relaciones significativas entre la realidad social y el conocimiento. En sus textos más sistemáticos (*El problema de una sociología del saber*, 1925, e *Ideología y utopía*, 1929), Mannheim utiliza preferentemente la expresión «*constitutivo*» para abordar este problema: habla de penetración constitutiva (*konstitutives Hineinragen*) de la sociedad en la forma y el contenido del conocimiento, de determinación cualitativa del conocimiento, etc. Y, a menudo, acompaña estas expresiones con referencias a la limitación del valor del conocimiento que entrañan. Son precisamente este tipo de aserciones las que han hecho que la sociología del conocimiento mannheimiana recibiera por parte de sus críticos la consideración, bastante unánime, de relativista (sea como

¹⁶ «Beitrag zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation», *op. cit.*, pp. 103 y ss., 137 y ss.

¹⁷ «La interpretación se ocupa de la más profunda comprensión del sentido. La explicación genético-causal proporciona la historia de las condiciones de la actualización y la realización del sentido. Sin embargo, el sentido mismo no puede ser, en última instancia, explicado causalmente. El sentido en su contenido más auténtico sólo puede ser comprendido o interpretado»; *ibidem*, p. 151.

¹⁸ Cfr. *Ideology and Utopia*, pp. 52-53; «Das Problem einer Soziologie des Wissens», *op. cit.*, p. 377.

sociologismo relativista —Lenk—, como gnosticismo relativista —Kecskemeti—¹⁹).

Sin embargo, a nuestro juicio, Mannheim no sostuvo siempre una misma postura sobre la repercusión de las propuestas de la sociología del conocimiento sobre el problema del valor objetivo del conocimiento; de hecho, hay en él una tensión entre dos posiciones que, aunque en ocasiones se superponen, denotan una evolución que apunta en una dirección diferente a lo mantenido por la interpretación convencional del relativismo mannheimiano. En primer término, la sociología del conocimiento aparece como una teoría del conocimiento encubierta y justificada por una metafísica historicista (1924-29). Pero, en segundo lugar, como un análisis preliminar al planteamiento del problema de la objetividad, aunque relevante metodológicamente respecto a él (1929-34). De modo que aunque, sin duda, es más fácil encontrar en su primera obra la asunción de postulados implícitamente relativistas —que, por otro lado, suele él mismo no considerar tales—, esas asunciones se solapan cada vez más regularmente con otras de signo tendencialmente distinto. Podría decirse que hay una evolución entre dos puntos de vista epistemológicos heterogéneos; si bien incluso esto es sólo parcialmente exacto, puesto que, por un lado, ninguno de ellos aparece nítidamente asumido y, además, con frecuencia coexisten en textos sucesivos; aunque, eso sí, hay un cambio patente de su respectivo peso específico. En beneficio de la claridad conviene, no obstante, exponerlos por separado.

11. EL PLANTEAMIENTO HISTORICISTA

El primer abordaje directo del problema del valor del conocimiento, y tal vez el único en el que Mannheim adopta una posición unívoca —excluida la disertación doctoral, que puede considerarse al margen de la sociología del conocimiento—, se encuentra en *Historicismo* (1924). En este texto, Mannheim establece algunos *supuestos filosóficos de la sociología del conocimiento* o, como dirá en la segunda parte de *Ideología y utopía* (1929), sus supuestos valorativos. La posición mannheimiana ante esta cuestión está asociada a la crítica del positivismo, a la crítica de la pretensión de construir una sociología del conocimiento empírica que no maneje ningún concepto filosófico de la realidad. Su posición es, en última instancia, metafísica. La exigencia de suponer una concepción previa de la realidad para construir cualquier concepto de ideología (no sólo un concepto crítico —que en su obra está representado en la noción de pensamiento socialmente incongruente o trascendente: la ideología en sentido restringido y la utopía—, sino también un concepto sociológico) se traduce, finalmente, en la postulación de una metafísica y una *filosofía de la historia historicista* que combina elementos diltheyanos y hegelianos en un intento de

¹⁹ K. LENK, «Crítica de la ideología y sociología del conocimiento», en *El concepto de ideología*, trad. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 375; P. KECSKEMETI, «Introduction» a K. MANNHEIM, *Essays on sociology of knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 28 y ss.

síntesis inspirado en Troeltsch —al que, en tono de comentario apologético, está dedicado buena parte de *Historicismo*²⁰.

