
GREGORIO ROBLES MORCHON

El origen de la sociología del conocimiento (1)

La Sociología del conocimiento ha surgido en torno a dos vías diferentes: por una parte, como el fruto de un proceso de desmitificación del pensamiento puro, del "mundo de las ideas" desligado de la realidad; por otra, como una réplica al marxismo. Detengámonos en ambos puntos.

La filosofía predominante en la Modernidad —el idealismo en cualquiera de sus vertientes— se había configurado en torno a la subjetividad del ente cognoscente y a la objetividad ideal de lo conocido; la razón abstracta y las ideas puras eran, respectivamente, el motor y el producto de lo más fecundo del pensamiento idealista. El modelo de conocimiento, el matemático-geométrico, caracterizado por la deducción lógica abstracto formal desde premisas axiomáticas, imponía a todos los ámbitos cognoscitivos su pauta metodológica, evitando conocer las peculiaridades de la realidad social. Buena prueba de ello nos lo da, en nuestra disciplina, la configuración de los grandes sistemas de derecho natural contruidos *more geometrico*.

(1) Inicialmente esta comunicación iba a llevar por título «Planteamientos y problemas para la Sociología del conocimiento jurídico». Habría de dividirse en tres partes: 1. El origen de la sociología del conocimiento. 2. Los planteamientos actuales. 3. Problemas de una sociología del conocimiento jurídico. Aquí, por razones de limitación, hemos prescindido de los dos últimos epígrafes, aunque no renunciamos a la elaboración de los otros dos en un futuro próximo. Este trabajo se inserta en el marco de investigación propiciado y elaborado por mi maestro el profesor Legaz.

Con el positivismo quiebra la "verdad ideal" y se impone la indagación de los hechos, su sistematización y su integración en un todo coherente con pretensiones de explicar suficientemente la realidad. Es el triunfo de la física, que asienta su imperio como ciencia en el siglo XIX. Ya no sirve la idealidad abstractamente considerada, sino que dicha idealidad es preciso encontrarla inscrita en los hechos; la física es una ciencia experimental que no renuncia a la lógica matemática sino que hace de ella su mejor instrumento.

El positivismo, en este sentido, prescinde de la metafísica, pero eleva la realidad misma a metafísica, prescinde de la idea y, sin embargo, rescata la realidad como idea. Podría decirse que fotografía la realidad, tratando, en definitiva, de estabilizarla o, si se quiere, de eternizarla. Esto es lo que supuso en el marco de la evolución jurídica el fenómeno codificador: el encarnar en normas legales inamovibles y omnicomprendivas de la vida social los sistemas ideales del derecho natural de la Ilustración. En cualquier caso, la mentalidad positivista supone la quiebra del pensamiento trascendente y la desconfianza en los planteamientos apriorísticos.

Fruto de esta mentalidad es la sociología, que, inicialmente, es considerada como una "física social"; en el ámbito del conocimiento de la realidad humana, la sociología es el fruto primario del positivismo, consistiendo su misión en encararse con los "hechos sociales" de similar manera a como la física se enfrenta con los "hechos naturales". En virtud de este pretendido paralelismo, llevado a sus últimas consecuencias, surgirá la crítica a las ciencias humanas y más particularmente a una posible ciencia del derecho, cuyo exponente más nombrado es, como se sabe, Julius von Kirchmann, planteamiento que, sin duda, llega hasta nuestros días como recientemente ha demostrado la crítica de Levy-Strauss (2). Pero prescindiendo de estos resignados enfoques, la sociología se eleva como ciencia que trata de comprender la realidad social, analizando los diversos hechos sociales que la componen.

Ahora bien, el siglo XIX no es sólo el siglo del "imperialismo de la física" y del positivismo; es también la edad dorada del historicismo. Este es producto de la conciencia del rápido incremento del cambio social, propiciada por los avances de la revolución industrial. En cualquiera de sus manifestaciones, su idea radical consiste en decir que todo fluye y se

(2) Véase la exposición de A. HERNÁNDEZ GIL, *Problemas epistemológicos de la Ciencia Jurídica*. Madrid, 1976, págs. 30 y ss.

transforma sin que nada permanezca idéntico a sí mismo; no existe la "realidad" sino la "realidad de ahora" que es preciso aprehender en cada época concreta. Se desprecia la *razón pura* del idealismo y se la sustituye por la razón que surge de la vida, por la *razón histórica*, que no es otra cosa sino la historia elevada a razón.

