dona, dels fills, i d'altres relacions particulars d'estatut legal més incert. Ni que només fos per tal de no seguir el costum, teníem ganes de dedicar aquest llibre a un cantaire muntanyenc de Brand (Voralberg, Àustria). Malgrat tot, sí que hem de donar les gràcies a Brigitte Berger (Hunter College) i a Benita Luckmann (Universitat de Friburg), no pas per llur exercici d'uns rols privats que des del punt de vista científic són figues d'un altre paner, ans per llurs observacions crítiques com a científiques socials que són, i per llur ferma determinació de no deixar-se enlluernar fàcilment.

Peter L. Berger
Graduate Faculty
New School for Social Research

Thomas Luckmann
Universitat de Frankfurt

Introducció | *El problema de la sociologia del coneixement*

El títol i el subtítol d'aquest llibre permeten d'endevinar tot d'una per on aniran els trets: allò que hi afirmem és, fonamentalment, que la *realitat* es construeix socialment, i que la tasca de la sociologia del *coneixement* consisteix a analitzar els processos pels quals això s'esdevé. En aquestes afirmacions, les dues paraules clau són les que hem subratllat, *realitat* i *coneixement*: dos termes que no sols són habituals en la parla quotidiana, sinó que porten al darrera tota una llarga història d'investigacions filosòfiques. No cal pas que entrem ací a debatre les complexitats semàntiques de l'ús quotidià ni de l'ús filosòfic d'ambdós termes. Per a les nostres pretensions, en tindrem ben bé prou amb una definició de «realitat» com una qualitat pròpia d'uns fenòmens que admetem que tenen una existència independent de la nostra volició (no els podem esborrar, ni en podem prescindir), i amb una definició de «coneixement» com la certesa que els fenòmens són reals i posseeixen unes característiques precises. És en aquest sentit (sens dubte simplista) que ambdós termes resulten pertinents tant per a l'home del carrer com per al filòsof. L'home del carrer viu en un món que per a ell és poc o molt «real»; i «coneix», poc o molt també, quines són les característiques d'aquest món. Ben segur que el filòsof no s'estarà d'interrogar-se sobre l'estatut d'aquesta «realitat» i d'aquest «coneixement». *Què és real? Com ho podem conèixer?* Aquests interrogants són dels més antics, no ja de la investigació filosòfica, ans de tot pensament humà en general.

Justament per aquest motiu és probable que la intrusió del sociòleg en aquest venerable territori intel·lectual faci arrufar el nas a l'home del carrer; i és encara més probable que provoqui l'enrabiada del filòsof. De manera que convé que de bell antuvi aclarim el sentit en el qual emprem aquests termes en el context de la sociologia, tot descartant immediatament qualsevol mena d'aspiració de la sociologia a poder donar resposta a aquestes velles preocupacions filosòfiques.

Si volguéssim ésser primmirats, cada vegada que féssim servir aquests dos termes els hauríem de posar entre cometes; el mal, però, és que estilísticament seria un bunyol. Malgrat tot, potser això de les cometes ens pot anar bé per tal de fer entendre de quina manera apareixen aquests dos termes en un context sociològic. La comprensió sociològica de la «realitat» i del «coneixement» es situa, com si diguéssim, a mig camí entre la de l'home del carrer i la del filòsof. En circumstàncies normals, l'home del carrer no sol pas aturar-se a pensar què és «real» per a ell ni què és el que ell «coneix»; cal, per a això, que sorgeixi alguna mena de problema que el faci aturar. Altrament, la seva «realitat» i el seu «coneixement», els dóna per descomptat. El sociòleg no pot pas fer el mateix, entre altres coses perquè mai no pot perdre de vista el fet que els homes del carrer de societats diferents tendeixen a donar per descomptat «realitats» no menys diferents. Per la lògica mateixa de la seva disciplina el sociòleg té, com a mínim, l'obligació de preguntar-se si la diferència entre aitals «realitats» no s'ha d'entendre en relació amb les múltiples diferències existents entre unes societats i altres. El filòsof, pel seu cantó, té l'obligació professional de no donar res per descomptat, i d'aclarir al màxim quin és l'estatut d'allò que, segons la creença de l'home del carrer, és «realitat» i és «coneixement». Dit d'una altra manera, al filòsof li pertoca de decidir quan les cometes són de rigor i on se'n pot prescindir tranquil·lament, diferenciant així entre les afirmacions vàlides i les afirmacions no vàlides sobre el món. I això, en canvi, el sociòleg poc ho pot fer. Ja que no l'estil, la lògica el condemna a haver de posar cometes.

Així per exemple, l'home del carrer pot estar convençut del

seu «lliure albir» i, conseqüentment, de la «responsabilitat» de tots els seus actes, alhora que nega aquesta «llibertat» i aquesta «responsabilitat» en el cas de les criatures i dels folls. D'una manera o altra el filòsof, a l'altre extrem, haurà d'investigar l'estatut ontològic i epistemològic d'aitals conceptes: *És lliure la persona? Què és la responsabilitat? Quins en són els límits? I tot plegat, com ho podem conèixer?* És evident que el sociòleg no està pas en situació de donar respostes a aquests interrogants. Però el que sí que pot fer (i ha de fer) és mirar de veure com és que la noció de «llibertat» ha esdevingut una noció que hom dóna per descomptat en una societat, i en una altra no; com és que una societat en defensa la «realitat», i una altra no; i, encara més, com és que aquesta «realitat» de la «llibertat» pot tornar a desaparèixer, per a un individu o per a una col·lectivitat sencera.

