

## Conocimiento (Sociología del)

José Vericat

*Universidad Complutense de Madrid*

Más que como disciplina, la sociología del conocimiento subsiste de hecho como un más o menos vago recuerdo. A los no muchos años de su existencia, la sociología ha transformado una temática apasionada, como ha sido siempre el problema del conocer, en una cuestión del pasado. De alguna manera, la sociología ha procedido a una reconstrucción teórica de la realidad sobre la base de un museo del conocimiento. Planteada en un principio como el estudio de las relaciones entre las ideas y su contexto socio-cultural, o existencial, como le gusta decir a Merton, la sociología del conocimiento pasa de hecho a centrarse, a la postre, en el estudio simplemente de lo que se considera que son sus representaciones y plasmaciones sociales. El hecho del conocimiento, y, en suma, el proceso del conocer, queda con ello subrepticamente relegado a un acto inicial, del que disponemos únicamente -como del sueño, o del valor de sus efectos. En el principio -repiten Marx y Freud- fue el acto; lo que la sociología del conocimiento hace intercambiable con en el principio fue el verbo. El conocer aparece como algo que ha tenido lugar en una eternidad anterior a todo, encontrándonos ahora simplemente post festum. Como es sabido en los mitos de los orígenes, la gestación del mundo ha estado siempre asociada a la génesis del conocer; y durante siglos una teoría del conocimiento ha sido ineludiblemente gnoseología. La filosofía ha sido un proceso de separación de lo uno respecto de lo otro, conservando como central la cuestión del conocer. Pero la sociología del conocimiento, más allá de esto, parece haber venido a descentrar la cuestión. El conocer ha dejado de ser un elemento privilegiado de relación con la realidad, para pasar a integrarse como uno más entre otros, constitutivos todos ellos de un sistema más o menos complejo de interrelación social. Se ha producido algo así como una segunda revolución copernicana. La cuestión, con todo, es si tiene sentido seguir hablando de conocimiento; o, en todo caso, a la inversa, en qué sentido seguimos hablando de realidad como punto de referencia del conocer. El conocimiento no se entiende ahora como imbricado en la gestación de la realidad misma, ni tan siquiera como su elemento central, en tanto constitutivo de su dimensión de necesidad, como es el caso en la tradición cartesiano-kantiana, sino simplemente como parte del mecanismo de re-producción de aquélla. Pero hablar de reproducción como forma real de ser de la que participa el conocimiento es algo que sitúa a la realidad, acá del ser y el noser, en el plano de la obviedad. La sociología resultaría así una ciencia de lo obvio.

Resulta en este contexto inútil, en efecto, una teorización del conocer en el sentido clásico de reconstrucción de un acto originario de creación, no menos que el intento de la modernidad de transformarlo en la legalidad constituyente de las cosas; pero tampoco es cuestión de estrellarlo, como la fenomenología -aun cuando sea con todas las correcciones introducidas por la etnometodología- contra la opacidad de la obviedad, hecha límite de la realidad. Con la sociología, el conocimiento, en todo caso, parece haber llegado a perder su identidad como tal, para pasar a integrarse en la realidad, no ya como una dimensión específica privilegiada sino como un simple ingrediente más de la misma. Lo que ciertamente no está claro es si para la sociología tiene sentido seguir hablando de conocimiento en relación a las figuraciones sociales que le corresponden o lo representan. Simplemente porque dista de estar claro si el conocer habita en éstas o en las categorías intelectivas, o en un supuesto flujo entre ambas. La sociología se vale en realidad de una doble medida al hablar del conocimiento de otros o del propio. En todo caso, lo cierto es que, desde el punto de vista sociológico, el acercamiento al problema del conocer sólo puede plantearse intelectualmente como in oblicuo, y como paradoja o desdoblamiento de la realidad. Lo que viene a ser tanto como afirmar que el conocer se encuentra tan íntimamente ligado a su soporte material -el del discurso, como tradicionalmente ha puesto de relieve la retórica- que de hecho deriva de éste su verosimilitud. Todo el planteamiento de la Retórica aristotélica no es más que el desarrollo de esta situación intelectual, entendida como interacción social. Las correspondencias entre categorías y contexto social -las formas del conocimiento de que habla Scheler- son en realidad las que determinan en cuanto tales la validez del conocer, pero no como apodíctico, sino como vero-símil; al igual que ocurre, en el fondo, con las ideas de Platón, que por usar una expresión de Vico, no son más que fórmulas de palabras. El conocer no es aquí ya elemento alguno de cohesión fundante de la realidad, sino que la presupone como un acto anterior, sea de creación o de producción, o como un todo del que pende. El conocer, así visto, presupone el verbo en tanto en cuanto éste es acto inicial o iniciático, en suma, poiesis. El problema es entonces, simplemente, si el conocer se adhiere a ello como celebración o como conjuro.