La reducción del pensamiento social a un *hecho* por obra del positivismo sociológico y la relativización de aquél como producto de las circunstancias cambiantes, por obra del historicismo, están en la base de la categorización del conocimiento como un fenómeno variable y contingente, sujeto a la explicación desde la realidad social e histórica. Tanto la sociología como la historia acaban erigiéndose sobre el análisis de los hechos, hasta el punto que se ha dicho que ambas constituyen las dos caras de la misma moneda: mientras que la primera trataría de comprender lo existente desde un punto de vista estático, la segunda centraría sus esfuerzos en la explicación del ámbito existencial en su aspecto dinámico.

En cualquier caso, las categorías mentales son destronadas y sujetas a la dura crítica de su inserción en el proceso evolutivo y en el contexto social.

Desde otras esferas del pensamiento —más concretamente, desde la llamada "filosofía de la existencia"— se ha abonado el mismo terreno: la desconfianza en la razón abstracta (que se transformaría a la postre en una desconfianza hacia la razón en cuanto tal) y la reivindicación de la *existencia* como piedra angular de la realidad es el eje sobre el que se mueve toda la especulación que se ha tenido a bien en calificar de "irracionalista". El pensamiento abstracto es despiadadamente denostado como irreverente hacia la auténtica realidad humana que es la vida de cada cual, su particular existencia, subrayando al tiempo su carácter de "mentira" frente a la auténtica estructura de la vida individual. El caso más extremo es el de Nietzsche (3).

Todos estos fenómenos culturales vienen, en resumen, a subrayar el carácter adjetivo del pensamiento humano en relación con la realidad,

(3) Véase LUKACS, *El asalto a la razón*, Grijalbo. Barcelona, 1968. Del mismo autor, *La crisis de la filosofía burguesa*. La Pléyade. Buenos Aires, 1970. N. BOBBIO, *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. FCE. México, 5.ª ed., 1966. Asimismo mi tesis doctoral, *Sociedad, historia y derecho en la obra de Ortega y Gasset*, inédita, en la que se trata ampliamente del irracionalismo en alguna de sus manifestaciones.

sea individual-existencial, sea socio-histórica, que le subyace. El idealismo, llegado al culmen de la dialéctica hegeliana, debía dar paso a otras maneras intelectuales de acercarse a la realidad. Y su abuso del dominio de la idea se convirtió en una sumisión de ésta.

Pero quien vió con la máxima claridad este fenómeno fue Carlos Marx. Algún autor (4) ha dicho de él que fue el fundador de la sociología del conocimiento, tesis que no compartimos por lo que se dirá más abajo. Otros —implícitamente todos los sociólogos del conocimiento no-marxistas—, que ha dado una solución injusta a un problema justo (5), afirmación que también consideramos abusiva por el otro lado. Lo que interesa destacar aquí es que fue precisamente Marx quien se planteó la cuestión, aunque pueda considerarse que su planteamiento fue parcial, que no partidista, al tratar de estudiar el fenómeno de la conciencia social en relación con la estructura económica de toda formación social.

Ya en *La ideología alemana* podemos leer: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (...) la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida,

(4) A. SCHAFF, *La objetividad del conocimiento a la luz de la Sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje*. En *El proceso ideológico*. Ed. Tiempo Nuevo. Buenos Aires, 1971, pág. 52.

(5) G. MORRA, *La Sociología della conoscenza*. Città Nuova Editrice. Roma, 1976, página 8.

sino la vida la que determina la conciencia" (6). Y más adelante, tras aludir al problema del lenguaje como surgido de la misma materialidad del hombre y de sus propias necesidades, leemos: "La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos" (7).