Així doncs, l'interès sociològic per les qüestions de la «realitat» i del «coneixement» es justifica d'antuvi pel fet de llur relativitat social. Allò que és «real» per a un monjo tibetà, no té per què ser-ho per a un empresari nord-americà. El «coneixement» del criminal és diferent del «coneixement» del criminalista. D'ací se'n deriva que uns conglomerats específics de «realitat» i de «coneixement» es corresponen amb uns contextos socials concrets i que aquestes correspondències s'hauran d'incloure en tota anàlisi sociològica adequada d'aitals contextos. La necessitat d'una «sociologia del coneixement» ve donada ja, per tant, per les diferències que hom pot observar entre diverses societats, tocant a allò que en elles es dóna per descomptat que és «coneixement». A més d'això, tanmateix, una disciplina que porti aquesta denominació per força s'haurà d'ocupar també de les maneres a través de les quals les «realitats» es donen com a «conegudes» a les societats humanes. És a dir, que una «sociologia del coneixement» haurà de tractar no sols de les variacions empíriques del «coneixement» a les societats humanes, ans igualment dels processos pels quals *tot* corpus de «coneixement» arriba a establir-se socialment *com a* «realitat».

Allò que nosaltres sostenim és, doncs, que la sociologia del coneixement s'ha d'ocupar de tot allò que en una societat passa per «coneixement», independentment de la validesa o no va-

lidesa d'aital «coneixement», i siguin quins siguin els criteris en funció dels quals hom pogués judicar aquesta validesa. I, en la mesura que tot «coneixement» humà es desenvolupa, es transmet i es preserva en situacions socials, la sociologia del coneixement ha de procurar comprendre els processos mitjançant els quals això es duu a terme de tal manera que, per a l'home del carrer, arriba a quallar en una «realitat» que hom dóna per descomptat. Allò que sostenim és, en síntesi, que *la sociologia del coneixement s'ocupa de l'anàlisi de la construcció social de la realitat.*

Aquesta visió del què és l'àmbit propi de la sociologia del coneixement no coincideix amb allò que habitualment s'ha estat entenent com a tal, des de que aquesta disciplina fou batejada amb aquest nom, ara fa quaranta anys[1]. Abans d'encetar la nostra exposició pròpiament dita no farà cap nosa, per tant, que ens aturem uns moments en els antecedents de la disciplina en qüestió, i que expliquem com i per què ens ha semblat necessari de desviar-nos-en.

L'expressió «sociologia del coneixement» (*Wissenssoziologie*) fou forjada per Max Scheler[2]. L'època era la tercera dècada del segle XX, el lloc era Alemanya, i Scheler era un filòsof. Tots tres factors són prou importants per tal d'entendre la gènesi i el posterior desenvolupament de la nova disciplina. La sociologia del coneixement va néixer en una determinada situació de la història intel·lectual germànica i en un context filosòfic. Tot i que més tard havia d'introduir-se en el context més estrictament sociològic, sobretot en el món de parla anglesa, la nova disciplina quedà tanmateix força marcada pels pro-

1. Quaranta, en el moment de la publicació de l'edició original, l'any 1966. (N. del T.)

2. Vegeu Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke, Berna 1960. El volum, publicat originalment l'any 1925, conté la formulació bàsica de la sociologia del coneixement, en un assaig que Scheler havia publicat ja un any abans amb el títol de *Probleme einer Soziologie des Wissens* («Problemes d'una sociologia del coneixement»; hi ha una edició castellana del volum, amb el desgraciat títol de *Sociología del saber* [en comptes de «coneixement»], Siglo Veinte, Buenos Aires 1973).

blemes de la situació intel·lectual concreta en la qual havia nascut. De tal manera, que la sociologia del coneixement fou considerada com una qüestió del tot perifèrica per la immensa majoria dels sociòlegs, que no compartien gens la mena de problemes que preocupaven els pensadors alemanys dels anys vint. Això és particularment cert en el cas dels sociòlegs nord-americans, que en general se l'han mirada com una especialitat marginal que feia un tuf molt europeu. Però és que, a part d'això, la persistent vinculació de la sociologia del coneixement amb la constel·lació de problemes típica dels seus orígens ha comportat una debilitat de tipus teòric, fins i tot allí on hi ha hagut un interès per la disciplina. I així, la sociologia del coneixement ha estat considerada, tant pels seus mateixos protagonistes com per l'indiferent públic sociològic en general, com una espècie de glossa sociològica de la història de les idees. La qual cosa ha redundat en una notable miopia pel que fa a la potencial significació teòrica de la sociologia del coneixement.

S'han donat definicions diverses de la naturalesa i de l'abast de la sociologia del coneixement. Tant, que hom podria gairebé dir que la seva història ha estat, fins ara, la història de les seves múltiples definicions. Malgrat tot, el consentiment ha estat general a l'hora d'afirmar que la sociologia del coneixement s'ocupa de la relació existent entre el pensament humà i el context social en el qual sorgeix. Hom podria dir, en aquest sentit, que la sociologia del coneixement constitueix l'enfocament sociològic d'un problema molt més global, que no és altre que el de la determinació existencial (*Seinsgebundenheit*) del pensament com a tal. Tot i que en aquest cas és el factor social el que queda fonamentalment enfocat, les dificultats teòriques que es plantegen són prou similars a les que s'han produït quan han estat d'altres factors (històric, psicològic o biològic) els proposats com a determinants del pensament humà. En qualsevol cas el problema bàsic és sempre el mateix: fins a quin punt el pensament és un reflex dels factors determinants en qüestió, o bé n'és independent.