Vico, como nadie antes -y apenas si después-, ha desarrollado una tipología del conocimiento -el religioso, el heroico y el humano- que no sólo establece unas precisas correlaciones entre el tipo de razón, la forma gramatical y narrativa del discurso y la organización socio-política, sino que pone de relieve la contradicción interna que lleva el curso histórico del predominio de una a otra de estas tipologías, y, a la postre, su recurso. Si la primera tipología, la religiosa, se caracteriza por lo metafórico del lenguaje bajo el predominio de lo emocional en el conocer, que Vico califica como el imperio del barbarismo de los sentidos; la última, la humana, que de alguna manera arranca para él con la etapa cartesiana del pensamiento, es, por contra, la del discurso prosaico y denotativo, la de la reflexión. En esta fase, en efecto, por imperativo del mecanismo de la sinécdoque en el lenguaje, como elevación de lo particular a universal, viene a

posibilitarse que éste, el lenguaje, se constituya como tal en objeto de reflexión. El resultado es que del tránsito de aquella forma de conocimiento a ésta -como tránsito de la poética a la prosa- tienen lugar la emergencia de la ironía, que, de alguna manera, para Vico, viene a representar algo así como el principio del fin de la razón propiamente dicha. Un nuevo barbarismo emerge aquí. La ironía, en efecto, fruto de la hipóstasis de realidad del lenguaje como tal, no hace otra cosa que posibilitar la falsedad bajo la máscara de verdad, para erigirse en el mecanismo generador de lo que Vico llama el barbarismo de la reflexión; lo cual, en cierta manera, representa la introducción del caos hobbesiano a nivel del conocer mismo. Un caos, para Vico, mucho más radical y salvaje que el barbarismo inicial de los sentidos, en la medida misma en que da lugar a la disolución de un curso, y al inicio, hoy por hoy aún oscuro, de un nuevo rícorso. Es en este contexto en el que incide la problemática de la sociología del conocimiento, con el ánimo más o menos confuso de contribuir al objetivo general de buscar una suerte de nueva gramaticalidad del conocer, o, por el contrario, de darle la puntilla.

El conocer se inserta ahora en la positividad discursiva. Pero dicha positividad trae consigo toda la ambigüedad latente en la tensión entre la legalidad constituyente y la contextualidad interpretativa. La teoría del conocimiento vaga entre la sintaxis y la semiótica, entre las estructuras profundas y la performatividad lingüística. De alguna manera, en esta coyuntura, la sociología del conocimiento parece haber procedido en el sentido de la segunda alternativa. Ha contribuido de hecho, en buena parte, a pacificar el problema del conocer; pero de una curiosa forma: suprimiéndolo o, mejor, diluyéndolo. Fuertemente influida, en un principio, más que por la problemática lingüística, por las posiciones de Marx y Freud -que de hecho replantean el problema del conocer desde perspectivas gnoseológicas, es decir, reasociando conocimiento y génesis o producción de la realidad-, la sociología ha contribuido simplemente a zanjar la cuestión de la producción del conocimiento a-favor de la de su mera reproducción. El conocer se teje y desteje sobre el transfondo de un mundo de obviedades cuya urdimbre es el lenguaje. En cierta manera, lo social no se constituye más que como un lenguaje ampliado. De esta forma, como sin notarse, el problema del conocimiento se ha visto desptazado a una cuestión suoramaua, o, en todo caso, anterior; anterior lógicamente, pero también en el tiempo. Lo social pasa a encarnar o incorporar elementos tradicionalmente vinculados a la actividad del conocer, tales como, por ejemplo, el sentido (Weber) y la conciencia (Durkheim). Pero lo intelectual como tal, en cuanto seña de identidad del conocimiento, pasa a identificarse residualmente todo lo más como un elemento entre otros integrantes de la normatividad sociológica. La acción social no presupone el conocer como actividad central, ni como determinante de su racionalidad. La razón social prescinde por completo del conocer. Su ámbito de competencia es el de la reproducción de la obviedad; y ello no sólo no es compatible, sino prácticamente contradictorio con la actividad del conocimiento propiamente dicho. De ahí su marginación a los límites de la realidad.

El problema del conocimiento subsiste en este contexto todo lo más como una suerte de mecanismo de anámnesis. Como ocurre en buena parte con la teoría de los sistemas, en la que la nebulosa del entorno mediatiza la encarnación en el sentido de la otredad absoluta del más allá- del saber. Pero, aun así, lo curioso es que no hay nada paradójicamente más antiintelectivo que la idea del conocer como anámnesis. Las ideas platónicas -por aludir al contexto original de dicho concepto- son tan poco transparentes intelectualmente -tan poco subjetivas- como lo son, para Freud, los contenidos del sueño. Vico mismo las sitúa, como hemos visto, en un contexto fundamentalmente poético. Y de ahí que, muy consecuentemente, Platón mismo hablase ya, en un escrito tardío como *Timaios* -en el que intenta operativizar metodológicamente su teoría de las ideas, de una narrativa probable (FLKOZa IIVOov) como la expresión o discurso propio de la intraducibilidad intelectual de la obviedad de lo real; lo que, en suma, viene a lastrar intelectualmente por igual tanto a lo sensible como a las ideas mismas. Es más, ateniéndonos a la conceptualización misma de Platón, la *vorlaal*, en tanto captación de las ideas, está más cerca de saber (oo~ol) que de conocer (EnLoTrllwrl); participando así por igual de las mismas dificultades de traducibilidad intelectual que el discurso sociológico o político, en el que a la postre se viene a plasmar el *sLxota l~v6ov*, que Platón legitima como lenguaje propio de lo sensible; todo ello, como veremos, parece haber obligado incluso a ciertas correcciones teoréticas significativas a un antiplatónico impenitente como Popper.