Seguidamente, Marx expone, en la misma obra, cómo las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en la sociedad, ya que aquella dispone de las fuerzas materiales e intelectuales que le permiten mantener la estructura del pensamiento. También alude al tema de la división del trabajo social en trabajo físico e intelectual, adelantándose así a un tema tan apreciado por Mannheim, pero, como se sabe, de orientación tan dispar (8).

En estos textos y otros similares, Marx destaca el condicionamiento clasista del conocimiento, pero no menciona el otro aspecto de la función del conocimiento que podemos encontrar en otros pasajes de su obra, concretamente el problema de la deformación social de la objetividad. Será sobre todo en *El Capital* al referirse a las categorías económicas utilizadas como "eternas" por los economistas burgueses cuando aluda a este carácter deformador de la ideología, en cuanto que ésta propicia se prescinda de la relatividad histórica de los conceptos. En este sentido podemos hablar de dos concepciones diversas de la ideología en la obra marxista (9).

Asimismo, Engels expresaría gráficamente ambas concepciones de la ideología. Como reflejo de la realidad material de los hombres, en el *Discurso ante la tumba de Marx*: "Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho, tan sencillo, pero oculto hasta él bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita en primer lugar comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales, y por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o de una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas reli-

(6) *La ideología alemana*. Barcelona, 1972, pág. 26.

(7) *Ibid.*, pág. 21.

(8) *Ibid.*, pág. 32.

(9) V. MIGUEL A. QUINTANILLA, *Sobre el concepto marxista de ideología*. Sistema número 7, págs. 29-52.

gias de los hombres y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo" (10). Y como reflejo deformante de la realidad social, por ejemplo, la *Carta a Mehring* del 14 de julio de 1893: "La ideología —dice— es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa" (11). Y también, por ejemplo, en el *Anti-Dühring* en el que habla del "método ideológico, llamado también *a priori*, que consiste, no en conocer las propiedades de un objeto por el estudio de este objeto mismo, sino en derivarlas deductivamente del concepto de dicho objeto; después se invierte todo y se mide el objeto por su copia, el concepto" (12).

Así, pues, el problema del conocimiento en los fundadores del marxismo se dilucida desde dos perspectivas diferentes: a) la que considera el conocimiento humano —la ideología en general, en cualquiera de sus manifestaciones— como producto y reflejo de la base material de la sociedad; y b) la que hace hincapié en el aspecto deformante y configurador de la "falsa conciencia", es decir, que actúa como justificadora de la estructura social existente.

Desde la primera de estas perspectivas es preciso plantearse cómo resuelven Marx y Engels el problema de la determinación social del saber. Esto nos lleva a una temática de amplias dimensiones que, desde luego, no es posible tratar aquí. Sí, empero, es preciso aclarar que para ambos autores el factor económico (la infraestructura) es el factor determinante de los elementos superestructurales, entre los que se cuenta la instancia ideológica en cualquiera de sus manifestaciones; ahora bien, dicho determinismo no puede interpretarse como el propio de un mecanismo causal, como han pretendido simplificar algunos teóricos de la sociología del conocimiento, sino como un marco dentro del cual caben diversas posibilidades organizativas y de estructuración ideológica.

Esto lo expresó rotundamente Engels en la famosa Carta a Bloch del 21 de septiembre de 1890 en la que afirma: "Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni

(10) ENGELS, *Discurso ante la tumba de Marx*. En *Obras Escogidas* de Marx y Engels. Ed. Progreso. Moscú, 1974, t. III, pág. 171.

(11) *Engels a F. Mehring*. *Ibid.*, pág. 523.

(12) *Anti-Dühring*. Ed. Ciencia Nueva. Madrid, 1968, pág. 107.

yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda" (13).

De tal modo que los factores superestructurales actúan a su vez sobre la base material económica en un juego recíproco de acción y reacción, si bien la base dentro de la cual este juego se desenvuelve viene definida por las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En este sentido es conveniente señalar aquí la postura de Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Según este autor hay que acudir a la categoría hegeliano-marxista de *totalidad concreta* para poder acertar en el meollo de las posturas epistemológicas del marxismo ortodoxo. En efecto, para Lukács la ortodoxia del marxismo no se refiere tanto al resultado de la indagación intelectual como al método utilizado, definiéndose éste por la categoría señalada y por la unión de la teoría y la praxis". Esta consideración dialéctica de la totalidad —dice—, que tanto se aleja, aparentemente de la realidad inmediata que la realidad parece tan "acientíficamente" construida, es verdaderamente el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues la categoría propiamente dicha de la realidad" (14).