És probable que la preeminència d'aquest problema global a la filosofia alemanya contemporània recolzi en l'enorme

acumulació d'erudició històrica, que fou un dels fruits intel·lectuals més importants del segle XIX alemany. Sense punt de comparació possible amb qualsevol altre període de la història intel·lectual, el passat, amb tota la seva extraordinària diversitat de formes de pensament, aconseguí de «fer-se present» gràcies als esforços de l'erudició científica de caire històric. I en aquesta empresa, ningú no els pot discutir la primacia als alemanys. És la raó per la qual no ens ha pas de sorprendre que el problema teòric suscitat per aquesta acumulació es fes sentir sobretot a Alemanya. Quin és aquest problema teòric? El podríem descriure com el problema que suposa el vertigen de la relativitat. Si d'una banda el problema té una dimensió epistemològica òbvia, d'altra banda, i a nivell empíric, va suscitar un interès per investigar amb la màxima cura les relacions concretes entre el pensament i les situacions històriques en les quals aquest emergia. Si la nostra interpretació és correcta, el que fa la sociologia del coneixement és assumir doncs un problema originalment plantejat per la investigació històrica; amb un enfocament més restringit, sens dubte, però alhora amb un interès fonamental pel mateix tipus de qüestions[3].

Ni el problema global, ni aquest enfocament més restringit, no constitueixen de fet cap novetat radical. Ja a l'antiguitat podríem trobar-hi una certa consciència dels fonaments socials dels valors i de les cosmovisions. A la Il·lustració, si no abans, aquesta consciència cristal·litzà en un dels temes cabdals del pensament occidental modern. No fóra, doncs, massa difícil de trobar-li unes quantes «genealogies» possibles, al problema central de la sociologia del coneixement[4]. Fins i tot hom podria

3. Vegeu Wilhelm Windelband i Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, Tubinga 1950, p. 605ss. (L'edició original alemanya és de 1892. N'hi ha una traducció castellana, *Historia general de la filosofía*, Ateneo, Barcelona 1970.)

4. Vegeu Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment*, Meridian Books, Nova York 1963; Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Manesse, Zuric 1945 (ed. castellana, *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1951); Werner Stark, *The sociology of knowledge*, The Free Press of Glencoe, Chicago 1958, p. 46ss (ed. anglesa del mateix any, a Routledge & Kegan, de

considerar que el problema està ja insinuat en aquella famosa afirmació de Pascal, segons la qual allò que és veritat a un cantó dels Pirineus és error a l'altre[5]. No obstant això, els antecedents intel·lectuals immediats de la sociologia del coneixement, els tenim en tres corrents del pensament alemany del segle XIX: Marx, Nietzsche i l'historicisme.

De Marx en va fer derivar la sociologia del coneixement la seva premissa bàsica: que la consciència de l'home està determinada per la seva existència social[6]. A fe que el debat sobre la mena exacta de determinació a la qual Marx es referia ha estat inacabable. Hom pot ben dir que la gran «baralla amb Marx», que va caracterizar no sols els inicis de la sociologia del coneixement, ans tota l'època «clàssica» de la sociologia en general (com es fa palès sobretot a les obres de Weber, Durkheim i Pareto), fou en realitat una baralla amb una falsa interpretació de Marx, feta per marxistes d'una segona fornada. Una afirmació com aquesta deixa de fer-se'ns estranya si tenim en compte que els importantíssims *Manuscrits econòmics i filosòfics de 1844* no foren redescoberts fins l'any 1932, i que no fou sinó després de la segona guerra mundial que la investigació marxiana pogué treure d'aquesta redescoberta totes les seves conseqüències. Però, en qualsevol cas, el cert és que la sociologia del coneixement va heretar de Marx, no només la formulació més punyent de la seva problemàtica bàsica, ans també uns quants dels seus conceptes fonamentals, d'entre els quals caldria destacar, principalment, el d'«ideologia» (idees que serveixen d'arma per a uns interessos socials determinats) i el de

Londres; ed. castellana, a l'editorial Morata, de Madrid); Kurt Lenk (dir.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Luchterhand, Neuwied 1961, p. 13ss (ed. castellana, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires 1974).

5. «Verité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà» (Blaise Pascal, *Pensées*, v. 294 de l'edició de Brunschvicg, i v. 60 de l'edició de Lafuma, Seuil, París 1962). (N. del T.)

6. Vegeu Karl Marx, *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart 1953. Els *Manuscrits econòmics i filosòfics de 1844* figuren en aquesta edició, a partir de la p. 225.

«falsa consciència» (pensament alienat de l'existència social real del subjecte que pensa).

La sociologia del coneixement s'ha sentit particularment fascinada per la parella conceptual de Marx de la «infrastructura» i la «superstructura» (*Unterbau/Ueberbau*). És sobretot aquest punt el que ha enfurismat la controvèrsia sobre la correcta interpretació del propi pensament de Marx. El marxisme posterior ha tendit a identificar «infrastructura» amb estructura econòmica i prou, de la qual la «superstructura» seria, suposadament, un simple «reflex» (Lenin, per exemple). Avui sabem prou bé que això equival a trair el pensament de Marx, cosa que ja hauria hagut de fer sospitar el caràcter fonamentalment mecanicista, i no dialèctic, d'aquesta mena de determinisme econòmic. Per a Marx, la qüestió era que el pensament humà es fonamenta en l'activitat humana (el «treball», en el sentit més ampli de la paraula) i en les relacions socials ocasionades per aquesta activitat. «Infrastructura» i «superstructura» són nocions que s'entenen millor si hom les considera, respectivament, com a activitat humana i com el món produït per aital activitat[7]. En qualsevol cas, l'esquema fonamental «infrastructura/superstructura» ha estat adoptat, amb variants, per la sociologia del coneixement, començant pel mateix Scheler, i sempre a partir de la hipòtesi que algun tipus de relacions hi ha entre el pensament i una realitat «subjacent» altra que el pensament. La fascinació exercida per l'esquema va imperar, tot i que la sociologia del coneixement en gran part es va formular

7. Sobre l'esquema «*Unterbau/Ueberbau*» de Marx, vegeu Karl Kautsky, *Verhältnis von Unterbau und Ueberbau*, a Iring Fetscher (dir.), *Der Marxismus*, Piper, Munic 1962, p. 160ss; Antonio Labriola, *Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau*, ibid., p. 167ss; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París 1956, p. 424ss (ed. castellana, *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid 1964). La reformulació més important del problema, ja en el segle XX, és la de György Lukács, a la seva *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Berlín 1923, accessible en traducció francesa, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, París 1960 (i en castellà, Grijalbo, Barcelona 1975). La comprensió que demostra Lukács del concepte de dialèctica de Marx és particularment digna d'ésser destacada, pel fet que data de gairebé deu anys abans de la redescoberta dels *Manuscrits econòmics i filosòfics de 1844*.

explícitament en contraposició al marxisme, i malgrat que hom hi ha adoptat postures diverses pel que fa a la naturalesa de les relacions d'ambdós elements integrants de l'esquema.