Las correcciones cuuc iuciw y ngulaC.luucb, propias de la sociología del conocimiento, no son así más que una variante de la legitimación platónica de un discurso intelectualmente impropio. Pero el problema de la sociología es el de no percatarse de que con ello, al trastocarse radicalmente los ejes de coordenadas del conocimiento, se ha conmovido también la naturaleza de todo discurso sobre esta realidad. La sociología toda ella, de alguna manera, parece eludir de entrada el plantearse el problema del conocer que su propia existencia comporta. La sociología del conocimiento, estrictamente, supondría una sociología de la sociología, pero no en el sentido pacífico de una variante de la sociología de las instituciones, sea de la ciencia, sea de la cultura, sino, en un sentido radical, de la reproducción social en cuanto tal, entendida como cuestión gnoseológica. Es decir, en cuyo plano el problema del conocer, bien como *yvo0LI* o *ayvoat~*, venga a plantearse como razón-de-ser, sea en el sentido de *ao~ol*, o de *oxeipL~*; o, dicho a la inversa, como algo previo no ya sólo a la reflexión sino incluso también a la nietzscheana voluntad de saber; sin embargo, lo cierto es que desde el primer momento la sociología se inclina reverencialmente ante el conocimiento. Sucede desde un principio con Comte, y ocurre lo mismo en el momento álgido de cristalizar como disciplina en la sociología del conocimiento, con Mannheim y Scheler; justo en un momento en que la coyuntura

cultural aparentemente especula con la crisis del conocer. Y a este respecto, en efecto, las posiciones de estos autores, la del perspectivismo y el esencialismo del conocimiento, respectivamente, no son más que los fuegos de artificio de una reafirmación y resacralización del conocimiento, en un instante en que éste ha dejado de encarnar y expresar relación u orientación privilegiada alguna con la realidad sensible. De hecho, lo que de repente emerge como algo radicalmente distinto de lo pensado es precisamente ésta, la sensibilidad. Lo sensible parece como alejarse de lo inteligible. Se hace realidad, como de repente, en toda su amplitud, el aforismo de Vico: homo non intelligendo fit omnia. El conocer se presenta incluso como trastocado, en comparsa de toda esta realidad producida.

El problema fundamental no es pues, ahora, el del conocer como acercamiento o convergencia entre las dos esferas, la de lo sensible y la de lo inteligible, simplemente porque de repente la realidad no sólo no aparece en su forma más íntima como objeto del pensar sino, incluso, con repulsión hacia ello. Si se quiere, los fuegos de artificio al respecto empiezan ya con Descartes fuerza desesperada por salvar los privilegios del pensamiento en la construcción de la realidad sensible, a fuer de mantener a la sensibilidad dentro de los límites de la racionalidad de la razón. Pero la sensibilidad, como la detectaban los escolásticos, la desarrolla el Renacimiento, y la conceptualiza el sensualismo inglés; va claramente ya por otros derroteros, como el mundo mismo de la objetualidad. Todo el pensamiento del siglo XIX, de modo paradigmático, tanto la prosa del idealismo alemán como la ironía romántica, muestra un bascular entre la fidelidad o inercia hacia esta tradición conceptual y la experiencia imparable de una nueva sensibilidad. No estaría de más que la misma historia y sociología de la ciencia ensayara su reconstrucción desde este punto de vista. Pero en ese camino a Damasco del conocer, del que la sociología es la expresión máxima del momento, ésta no puede evitar, con todo, como la mujer de Lot, volver sus ojos hacia atrás para ver; como desde Platón, se tendía a volverlos hacia arriba. El tema de la visión emerge, de modo más o menos explícito, como íntimamente ligado a toda la teoría clásica del conocimiento, pero de modo especialmente sutil y significativo aparece sustentando toda la metaforología de la modernidad; y no ya, como es obvio, de modo palpable en el cogito de Descartes, para el que el conocimiento -el de lo universal- se define con los atributos de la visión de lo claro y distinto -en tanto reverso de la idea de sensibilidad del obispo Berkeley, para quien la visión es de lo particular-, sino en el mismo Kant, que, al centrar su discurso sobre el conocimiento en la distinción entre lo puro y lo práctico de la razón, no hace más que desviar la atención respecto del supuesto fundamental que lo sustenta, a saber, su distinción entre lo fenomenal y lo noumenal sobre la base de línea divisoria de la sensibilidad. Con ello, su teoría del conocimiento se retrotrae de hecho a una concepción de la realidad en la que la visión al marcar las fronteras de la sensibilidad pasa a dirimir la legalidad del conocimiento mismo.