El desconocimiento de estas consideraciones y la sustitución del término *determinación* por el de *condicionamiento* ha sido uno de los caballos de batalla de algún sector de la sociología del conocimiento. La reducción del marxismo al mecanicismo es comprensible, ya que, además de venir avalada por algunos textos de sus fundadores, sus herederos directos acentuaron el aspecto dogmático de la teoría, prescindiendo casi totalmente de las aportaciones del joven Marx. La crítica tanto de Max Scheler como de Max Weber se asienta evidentemente sobre esta simplificación que, por otro lado, ha sido común a muchos marxistas y aun hoy en alguna medida mantiene su supervivencia.

Scheler, en su obra *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (15) sostiene que la sociología del saber ha de insertarse en el ámbito más amplio de una sociología cultural; para él es "radicalmente errónea" toda pretensión de deducir unilateralmente el saber de cualquier otro factor, afirmando que las relaciones reales tan sólo pueden explicar aquello que no ha llegado a ser, pero en ningún modo lo que efectivamente ha

(13) En *Obras Escogidas*, ya cit. t. III, pág. 514.

(14) *Historia y conciencia de clase*. México, 1969, pág. 11.

(15) Traducido al castellano por J. Gaos, *Sociología del saber*. Buenos Aires, 1973.

sido (16). Aceptando el carácter sociológico de todo saber, sostiene la necesidad de hacer hincapié en que la relación entre la sociedad y éste es tan sólo de condicionamiento, y además, de un condicionamiento relativo, ya que no afecta al *contenido* del saber, sino tan sólo a la “*elección de los objetos del saber con arreglo a las perspectivas de los intereses socialmente dominantes*” (17).

Para Weber es rotundamente falsa la tesis marxista de la determinación de los elementos superestructurales e ideológicos por la economía. A refutar dicha tesis dedicó una de sus principales obras (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), en la que trata de demostrar cómo la ideología, en este caso la religión calvinista, puede actuar eficazmente sobre la economía —en el estudio de Weber sobre los inicios del capitalismo—, dirigiendo la actividad práctica de los hombres y proporcionando categorías que, de origen religioso, serían traducidas a categorías económicas o tendrían sus consencuencias inmediatas en la realidad económica. Siguiendo esta línea desarrollaría también Müller-Armack su concepción en su obra *Religion und Wirtschaft* (18).

La tesis de Weber, sin embargo, no es sostenible si se tiene en cuenta que el capitalismo incipiente se produjo en las ciudades del norte de Italia y mucho antes de la Reforma; lo cual no quiere decir evidentemente que la ideología calvinista no apoyase en algunos aspectos el desarrollo de la mentalidad capitalista, pero éste sería otro problema. Además de lo señalado, la Reforma no fue un fenómeno religioso unívoco, sino que se caracterizó por lo contrario, por la dispersión religiosa y la aparición de numerosas concepciones religiosas, de las que Weber ha tenido en consideración tan sólo la calvinista; pero, por ejemplo, la ideología de Lutero no confirma en absoluto su tesis, ya que el padre de la Reforma, así como su obra escrita, es más identificable con los intereses de una economía agraria de cuño medieval (19).

Hasta aquí hemos visto cómo surgen determinados problemas de la sociología del conocimiento partiendo de la crítica a la tesis marxista de la ideología en la primera de sus perspectivas, esto es, como conciencia social que deriva del ser real, de la materialidad socio-económica. Detengámonos ahora en la segunda de las perspectivas, cuya

(16) *Ibid.*, pág. 16.

(17) *Ibid.*, pág. 67.

(18) Traducido al castellano con el título *Genealogía de los estilos económicos*. México, 1967.

(19) Véase H. LASKY, *El liberalismo europeo*. México, 1969, págs. 27 y ss.

crítica dará lugar también a planteamientos que han sido agrupados bajo la sociología del conocimiento.