Les idees de Nietzsche varen tenir en la sociologia del coneixement una continuïtat menys manifesta, però el cert és que pertanyen de ple al seu rerafons intel·lectual global, i al «tarannà» en el qual va sorgir. L'antiidealisme de Nietzsche, diferent del de Marx pel seu contingut però no pas per la forma, va fornir noves perspectives per a una consideració del pensament humà com a instrument en la lluita per la supervivència i pel poder[8]. Nietzsche va elaborar la seva pròpia teoria de la «falsa consciència» en la seva anàlisi de la significació social de l'engany i de l'autoengany, i de la il·lusió com a condició necessària de la vida. Scheler en va adoptar directament el concepte de «ressentiment», entès com a factor generatiu de certs tipus de pensament humà. En termes més generals, hom podria dir que la sociologia del coneixement constitueix una aplicació concreta d'allò que Nietzsche anomenava, encertadament, «l'art de la desconfiança»[9].

L'historicisme, i en especial el representat per l'obra de Wilhelm Dilthey, és un precursor immediat de la sociologia del coneixement[10]. Ací el tema predominant és el sentiment acla-

8. Des del punt de vista de la sociologia del coneixement, les obres més importants de Nietzsche són *La genealogia de la moral*, Laia, Barcelona 1981, i *La voluntat de poder* (en francès, Gallimard, París 1948). Vegeu igualment Walter A. Kaufmann, *Nietzsche*, Meridian Books, Nova York 1956; i Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart 1958 (en castellà, a Sudamericana, Buenos Aires 1968).

9. Una de les aplicacions més antigues, i més interessants, del pensament de Nietzsche a una sociologia del coneixement és la d'Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, Cohen, Bonn 1927. Seidel, que havia estat deixeble de Weber, intenta combinar Nietzsche i Freud amb una crítica sociològica radical de la consciència.

10. Una de les discussions més interessants de les relacions entre historicisme i sociologia la trobareu a l'obra de Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Florència 1940. Vegeu igualment H. Stuart Hughes, *Consciousness and society*, Knopf, Nova York 1958, p. 183ss. En el nostre context, l'obra més important de Wilhelm Dilthey és *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart 1958.

parador de la relativitat de totes les perspectives sobre els esdeveniments humans, és a dir, de la ineluctable historicitat del pensament humà. La insistència de l'historicisme, en el sentit que cap situació històrica no pot ésser entesa més que en els seus propis termes, fàcilment havia de traduir-se en l'èmfasi en la ubicació social del pensament. Alguns conceptes típics de l'historicisme, tals com el de «determinació situacional» (*Standortsgebundenheit*) o el de «lloc a la vida» (*Sitz im Leben*) es podien traduir directament com a referits a la «localització social» del pensament. En general, la seva herència historicista va predisposar la sociologia del coneixement a interessar-se fortament per la història i a emprar un mètode fonamentalment històric. Ni que sigui de passada, afegim que aquest és un altre dels factors que contribuïren a la seva marginalitat en el món de la sociologia nord-americana.

L'interès de Scheler per la sociologia del coneixement (i per les qüestions sociològiques en general) fou bàsicament un episodi fugaç enmig de la seva carrera filosòfica[11]. En definitiva ell es proposava d'arribar a una antropologia filosòfica, capaç de transcendir la relativitat d'uns punts de vista concrets, històricament situats i socialment localitzats. La sociologia del coneixement havia de servir-li d'instrument per tal d'assolir aquest objectiu, i havia de tenir com a finalitat principal la d'escampar les dificultats suscitades pel relativisme, a fi de poder tirar endavant amb l'autèntica tasca filosòfica. La sociologia del coneixement de Scheler és literalment, en aquest sentit, una *ancilla philosophiae*, i d'una filosofia molt concreta de més a més.

D'acord amb aquesta orientació, la sociologia del coneixement de Scheler és bàsicament un mètode negatiu. Scheler argüeix que la relació entre els «factors ideals» (*Idealfaktoren*) i els «factors reals» (*Realfaktoren*) (dos termes que recorden no poc l'esquema marxià de la «infrastructura/superstructura») és

11. Vegeu un estudi excel·lent sobre la concepció de Scheler de la sociologia del coneixement a Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft*, Niemeyer, Tubinga 1952, p. 55ss. Vegeu igualment l'obra, ja citada, de Werner Stark.

simplement una relació reguladora. És a dir, que els «factors reals» regulen les condicions en les quals uns certs «factors ideals» poden aparèixer històricament, però sense poder-ne afectar el contingut. Dit d'una altra manera, la societat determina la presència (*Dasein*) de les idees, però no en determina pas la naturalesa (*Sosein*). La sociologia del coneixement, per tant, és la manera com cal estudiar la selecció sòcio-històrica dels continguts ideacionals, amb el benentès que els continguts mateixos són independents de tota causació sòcio-històrica i queden fora, per conseqüent, de l'abast de l'anàlisi sociològica. Si se'ns permet de descriure gràficament el mètode de Scheler, consisteix a donar peixet al drac de la relativitat, però tan sols per tal de poder penetrar millor dins el castell de la certesa ontològica.