En realidad, todo el problema del positivismo científico, el de las relaciones entre teoría y empiria, entre generalización y verificación, puede reducirse a estos mismos términos de la cuestión kantiana; en el sentido de que dista de quedar claro si es que las leyes determinan todo aquello que puede llegar a verse, o lo que llega a verse determina la ley. Una ambigüedad, ésta, que lastra el término mismo positivo, que como el griego *Oeou*, indica la redundancia de la posición como posesión, a la vez que, paradójica como a naturaleza (*~vair*); y que, en suma, expresa una cierta inercia a fundamentar subrepticamente la legalidad del conocer sobre la obviedad del ver, la insensibilidad de lo uno sobre la sensibilidad de lo otro; al igual que la legalidad del derecho tiende a legitimarse en la naturalidad del objeto. Pero la realidad del proceso de la civilización es que salen a la luz cosas no previstas por la ley, y que no sólo lo sensible es lo que se ve o puede llegarse a ver. Sucede lo mismo que con el derecho: acaba por generarse delitos no previstos o al margen, pero también contra de la ley. Pero el problema es que el ver, no menos que el conocer, surge como *ex post facto*, o, en todo caso, también, como un elemento residual. Habría que ampliar el aforismo de Vico a: homo non videndo fit omnia. Nada más lejos, pues, tanto en lo formal como en lo metaforológico, del *voir* por *prevoir* en que Comte resumía la legitimidad del conocer. El conocer, desde luego, no garantiza ni la cohesión ni el sustento de la realidad. Pero tampoco se consigue reduciendo ésta a los límites de su obviedad sensible. El hecho, con todo, es que el problema de la sensibilidad, que en buena parte pasa a integrarse como constituyente central de la realidad social -como es el caso en la acción social de Parsons-, se disocia por completo de la cuestión del conocer. Con ingenuidad de converso en Comte, que, mientras reduce a éste a una cuestión de método, desplaza a aquélla a una cuestión de moral, más incluso que de estética; pero como paradoja en la sociología del conocimiento. El estudio de las formas de correspondencia, de las relaciones entre lo intelectual y lo social, en tanto objeto de la sociología del conocimiento, no lleva, en efecto, a replanteamiento alguno del conocer, sino todo lo más -como en Descartes- a una suerte de relativización del ver y del hacer; o, a la inversa, a lo uno y otro como relatividad del conocer. Tanto en Mannheim como en Scheler, el conocimiento en cuanto tal tiene siempre su lugar de ser en otra parte. La metáfora del paisaje -tan sobremente explotada por el primero- no desvela más que un perspectivismo óptico del conocimiento, que postula tras el horizonte de interrelaciones un en sí noumenal del conocer; mientras que los valores de Scheler, claramente, no son más que el encapsulamiento de lo absoluto de las ideas -lejos incluso, contra toda apariencia, de las ideas platónicas-, respecto de las cuales las formas del conocer no son más que sus manifestaciones relativas. No hay una gran diferencia al respecto entre ambos. Desde cabos distintos, el uno y el otro proceden a desmadejar mediante correlaciones -eidéticas o circunstanciales, da lo mismo- el ovillo de las conexiones sociales. Pero el

resultado no hace más que replantear el problema -o alejarlo-, al hacer del conocimiento un mero reduplicado de la forma o de la tipología social. El problema de la sociología del conocimiento es el de operar con la técnica del jeroglífico, en el que las claves de la traducción están dadas de antemano. Sobre esta base resultaría irrelevante tanto la cuestión de la interpretación de los sueños como la de una teoría del valor. El sueño no sería más que un duplicado de la vigilia, y el valor, por su parte, de la moneda; como lo presuponen, por lo demás, tanto la burda práctica psiquiátrica como la monetarista, respectivamente. Por lo que ambas, bajo apariencias de legalidad, no hace más que general delito y coerción, o, lo que es lo mismo, anomia y urbanidad, inflación y consumo, respectivamente. Ni Mannheim ni Scheler dan de hecho entrada alguna a la cuestión del conocer. Por lo que, tras la jerga de la relativización del primero y de la de los valores del segundo, no se oculta más que una hipóstasis del conocimiento, que no es más que otra forma de plantear la incuestionabilidad de la realidad, o la legitimación de su obviedad.

Esta situación se viene a reforzar tras la kantianización de la sociología con Weber y Durkheim. Estos autores, en cierta manera, vienen, paradójicamente, más que a desarrollar, a cerrar primero y a invertir después la fisura entre conocimiento y realidad -o sensibilidad abierta por la tradición cartesiano-kantiana. Tanto el método weberiano de los tipos ideales como el principio durkheimiano de las representaciones colectivas constituyen formalmente un desarrollo y aplicación de la razón pura kantiana. Pero con el resultado de que a la vez que reivindicaban a ésta como metodología del conocer, lo que hacen subrepticamente es conceptualizar la irrelevancia social de éste. Weber, como se sabe, legitima la construcción de los tipos ideales, como una forma de superar los juicios de valor, trasponiéndolos en juicios de posibilidad, en el sentido de lo que él llama causalidad adecuada. El modelo es el del mundo kantiano de la apercepción -de lo sintético metabolizado transcendentamente por la razón pura, que pasa así a constituirse en la legalidad analítica de lo conocido. Lo sintético es, en Weber, el conjunto de los valores, significaciones y posibilidades, resumidos de alguna manera en los juicios de valor de partida; mientras que la deducción trascendental, por su parte, opera a través de la irrealidad de los tipos ideales, que, en cuanto tales, y en base a su carácter utópico, se convierten precisamente precisamente, por precisión, diría Peirce- en juicios de realidad. La diferencia, aparentemente, residiría en que mientras para Kant el conocer expresa la superioridad de lo inteligible sobre lo sensible, o, lo que es lo mismo, de lo apodíctico sobre la vaguedad de lo sintético, Weber parte de la superioridad de lo irreal como conocimiento de lo real, o, lo que es igual, de la asocialidad del conocer sobre la realidad social. Pero de lo que no se percata Weber es que con el cambio de objeto, con el paso de lo natural a lo social, se ha alterado la naturaleza de lo sintético a que está circunscrita la apercepción kantiana, y, con ello, las bases de la legitimación kantiana del conocimiento. Los valores, las significaciones y las posibilidades, no encajan ya, en efecto, en la forma de resolución de la dicotomía inteligible/ sensible sobre la que opera la razón pura de Kant. Por el contrario, lo sintético, en tanto expresivo de la razón práctica de lo social, determina ahora la forma de existencia, la condición de posibilidad de la legalidad, desde la cual -como dice Marx- lo que ha que explicar, en todo caso, son las perturbaciones u opacidades de la teoría misma, o, lo que viene a ser lo mismo, en el caso de Weber, los tipos ideales. La vaguedad está, así, más bien del lado del conocer, y lo que hay que explicar, por tanto, son las categorías, más que la realidad desde las categorías.