Esa filosofía historicista, aunque vagamente formulada, tiene innegables resonancias relativistas desde el punto de vista epistemológico. Mannheim intenta superarlas combinando una *noción histórico-existencial de la verdad* (la verdad de cada época) con una *noción histórico-dialéctica* (la progresión sintética de la verdad o la verdad dinámica del todo), que pretende salvaguardar, aunque en sus palabras de modo meramente regulativo, la posibilidad de un punto de referencia último. Pero sus propuestas son desafortunadas. De hecho, las críticas a la sociología del conocimiento mannheimiano pronto se concentraron en esta forma de historicismo que, como ya en 1930 señalaba Horkheimer, además de no evitar el relativismo, aceptaba abiertamente una metafísica idealista de la historia que venía a concebir ésta como una especie de desarrollo de lo humano esencial (y, para mayor infortunio, resultaba ser internamente aporética)²¹.

12. INTERPRETACION TRASCENDENTAL

El papel que juegan la metafísica y la filosofía de la historia pergeñadas por Mannheim se comprende bien tras la lectura de algunos pasajes significativos de la edición alemana de *Ideología y utopía*, que sugieren, efectivamente, una interpretación radical, kantiana o cuasi-kantiana, de la «constitución social del conocimiento»; de acuerdo con ella, podría decirse que *la validez objetiva del conocimiento estaría restringida al ámbito en el que rigen sus condiciones sociales de posibilidad*. Y asimismo que, dado que éstas son históricamente cambiantes, esa validez sería relativa a cada constelación sociohistórica o, en la fraseología de Mannheim, estaría «particularizada» (en *Historicismo*, Mannheim llega a aseverar que los criterios de validez se desarrollan orgánicamente con las formas de conocimiento históricamente posibles, a las que son adecuados²²). Se entiende entonces el recurso a una filosofía de la historia que, además de reconocer la relatividad de las formas históricas, busca una garantía última de la objetividad en la integración sucesiva de la base social o en algún sucedáneo suyo. En este sentido, Popper se refirió ya a la sociología del conocimiento de Mannheim como «la versión hegeliana de la teoría kantiana del conocimiento»²³.

También B. Glaeser ha reconsiderado más tarde una interpretación histórico-trascendental de la sociología del conocimiento mannheimiana, pero en su caso descartando finalmente esa posibilidad. A su juicio, Mannheim no pretende descubrir en la determinación social (en su operatividad subjetiva, que se

²⁰ «Historismus», *op. cit.*, pp. 246 y ss.

²¹ M. HORKHEIMER, «Ein neuer Ideologiebegriff?», en V. Meja y N. Stehr (eds.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, t. II, pp. 482 y ss.

²² «Historismus», *op. cit.*, p. 271.

²³ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel, Barcelona, Paidós, 1981, p. 382.

manifiesta en el concepto de *compromiso* y no tanto, como queda dicho, en el de interés) una condición trascendental, sino describir *un componente del conocimiento empíricamente descriptible a través de un método de imputación*²⁴. Si esto es así —y, a mi juicio, las observaciones de Glaeser son certeras con respecto a la intención de conjunto de la obra de Mannheim—, el relativismo mannheimiano parecería en su forma más descarnadamente aporética (autodestructiva, en la expresión de Popper; escéptica, según De Gré). Pero lo cierto es que Mannheim, del mismo modo que no lleva muy lejos sus justificaciones «trascendentales», se cuida mucho de tomar en serio su radicalismo relativista a la hora de formular y aplicar *in concreto* la sociología del conocimiento; y cada vez es más claro que abandona el intento de hacer de ésta una teoría encubierta sobre la validez del conocimiento y de justificarla en los supuestos de una filosofía historicista.