Des d'aquest marc de referència deliberadament (i inevitablement) modest, Scheler analitza amb força detall la manera com la societat ordena el coneixement humà. Subratlla que el coneixement humà ve donat a la societat com un *a priori* de l'experiència individual, a la qual proporciona la seva ordenació de significat. Aquesta ordenació, encara que relativa a una situació sòcio-històrica determinada, se li presenta a l'individu com la manera més natural de contemplar el món. Scheler l'anomena la «cosmovisió relativa natural» (*relativnatürliche Weltanschauung*) d'una societat, concepte que segons com encara es pot considerar central per a la sociologia del coneixement.

Una vegada «inventada» per Scheler la sociologia del coneixement, es produí a Alemanya un debat considerable sobre la validesa, l'abast i l'aplicabilitat de la nova disciplina[12]. I d'a-

12. Sobre el desenvolupament general de la sociologia alemanya durant aquest període, vegeu Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, P.U.F., París 1935, [3]1966 (ed. castellana, *La sociología alemana contemporánea*, Paidós, Buenos Aires 1953). Algunes de les contribucions a la sociologia del coneixement més importants d'aquest període són: Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, Munic 1929; Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig 1930; Ernst Gruenwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Viena 1934; i Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*,

quest debat en va emergir una formulació que significà la transposició de la sociologia del coneixement a un context més estrictament sociològic. Fou, d'altra banda, la formulació amb la qual la sociologia del coneixement va desembarcar al món de parla anglesa: la formulació de Karl Mannheim[13]. Quan un sociòleg pensa avui en la sociologia del coneixement, a favor o en contra, ho fa gairebé sempre en termes de la formulació de Mannheim. En el cas de la sociologia nord-americana no costa pas gaire d'entendre que sigui així, si tenim en compte que pràcticament tota l'obra de Mannheim és assequible en anglès (en realitat, una part d'aquesta obra va ésser escrita directament en anglès, a l'època en què Mannheim ensenyava a Anglaterra després de l'arribada del nazisme a Alemanya, o bé es va publicar en versions angleses revisades), mentre que no hi ha traducció anglesa de l'obra de sociologia del coneixement de Scheler. D'altra banda, i a més d'aquest factor de «difusió», cal tenir

---

Mohr, Tubinga 1934. Aquesta darrera obra, que continua essent encara avui l'estudi més important sobre la metodologia weberiana, s'ha de llegir emmarcant-la dins el debat sobre la sociologia del coneixement, centrat en aquells moments a l'entorn de les formulacions de Scheler i de Mannheim.

13. Karl Mannheim, *Ideology and utopia*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1936 (*Ideologia i utopia*, Ed. 62, Barcelona 1987); *Essays on the sociology of knowledge*, Routledge & Kegan, Londres 1952; *Essays on sociology and social psychology*, Routledge & Kegan, Londres 1953 (ed. castellana, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1963); *Essays on the sociology of culture*, Routledge & Kegan, Londres 1956 (ed. castellana, *Ensayos de sociología de la cultura*, Aguilar, Madrid 1957). Trobareu un compendi dels textos de sociologia del coneixement més importants de Mannheim, recopilats per Kurt Wolff i amb una útil introducció del mateix Wolff, a Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Luchterhand, Neuwied 1964, i, amb posterioritat, Gunter W. Remmling, *The sociology of Karl Mannheim*, Routledge & Kegan, Londres 1975, amb edició castellana al Fondo de Cultura Económica, de Mèxic. Vegeu igualment, sobre la concepció mannheimiana de la sociologia del coneixement, Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, Nauwelaerts, Lovaina 1949; Aron, o.c.; Robert K. Merton, *Social theory and social structure*, The Free Press of Glencoe, Chicago 1949, [10]1966, p. 489ss (ed. francesa, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, París 1965; ed castellana, *Teoría y estructura sociales*, F.C.E., Mèxic 1964); Stark, o.c.; Lieber, o.c.

igualment present que l'obra de Mannheim està menys carregada de «bagatge» filosòfic que no pas la de Scheler. Això és cert, sobretot, en el cas dels escrits més tardans de Mannheim, i es pot comprovar fàcilment si hom compara la versió anglesa definitiva de la seva obra principal, *Ideologia i utopia*, amb l'original alemany. D'aquest manera, Mannheim es convertí en la figura que més «congeniava» amb els sociòlegs, àdhuc si no simpatitzen massa amb la seva perspectiva o si aquesta no els acaba d'interessar.

La concepció mannheimiana de la sociologia del coneixement va molt més enllà que la de Scheler, potser perquè en la seva obra la confrontació amb el marxisme hi juga un paper més destacat. Per a ell, la societat determina tant la presència com els continguts de les idees, amb la sola excepció de les matemàtiques i d'algunes parts almenys de les ciències naturals. La sociologia del coneixement esdevé així un mètode positiu per a l'estudi de gairebé qualsevol aspecte del pensament humà.

És ben significatiu que la preocupació bàsica de Mannheim es centrés en el fenomen de la ideologia. Ell distingeix entre les concepcions particular, total i general de la ideologia: en el primer cas, la ideologia la constitueix tan sols una fracció del pensament de l'adversari; en el segon cas, és la totalitat del pensament de l'adversari (equivalent a la «falsa consciència» de Marx); mentre que en el tercer, i anant segons Mannheim més enllà de Marx, la ideologia caracteritza tant el pensament de l'adversari com el propi. És amb aquesta tercera concepció, general, de la ideologia que assolim el nivell de la sociologia del coneixement: quan ens adonem que (amb les úniques excepcions abans esmentades) no hi ha cap pensament humà que sigui aliè a les influències ideologitzants del seu context social. Amb aquesta ampliació de la teoria de la ideologia, Mannheim volia sostreure el seu problema central del context de la utilització política, per tal de tractar-lo com un problema general d'epistemologia i de sociologia històrica.

Per bé que Mannheim no compartís les pretensions ontològiques de Scheler, la veritat és que tampoc no es sentia còmode

en la mena de panideologisme al qual el seu pensament semblava conduir-lo. Va forjar el terme «relacionisme» (per contraposició a «relativisme») per tal de significar la perspectiva epistemològica de la seva sociologia del coneixement: no es tracta d'una capitulació del pensament enfront de les relativitats sòcio-històriques, ans de l'enraonada acceptació del fet que el coneixement ha d'ésser sempre coneixement des d'una posició determinada. En aquest punt, la influència de Dilthey sobre el pensament de Mannheim és segurament molt important: el problema del marxisme es resol amb les eines de l'historicisme. En tot cas, Mannheim creu que les influències ideologitzants, ni que no puguin ésser eliminades des de l'arrel, s'han de poder mitigar mitjançant l'anàlisi sistemàtica del major nombre possible de les diferents posicions construïdes sobre bases socials. És a dir, que l'objecte del pensament es va aclarint gradualment gràcies a aquesta acumulació de perspectives diverses damunt d'ell. I aquesta ha d'ésser la tasca de la sociologia del coneixement, que esdevindrà així un ajut important en tota recerca d'una correcta comprensió dels fenòmens humans.

Segons Mannheim, els diferents grups socials divergeixen fortament en llur capacitat de transcendir així llur pròpia posició estricta. Mannheim diposita les seves esperances en la «intel·lectualitat independent» (*freischwebende Intelligenz*, un terme derivat d'Alfred Weber[14]), que és una espècie d'estrat intersticial que ell considera relativament lliure d'interessos de classe. Mannheim posa tanmateix l'accent en el poder del pensament «utòpic», que proporciona, igual que la ideologia, una imatge distorsionada de la realitat social, però que a diferència de la ideologia posseeix un dinamisme capaç de transformar aquesta realitat en la seva imatge.

És prou evident que aquestes mínimes observacions no

14 L'expressió *freischwebende Intelligenz* és enormement difícil de traduir. Berger i Luckmann parlen de *socially unattached intelligentsia*, d'acord amb les traduccions angleses de Mannheim, que és de fet una interpretació més que no pas una traducció literal. La fórmula «intel·lectualitat independent» és l'adoptada per Salvador Cardús en l'edició catalana d'*Ideologia i utopia*, o.c. (N. del T.)

basten pas, ni de bon tros, per a fer-se una idea com cal de la sociologia del coneixement de Scheler i de Mannheim. Val a dir, però, que tampoc no era aquesta la nostra intenció. Ens hem limitat senzillament a indicar alguns dels trets essencials de llurs concepcions respectives, que amb raó han estat qualificades de concepció «moderada» i «radical» de la sociologia del coneixement[15]. És digne de fer notar, de tota manera, que l'evolució ulterior de la sociologia del coneixement ha consistit, en molt bona mesura, en un seguit de crítiques i de modificacions d'ambdues concepcions. I ja hem assenyalat abans que la formulació mannheimiana de la sociologia del coneixement ha continuat marcant la pauta definitiva de la disciplina, sobretot en la sociologia del món de parla anglesa.

El principal sociòleg nord-americà que se n'ha ocupat seriosament ha estat Robert Merton[16]. La seva contribució a la sociologia del coneixement, que agafa dos dels capítols de la seva obra fonamental, ha servit d'útil introducció per als pocs sociòlegs nord-americans interessats pel tema. Merton va construir un paradigma per a la sociologia del coneixement, amb un replantejament sintètic i coherent dels seus temes principals. L'interès d'aital construcció rau en el seu intent d'integrar la perspectiva de la sociologia del coneixement amb la de la teoria estructural-funcional. Merton aplica a l'esfera de la ideació els seus propis conceptes de funcions «manifestes» i «latents», i estableix una distinció entre les funcions volgudes i conscients de les idees, i llurs funcions involuntàries i inconscients. Alhora que es centrava sobretot en l'obra de Mannheim, que era per a ell el sociòleg del coneixement per excel·lència, Merton va subratllar tanmateix la significació de l'escola de Durkheim i de l'obra de Pitirim Sorokin. És curiós observar que Merton no semblà adonar-se de la importància, per a la sociologia del coneixement, d'algunes aportacions significatives de la psicologia social nord-americana, com la teoria

15. Aquesta caracterització de les dues formulacions originals de la disciplina és de Lieber, o.c.

16. Vegeu Merton, o.c., p. 439ss.

dels grups de referència per exemple: en el seu llibre en parla, però dins un altre context.

També Talcott Parsons té algun escrit sobre la sociologia del coneixement[17]. Però es tracta bàsicament d'una crítica de Mannheim, i no hi trobem en canvi cap intent d'integrar la disciplina en el si del propi sistema teòric parsonià. No és pas que no hi hagi en aquest sistema teòric una anàlisi aprofundida del «problema del paper que representen les idees», però és una anàlisi situada dins un marc de referència molt diferent del de la sociologia del coneixement de Scheler o de Mannheim[18]. Per això gosaríem afirmar que ni Merton ni Parsons no han anat realment més enllà de la sociologia del coneixement tal com Mannheim l'havia formulada. I el mateix es podria dir de llurs crítics. Per a esmentar tan sols el més cridaner de tots, C. Wright Mills, és cert que s'ocupà de la sociologia del coneixement en alguns assaigs antics, però de forma expositiva i sense afegir res al seu desenvolupament teòric[19].

Un esforç prou interessant per a integrar la sociologia del coneixement amb un enfocament neopositivista de la sociologia en general és el de Theodor Geiger, un autor que va exercir una gran influència sobre la sociologia escandinava després d'haver emigrat d'Alemanya[20]. Geiger torna a una concepció més limitada de la ideologia, entesa com a pensament socialment distorsionat, i sosté la possibilitat de superar la

17. Vegeu Talcott Parsons, *An approach to the sociology of knowledge*, Actes del Quart Congrés Mundial de Sociologia, International Sociological Association, Lovaina 1959, vol. IV, p. 25ss; *Culture and the social system*, a Parsons i d'altres autors, *Theories of society*, Free Press, Nova York 1961, vol. II, p. 963ss.

18. Vegeu Talcott Parsons, *The social system*, The Free Press of Glencoe, Chicago 1951, p. 326ss; ed. castellana, *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid 1967.

19. Vegeu C. Wright Mills, *Power, politics and people* (recull d'assaigs compilat per I.L. Horowitz), Oxford University Press, Nova York 1963, p. 453ss; ed. castellana, *Poder, política, pueblo*, F.C.E., Mèxic 1964.

20. Vegeu Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Humboldt, Stuttgart 1953 (ed. castellana, *Ideología y verdad*, Amorrortu, Buenos Aires 1972); *Arbeiten zur Soziologie*, Luchterhand, Neuwied 1962, p. 412ss.

ideologia mitjançant una adhesió estricta als cànons de la metodologia científica. Aquesta perspectiva neopositivista d'anàlisi ideològica s'ha prolongat posteriorment, dins la sociologia germànica, en l'obra d'Ernst Topitsch, que ha posat de manifest les arrels ideològiques de diverses postures filosòfiques[21]. En la mesura que l'anàlisi sociològica de les ideologies constitueix una part important de la sociologia del coneixement, segons Mannheim la definí, hom pot afirmar que a partir de la segona guerra mundial hi ha hagut força interès per la disciplina, tant a la sociologia europea com a la nord-americana[22].

Segurament que l'intent més ambiciós de superar Mannheim en la construcció d'una sociologia sistemàtica del coneixement ha estat el de Werner Stark, un altre dels universitaris europeus emigrats, primer a Anglaterra i després als Estats Units[23]. Stark és el que va més lluny en l'abandó de la insistència mannheimiana en el problema de la ideologia. La tasca de la sociologia del coneixement, ens dirà, no consisteix a desemmascarar i a posar de manifest les deformacions que es produeixen socialment, sinó a estudiar sistemàticament les condicions socials del coneixement com a tal. Simplificant, el problema de debò és el de la sociologia de la veritat, i no el de la sociologia de l'error. Malgrat el seu plantejament original, Stark està probablement més a prop de Scheler que de Mannheim en la seva manera de concebre les relacions entre les idees i llur context social.

21. Vegeu Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Springer, Viena 1958; *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied 1961. Topitsch està molt influenciat per l'escola del positivisme legal de Kelsen. Sobre les implicacions d'aquesta darrera per a la sociologia del coneixement vegeu Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchterhand, Neuwied 1964.

22. Vegeu Daniel Bell, *The end of ideology*, Free Press, Nova York 1960 (ed. castellana, *El fin de las ideologías*, Tecnos, Madrid 1964); Kurt Lenk (dir.), o.c.; Norman Birnbaum (dir.), *The sociological study of ideology*, Blackwell, Oxford 1962 (ed. castellana, *El estudio sociológico de la ideología*, a *Hacia una sociología crítica*, Península, Barcelona 1974, p. 17-60).

23. Vegeu Stark, o.c.

És evident que amb aquestes indicacions tampoc no hem volgut oferir una visió panoràmica del que ha estat la història de la sociologia del coneixement. D'altra banda, fins ara hem ignorat del tot algunes aportacions que podrien ésser teòricament importants per a la sociologia del coneixement, però que no ho han estat considerades pels seus propis protagonistes. Ens hem limitat, com si diguéssim, a aquelles aportacions que portaven l'etiqueta de «sociologia del coneixement» (tot considerant que la teoria de la ideologia també en formava part). I això ha permès de posar un fet molt clarament en relleu: fora de la preocupació epistemològica d'alguns sociòlegs del coneixement, empíricament l'atenció s'ha centrat de manera gairebé exclusiva en l'esfera de les idees, és a dir del pensament teòric. Això és igualment cert en el cas de Stark, el llibre de sociologia del coneixement del qual porta aquest subtítol: «Assaig per a contribuir a una major comprensió de la història de les idees.» Vol dir, per tant, que l'interès de la sociologia del coneixement s'ha centrat en qüestions epistemològiques a nivell teòric i, a nivell empíric, en qüestions d'història intel·lectual.

Voldríem fer constar que no és pas que tinguem cap mena de reticències pel que fa a la validesa i a la importància d'ambdues sèries de qüestions. Tanmateix, ens sembla una llàstima que sigui precisament aquesta constel·lació la que hagi presidit la història de la sociologia del coneixement fins al dia d'avui. Estem convençuts que això ha anat en detriment de tota la significació teòrica de la sociologia del coneixement.

Incloure en la sociologia del coneixement qüestions epistemològiques relatives a la validesa del coneixement sociològic és una cosa així com voler empènyer un ase... sense baixar del burro. Sens dubte que la sociologia del coneixement, igual que totes les disciplines empíriques que acumulen proves referents a la relativitat i a la determinació del pensament humà, obliga a plantejar-se qüestions epistemològiques que afecten la pròpia sociologia igual que qualsevol altre corpus científic de coneixements. Ja hem dit abans que la sociologia del coneixement juga en aquest sentit un paper similar al de la història, la psicologia i la biologia, per a no esmentar més que les tres principals disciplines empíriques que han creat problemes a l'epistemologia. L'estructura lògica d'aquests problemes és fonamentalment sempre la mateixa: com puc estar segur, posem per cas, de la meva anàlisi sociològica dels costums de les classes mitges ianquis, si tinc en compte que les categories que faig servir per a aquesta anàlisi estan condicionades per unes formes de pensament històricament relatives; si m'adono que jo mateix, i tot allò que jo penso, està determinat per la meva estructura genètica i per l'hostilitat que he adquirit envers el proïsme; i si tinc present que, per a acabar-ho d'adobar, jo mateix sóc un ianqui de classe mitja?