Según esta segunda perspectiva ideología significa "falsa conciencia", pensamiento justificador de la realidad y deformador de las relaciones reales existentes entre los hombres. La ideología no sólo hunde sus raíces y está determinada en última instancia por las relaciones de producción, sino que también cumple el papel de tergiversar el carácter real de dichas relaciones, proporcionando contenidos de pensamiento justificadores del orden existente. De tal modo, la ideología sirve de cemento al armazón del edificio social, confundiendo, en la índole de sus relaciones recíprocas, tanto al oprimido como al opresor. Falsifica la realidad y, por ende, la verdad. De esta falsificación tan sólo escapa la conciencia revolucionaria; en tanto que conciencia de la clase oprimida, resume en ella las contradicciones existentes en toda la sociedad, de tal modo que el interés de ésta es al mismo tiempo su propio interés. Por eso, apartado el velo de la ideología de la clase dominante, la dominada puede elaborar un pensamiento que resuma las exigencias socio-históricas del momento, y en este sentido dicha clase es poseedora de la verdad; obviamente, no de una "verdad absoluta", sino de una "verdad relativa", relativa al tiempo del decurso histórico. Esto, según el marxismo, no sólo no es caer en el relativismo, sino que es su precisa superación al situar el tema de la verdad en su fluida realidad, constituida por el acontecer histórico.

Pues bien, ha sido Mannheim quien, tomando la acusación de "falsa conciencia" de la ideología según la aportación marxista, ha generalizado el argumento a todos los ámbitos de la lucha intelectual.

Según este autor, si se ha de admitir que el propio sistema social segrega, por así decirlo, ideología conservadora y justificadora, también habrá que convenir que los oprimidos manifiestan su interés en una nueva configuración de la sociedad, no de forma objetiva, sino movidos por sus particulares intereses. Mannheim generaliza el argumento del marxismo al propio marxismo, tratando de demostrar que la verdad en principio no es patrimonio de ninguna clase social.

En este sentido distingue la ideología de la utopía. La ideología es el pensamiento de los grupos dirigentes que, ligados a determinados intereses y a la situación creada por ellos, oscurece su verdadera realidad haciendo desconocer a sus miembros aquellos hechos que harían tam-

balear la mencionada situación (20). En definitiva, se trata de una concepción de ideología tomada del marxismo.

La generalización a éste la realiza bajo el término de *utopía*. El pensamiento utópico constituye el antípoda del ideológico; es el originado en la lucha política y social por los grupos o clases oprimidos que, pretendiendo derrocar el orden existente, ven en éste los elementos contradictorios que apoyan su decisión. “Su pensamiento —dice Mannheim— jamás es una diagnosis de la situación; puede ser usado solamente como un guía para la acción” (21).

En definitiva, tanto la ideología como la utopía suponen un pensamiento falseado, deformador de la realidad, el uno con pretensiones de mantener el orden existente, el otro con pretensiones de derrocarlo. La situación es alarmante, puesto que lo que al principio fueron las armas intelectuales de algunos partidos lo son hoy de todos ellos y la acusación ideologista o utopista está continuamente en las palabras de sus representantes (22).

Para Mannheim la sociología del conocimiento es una prolongación del método psicológico-genético del conocimiento; en ambos casos se trata de hallar la situación desde la que se habla, con la intención de comprender la raíz situacional del pensamiento. Es una disciplina cuya finalidad es proporcionar una relativa emancipación respecto de la propia situación social, al hacerla “autoconsciente” (23). En este sentido, al ser consciente de los propios intereses, el individuo puede de alguna manera liberarse de sus propios lazos o, al menos, conceder la posible relativización de su saber en el contexto social. Por eso dice Mannheim: “En tanto que uno mismo no ponga su propia posición a debate, sino que la considere como absoluta, mientras que interpreta las ideas de sus adversarios como una simple función de las posiciones sociales que ocupan, no se habrá dado el paso decisivo” (24). Se hace, pues, evidentemente necesaria la generalización del fenómeno; esto es lo que constituye —según Mannheim— el paso de la crítica de la ideología, patrimonio inicial de un partido político, a la sociología del conocimiento, que se erige así como “método de investigación de la historia social e intelectual” (25).

(20) K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*. Madrid, 1973, pág. 42.

(21) *Ibid.*, pág. 42.

(22) Ver págs. 43 y 44, 76, 77 y 78.

(23) *Ibid.*, pág. 50.

(24) *Ibid.*, pág. 79.

(25) *Ibid.*, pág. 80.

Mannheim, sin embargo, ha visto el peligro de su concepción, ya acusada por algunos de caer en el relativismo. Supone que el relativismo es una forma muy especial de epistemología que es preciso superar a través de lo que él ha llamado el *relacionismo*, que en muchos sentidos recuerda al *perspectivismo* gnoseológico de Ortega y Gasset. Según esta postura, la posición del sujeto cognoscente diríamos que forma parte también del objeto; la relación, la perspectiva, del sujeto con el objeto, parcializa, organiza el objeto y, por tanto, en este sentido, lo configura. “Incluso —afirma Mannheim— un ser sobrehumano no sería capaz de formular una proposición sobre temas históricos como los de $2 \cdot 2 = 4$, porque lo que es inteligible en la historia puede ser formulado solamente con referencia a problemas y construcciones conceptuales que ellas mismas surgen en el fluir de la experiencia histórica” (26)

Por otra parte, para este autor la superación del relativismo y la consecución de la objetividad científica en las ciencias sociales tan sólo es posible fuera de la lucha clasista, y más concretamente en el seno de lo que él ha llamado la “*intelligentsia*”, siguiendo la terminología de Alfred Weber de *freischwebende Intelligenz*, esto es, “*inteligencia desligada*”. El único interés de grupo, como tal grupo, de la “*intelligentsia*” sería la consecución de la verdad y, de paso, la conciencia de los determinantes y condicionantes del propio saber; en cualquier caso, este grupo está más cerca, al menos intencionalmente, de la objetividad que aquellos que, inmersos en la práctica de la lucha política cotidiana, utilizan más el argumento intelectual con fines retóricos, para convencer (27). De tal modo, el conocimiento de la “*intelligentsia*” sería para Mannheim aquel que aproximándose más a la objetividad al hacerse autoconsciente de sus propios intereses, escaparía más al condicionamiento social. Diríamos que los intelectuales, haciendo uso de la sociología del conocimiento, en cierto modo escapan a ella. Esto se ha considerado por algunos autores como contradictorio, y así, por ejemplo, Clifford Geertz, habla de la *Paradoja de Mannheim* (28).

Hay, sin embargo, una cierta dosis de verdad en el planteamiento del autor de *Ideología y utopía*, al menos en el sentido de que hay determinados grupos de personas que se esfuerzan en alcanzar la objetividad y en cuanto que son conscientes de sus condicionamientos propician la tolerancia.

(26) *Ibid.*, pág. 81.

(27) *Ibid.*, págs. 156 y ss.

(28) *La ideología como sistema cultural*. En *El proceso ideológico*, ya cit. pág. 14.

Pero sostener algo más allá sería irreal. En efecto: la "intelligentsia" puede ser consciente de su condicionamiento social, pero no puede vivir fuera de la sociedad; ella elabora de forma prístina y acabada los edificios cognoscitivos; representa, en definitiva, la lucha política en el plano intelectual. La pretensión de absolutidad es imposible, puesto que la verdad absoluta no existe o, al menos, no es alcanzable al conocimiento, lo cual no significa negar la existencia de la verdad. Esta es histórica y, por tanto, relativa al tiempo en que ha sido elaborada y sujeta a la superación del proceso intelectual. Creer en la relatividad de la verdad, en su historicidad, no es caer en el relativismo, sino sostener la absoluta historicidad de lo objetivo. Esto por lo demás lo ha visto con claridad A. Schaff (29).

En resumen: la discusión ideológica queda planteada y nadie puede escapar al condicionamiento social de su pensamiento. Es preciso, pues, permanecer en guardia contra las pretensiones dogmáticas y aceptar la contingencia de la verdad actual que se eslabona en una cadena sin fin en la realidad de la historia.

(29) *Op. cit.*, págs. 72 y ss.