13. EL PLANTEAMIENTO WEBERIANO

Todo esto es muy perceptible en la *Sociología del saber*, de 1931, y, en general, en los textos posteriores a la ponencia sobre la competencia intelectual presentada en 1928 en el Congreso Alemán de Sociología y a la edición alemana de *Ideología y utopía* —que serían los mejores exponentes de la nueva reconsideración de su posición epistemológica—. Aquí, *reafirmando el carácter interpretativo de la sociología del conocimiento*, Mannheim introduce sistemáticamente *el concepto de perspectiva* vinculándolo a ese carácter hermenéutico (y sustituyendo sintomáticamente el de ideología). Afirma literalmente que «la problemática perspectivista de la sociología del conocimiento se relaciona con la comprensibilidad de los fenómenos sociales, pues los hechos más elementales de la esfera de lo social sólo se pueden alcanzar con la ayuda de conceptos interpretativos»²⁵.

La determinación social *no aparece ya como un factor constitutivo de la objetividad*, en el sentido fuerte del término, sino como *un factor de interpretabilidad del objeto*. Un objeto que es interpretable porque es inagotable: es decir, la fijación del sentido del objeto (como sentido documental no dado inmediatamente en él) sólo es posible selectivamente, y esa selección denota una perspectiva que es siempre —aunque no sólo— social y se manifiesta, por tanto, en el propio significado documental del conocimiento. En virtud de ello, Merton ha podido afirmar que el concepto mannheimiano de perspectiva es así sustancialmente el mismo que el concepto weberiano de *Wertbeziehung*²⁶. La perspectiva, dirá Mannheim, se manifiesta en la elección de problemas, la fijación de conceptos y de métodos, la aplicación de modelos comprensivos; es, en definitiva, necesaria para fijar el sentido del objeto, pero no es un principio

²⁴ B. GLAESER, *Kritik der Erkenntnissoziologie*, Francfort, V. Klostermann, 1970, pp. 44-49.

²⁵ *Ideologie und Utopie*, pp. 260-261.

²⁶ R. MERTON, «Karl Mannheim y la sociología del conocimiento», en *Teoría y estructura sociales*, trad. de F. Torner y R. Borques, México, FCE, 1984, p. 591.

limitador de la objetividad si por ello se entiende que (cada perspectiva) es *incompatible* con otras o que trae aparejados *criterios de validez exclusivos* dentro de un contexto social.

De acuerdo con ello, podría decirse, como ha señalado Simonds, que la sociología del conocimiento se sitúa ahora en un nivel *propedéutico o preliminar* al de la evaluación de la objetividad: investiga su sentido documental, pero no juzga su campo de verdad²⁷. No obstante, Mannheim insiste en que es epistemológicamente relevante. ¿Por qué? La razón que parece apuntar es que esa tarea preliminar *nunca es de hecho sólo preliminar*, precisamente porque una fijación completa del sentido del conocimiento es impensable y, por tanto, su ejecución real se solapa *en la práctica* con juicios veritativos. Esta dificultad —que Mannheim atribuye de manera específica al conocimiento sociocultural— le lleva a describir entonces la función que cumple la sociología del conocimiento ya no como una función de registro y ratificación del conflicto ideológico, sino como una *función terapéutica*: de conciencia de los límites en los que se mueve la perspectiva implícita del conocimiento como paso ineludible para su superación teórica o comunicativa, entendiendo tales límites en el sentido de su *incompletitud*, no ya en el de su ámbito subjetivo de validez. La sociología del conocimiento, afirma entonces, «es provechosa no en la discusión directa de la verdad pero sí en la revelación de circunstancias que no carecen de relevancia para el descubrimiento de la verdad»²⁸.

Este es precisamente el papel que finalmente parece atribuirse a los conocidos *criterios de objetividad* que derivan de la sociología del conocimiento (los criterios de *traducibilidad* y de *síntesis de perspectivas*): el de, en sus propias palabras, «medios indirectos» destinados a hacer posible una máxima objetividad desde la conciencia de la propia perspectiva. Se trata de criterios definidos en términos, digamos, *práctico-metodológicos y no estrictamente lógico-gnoseológicos*; de criterios destinados al control epistemológico de la determinación social, a su posible máxima neutralización teórica para ulteriormente favorecer *una mayor comprensividad* de nuestra perspectiva²⁹. Y en este contexto se sitúa también su famosa teoría de los intelectuales, a la que se ha atribuido un mayor papel que el que Mannheim le concede, y de la que cabe afirmar que si su formulación es equívoca y desafortunada, algunos intérpretes han acabado por convertirla en ridícula³⁰.

Esta última reformulación de la relevancia de la sociología del conocimiento respecto a la cuestión de la objetividad ha sido, sin embargo, en buena medida pasada por alto en beneficio de una interpretación que insiste en la coherencia mannheimiana en torno a los supuestos del historicismo relativista. No obstante, las dos aproximaciones coexisten en su obra sin que quepa deducir una

²⁷ A. P. SIMONDS, *Karl Mannheim's sociology of knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 111-113.

²⁸ *Ideologie und Utopie*, p. 76.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 259.

³⁰ Una visión de conjunto de esta teoría puede obtenerse acudiendo a la tercera parte de *Ideología y utopía* y al ya citado texto *El problema de la inteligencia*.

reducción semejante. Y ello aún con menor razón desde la lectura de sus escritos más tardíos, en los que predomina precisamente una línea argumental que presupone el abandono de los criterios historicistas de verdad y la traducción del principio de la constitución social del conocimiento en términos comunicativos o de control metodológico de las perspectivas teóricas³¹. Por lo demás (aunque insuficientemente perfilada y en gran parte truncada con el giro producido en el pensamiento de Mannheim tras su emigración a Inglaterra, en 1933), esta línea argumental responde plenamente a su proyecto inicial de hacer de la sociología del conocimiento un *organon* al servicio de la objetividad del conocimiento sociohistórico y no un mero instrumento de ratificación de la determinación existencial —tal como se desprende de los postulados establecidos en 1924—. En este sentido, puede decirse incluso que constituye su única propuesta en esa dirección, aun cuando presuponga, en todo caso, como idea directriz —tal como ha indicado S. Hughes— que el conocimiento social nunca puede hallar descanso en la búsqueda de la certeza³².

³¹ Mannheim llega a afirmar entonces que la sociología del conocimiento puede ser «autodestructiva y falsa» por sus consecuencias cuando no conduce a «la autocrítica y el distanciamiento de la determinación existencial, sino que se vale de ella para la legitimación de toda parcialidad» (*Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1932, p. 40). En cambio, «un nuevo tipo de objetividad es alcanzable en las ciencias sociales no mediante la exclusión de las evaluaciones, sino mediante la conciencia crítica y el control de ellas» (*Ideology and Utopia*, p. 5).

³² H. STUART HUGHES, *Conciencia y sociedad*, trad. de L. Escobar, Madrid, Aguilar, 1972, p. 309.

RESUMEN

El presente trabajo intenta replantear la habitualmente simplificada exposición de las implicaciones relativistas de la sociología del conocimiento mannheimiana. Partiendo del interés, originalmente no sociológico, sino epistemológico, de su obra, recorre ésta desde sus comienzos para mostrar cómo el relativismo historicista define sólo un momento caracterizado por el enfrentamiento con el positivismo en el abordaje del problema de la naturaleza del conocimiento sociohistórico. Pero esa posición desemboca, finalmente, en un planteamiento próximo al de la epistemología weberiana, que se significa por la defensa de una concepción de la objetividad posible, en la que el análisis de la determinación social sirve precisamente como crítica de la absolutización histórica del conocimiento y como apoyo metodológico de una investigación que, por su propia naturaleza, es incompleta e indefinida. Sin que Mannheim se exprese siempre de forma unívoca, la sociología del conocimiento acaba apareciendo, ciertamente, como un análisis propedéutico necesario para el conocimiento social, epistemológicamente relevante y destinado a permitir el control consciente y la neutralización teórica de la determinación existencial en la ciencia.

ABSTRACT

The present paper tries to review the usually simplified issue of the relativistic implications of Mannheim's sociology of knowledge. Starting from the original intention of his work, epistemological and not sociological, it seeks to show how historicist relativism defines only one moment in its development, a moment in which he deals with the question of socio-historical knowledge confronting positivism. This position, however, leads to an approach, near to the one of Max Weber's epistemology, according to which objectivity is possible and the analysis of social determination becomes useful just as a criticism of historical absolutization of knowledge and as a methodological support for a research, which, on its own nature, is incomplete and indefinite. Although Mannheim doesn't always express himself accurately, sociology of knowledge is eventually presented as a preliminary analysis, necessary for social knowledge, epistemologically relevant and intended to provide conscious control and theoretical neutralization of existential determinatio in science.