El mantenimiento compulsivo del esquema deductivo kantiano, como clave argumentativa de su propia narrativa teórica, no le permite a Weber percatarse del divorcio que se ha operado en ésta, respecto de la propia textualidad conceptual y lexicográfica derivada de la descripción de lo social. Desde esta textualidad, expresiva de una naturaleza de lo sintético que dista ya de poder adecuarse a los cánones tradicionales de la percepción -y, por tanto, de la percepción kantiana-, la cuestión directriz no es ya la de los juicios sintéticos a priori, sino -como afirma Peirce en su crítica a Kant- la de las condiciones de posibilidad de los mismos juicios sintéticos en cuanto tales. Lo que, a Peirce, como se sabe, lleva a la fundamentación de la semiótica -y, de alguna manera, a Marx, a la teoría del valor, y a Freud, a la interpretación de los sueños-, que no es otra cosa más que un replanteamiento no sólo de la inteligibilidad sino de la sensibilidad misma. De ahí que, a la postre, la metodología valeriana del conocer sociológico no vaya, paradójicamente, más allá de teorizar el conocimiento como asocialidad. De hecho, la abstracción, entendida por Weber como mecanismo de asilamiento y generalización, pieza clave en la construcción de la idealidad como irrealidad, no viene así a expresar otra cosa más que la marginalidad social del conocer; como lo propio por lo demás de una inverosímil posición social de observador.

En Durkheim, el problema es formalmente análogo; si bien, las consecuencias respecto del conocer son distintas. Las representaciones colectivas -la vida representativa- sobre las que bascula su idea de lo social se legitiman, como el todo respecto de las partes, como un sui generis que opera transcendentemente sobre lo material e individual de los contenidos. Lo social es la razón pura de Kant metabolizando analíticamente el producto de la apercepción, dando así lugar a la necesidad categorial del conocimiento. En Durkheim, lo social, así visto, configura la realidad sometiendo a su legalidad específica como todo; y en esto se distingue de Weber. Lo social, en tanto transcendentalidad, no viene expresado en términos de conocimiento, sino de independencia y exterioridad respecto de lo sintético -lo físico e individual de partida. Por lo que el tipo de legalidad que desarrolla es también diferente a la que tradicionalmente se asigna al conocer. No es el conocimiento de lo social lo que se legitima sino lo social como obligatoriedad. La generalización, intrínseca a la idea misma de legalidad, no se alcanza aquí -como en Weber- por

abstracción, sino por imposición. Y de ahí se deriva, en principio, la coseidad de los hechos sociales. El mecanismo de obligatoriedad con que se impone -transcendentalmente- la legalidad social es el que constituye el mundo mismo de los hechos sociales como cosas, en tanto corolario de la independencia y exterioridad que caracteriza de salida a lo social. Durkheim da así un giro muy peculiar a la cuestión del conocimiento y, con ello, a Kant.

Para Durkheim, en efecto, lo social no es propiamente una cuestión ligada o coextensiva al problema del conocimiento, como en cierta manera lo es para Weber. Es más, el conocimiento, así planteado, es, según Durkheim, más bien un velo que, bajo la idea de proporcionarnos las leyes de la realidad, enmascara las relaciones entre las cosas -la realidad social- y nosotros. El conocimiento, estrictamente, no es más que una suerte de subproducto social -evanescente, en cuanto tal-, en la medida misma en que su destino es la subordinación al ser social. Ese es el objetivo último del conocer -por la práctica y para la práctica-, ya que o acaba por diluirse en conciencia, o por instrumentalizarse en ciencia. Pero, en todo caso, el conocer en Durkheim deja de ser algo vinculado a la actividad de la razón pura para pasar a serlo de lo social como razón práctica. Durkheim viene a restituir así el primado de ésta en una suerte de reconstrucción del proceso real de la razón kantiana. Si Weber desvelaba la ausencia de lo social en el planteamiento transcendental de Kant, lo que hace Durkheim es reponer el primado inicial de la razón práctica como real. La legalidad kantiana del conocer desvela aquí su vocación íntima como deber ser. Toda la analítica kantiana, que en el concepto de racionalidad de Weber aparece aún como expresiva de la legalidad intrínseca a lo social como ser, se presenta en Durkheim ya explícitamente subordinada a lo social como deber ser. Es en este sentido que el conocer está subordinado a la específica legalidad -la de la obligatoriedad- de lo social como encarnación de la razón práctica, y no a la de la abstracción, como plantea Weber.

El problema, sin embargo, es que Durkheim no desarrolla el fenómeno de la representatividad -el de las representaciones colectivas como forma específica de ser de lo social; lo contextualiza, en la práctica de su discurso, en un cierto naturalismo general del conocer. La constatación del hecho de la vida representativa, propia de lo social, no parece llevar en momento alguno a Durkheim a la necesidad de teoretizar el fenómeno de la representación en un plano distinto -o contradistinto- al del conocimiento. Por el contrario, las representaciones colectivas le parecen en todo momento pura y simplemente un producto ampliado -colectivo- de lo que son las individuales, ya que en ningún momento se plantea ni la razón de la naturaleza del qué de esta otra cosa, que es el todo que surge de la interacción social. El problema de las representaciones colectivas no se presenta así, formalmente, muy distinto al del conocer y percibir, visto individualmente. Toda su retórica de contraposiciones y comparaciones con lo fisiológico y lo psicológico así lo atestigua. Y la mera referencia a una sujeta generis de lo colectivo no basta para desmarcarlo de la naturaleza de lo individual. Durkheim, a este respecto, está lastrado por la falacia metodológica -que comparte con Weber- de reducir la cuestión de la realidad a la de su conocimiento, o, lo que viene a ser lo mismo, la conceptual de la teoría a la de la legitimación por el método, en un intento cuasi-agonal de sortear las desviaciones del discurso, para acercarse inconscientemente al ideal del discurso metodológico, en una suerte de variante de la metafísica razonada tan denostada por Vico.

El resultado es no percatarse que tras la inversión de la relación razón pura/razón práctica se ha producido también la de la existente entre lo analítico y lo sintético; en el sentido, al menos, de no poder propiamente hablar ya de juicios sintéticos a priori, sino en todo caso de juicios a priori sintéticos, por expresar de una forma un tanto bárbara la idea de la vida social entendida -tal como quiere Durkheim- como síntesis de una interacción de las partes. Pero una síntesis, ésta, de la que emana una obligatoriedad, a través de la cual se constituye un sistema de coseidad de los hechos sociales, que restituye subrepticamente la idea tradicional de sensibilidad, y con ello el primado de la analítica, en la misma línea de lo que ocurre en la óptica y dióptrica cartesianas. A través de la idea de cosa se recupera, así, discursivamente, la imperiosidad naturalística, o analítica, que conceptual y teóricamente parecía desplazada -o, en todo caso, subordinada- a la de la cuestión de la producción y reproducción sintética. La idea de cosa introduce así, sutilmente, una armonía discursiva entre la teoría y el método, impidiendo no ya la radicalización, sino simplemente la constitución de las representaciones colectivas como problema. Lo que le permite, a la postre, a Durkheim, identificar de alguna manera las representaciones colectivas con lo ideal, reivindicando kantianamente, a la vez, con ello, lo ideal como condición de reproducción de lo real. De ahí la peculiaridad de su narrativa clara y distinta, que de hecho se apoya en la obviedad visual de unas coordenadas conceptuales impuestas por la tradición cartesianokantiana. Tanto la narrativa como la problemática durkheimiana hay que entenderlas desde la perspectiva de esta prominencia de la visufidad -de una visualización analítica, más cartesiana que kantiana-, de la que una variante es su misma exposición de las cuestiones de método, como una suerte de didáctica cuasi-moral.

Mientras en Weber la sociología del conocimiento se organiza en torno a la plasmación del principio de racionalidad de la vida y sus desviaciones, en Durkheim se centra en la localización de las representaciones sociales con vistas a desvelar la estructura de lo ideal. Estrictamente, no se trata tanto de establecer una sociología del conocimiento propiamente como tal, como una cierta jerarquía de las representaciones colectivas. El principio de visibilidad opera aquí en el mismo sentido que el de racionalidad en Weber. Pero

su efecto no es desvelar una cierta pragmática de la acción social, sino la estructura arquetípica inherente a los hechos

sociales. Este proceso se da en el seno de la memoria, que viene a ser, para Durkheim, como el conjunto de las representaciones sociales. La memoria, así vista, no es lugar alguno del conocimiento como tal, sino de la reflexión, que viene a ser como un supuesto de aquél; en el mismo sentido teórico en que, para Durkheim, lo sintético lo es de lo analítico y el deber ser del ser. La reflexión viene a operar así conforme al principio de visibilidad, desvelando la prominencia arquetípica de las representaciones colectivas. La reflexión así vista, como aparente mecanismo mental, no es más que la resultante del mecanismo óptico de reflexión y refracción de la visibilidad. Es el caso paradigmático, en Durkheim de la religión como visibilidad por excelencia. Pero ya no puede hablarse aquí de categorías del conocer. Se está más cerca de lo cognitivo, de que habla Peirce, que del conocimiento como tal. De hecho, lo sintético inutiliza la autonomía del conocer neutralizándolo como legalidad constituyente. Todo lo más reaparece como un residuo, o acontecer original, que reconstituimos por anamnesis. En este sentido, las representaciones colectivas, y, con ellas, la reflexión en la memoria, vendrían a ser como los elementos de una suerte de reconstitución cultural del acto inicial de conocer como parte de la propia toma de conciencia, de conciencia colectiva. A eso lleva en buena parte los planteamientos durkheimianos de la sociología del conocimiento.