Déu nos en guard, de no fer cas d'aquestes qüestions. Però el que humilment voldríem defensar ací és que aquestes qüestions, com a tals, no formen part de la disciplina empírica de la sociologia. De fet, pertanyen a l'àmbit de la metodologia de les ciències socials, la qual és cosa de la filosofia i per tant, per definició, diferent de la sociologia: aquesta, en el fons, ha d'ésser més aviat objecte de les investigacions d'aquella. La sociologia del coneixement, ensems amb les altres ciències empíriques que creen problemes a l'epistemologia, «proveirà» d'aitals problemes la reflexió metodològica. Però ella sola, en el si del seu propi marc de referència, aquests problemes poc els pot pas resoldre.

Així doncs, nosaltres optarem per excloure de la sociologia del coneixement els problemes de tipus epistemològic i metodològic que tant havien neguitejat els dos principals creadors de la disciplina. En procedir així, sabem prou que ens estem situant fora de la concepció que en tenien tant Scheler i Mannheim com els sociòlegs del coneixement posteriors (en particular, els d'orientació neopositivista) que compartien llurs punts de vista al respecte. Tot al llarg d'aquesta obra posarem decididament entre parèntesis qualsevol qüestió epistemològica o metodològica sobre la validesa de l'anàlisi sociològica, tant pel que fa a l'àmbit propi de la sociologia del coneixement com a qualsevol altre àmbit. Considerem que la sociologia del coneixement és part de la disciplina empírica de la sociologia.

Sens dubte que el nostre objectiu és un objectiu teòric. Però la nostra teorització ha d'estar referida a la disciplina empírica en els seus problemes concrets, i no a la investigació filosòfica dels fonaments de la disciplina empírica. En definitiva, el nostre treball és un treball de teoria sociològica, i no de metodologia de la sociologia. Tan sols en una de les parts del nostre tractat (la que ve immediatament després d'aquesta introducció) anirem més enllà de la teoria sociològica pròpiament dita, però això és degut a raons que tenen ben poca cosa a veure amb l'epistemologia, com ja explicarem quan en sigui l'hora.

Vol dir, per tant, que bé ens caldrà redefinir la tasca de la sociologia del coneixement a un nivell empíric, és a dir, com a teoria engranada en la disciplina empírica de la sociologia. Segons hem vist abans, a aquest nivell la sociologia del coneixement s'ha ocupat sobretot de la història intel·lectual, en el sentit d'història de les idees. Novament tornarem a insistir en el fet que aquesta és, sens dubte, una temàtica importantíssima dins la investigació sociològica. Encara més: alhora que ens pronunciem per l'exclusió dels problemes d'ordre epistemològic i metodològic, reconeixem sense embuts que es tracta d'una temàtica que cau de ple dins l'àmbit de la sociologia del coneixement. Amb un matís, tanmateix: a saber, que el problema de les «idees», així com el problema especial de la ideologia, constitueixen una part només de la problemàtica global de la sociologia del coneixement, i no necessàriament la part més important de totes.

La sociologia del coneixement s'ha d'ocupar de tot el que en una societat passa per «coneixement», dèiem en començar. I tan bon punt hom ha afirmat això, hom s'adona que el tema de la història intel·lectual està mal triat, o, per ésser més exactes, que està mal triat en el cas d'haver-se de convertir en el tema més important de la sociologia del coneixement. El pensament teòric, les idees, les cosmovisions (*Weltanschauungen*) no són *tan* importants com això en una societat. A tota societat n'hi ha, ben segur: però són tan sols una part del total d'allò que passa per «coneixement». Comptat i debatut, a totes les societats són molt pocs els qui es dediquen a teoritzar, al negoci de les

«idees» i a la construcció de *Weltanschauungen*. Mentre que, en canvi, tothom participa, d'una manera o d'una altra, del «coneixement» de la seva societat. Dit d'una altra manera, són pocs els qui es preocupen de la interpretació teòrica del món, però tothom viu en un món o altre. Escollir com a tema central de la sociologia del coneixement el pensament teòric no sols és indegudament restrictiu, ans alhora poc satisfactori; en efecte, ni tan sols aquesta porció de «coneixement» socialment assequible no es pot acabar d'entendre si no és dins el marc de referència d'una anàlisi més global del «coneixement».

Això d'exagerar la importància del pensament teòric a la societat i a la història és un defecte ben típic dels teoritzadors. Raó de més perquè calgui corregir aquesta equivocació intel·lectualitzant! Les formulacions teòriques de la realitat, ja siguin científiques, o filosòfiques, o àdhuc mitològiques, no esgoten allò que per als membres d'una societat és «real». I essent així, la sociologia del coneixement s'ha de dedicar per damunt de tot a allò que la gent «coneix» com a «realitat» a la seva vida quotidiana, no-teòrica o pre-teòrica. Vol dir que la temàtica central de la sociologia del coneixement, no han de constituir-la tant les «idees» com el «coneixement», el «coneixement» del sentit comú. És precisament aquest «coneixement» el que constitueix l'estructura de significats sense la qual cap societat no podria existir.

La sociologia del coneixement s'ha d'ocupar, per tant, de la construcció social de la realitat. L'anàlisi de l'articulació teòrica d'aquesta realitat continuarà essent sens dubte part d'aital ocupació, però no part principal. Malgrat la nostra exclusió de la problemàtica epistemològica i metodològica queda clar, doncs, que el que de fet estem proposant és una redefinició força ambiciosa de l'abast de la sociologia del coneixement, que es configuraria com una disciplina de molta major amplitud que la que fins avui se li havia atorgat.

La qüestió que es planteja aleshores és la dels ingredients teòrics que caldria afegir a la sociologia del coneixement per tal de fer-ne possible la redefinició en el sentit suara esmentat. