

*El campo intelectual, la historia intelectual y la sociología del conocimiento**

Fritz Ringer

Escribí este trabajo como introducción a un libro sobre las ideas francesas de la educación y la cultura y el aprendizaje y la ciencia durante el período comprendido aproximadamente entre 1890 y 1920. Mi objetivo en el libro proyectado es, en parte, comparar esas ideas francesas con creencias sobre temas similares vigentes entre los académicos alemanes más o menos en las mismas fechas. Así, el nuevo libro¹ se basa en lo que sostuve inicialmente en *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (1969). Algunos de los problemas que quiero plantear en el presente artículo surgieron simplemente porque me vi obligado a enfrentar las dificultades que suelen aparecer cuando uno trata de comparar ideas pertenecientes a culturas diferentes.

Por otra parte, tanto en mi obra sobre los “mandarines alemanes” como en el estudio más reciente sobre la opinión francesa procuré relacionar las creencias cuya vigencia constataba con sus contextos intelectuales y sociales. Las estrategias analíticas que puse en juego están orientadas, de hecho, por la idea de una sociología histórica del conocimiento, una idea que plantea, por supuesto, toda una serie de cuestiones teóricas y metodológicas. La posición que sostengo en lo que concierne a ellas se inspira en el pensamiento de Max Weber y Karl Mannheim, pero también refleja la influencia directa de la obra del sociólogo francés contemporáneo Pierre Bourdieu.

Quiero comenzar estas reflexiones con un examen del concepto de “campo intelectual” de Bourdieu, que define el tema de la historia intelectual de una manera novedosa y, a mi juicio, sumamente convincente. De ese examen pasaré a los fundamentos de la historia intelectual en la historia social de la educación superior y de los intelectuales como grupo social. Por último, para redondear una discusión de las conexiones entre historia social e historia intelectual, quiero abordar las cuestiones metodológicas que se han planteado legítimamente con respecto a la sociología del conocimiento. Permítaseme destacar que mis posiciones no se definen sólo por preocupaciones teóricas, sino también por los problemas concretos de la prác-

* El presente artículo, cuyo título original es “The intellectual field, intellectual history, and the sociology of knowledge”, se publicó en *Theory and Society*, 19, 1990, pp. 269-294. Traducción de Horacio Pons.

¹ Se trata de *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge (Inglaterra) y Nueva York, Cambridge University Press, 1992. [N. del T.]

tica académica. A mi entender, las preferencias metodológicas que pondré de relieve guiaron en concreto mi enfoque aun en *The Decline of the German Mandarins*, aunque en ese momento no habría sido capaz de explicar con toda claridad su influencia. Sin embargo, mi obra reciente sobre Francia, y en especial las comparaciones entre ese país y Alemania, difícilmente habrían sido posibles sin el marco de referencia que ahora me propongo describir.

El estudio de los campos intelectuales

Mi punto de partida es el concepto de campo intelectual según lo ha definido el sociólogo francés Pierre Bourdieu.² En un momento y un lugar determinados, el campo intelectual está compuesto de agentes que adoptan diversas posiciones intelectuales. No se trata, sin embargo, de un agregado de elementos aislados; es una configuración o una red de relaciones. Sus elementos no sólo están relacionados entre sí de determinadas maneras; cada uno de ellos tiene asimismo un “peso” o autoridad específica, de manera que el campo es también una distribución de poder. Los agentes actuantes en él se traban en un conflicto recíproco. Compiten por el derecho a definir o codefinir lo que se considerará como intelectual establecido y culturalmente legitimado. Los participantes del campo pueden ser individuos, o bien pequeños grupos, “escuelas” y hasta disciplinas académicas. En rigor, es posible imaginar relaciones al estilo de un campo dentro de subcampos que, a su vez, ocupan regiones particulares en el interior del campo intelectual más general.

Pero el aspecto principal de las definiciones de Bourdieu se encuentra en el énfasis dado a los atributos *posicionales* o *relacionales* de las ideas. Describir una posición intelectual es, por fuerza, trazar un mapa de sus relaciones con otros elementos de su campo. Los puntos de vista expresados en un ámbito dado se interdefinen de manera tan exhaustiva que sólo es posible caracterizarlos con pertinencia en sus relaciones mutuas de complementariedad u oposición. Casi siempre suponemos una alianza intelectual entre ciertos grupos de ideas de nuestra propia cultura, y también se ha concebido la existencia de afinidades de este tipo en otros contextos históricos. Pero lo más notable es el grado de condicionamiento recíproco de posiciones opuestas dentro de un campo intelectual; su interacción es dialéctica en el sentido más estricto de la palabra. Las ortodoxias predominantes de un contexto dado contribuyen a dar forma a las inversiones heterodoxas que ellas mismas crean, y, desde luego, determinan la estructura del campo en su conjunto. Al mismo tiempo, las ideas heterodoxas bien pueden alcanzar cierta posición de dominación por derecho propio.

Aunque el campo intelectual sufre la influencia de las inquietudes y los conflictos de la sociedad en general, tiene una lógica propia. Así, cualquier influencia procedente del exterior es refractada por la estructura misma del campo. La relación de un intelectual con una clase social determinada, por ejemplo, está mediatizada por la posición que aquél mantiene dentro del campo. Ésta es una manera de concebir la autonomía relativa del campo intelectual, y también es válida para subcampos como las disciplinas académicas y las escuelas literarias. Su autonomía es una cuestión de grado y, a la inversa, también lo es su apertura a la influencia

² Para la siguiente exposición, véase Pierre Bourdieu, “Intellectual field and creative project”, *Social Science Information*, 8, 1969, pp. 89-119, y “The genesis of the concepts of *habitus* and of *field*”, *Sociocriticism*, 2, 1985, pp. 11-24.

externa. El surgimiento y la maduración de una disciplina académica implican un proceso de autonomización, si bien incluso una disciplina madura es susceptible de atravesar períodos de crisis epistemológica o social en los cuales su receptividad a las influencias sociales y culturales más generales puede aumentar. De tal modo, el debate entre historiadores de la ciencia y críticos literarios “internalistas” y “externalistas” no puede resolverse mediante principios abstractos o de una vez y para siempre. La legitimidad relativa de los dos enfoques varía empíricamente en función del tema de estudio. Los propios campos intelectuales pueden cambiar, desde luego; sus estructuras son sólo relativamente estables, ya sea con respecto a agencias externas o a posiciones individuales dentro de ellos.

No es preciso rastrear las propiedades posicionales de una teoría en el campo intelectual hasta la intención subjetiva del autor al enunciarla. Por el contrario, el teórico tropieza con la constelación de fuerzas del medio intelectual como un elemento con presencia objetiva. Aun el significado público de su obra previa tiende a eludir su control. Por otra parte, cuando nos interrogamos sobre la “intención” de un autor, buscamos pruebas, no de su estado de ánimo al escribir una obra en particular, sino de ciertas características objetivas de su texto, y en especial de su relación con un complejo dado de otros textos. Hacemos preguntas, en suma, sobre las características posicionales de un texto en su campo.

Un ejemplo mencionado por Quentin Skinner puede ayudar a aclararlo. En *El Príncipe*, Maquiavelo sostiene que “los príncipes deben aprender a saber cuándo no ser virtuosos”, y sus intérpretes se han preguntado qué quiere decir. Skinner escribe:

En este caso no puede dudarse, creo, de que lo crucial para responder esta cuestión es preguntarse qué hacía Maquiavelo al formular esa idea. Una respuesta de amplia aceptación [...] ha consistido en decir que “refutaba conscientemente a sus predecesores” dentro del muy convencionalizado género de los libros de consejos para los príncipes. Una vez más, parece indiscutible que plantear y responder esta pregunta sobre la fuerza ilocucionaria del enunciado de Maquiavelo equivale a preguntarse por sus intenciones al escribir esa sección de *El Príncipe*.³

Aquí tenemos un ejemplo sorprendente de la necesidad de entender un gran texto desde un punto de vista posicional, para lo cual es preciso comprender su relación con un campo intelectual. No obstante, creo que lo que nos interesa en este respecto no es, en realidad, la intención subjetiva de Maquiavelo. No esperamos ni necesitamos pruebas adicionales extraídas de sus cartas o documentos privados. Nos preguntamos, en cambio, si algún aspecto de su texto puede interpretarse como una respuesta al género convencionalizado de los libros de consejos para los príncipes. Sin lugar a dudas, hay relaciones tanto dentro de los textos como entre ellos que es posible caracterizar como intencionales. También podríamos considerar conveniente, de vez en cuando, describir la intención de *El Príncipe* como la intención de Maquiavelo. Pero lo que buscamos en este caso no es, estrictamente hablando, el proyecto subjetivo de Maquiavelo sino algo acerca de la relación entre *El Príncipe* y un campo existente de otros textos.

Las comparaciones históricas e interculturales muestran hasta qué punto los significados de proposiciones o doctrinas se definen por su lugar en un campo intelectual. Aquí viene al caso la historia comparativa del “positivismo”. Entre los humanistas académicos y los cientí-

³ Quentin Skinner, “Social meaning and the explanation of social action”, en Patrick Gardiner (comp.), *The Philosophy of History*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1974, p. 114.

ficos sociales alemanes del período 1890-1930 eran muy escasos los positivistas confesos, aunque es probable que modelos de pensamiento inconscientemente positivistas afectaran ciertos tipos de investigación empírica, junto con algunas filosofías populares de la ciencia. Al mismo tiempo, el “positivismo” era objeto de una discusión y una desaprobación constantes. Se lo juzgaba como una importante amenaza a la erudición y la filosofía sólidas en una época de excesiva especialización, un obstáculo en el camino al urgente resurgimiento del idealismo y un disolvente potencialmente desastroso de conceptos totalizadores y compromisos beneficiosos para la sociedad.⁴ En contraste, en la Francia de alrededor de 1900 muchos humanistas y científicos sociales aceptaban las doctrinas positivistas o bien adherían a puntos de vista con una relación más general y difusa con ellas. Sin duda, el “positivismo”, tal como lo veían los académicos alemanes, tenía poco con ver con el positivismo cuasi oficial de un Émile Durkheim en Francia, o con el positivismo discutido en los debates norteamericanos contemporáneos sobre los métodos en las ciencias sociales. Sentimos la tentación de considerar las aparentes afinidades entre ciertas doctrinas de nuestro propio medio como si estuvieran dotadas de una intemporalidad psicológica y hasta epistemológica; pero sólo reflejan la “lógica” históricamente contingente de un campo intelectual.

Todos los sectores de un campo o subcampo intelectual se ven profundamente afectados por la ortodoxia que predomina en él. Aun las posiciones más heterodoxas son configuradas en parte por su orientación más o menos deliberada hacia la ortodoxia que impugnan. Por esa razón, no es posible entender las opiniones disidentes al margen del campo en el que participan. Tampoco debe plantearse una mera equiparación entre la ortodoxia y el conservadurismo político. Como los regímenes difieren y cambian, los puntos de vista que son cuasi oficiales en un contexto pueden ser heterodoxos en otro. Más importante aun: la relación de afinidad simbólica y refuerzo mutuo entre una ortodoxia intelectual y el sistema sociopolítico en el cual ésta prospera no tiene por qué ser conscientemente intencional ni tener un carácter político explícito.

En mi estudio sobre los académicos alemanes entre 1890 y 1930, distinguí entre una mayoría “ortodoxa” y una minoría “modernista”.⁵ A muy grandes rasgos, en política los ortodoxos eran conservadores y hasta reaccionarios, mientras que los modernistas adherían a posiciones más progresistas o “liberales”. Sin embargo, la diferencia más importante entre los dos grupos no era en modo alguno de naturaleza política; tenía que ver, antes bien, con sus relaciones divergentes con su tradición. Los modernistas compartían muchas de las preferencias y los supuestos de sus colegas ortodoxos. Empero, su actitud no era la de una mera repetición de esas orientaciones comunes; las describían y analizaban desde cierta distancia crítica. Su proyecto global consistía en liberar el patrimonio intelectual alemán de ciertas acreencias anticuadas, irrelevantes e indefendibles, y “traducir” a la vez sus elementos más vitales para una nueva y más amplia audiencia. Por consiguiente, adoptaban una postura selectiva y activa con respecto a un sistema de creencias que sus colegas ortodoxos no hacían más que repetir de una manera pasiva. En otras palabras, la verdadera diferencia entre los ortodoxos y los modernistas no estaba en una escala política desplegada de derecha a izquierda, sino en un *continuum* desde la reproducción acrítica hasta el dominio autoconsciente de una tradición intelectual.

⁴ Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 295-301 [traducción castellana: *El ocaso de los mandarines alemanes*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995].

⁵ *Ibid.*, pp. 128-143, 269-295.

En rigor de verdad, estoy convencido de que el pensamiento original y coherente es una especie de *esclarecimiento*, una *emergencia* hacia la claridad, una conquista de distancia analítica con respecto a los supuestos tácitos de un mundo cultural. Para ser sincero, este modelo del esclarecimiento es, a mi juicio, menos engañoso, más útil desde el punto de vista teórico e incluso tiene más atractivo humano que la noción idealista retrógrada del genio milagroso y de la nueva idea como una causa no causada. Creo que el cambio social acelerado tiende a alentar el trabajo de esclarecimiento, aunque éste también puede verse favorecido por incongruencias puramente teóricas. Sea como fuere, cuando supuestos culturales antes no formulados se hacen explícitos, se generan las precondiciones y las ocasiones para su parcial trascendencia en la innovación intelectual.

Sin embargo, para explicar el fenómeno del esclarecimiento o la emergencia, el historiador intelectual debe suponer la existencia de algo así como un preconsciente cultural. Hay precedentes de ese supuesto en los escritos de Karl Mannheim, sobre todo cuando éste hace hincapié en el fundamento “preteórico” común que da cuenta de la unidad comprobada en la cosmovisión de una época.⁶ Aun más útiles y explícitas son las reflexiones de Erwin Panofsky sobre las homologías estructurales entre la arquitectura gótica y el escolasticismo.⁷ Sobre la base de la obra de Panofsky, Bourdieu ha elaborado la tesis de que los elementos de un campo intelectual también participan en un *campo cultural* más general y en un *inconsciente cultural*.⁸ La “cultura” a la que este autor alude aquí incluye no sólo las posiciones teóricas enunciadas (elementos del campo *intelectual*), sino también los supuestos implícitos que son parte de un modo de vida. Estos supuestos actúan en un nivel preconsciente; su transmisión está, de ordinario, a cargo de instituciones, prácticas y relaciones sociales. En rigor, de alguna manera prefiero el término *preconsciente* a *inconsciente*, de tonalidades psicoanalíticas más exclusivas.

Bourdieu señala el fundamento común de las posiciones ortodoxas y heterodoxas en el ámbito de las *doxa* preconscientes e implícitas. En una relación dóxica con el mundo social, sugiere, este último parece tan inevitable como la naturaleza; los cuestionamientos sobre su legitimidad sólo pueden originarse en la crítica y el conflicto, que suelen surgir en condiciones de crisis objetiva. En las luchas que se producen, las *doxa* son “las proposiciones que los antagonistas dan por sentadas”.

Los conflictos abiertos entre tendencias y doctrinas tienden a ocultar a los propios participantes la complicidad subyacente que presuponen y que sorprende al observador exterior al sistema, ese consenso dentro del disenso que constituye la unidad objetiva del campo intelectual de un período dado.⁹

Al mismo tiempo, Bourdieu advierte una relación especial entre *doxa* y ortodoxia. Una vez socavada “la autoevidencia de las *doxa*”, sostiene, las personas interesadas en la preservación

⁶ *Ibid.*, pp. 427-428; véase también Karl Mannheim, “On the interpretation of *Weltanschauung*”, en *Essays on the Sociology of Knowledge*, compilados por P. Kecskemeti, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 33-83.

⁷ Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Nueva York, Meridian Books, 1957 [traducción castellana: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Barcelona, La Piqueta, 1986].

⁸ Bourdieu, “Intellectual field...”, cit., p. 91.

⁹ *Ibid.*, p. 116. Véase también Pierre Bourdieu, “Systems of education and systems of thought”, *International Social Sciences Journal*, 19, 1967, pp. 338-358.

del *statu quo* sociocultural deben proteger la ortodoxia como un “sustituto necesariamente imperfecto”.¹⁰

Tras los pasos de Panofsky, Bourdieu define el *habitus* como el preconsciente cultural en su forma activa. Panofsky habló de la difusión de un “hábito mental” y de una “fuerza formadora de hábitos”. Bourdieu acepta la forma explícitamente causal de este modelo y expone sus implicaciones. El *habitus* es una “estructura estructurante”. Es *modelado* y transmitido por el medio social e institucional, así como por las prácticas y las tradiciones de una cultura; a su turno, *actúa* para dar origen a patrones recurrentes de pensamiento. Aunque situado en un nivel preconsciente o preteórico, puede generar creencias conscientes. Más importante aun, puede funcionar como una disposición cognitiva, una tendencia a constituir de cierta manera los objetos del conocimiento. Como tal, engendra esquemas específicos que aparecen y reaparecen en diversos reinos del pensamiento, incluidas las disciplinas académicas de los tiempos modernos. El *habitus* es una de esas entidades que nunca están al alcance de la observación directa. No obstante, por lo común podemos delimitarlo con razonable seguridad, pues está definido por las relaciones y prácticas sociales que lo sostienen y da origen, de modo característico, a representaciones primarias como las teorías de la educación, por ejemplo. Sea como fuere, sus efectos pueden ser inconfundibles.¹¹

Parece evidente que en las sociedades de clase modernas, el *habitus* será al menos en parte específico de los medios socioculturales y que puede ser transmitido por toda una serie de instituciones, empezando por la familia. No obstante, tanto Panofsky como Bourdieu, y sobre todo éste, destacan el papel de “la escuela”, con lo cual se refieren a las diversas formas de educación institucionalizada tal como surgieron en Europa desde la Edad Media. Como “fuerza formadora de hábitos”, el sistema educacional inculca formas socialmente diferenciadas de pensamiento, incluyendo lo que Bourdieu llama “*habitus* cultivado” de las personas muy instruidas. Así como la escuela genera de manera activa el *habitus*, éste, a su turno, es *una causa* genuina de las disposiciones cognitivas y las creencias. Será preciso, desde luego, demostrar empíricamente y en detalle que las teorías y las prácticas de la educación pueden dar forma a los “esquemas de pensamiento”.

Ahora bien, si algo de lo que hemos dicho hasta aquí es correcto, debemos encontrar un modo de estudiar el campo intelectual. Debemos aprender a comprender un haz de textos como un todo o como un conjunto de relaciones, y no como una suma de enunciados individuales. Una manera de hacerlo es elaborar una “muestra” de la literatura producida en un ámbito determinado a lo largo de un período especificado. En mi estudio de los académicos alemanes, por ejemplo, comencé por leer las compilaciones impresas de discursos pronunciados en las universidades alemanas durante el período de Weimar. También hice una lista de todos los no científicos con un rango superior al de catedrático no titular (*Privatdozent*) que pertenecieron durante tres años o más a los cuerpos docentes de artes y ciencias (*Philosophie*) de cuatro universidades alemanas seleccionadas entre 1918 y 1933. Por último leí todo lo escrito por esos hombres entre 1890 y 1933 que tuviera un carácter relativamente no especializado o metodológico. Agregué luego grandes manuales y antologías de varias disciplinas,

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (traducción de Richard Nice), Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1977, en especial pp. 164, 168-169.

¹¹ Bourdieu, “Intellectual field...”, cit., pp. 116-118 para esto y lo que sigue.

junto con los escritos de académicos no incluidos en mi “muestra” original pero mencionados con frecuencia en lo que ya había leído.

El enfoque fue deliberadamente mecánico –y laborioso– y no me permitió escribir con autoridad acerca de la obra de ningún individuo en particular. Pero sí me dio una percepción un tanto anónima de las grandes corrientes de pensamiento y el sentimiento de cierto ambiente intelectual. No me resultó difícil identificar las cuestiones de mayor interés para los académicos alemanes, las principales posiciones asumidas a su respecto y las relaciones entre ellas. Y, sobre todo, el método empleado orientó mi atención hacia determinadas propiedades estructurales de mis fuentes: tanto las formas como los contenidos de los argumentos, los patrones o figuras recurrentes de pensamiento y los supuestos subyacentes que estaban difundidos con amplitud pero pocas veces eran objeto de una discusión explícita. Estas características del campo de pensamiento bien podrían haber sido pasadas por alto en una biografía intelectual.

En vez de hacer una “muestra” del cuerpo docente de ciertas universidades, podría haberme concentrado en tipos seleccionados de publicaciones dedicadas a una temática determinada; o haber estudiado con minuciosidad a los más frecuentes colaboradores de una o más revistas eruditas o intelectuales. Paul Vogt ha mostrado la manera de hacerlo y también explicó el sentido de esos procedimientos.¹² Los manuales, las antologías y los libros de texto de las distintas disciplinas pueden tomarse como representativos de sectores específicos de un campo intelectual. Las reseñas eruditas tenderán a reproducir los supuestos de una comunidad académica. En parte de mi obra presente, me he concentrado en los académicos e intelectuales que testificaron ante una comisión parlamentaria. Todas esas tácticas pueden ser objeto de debate, por supuesto. Pero no hay manera de estudiar un campo intelectual en su totalidad, y casi todas las tácticas de selección consideradas son mejores que la falta absoluta de táctica. Con demasiada frecuencia, los profesionales de la historia intelectual aíslan con fines de estudio a individuos o pequeños grupos, con el argumento de que éstos son representativos o influyentes; pero en apoyo de esta hipótesis sólo se ofrecen las pruebas más impresionistas. Si pretendemos ejercer un mayor rigor empírico en estas materias, la historia intelectual deberá encontrar la manera de establecer muestras y cartografías de los campos intelectuales, en vez de prejuzgar sobre la importancia de cualquier elemento perteneciente a ellos.

No obstante, lo que me persuade de la conveniencia de las “muestras” y otros métodos conexos no es sólo el argumento del empirismo riguroso. También estoy cada vez más convencido de que los campos intelectuales deben estudiarse *como campos*. Se trata de entidades con todas las de la ley y no debe reducirse a agregados de individuos. Estudiarlos es, al menos en un inicio, apartar la mirada de las intenciones francas de textos individuales para concentrarse en los hábitos intelectuales compartidos y los significados colectivos. La ambición es considerar las fuentes desde un punto de vista deliberadamente distante e impersonal. En todo caso, es preciso evitar una falsa sensación de identificación o familiaridad, capaz de impedir una interpretación y un análisis completos y autoconscientes. Después de todo, la meta consiste en parte en traspasar la superficie del pensamiento explícito y llegar al reino del pre-consciente cultural, las creencias tácitas y las disposiciones cognitivas.

¹² W. Paul Vogt, “Identifying scholarly and intellectual communities: A note on French philosophy, 1900-1939”, *History and Theory*, 21, 1982, pp. 267-278.

Adoptar el enfoque que he sugerido significa romper con ciertas prácticas típicas de la “historia de las ideas”. La más importante es la tendencia a tratar las ideas coherentes como causas no causadas e investir las con la irresistible fuerza de la lógica. Cuando las implicaciones de esta concepción se persiguen hasta el final, las ideas cobran la imagen de otros tantos agentes individuales que “influyen” en el pensamiento y la acción posteriores de una manera identificable. Cuando el rastreo de esas “influencias” discretas resulta difícil o es preciso explicar creencias más generales y menos articuladas, uno imagina que las ideas se desvirtúan y se diluyen al “escurrirse” de una superficie de proposiciones claramente enunciadas a un subsuelo de opiniones incoherentes pero comunes.

En parte, la debilidad de este esquema radica en su extremo idealismo o intelectualismo. Las ideas nunca son totalmente separables de su arraigo en instituciones, prácticas y relaciones sociales. Por otra parte, el campo intelectual en cuestión siempre selecciona o mediatiza su influencia. No es posible explorar la influencia de Darwin o de Nietzsche, por ejemplo, sin conocer y explicar buena parte de lo dicho por quienes posteriormente hicieron un buen o un mal uso de sus obras. Pero una debilidad aun más grave de la concepción tradicional es una variedad del individualismo metodológico, la insistencia en que un sistema de creencias debe ser una suma de proposiciones discretas y explícitas, cada una de las cuales puede rastrearse, a través de sus diversos antecedentes, hasta una única fuente autóctona. En realidad, como hemos dicho, los sistemas de creencias son constelaciones de ideas interrelacionadas y en parte implícitas: ideas que cambian al unísono con el campo circundante.

Ya se ha mencionado una de las lecciones prácticas que yo extraería de esta convicción. Creo que debemos tratar los campos intelectuales como objetos independientes de investigación empírica. Y es igualmente evidente que debemos modificar de manera radical nuestro enfoque de la biografía intelectual. Solemos suponer que para estudiar el pensamiento de una sociedad y una época dadas debemos comenzar por investigar a un pensador en particular o a un pequeño grupo. Y nos inclinamos a creer que la elaboración de generalizaciones sobre el período en su conjunto recién puede intentarse una vez completada una cantidad suficiente de esos estudios especializados. Suponemos, en síntesis, que el individuo puede ser objeto de un abordaje directo, pero sólo es posible enfocar el período por medio de estudios más especializados y por lo común biográficos.¹³

Mi concepción es diametralmente opuesta a este esquema. Creo que las biografías son más difíciles de escribir que las exploraciones de campos intelectuales, y es probable que fracasen si no pueden recurrir a investigaciones previas de sus campos. Esto vale con toda evidencia para las biografías de pensadores sobresalientes, cuya creatividad hace que disten mucho de ser “representativos” de su mundo. Para comprenderlos de algún modo, es menester captar su peculiar relación con ese mundo. En efecto, por un lado suelen compartir al menos algunas de las creencias, supuestos y formas de pensamiento característicos de su campo. Por otro, también explicitan lo que en la mayoría de sus contemporáneos es implícito. Contribuyen a esclarecer los supuestos subyacentes de su campo, al mismo tiempo que empiezan a trascenderlos en virtud de la innovación intelectual.¹⁴

¹³ En Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics, 1890-1920* (traducción de Michael S. Steinberg), Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 418, podrá encontrarse un perfecto ejemplo de este punto de vista.

¹⁴ Un buen ejemplo de biografía intelectual en la que este aspecto es notorio es John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

De hecho, esto modifica su relación con quienes procuramos comprender su época. Mientras que el pensamiento de los autores estrictamente representativos no es sino un objeto de estudio para nosotros, los pensadores creativos se nos unen como colegas mayores y nos guían hacia su mundo. De ser fructíferos, nuestros esfuerzos incorporarán y tal vez ampliarán un tanto el proceso de esclarecimiento iniciado por ellos. Leemos sus textos no sólo por su interés intrínseco, sino también por su capacidad de enunciar lo que tanto nosotros como sus contemporáneos, en el mejor de los casos, sabíamos oscuramente. No hay contradicción en la tesis de que la exploración de los campos intelectuales y el estudio de los grandes textos esclarecedores deben proceder de manera interactiva si la aspiración es el avance de la historia intelectual.

Las culturas académicas, las relaciones sociales y los intelectuales

Como hemos visto, los significados implícitos perpetuados por las prácticas, las instituciones y las relaciones sociales hacen valer su influencia sobre los elementos explícitos del campo intelectual. La sociología histórica del conocimiento intenta esbozar las relaciones implicadas. Con mucha frecuencia, los sociólogos del conocimiento se concentraron en los efectos de la estratificación social, sin duda importantes. No obstante, ya hemos aludido a otro ámbito pertinente, en el cual las prácticas y las instituciones afectan de manera decisiva las creencias. Nos referimos al ámbito de la educación, particularmente destacado por Panofsky y Bourdieu.

Las instituciones de la educación secundaria y superior transmiten, en efecto, aspectos implícitos y explícitos del patrimonio cultural; inculcan estilos de vida y modos de comportamiento, junto con formas de percepción y cognición. Gran parte de lo que enseñan no puede reducirse a la enunciación de proposiciones. Los contenidos y la organización del plan de estudios secundario, la articulación de los cuerpos docentes y las disciplinas universitarias y el sistema de exámenes y certificaciones transmiten un conocimiento tácito que puede contribuir a dar forma a un *habitus*. Como es obvio, lo mismo vale para prácticas tan importantes como las conductas de los docentes durante el proceso de la escolaridad. El modo de presentar los materiales curriculares en la educación secundaria, por ejemplo, bien puede dar pábulo a disposiciones cognitivas que perdurarán más allá del contexto del aula.

Una manera de reflexionar sobre estos asuntos es concebir una *cultura académica* como un segmento particularmente significativo del sistema sociocultural más general. Definida en un sentido más restringido, una cultura académica es un campo o subcampo intelectual, una red de creencias interrelacionadas y explícitas acerca de las prácticas académicas de la enseñanza, el aprendizaje y la investigación, así como sobre la significación social de dichas prácticas. Definida en un sentido más amplio, una cultura académica engloba prácticas, instituciones y relaciones sociales, además de creencias. Hasta aquí he sostenido, en sustancia, que una cultura académica en el sentido limitado de creencias explícitas no puede entenderse del todo al margen de su sentido más abarcativo.

Esto trae a colación algunos de los problemas más controvertidos en torno de la sociología del conocimiento. Muchos de ellos tienen que ver con la incidencia de la estructura de “clase” o, en términos más generales, de las relaciones grupales jerárquicas. Lo más importante que puede decirse sobre éstas es que son extremadamente complejas; no debe reducirselas a una escala unilineal de meros bienes económicos. También en este punto Pierre Bourdieu ha ela-

borado algunos conceptos útiles. En efecto, Bourdieu distingue entre capital económico, social y cultural. El capital social consiste en las “conexiones” familiares y cosas por el estilo. En una de sus formas, el capital cultural es el “marco” cultural, una relación con la cultura dominante que pasa de uno a otro a través de la familia. Los sistemas educativos tienden a “reproducir” o recrear la distribución heredada de este último capital, en vez de modificarla radicalmente. Sea como fuere, las credenciales educativas, o las magnitudes y los tipos de escolaridad recibida, surgen como las formas institucionalmente codificadas de capital cultural.¹⁵

El quid de las distinciones de Bourdieu es que las tres variedades de capital pueden no estar distribuidas de maneras plenamente paralelas. Mientras que los más pobres en capital económico también son en general pobres en capital social y cultural, hay grupos que están *relativamente* mejor dotados de capital cultural que de capital económico, y a la inversa. En las alturas intermedias de la jerarquía social, sobre todo, la distribución de ventajas educacionales puede no ser del todo congruente con la distribución de riqueza y poder económico. En su descripción de la sociedad francesa contemporánea, Bourdieu ha puesto de relieve la forma bimodal de la pirámide social, el hecho de que las curvas de distribución del capital económico y cultural suelen estar un tanto separadas, como si se situaran a uno y otro lado de un eje de simetría. Las incongruencias resultantes generan ventajas y desventajas *comparativas* que pueden adoptar algunas de las características y tener algunos de los efectos de las ventajas y desventajas absolutas. Bourdieu insiste con acierto en que también el espacio social debe entenderse como un sistema de relaciones, y no como una escala de magnitudes absolutas. Lo que importa en una posición social es cómo se compara con otras en las tres dimensiones relevantes. Como Bourdieu también reconoce la importancia de las “trayectorias” sociales, originadas en *cambios* en uno o más elementos de una posición social, sus conceptos analíticos hacen discriminaciones mucho más finas que las que se hacen presentes habitualmente en las discusiones sobre la estructura y la movilidad sociales.

Otra manera de evitar una visión simplista de la estratificación social es adoptar la distinción de Max Weber entre clase y estatus. Para él, una posición de “clase” es un lugar objetivo en el sistema de producción o en “el mercado”; entraña la aptitud de disponer de bienes y servicios, ya sea para su consumo o para una ulterior producción. El “estatus”, en contraste, es el prestigio social u honor asociado con ciertos estilos de vida. Se trata de una cualidad atribuida, no obstante lo cual el orden de estatus es objetivo en cuanto el individuo no puede modificarlo. A juicio de Weber, los rangos de clase y estatus tienden a converger, al menos durante los períodos de estabilidad económica. Por otro lado, también reconoce la posibilidad de incongruencias entre las jerarquías de una y otro. Las convenciones de estatus tienen una espe-

¹⁵ Para lo que sigue, véanse Pierre Bourdieu, “Cultural reproduction and social reproduction”, en Jerome Karabel y A. H. Halsey (comps.), *Power and Ideology in Education*, Nueva York, Oxford University Press, 1977, pp. 487-511 [traducción castellana: “Reproducción cultural y reproducción social”, en VV. AA., *Política, igualdad social y educación*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1978]; Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (traducción de Richard Nice), Londres, Sage Publications, 1977 [traducción castellana: *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1981], y Pierre Bourdieu, “Les trois états du capital culturel”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30, noviembre de 1979, pp. 3-6 [traducción castellana: “Los tres estados del capital cultural”, en *Sociológica*, 2 (5), revista de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, pp. 11-17]. Véase también Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979 [traducción castellana: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1991].

cie de inercia; sólo evolucionan con lentitud. En consecuencia, cree Weber, durante los períodos de cambio económico acelerado las escalas de clase y estatus pueden llegar a discrepar lo suficiente para hacer lisa y llanamente visible la situación “desnuda” de clase.¹⁶

En otras palabras, el concepto weberiano de estatus es esencialmente histórico. En cierto sentido, el orden de estatus es siempre una herencia del pasado. Las normas de conducta y los estilos de vida más prestigiosos se asocian de manera característica con las élites dirigentes de tiempos pretéritos. En la Europa de fines del siglo XIX, esas normas de conducta y los estilos de vida eran transmitidos en lo fundamental por las instituciones elitistas de educación secundaria y superior. La distribución de estatus, por lo tanto, era casi idéntica a la distribución de escolaridad avanzada o, según el esquema de Bourdieu, de capital cultural. En rigor, hay una sola razón para preferir el concepto de “estatus” de Weber al “capital cultural” de Bourdieu: la significación *histórica* del primero. Entender el sistema de estatus es reconocer la presencia del pasado: el papel de los residuos históricos que ayudan a definir y legitimar la jerarquía social existente. Por otra parte, como esos residuos históricos también contribuyen a complicar la jerarquía, prestarles una adecuada consideración es otra manera de evitar un análisis burdamente simple, unilineal y ahistórico de la estratificación social.

El grupo social que más interesa al historiador del conocimiento es, por supuesto, el grupo o categoría de los intelectuales. Si la historia intelectual pretende abordar de algún modo los medios sociales, con seguridad deberá tratar de explorar el rol social de los intelectuales. Sobre este rol, es necesario decir en un principio que ha mostrado grandes diferencias a lo largo del tiempo y según las sociedades. No hay una única definición de la condición de intelectual con validez universal. Por lo común, los intentos de definir al “intelectual” en abstracto han tropezado con dificultades. Aquí tenemos, como ejemplo, la definición de Edward Shils:

En toda sociedad [...] hay algunas personas con una sensibilidad poco habitual a lo sagrado, un grado de reflexión nada común sobre la naturaleza del universo y las reglas que gobiernan su sociedad [...] una minoría de personas que, en mayor medida que el grueso de sus semejantes, son inquisitivas y desean estar en frecuente comunión con símbolos que son más generales que las situaciones concretas inmediatas de la vida cotidiana. [...] Esa necesidad interior de ir más allá de la pantalla de la experiencia concreta inmediata marca la existencia del intelectual en todas las sociedades. [...] La naturaleza de la orientación del intelectual hace prácticamente inevitable que haya cierta tensión entre los intelectuales y las orientaciones de valor encarnadas en las instituciones reales de cualquier sociedad.¹⁷

En este párrafo, Shils no propone tanto una definición como una idealización. El “verdadero” intelectual se ve dotado de cualidades que apenas pueden adjudicarse al “grueso” de los profesores y escritores, por ejemplo. Muchos de quienes fueron considerados intelectuales por sus contemporáneos no tuvieron “una sensibilidad poco habitual a lo sagrado”. Otros quizás no hayan desesperado nunca de alcanzar algo parecido a una “frecuente comunión” con los

¹⁶ “Estatus” es una traducción adecuada del uso weberiano distintivo de *Stand*. En Fritz Ringer, *Education and Society in Modern Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, pp. 14-16, se encontrarán la discusión y el comentario del término.

¹⁷ Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 1972, pp. 3, 7 [traducción castellana: *Los intelectuales y el poder*, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1976].

“símbolos más generales”. Me parece peligroso en varios aspectos confundir a los seres humanos corrientes con lo que tal vez deberían ser.

Sin embargo, aun si dejamos a un lado ese problema, no deberíamos prejuizar acerca de cuestiones empíricas como el grado de tensión entre los intelectuales y los grupos dominantes de su sociedad. Así, J. P. Nettl ha sostenido, en sustancia, que sólo el disenso cabal califica a sus autores como “intelectuales”.¹⁸ Como Shils, Nettl debería, al parecer, excluir a los pensadores ortodoxos del estudio sociohistórico de “los intelectuales”; pero esa decisión limitaría y debilitaría el campo de la investigación. Algo similar puede decirse también del enfoque de Florian Znaniecki, que supone una evolución constante del intelectual desde el “tecnólogo” práctico hasta el “sabio”, y de allí al erudito objetivo y el filósofo cultural.¹⁹ Este punto de vista casi suscita la objeción de que los intelectuales, en realidad, tienen cada vez menos en común con los “sabios” y más con los “tecnólogos” prácticos. Sea como fuere, el esquema de Znaniecki resulta poco convincente tan pronto como uno trata de aplicarlo con seriedad al desarrollo concreto de la actividad intelectual, desde Platón hasta nuestros días.

Frente a esas generalizaciones intemporales, es preciso insistir en la índole histórica y mutable de los roles intelectuales. Como el propio Shils admite en otro de sus artículos, “las clases intelectuales difieren en su composición y estructura de sociedad en sociedad [...] [al igual que] sus creencias sobre los roles intelectuales”.²⁰ De tal modo, desde la Edad Media los intelectuales europeos han sido en distintos grados y proporciones clérigos, académicos, publicistas y escritores o artistas “independientes”.

El soporte material del trabajo intelectual cambió de manera dramática desde el siglo XVII hasta el siglo XX. Las universidades han tenido una rica y variada historia, lo mismo que otras instituciones dedicadas a la investigación y la educación. La audiencia a la que se dirigían los escritores del siglo XVIII y principios del siglo XIX difería en muchos aspectos del “público” más amplio y heterogéneo de nuestra época. Pero estos cambios son apenas los más notorios en el medio objetivo de la vida intelectual.

Como Shils señala con acierto, por otra parte, ha habido grandes transformaciones no sólo en la “composición y estructura” de “las clases intelectuales” sino también en sus “creencias sobre los roles intelectuales”. Es muy difícil exagerar la importancia de estas creencias. Pues concebir de algún modo el yo intelectual es optar por cierta visión del conocimiento y de las estructuras mediadoras que actúan entre el trabajo intelectual y su efecto o trascendencia última. ¿Son los intelectuales profetas y sabios? ¿O son científicos, investigadores especializados o innovadores técnicos? ¿Son críticos del poder o asesores expertos de los políticos, formadores directos o indirectos de la opinión pública? ¿Cómo imaginan a su audiencia, el “mercado” de ideas, el conflicto intelectual o la “opinión pública”? ¿Qué tipo de relación mantienen con la tradición o con la generación más joven? Las posiciones con respecto a estos interrogantes, y a una multitud de preguntas conexas, rara vez se sostienen con plena conciencia; son orientaciones implícitas que pueden ponerse en discusión durante los períodos de crisis social o cognitiva. No obstante, ya sean o no objeto de un esclarecimiento filosófico,

¹⁸ J. P. Nettl, “Ideas, intellectuals and structures of dissent”, en Philip Rieff (comp.), *On Intellectuals: Theoretical Studies; Case Studies*, Garden City, Doubleday, 1970, pp. 57-134.

¹⁹ Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* [1940], Nueva York, Octagon Books, 1965 [traducción castellana: *El papel social del intelectual*, México, FCE, 1944].

²⁰ Shils, *The Intellectuals...*, cit., p. 154.

constituyen un sustrato permanente del pensamiento, una parte del preconsciente cultural, una fuente vital de las disposiciones cognitivas actuantes en el campo intelectual.

Shils habla de *creencias* sobre los roles sociales. De ese modo, apunta al notable carácter bilateral de esos roles, el hecho de que su naturaleza es en parte objetiva y en parte conceptual. En rigor, lo mismo puede decirse de todas las categorizaciones sociales. Por un lado, las circunstancias objetivas afectan las elecciones de rol de los intelectuales (y de otros grupos sociales), en cuanto convierten algunas de ellas en virtualmente imposibles y otras en muy probables. Por otro lado, la elección de un rol social en particular es una especie de creencia, y esa creencia puede ser más o menos plenamente consciente. Así, un investigador muy especializado considerará difícil, aunque no imposible, concebirse como un generalista aficionado. Las instituciones y prácticas efectivamente establecidas de la vida intelectual sugieren con claridad cierta gama de elecciones de rol, a la vez que casi prohíben otras. El lugar objetivo de los intelectuales en el sistema de relaciones sociales jerárquicas contribuye, de manera similar, a que algunas creencias sobre los roles sean más probables que otras, y esto también es cierto de las relaciones *dentro* de la comunidad intelectual, entre subgrupos como los académicos y los escritores independientes. Los *cambios* detectables en las circunstancias exteriores son particularmente susceptibles de afectar las elecciones de rol, porque éstas a menudo engloban proyecciones para el futuro.

Por otra parte, ninguna serie de circunstancias dicta de manera absoluta una interpretación específica de las posibilidades contenidas en ellas. Por ejemplo, los intelectuales realmente amenazados por un régimen político establecido quizá mantengan, empero, expectativas optimistas con respecto a regímenes futuros. Instituciones y prácticas idénticas pueden ser *percibidas* con notables diferencias, y son las percepciones y no las realidades propiamente dichas las que participan en la constitución de los roles. En un medio determinado, es posible que las percepciones estén condicionadas en forma decisiva por supuestos heredados, entre ellos algunos no del todo conscientes. Pues las creencias sobre los roles, como otras creencias, pueden ser más o menos racionales.

Las relaciones sociales jerárquicas tienen una importancia especial para las elecciones de roles. En efecto, la elección de rol de un grupo social es una especie de autodefinición, y una autodefinición social implica a su vez relaciones específicas con otros grupos. Esto es válido, por ejemplo, para la idealización de Shils de los intelectuales como una minoría más deseosa que “el grueso de sus semejantes” de estar “en frecuente comunión” con los símbolos más generales. Pero también vale para autodefiniciones más prosaicas. Es inevitable que un “técnico” tenga una idea de su relación con el “científico puro” por un lado y con el empresario promotor de innovaciones tecnológicas por otro. De manera análoga, un experto en economía o política debe tener una concepción de su relación con las personas a quienes asesora. No es de sorprender que las definiciones de roles sociales, incluidas las autodefiniciones, sean casi siempre objeto de enérgicas disputas. Así, es improbable que quienes no son intelectuales acepten la sumaria caracterización que Shils hace de ellos como “el grueso” de los hombres. Casi con seguridad, se verán a sí mismos en términos más complejos y halagadores, y es de presumir que procurarán la aceptación pública de su propio esquema clasificatorio. Una vez más es provechoso citar un comentario de Bourdieu:

La percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración social: en el aspecto “objetivo”, está socialmente estructurada porque las propiedades atribuidas a los agen-

tes o instituciones [...] se ofrecen [...] a la percepción [...] en combinaciones cuya probabilidad es muy desigual [...]; en el aspecto “subjetivo” [...] los esquemas perceptivos [...] utilizables en el momento en cuestión [...] son el producto de luchas simbólicas previas.²¹

En síntesis, los roles sociales son configurados en parte por las condiciones objetivas, pero también son esquemas conceptuales. Como tales, son típicamente heredados, en parte pre-conscientes y muchas veces discutidos. De ello se deduce que el historiador social debe guardarse de suprimir el elemento conceptual en todos los roles sociales, incluidos los enumerados en los censos ocupacionales. El historiador intelectual y el sociólogo histórico del conocimiento, a la inversa, no deben descuidar el impacto de las relaciones sociales objetivas sobre las elecciones de rol de los intelectuales, así como de otros grupos sociales.

Reduccionismo, relativismo y sociología del conocimiento

En ocasiones, los críticos de la sociología histórica del conocimiento acusan a sus practicantes de “reduccionismo”, y esa acusación parece dividirse en tres objeciones más específicas. En primer lugar, los críticos dudan de que el sociólogo del conocimiento pueda prestar una atención adecuada al *valor de verdad* de las concepciones que investiga. Acaso pase por alto el mérito sustantivo de las ideas en beneficio de ciertos tipos de explicaciones. Segundo, esas explicaciones se inclinarán a presentar las ideas como *meros efectos* de situaciones y preferencias sociales. Es probable que cierta incomodidad suscitada por la explicación causal en la historia intelectual profundice esa preocupación. Tercero y último, de acuerdo con los críticos, el sociólogo del conocimiento tenderá a desvalorizar la *originalidad de los individuos creativos*, confundiendo sus pensamientos con las opiniones comunes de grandes grupos sociales. En conjunto, estas inquietudes constituyen sin duda un serio reto para la sociología histórica del conocimiento. Como el tipo de historia intelectual que propugno recurre en abundancia a esa sociología, contestaré al menos brevemente cada uno de esos cuestionamientos críticos.

Antes de intentar cualquier clase de explicación, los sociólogos del conocimiento deben, por supuesto, comprender el documento histórico; deben alcanzar una comprensión interpretativa de los textos que constituyen su tema. En la tradición filológica e histórica alemana del siglo XIX, la interpretación de un texto se concebía a veces como una identificación empática con su autor o como una nueva vivencia de las experiencias que dieron origen al texto. Pero esta versión subjetivista de la tradición hermenéutica fue superada en la obra de Heidegger y el último Dilthey por un énfasis objetivista. Comentaristas tan expertos en materia de interpretación como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur destacan hoy que los textos y las acciones que interpretamos son objetivamente dados, y que la interpretación es un complejo procedimiento empírico y racional y no un misterioso salto intuitivo.²²

²¹ Pierre Bourdieu, “The social space and the genesis of groups”, *Theory and Society*, 14 (6), 1985, pp. 723-744, en especial p. 727 [traducción castellana: “Espacio social y génesis de las ‘clases’”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990].

²² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1975, en especial pp. 162-290 [traducción castellana: *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977]; Hans-Georg Gadamer, “The problem of historical consciousness” [traducción castellana: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993], y Paul Ricœur, “The model of the text: Meaningful action considered as a text”, en Paul

Al tratar de interpretar un texto, procedemos a grandes rasgos como si tuviéramos que traducirlo de una lengua extranjera a la nuestra. A partir de un conocimiento rudimentario del vocabulario pertinente, postulamos activamente traducciones *posibles*, que sometemos a prueba comprobando si producen en nuestro lenguaje resultados tanto consistentes en el plano interno como coherentes en su referencia a realidades exteriores al texto. El método puede describirse como una *interacción* con un texto extranjero, dado que las posibles versiones de cada una de las frases se ponen a prueba mediante su ubicación en un párrafo, cuyo sentido, a su vez, se comprueba dentro de un capítulo, y así sucesivamente; entre el texto y la traducción hay un movimiento de ida y vuelta que tiene la apariencia del ensayo y el error.

Como sea, toda la empresa interpretativa sólo puede funcionar sobre la base del supuesto de una *racionalidad* y un mundo empírico parcialmente compartidos.²³ Nuestro objetivo es presentar lo que debe interpretarse en una versión de nuestro propio lenguaje que esté tan libre de oscuridades como sea posible. Nuestra estrategia consiste en comenzar por suponer que el pasaje que interpretamos tiene consistencia interna y carece de errores, o que el autor razona como nosotros mismos lo haríamos en una situación similar. Este supuesto heurístico de racionalidad es imprescindible para llegar a alguna “traducción”. De ello se infiere que no podemos evitar abordar el *valor de verdad* de los textos que consideramos. Al interpretar esos textos de acuerdo con el modelo de la racionalidad, debemos empezar por suponer que las creencias que encontramos se deducen de observaciones confiables y de un razonamiento sólido.

Sólo buscamos hipótesis complementarias cuando ese supuesto demuestra ser inviable. Esto sucede cuando somos incapaces de “casar” una secuencia de frases del texto con una secuencia coherente de frases claras en nuestro propio lenguaje, o cuando un argumento que parece deducirse de sus premisas en un “lenguaje” no responde de la misma manera en el otro. Tal vez alguna parte del texto es falsa, o se basa en una de las muchas creencias que no son ni verdaderas ni falsas. En este punto acariciamos por primera vez la hipótesis de que ciertos pasajes del texto necesitan una *explicación* y no una mera interpretación. Es posible que haya diferencias puramente convencionales entre los dos “lenguajes”, y habrá que tomarlas en cuenta. Más probablemente, la explicación necesaria se referirá a diferencias cruciales no sólo en las palabras, los conceptos y las creencias, sino también en las prácticas, las instituciones y las relaciones sociales. Aun en esas circunstancias, nos aferramos a un supuesto subyacente de racionalidad global. Pero de una manera selectiva y según la necesidad, ahora trascendemos la interpretación para recurrir a ciertos tipos de explicación del medio. Éste es el método específico de la sociología del conocimiento.

Otro modo de entender el punto al que quiero llegar es considerar la descripción de Imre Lakatos de la “reconstrucción racional” en la historia de la ciencia.²⁴ Lakatos trata de es-

Rabinow y William M. Sullivan (comps.), *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 103-160 y 73-101, respectivamente.

²³ Bryan Wilson (comp.), *Rationality: Key Concepts in the Social Sciences*, Oxford, Blackwell, 1970, en especial los artículos de Alasdair MacIntyre y Steven Lukes, pp. 112-130 y 194-213, respectivamente.

²⁴ Imre Lakatos, “Falsification and the methodology of scientific research programmes”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1970, pp. 91-195 [traducción castellana: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975]; Imre Lakatos, “History of science and its rational reconstructions”, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 8, 1971, pp. 91-136 [traducción castellana: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales: Simposio*, Madrid, Tecnos, 1993], y Thomas S. Kuhn, “Notes on Lakatos”, *ibid.*, pp. 137-146 [traducción castellana: “Notas sobre Lakatos”, en *ibid.*].

pecificar las condiciones en las cuales un “programa de investigación” científica antes aceptado es superado por un sucesor preferido. Parte de su argumento consiste en decir que esa “revolución científica” no se produce simplemente porque las hipótesis anteriores no puedan verificarse o se demuestre, en concreto, su falsedad. Se genera, en cambio, un proceso mucho más complejo en el cual el programa alternativo, merced a una acumulación de pruebas, confirma ser más fructífero que su predecesor. Si bien no corresponde exponer aquí los detalles, el esquema global de Lakatos presenta una historia de la ciencia en la cual, a pesar de las complejidades reconocidas por el mismo autor, los nuevos programas o teorías sólo se aceptan porque son intrínsecamente más sólidos que los reemplazados por ellos. En otras palabras, los criterios de racionalidad científica dictan el movimiento de la historia racionalmente reconstruida de Lakatos; pues el mérito sustantivo de una teoría es una condición necesaria y suficiente de la preferencia que se le asigna sobre rivales menos meritorios.

Como señala Thomas Kuhn, sin embargo, el historiador empírico del conocimiento debe ocuparse de relaciones históricamente contingentes y no de relaciones necesariamente racionales. Desde luego, el mérito sustantivo de una teoría *puede ser* una causa de su aceptación, pero también hay otras posibilidades. A decir verdad, la discusión entre Lakatos y Kuhn es fascinante justamente porque la *divergencia* entre una descripción kuhniana y una descripción lakatosiana de la historia intelectual define un reino de contingencia que es el dominio de la sociología del conocimiento y, en términos más generales, de la historia empírica. Y mi argumento principal sobre ese reino es que sólo puede definírsele *como una desviación con respecto a* un mundo independientemente explorado, el mundo de la historia intelectual reconstruida según los criterios racionales. Así, cuanto mayor cuidado y autoconciencia ponen los sociólogos del conocimiento en hacer su trabajo, más interesados deben estar en el valor de verdad de las creencias que encuentran en sus textos. En efecto, sólo si intentan una reconstrucción racional en el sentido de Lakatos podrán comenzar a situar el límite entre lo racional y lo contingente.

De hecho, gran parte de lo que se ha dicho puede reformularse en un lenguaje causal. El filósofo Donald Davidson ha argumentado que la *razón* de un agente para llevar a cabo determinada acción puede ser la *causa* de esa acción. No desbordaremos en exceso los marcos de ese modelo si establecemos que la *razón* de alguien para sostener cierta creencia puede ser la *causa* del hecho de sostenerla.²⁵ De tal modo, buenas razones son las causas habituales de creencias válidas, fundadas en una observación y una reflexión certeras. Esas creencias se sostienen casi siempre de una manera consciente y racional y son accesibles a una interpretación estrictamente racional. Por otra parte, las creencias que son falsas, o que no son ni verdaderas ni falsas, deben rastrearse hasta otras causas distintas de las buenas razones. Estas reglas son válidas en los principios más que en la práctica, pues las causas de la creencia son de manera característica agregados de buenas y malas razones y causas no relacionadas con ellas. Además, una creencia puede estar sobredeterminada; puede sostenerse por buenas razones y también por otras causas.

²⁵ Donald Davidson, “Actions, reasons, and causes”, en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980, pp. 4-19 [traducción castellana: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona y México, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995]. Para este párrafo y los que siguen, véase también Fritz Ringer, “Causal analysis in historical reasoning”, *History and Theory*, 28, 1989, pp. 154-172.

Aun así, en el estudio de textos hay tres tipos generales de descripción, la primera de las cuales es la descripción o interpretación *racional* de creencias válidas. Gran parte de la historia intelectual consiste en este género de reconstrucción, que implica un movimiento razonado de las premisas a las conclusiones. La mayoría de las proposiciones presentes en ella se deducen de sus predecesoras en la secuencia del argumento, y no hay referencia a causas que no estén relacionadas con las buenas razones.

En los restantes tipos de descripción, en cambio, el origen de las creencias se busca en causas no vinculadas con esas buenas razones. Así, en la descripción o explicación *tradicional*, las creencias analizadas se sostienen porque representan una herencia del pasado. Aun cuando sean válidas, no se verifican ni se replantean en forma independiente. Antes bien, se sostienen porque antepasados conocidos o tradiciones culturales impersonales las transmitieron de generación en generación. Las creencias estrictamente tradicionales o convencionales se sostienen irracionalmente, de una manera no del todo consciente y explícita. Con frecuencia, los historiadores intelectuales proponen *explicaciones causales* para ellas, en cuanto identifican los antecedentes históricos que les dieron origen y las respaldan. Por otra parte, no abandonan el ámbito de las creencias para discutir instituciones, prácticas o relaciones sociales. Las tradiciones o convenciones en cuestión están simplemente dadas; no es posible proporcionarles una explicación más exhaustiva.

En una descripción o explicación *ideológica*, por último, las creencias se explican en términos de las instituciones y las relaciones sociales que les sirven de marco. En rigor de verdad, una ideología es susceptible de *definirse* como un sistema de creencias que puede explicarse de este modo, al menos en parte. Las creencias abordadas en las descripciones ideológicas casi nunca son plenamente conscientes o explícitas. Antes bien, los sectores no verbales de una cultura las sostienen en un nivel tácito. Afirmar que los contenidos sustantivos de una disciplina académica son configurados en parte por las instituciones que la albergan, o que los argumentos políticos de un grupo determinado están condicionados en parte por la situación social de éste, es proponer una descripción o explicación ideológica.

Es innecesario decir que ningún sistema de creencias es completamente ideológico. En efecto, los tres tipos de descripción examinados rara vez se plantean aislados entre sí. Por lo común, los sistemas de creencias son agregados complejos de elementos racionales, tradicionales e ideológicos. Sus causas son mezclas de buenas razones con convenciones heredadas, así como con las orientaciones perpetuadas por instituciones, prácticas y relaciones sociales. Todos estos componentes de una cultura tienden a interactuar y apoyarse unos a otros. En consecuencia, cada uno de los tres tipos puede aplicarse, al menos con cierto éxito, a prácticamente cualquier sistema de creencias. No hay manera de saber por anticipado cuál de los tres demostrará ser más coherente en un caso específico. Los historiadores que utilizan las técnicas de los sociólogos del conocimiento tal vez hagan hincapié en las explicaciones ideológicas, pero si conocen su oficio, nunca excluirán por completo las descripciones racional y tradicional. Así, jamás tratan las ideas como *meros efectos* de las situaciones sociales, como suelen afirmar los críticos del “reduccionismo”.

Por lo demás, cuando los sociólogos del conocimiento establecen vínculos causales entre las ideas y las instituciones y relaciones sociales, sus explicaciones suelen tener un carácter probabilista, más que invariante. Las generalizaciones sobre las cuales se basan no son válidas de manera invariable sino habitualmente o en su mayor parte, y siempre que las demás cosas permanezcan iguales. Así, muchas de las generalizaciones propuestas por los historia-

dores son estadísticas o probabilistas. Tienden a aplicarse a agregados y no a individuos. Una generalización causal que buscara los orígenes de los cambios del comportamiento electoral de un grupo en las modificaciones del ingreso familiar, por ejemplo, no tendría validez absoluta o para cualquier individuo en particular; sería válida con cierto grado de probabilidad (en igualdad de las cosas restantes) y para el grupo en su conjunto.²⁶ De manera análoga, en los términos antes sugeridos, las explicaciones ideológicas propuestas por los sociólogos del conocimiento se aplican no tanto a los individuos como al campo intelectual, no tanto a las posiciones explícitas como a los supuestos implícitos y no tanto a las creencias esclarecidas como a las creencias dóxicas. De tal modo, si esos sociólogos conocen su oficio, es improbable que confundan el pensamiento de los grandes pensadores esclarecedores con las opiniones corrientes en sus campos intelectuales; no es probable que desvaloricen la *originalidad de los individuos creativos*.

Como otras relaciones causales probabilistas que implican a seres humanos, la influencia del medio social sobre las creencias puede vincularse con una diversidad de interpretaciones particulares. Es dable imaginar a un individuo o un grupo social típicos sistemáticamente engañados por ciertas falsas apariencias –y víctimas, entonces, de una variedad de “falsa conciencia”–. O bien se puede conjeturar que, por lo común y siempre que las demás cosas sean iguales, la gente se inclina a dar crédito a lo que se ajusta a sus intereses. La noción de “pensamiento interesado”, a su vez, puede enunciarse con mayor exhaustividad de diversas maneras. Uno puede presentar al individuo típico como un calculador que conoce lo que maximizará sus ventajas materiales inmediatas. O suponer que busca, de una manera inconsciente o a medias consciente, una visión satisfactoria de su relación con otros individuos y grupos sociales. La postulación de esas interpretaciones no debe ser, desde luego, apriorística o automática en modo alguno. No hay motivo para considerar que un único modelo servirá para todos los casos empíricos. Sólo hay que ver lo que sugiere la evidencia.

No obstante, es menester hacer dos observaciones más específicas. En primer lugar, debe evitarse el típico supuesto no declarado de que los “intereses” de los grupos sociales tienen que ser de carácter económico. Tratándose de intelectuales, sobre todo, es preciso reconocer que hay intereses eminentemente “mundanos” que no tienen una naturaleza económica específica. Los académicos, por ejemplo, están interesados en salvaguardar la libertad de enseñanza y maximizar su influencia colectiva sobre el sistema político y el resto de la sociedad. La índole no económica de esas inquietudes *no* debería tomarse como prueba de que los intelectuales son “desinteresados” por definición; sólo indica que rara vez se justifica una conceptualización limitadamente económica del “pensamiento interesado”. Segundo, el vínculo acaso más importante entre el medio social y el pensamiento radica en el trabajo consciente e inconsciente de definición o clasificación social. Los grupos sociales, así como los individuos, buscan visiones gratificantes y eficaces de sus relaciones con otros grupos sociales, e intentan imponerlas a los demás de manera consciente e inconsciente. Ya lo he señalado antes en relación con la idea de elecciones de rol. Lo repito aquí porque tiene especial importancia en el estudio de las élites intelectuales: la bisagra decisiva entre su situación social objetiva y su pensamiento se encuentra en el modo en que ellas y otros conciben su papel. Pe-

²⁶ Véase Fritz Ringer, “Differences and cross-national similarities among mandarins”, *Comparative Studies in Society and History*, 28, 1986, pp. 145-164, en especial pp. 148-149.

ro esta cuestión es compleja y no se presta a generalizaciones amplias e intemporales. Si volvemos al problema del “reduccionismo”, podemos decir que la sociología del conocimiento *no debe llevar por fuerza* a nada semejante al dogma de que las ideas son “meras expresiones” de los intereses económicos o a otras doctrinas abstractas de ese tipo.

Esto me conduce por fin al problema del “relativismo”, y más en particular a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, uno de los académicos alemanes actuantes en el período que estudié. De hecho, él mismo se sabía un crítico radical de las ortodoxias dominantes en las universidades alemanas durante la época de Weimar. No obstante, compartía en última instancia ciertos supuestos tácitos con aquellos a quienes criticaba. Ilustra, así, lo que Pierre Bourdieu denomina “complicidad subyacente” de posiciones antagónicas dentro de un campo intelectual, una afinidad que “sorprende al observador exterior al sistema”. Al mismo tiempo, la obra de Mannheim plantea un problema metodológico central, que surge cuando se exagera una orientación relativista en la formulación de los principios de la sociología del conocimiento.

El punto de partida analítico de su libro *Ideología y utopía* es el fenómeno de la desacreditación crítica, por la cual los adversarios políticos “desenmascaran” recíprocamente sus opiniones revelando los intereses que se ocultan detrás de ellas.²⁷ Mannheim profundizó en las implicaciones de ese desenmascaramiento y llegó a una concepción “total” de la “ideología” como una distorsión socialmente condicionada del pensamiento. Argumentó que el sesgo ideológico afecta no sólo los contenidos de proposiciones específicas, generando distorsiones conscientes o inconscientes, sino también los fundamentos “preteóricos” y toda la “estructura” de una mentalidad. Y amplió esta idea cuando sostiene que aceptamos la generalidad del fenómeno ideológico, considerando tanto nuestro propio punto de vista como los de los demás como “situacionalmente determinados”. De ese modo, llegó en definitiva a una teoría del “relacionismo”, en la cual la noción “absolutista” de una verdad objetiva y universal fue reemplazada por la verdad como la totalidad de las perspectivas posibles, al menos en el ámbito del conocimiento socialmente relevante y “activo”.

Vale la pena recordar que Mannheim utilizaba el término “ideología” en un sentido a la vez amplio y restringido. A decir verdad, parece prudente seguirlo en este uso. En el sentido más amplio, una ideología es una red de creencias más o menos conscientes que pueden entenderse en parte como el producto histórico de un medio institucional y social. Calificar de “ideológicas” las creencias es proponerse al menos parcialmente explicarlas de esa manera. En el sentido más limitado, una “ideología” es un punto de vista “retrospectivo”. Lo contrario de una utopía, su caracterización puede profundizarse si se dice que tiene la función de legitimar y perpetuar un sistema y una jerarquía sociales heredados.

La sociología relacionista de Mannheim es mucho más rica de lo que pueden sugerir estos breves comentarios. Después de todo, podemos aprender y de hecho aprendemos algo sustancial de una descripción orientada por una perspectiva distinta de la nuestra, siempre que seamos capaces de tomar en cuenta la “situación” de quien la formula. Tampoco es imposible conceptualizar el desarrollo del conocimiento, o un análogo de éste, como una ampliación

²⁷ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (traducción de L. Wirth y E. Shils), Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1936 [traducción castellana: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 1993]; véase también Ringer, *The Decline...*, cit., pp. 425-433.

y un enriquecimiento progresivos de nuestra comprensión social, impuestos por la necesidad de subsumir perspectivas anteriores o parciales en una síntesis ulterior y más abarcativa. Sea como fuere, no puede culparse a Mannheim por sostener que el análisis o la crítica ideológica se han unido a las modalidades más tradicionales de evaluación intelectual como un elemento permanente del enfoque moderno del conocimiento.

Sin embargo, la promesa de la sociología manheimiana del conocimiento se debilitó cuando Mannheim postuló a los intelectuales “autónomos” como agentes privilegiados de la síntesis “relacionista”. Libre de la compulsión de los compromisos restrictivos, supuso este autor, una élite intelectual socialmente mixta sería capaz de reunir la totalidad de las perspectivas posibles. Mannheim creía sin duda que los intelectuales modernos se reclutaban en una variedad particularmente amplia de circunstancias sociales y que la experiencia de la movilidad social les permitía cierta desvinculación de los compromisos de los grandes grupos sociales. También consideraba que su intervención directa en los conflictos de intereses abiertamente económicos era menor que la de los principales participantes en el proceso de la producción capitalista. De todas maneras, su misión consistía en comprender y en cierto sentido integrar puntos de vista socialmente divergentes. En un plano ideal, su práctica podría sostener la idea de una alternativa utópica al capitalismo.

Aunque esta concepción de los intelectuales no carece de fundamentos, parece innegable que sobrestima la diversidad de circunstancias sociales de los intelectuales modernos. Más importante aun: no está lejos de equiparar la desvinculación relativa con respecto a los intereses económicos de capitalistas y proletarios con la libertad de *todas las formas* de pensamiento y de conducta interesados. No hace falta más que leer los textos de Bourdieu sobre el capital cultural para advertir la debilidad de esta posición. Engañado por un economicismo invertido, Mannheim aceptaba de hecho una visión de la situación del intelectual que muchos de sus colegas más ortodoxos sostenían tácitamente. Necesitaba esa visión, pues estaba resuelto a encontrar un equivalente sociológico y “relacionista” del concepto “absolutista” de verdad objetiva. Movidó por esa necesidad, sucumbió a una elevación claramente tendenciosa de los intelectuales “por encima” de los conflictos de clase de los tiempos modernos.²⁸

A mi juicio, el caso de Mannheim sugiere con vigor que la sociología histórica del conocimiento debe aferrarse al ideal regulador de la objetividad.²⁹ Imaginada como una realidad sociohistórica, la conquista concreta de la verdad universal sería una utopía, un fin de la historia. Considerada como una máxima implícita del discurso científico, sin embargo, no es posible prescindir de la norma de la objetividad. Quienes la abandonaron se han inclinado a reemplazarla por inadecuados sustitutos sociohistóricos. Como Mannheim, soñaron con comunidades científicas o intelectuales que estuvieran en los hechos, y no sólo en las ideas, libres de enredos ideológicos. Pero ningún “absolutismo” podría ser un peligro tan grave para una historia intelectual empírica como la tentación de buscar condiciones utópicas en las realidades pasadas o presentes. □

²⁸ Ringer, *The Decline...*, cit., pp. 433-434.

²⁹ En Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982, se encontrará una discusión contemporánea del relativismo; véanse en especial los artículos de Barry Barnes y David Bloor, pp. 21-47, y Steven Lukes, pp. 261-305.