La sociología ha forzado la inversión del mensaje kantiano. Mientras que la necesidad pasa del lado de la razón práctica, el imperativo se plasma en el conocer. La analítica del conocimiento es lo que se constituye en la auténtica moral provisional, en el como si profético que nos impele. Al igual que ocurre en el moderno panorama del derecho, en el que la legalidad cede crecientemente en su necesidad formal ante la positividad interpretativa, el problema del conocer se diluye en el de la contextualidad social. El conocer resulta así a la vez tan radical y tan irrelevante como el principio de legalidad. El problema del estado de derecho no es muy distinto de el del estado de conocimiento. En lo uno como en lo otro la analítica de la ley procede como a remolque de la síntesis de la realidad. De ahí el efecto de perplejidad o pesimismo que acompaña siempre las reflexiones de autores como Weber y Durkheim. De ahí la diferencia, casi paranoica, que existe también siempre, tal como hemos apuntado, entre el formalismo de la legalidad jurídico o epistemológica-, que se pretende establecer, y la narrativa de los discursos políticos o métodos lógicos con los que se quiere legitimar. Al igual que la tradición del derecho natural, basado, como quería Grotius, en la socialidad y no en jerarquía analítica alguna, se prolonga en la búsqueda imperativa de una norma superior que encarne el utópico principio de legalidad, así también la tradición epistemológica nos sitúa en la búsqueda compulsiva de una legalidad del conocer que nos rescate del festín agobiante de la razón sintética.

No deja de ser curioso que un antiplatónico confeso como Popper, en su búsqueda agonal de una pura metodología no haya podido evitar introducir, a la postre, como condición de su operatividad, un ámbito de realidades, que vienen a complejizar, primero, y a reducir, después, el formalismo de su racionalismo crítico; y ello reclamándose precisamente de Platón. La esfera de objetos o realidades que identifica como tercer mundo -frente al primero, el de lo físico, y al segundo, el de lo mental- es la de las ideas, en el sentido objetivo de las mismas ideas platónicas. El tercer mundo no recoge otra cosa que los productos humanos como formas objetivas, viniendo así a romper el esquema tradicional del conocer como encuentro o convergencia entre el primero y el segundo mundo de realidades, el de lo físico y el de lo mental. La problemática del realismo medieval se desliza así en los dominios del nominalismo metodológico de la modernidad, y, con ello, toda la positividad no intelectual -simbólica- de las figuraciones sociales. Popper, con todo, intenta mantener el control metodológico, legislando las relaciones entre los tres mundos, en un intento subrepticio de salvar la actividad del conocer para el legislador del método, vetando toda relación entre el primero y el último, y otorgando el monopolio de toda mediación al segundo. Pero el problema es por cuánto tiempo, ante la positivización creciente de lo objetivo. El tercer mundo de Popper exige de hecho, como condición intrínseca de posibilidad, la metabolización del primero y del segundo, de lo subjetivo y de lo físico. Pero, con ello, se fagocita el problema del conocer, el del pensar y ver, por el de lo objetivo como producción social; a distancia, por igual, de las significaciones de Weber y de las cosas de Durkheim. En todo caso, la emergencia, en Popper, del tercer mundo como disrupción en la actividad del conocer representa, contra toda apariencia, un cierre interno de la organización social mucho mayor que la actividad personalista del legislador-filósofo de Platón, al que tan incansablemente vapulea nuestro autor.

No resulta raro, por tanto, que la sociología

del conocimiento haya tenido dificultades en cristalizar como disciplina. Diluida su problemática en cuestiones de metodología, donde se ha refugiado privatísticamente el conocer, el estudio sociológico de éste se ha ido paulatinamente identificando con el de sus manifestaciones o figuraciones. Como comenta Coser, el hecho de la comunicación y la simbolización, al que se encuentra vinculado el conocimiento como a su soporte material, ha venido de antemano a vaciar de contenido el papel de la sociología del conocimiento, y, en suma, el del conocimiento mismo en cuanto tal. La consecuencia ha sido un cierto despiece de la disciplina, que no parece haberse podido sustraer así a una cierta dispersión de su objeto de partida: por un lado, en la medida en que se ha convertido en plato de todas las salsas, en mero ingrediente de todo paradigma sociológico; por otro, al situarse el tema del conocer sin solución de continuidad con el de una sociología de la cultura. Lo que subsiste es sólo fragmentos de dicha cuestión, dispersos entre los

muros que integran las disciplinas sociológicas. No hay ocupación, rol, actitud, institución, status, y, en suma, acción, que no tenga como ingrediente lo intelectual. Pero el conocimiento como tal, estrictamente, ha dejado de ser problema. En su lugar emergen sus figuraciones existenciales o sociohistóricas, pero como parte de un mecanismo generalizado de representatividad distinto al intelectual. El conocimiento queda sólo como algo pasado, o, en todo caso, como algo que viene del pasado, como recuerdo. Como problemática, por tanto, resulta residual. El conocimiento es, en todo caso, parte integrante de la obviedad del mundo, y no componente explicativo alguno de ella. Una teoría del conocimiento, hoy, no puede entenderse ya ni como epistemología ni como metodología, sino más bien como ideología -por retomar a Bacon- o, en todo caso, gnoseología, en el sentido indicado anteriormente. La sociología del conocimiento, si bien ha pretendido, en principio, enriquecer el problema del conocimiento planteándose el estudio de las relaciones entre el conocer y los contextos socio-históricos de la sociedad, lo cierto es que ha provocado lo absurdo de seguir hablando en sentido no tradicional, sino moderno, de conocer.

Hasta cierto punto, la teoría parsoniana de la acción, en la que se condensa categorialmente lo más fundamental de la sociología contemporánea, es consecuente con ello. La acción, como núcleo de lo social, se presenta como una alquimia de ingredientes, entre los cuales las ideas, en tanto encarnaciones del conocimiento, son uno más. Los hechos sociales, así vistos, como hace Parsons, son como unos compuestos cuya dinámica viene a resolverse y disolverse en la de las propiedades de cada uno de sus componentes básicos y sus combinaciones. Con las cuatro *patterns* variables básicas del paradigma parsoniano, el regreso a la sistémica de los cuatro elementos básicos de los presocráticos está servido. Pero con una diferencia; el conocimiento como tal no es ahora cuestión, ni tan siquiera un horizonte último, sino algo todo lo más funcional, en el sentido al menos de ser una de las formas básicas de amalgama de la realidad, y por ello parte esencial de su positividad. La abstracción es en Parsons mecanismo de creación de objetualidades; y en el sistema de orientación nuclear que une, en el acto, al actor a la acción -la coseidad del hecho social-, la *catexis* viene a ser la naturaleza dominante del sistema, definitorio de su positividad. De hecho, la sociología realiza así, tácitamente, con Parsons, una variante del famoso lema regreso a los presocráticos propugnado por Popper, pero como prosa. Para Popper, los cuatro elementos de los presocráticos -lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, por sí mismos, o asociados al fuego y al aire, al agua y a la tierra-, más que elementos empíricos objeto de la observación, constituyen, en el plano de la *poiesis*, el contexto del que emergen como realidades últimas, a la vez que como problema, el cambio y el conocimiento. Para Parsons, sin embargo, curiosamente, el problema no es precisamente éste, sino el de la acción como positividad incluido el conocimiento. No se trata aquí de la cuestión de lo realmente real, sino simplemente de su positividad, de la génesis de la apariencia no sólo como realidad sino como realidad última. Algo a lo que propende subrepticamente también Popper al introducir la esfera de los elementos que él identifica como tercer mundo. De hecho, Popper, aun encarnando uno de los esfuerzos últimos más significativos en el mantenimiento del principio de legalidad del conocer, lo que prepara tácitamente es su positividad. La metodología -como el procedimiento en derecho- es su última coartada.

Es en este contexto que el punto de vista de una sociología del conocimiento puede contribuir a resituar la cuestión del conocer. Como hemos visto, con la emergencia del punto de vista sociológico parecen haberse diluido los límites definidos en los que se había situado tras el criticismo cartesiano-kantiano, con el que se inicia precisamente la modernidad. Tanto la distinción entre lo puro y lo práctico del conocimiento como entre inteligibilidad y sensibilidad se desvanecen. Pero en su lugar emerge, bajo la égida de lo sociológico, una situación confusa, en la que los intentos por dilucidar la cuestión del conocer, y de la naturaleza de la realidad misma, se encuentran condicionados por las inercias conceptuales del propio discurso. Lo hemos visto con cierto detenimiento para los casos de Weber y Durkheim. El conocer se presenta como la actividad de una facultad más o menos autónoma que dispone del lenguaje como su instrumento de expresión. El problema, sin embargo, surge cuando la crisis -más que la crítica del conocer lleva a poner de relieve que el lenguaje no es tanto el instrumento del intelecto como tal sino un aspecto más de la vida social, y, por ende, constitutiva por igual de la realidad misma. El intelecto como facultad de conocer parece entrar entonces en quiebra. Las ideas, con ello, dejan de ser posesión de la propia actividad mental para pasar a formar parte -como las de Platón- de una realidad exterior, o anterior. Los viejos paradigmas griegos del conocer parecen adquirir ahora actualidad, en la medida misma en que con ellos se intentaba captar una realidad global in *status nascendi*. El problema del conocer era entonces, básicamente el del saber (*sofia*); y *stisifo*, como nos recuerda Nietzsche, es el hombre que sabe. Saber como sabor: Saber no es aquí producción de ideas, sino desarrollo de la afinidad hacia ellas, *catexis*. De ahí que el conocer no sea en este contexto distancia, ni tampoco por ello abstracción, sino comunión o -como viene a decir el mismo Coser y, antes, Mead- consumo. Esta sería la variante actual del problema del conocer respecto de la antigüedad.

La sociología, a través de la sociología del conocimiento, ha cuestionado de hecho la obviedad de lo inteligible, y ha desplazado en una suerte de segundo giro copernicano el eje del pensar y, en suma, de la razón. De representarse ésta como la legalidad de aquél a través del procedimiento del método, la razón ha pasado a constituirse en una especie de eje imaginario de la sensibilidad -en lo sensiblemente suprasensible, de Marx- del que el saber surge como de la retorta de un metabolismo simbólico. Más que en las coordenadas del cogito o de la razón pura, por no decir ya del formalismo lógico, el problema del conocimiento parece ahora estar engarzado en lo que sería -como contrapartida a una tradición racionalista-

la constitución barroca de la realidad. Lo barroco entendido como sistema generalizado de producción de sensibilidad, de cognición, más que de cogitación. En este contexto, el conocimiento, en el sentido de la crítica, no es ya autoeliminación sino mero recuerdo. El saber es ahora crisis, o, lo que es lo mismo, fusión o confusión. De ahí que una sociología del conocimiento tenga que replantearse hoy el problema del conocer desde la perspectiva de una teoría de la sensibilidad como saber; lo que vendría a ser una suerte de gnoseología, en el sentido de lo que ésta tenía de estética, de teoría de construcción de la objetualidad, que hoy sería de la objetualidad social.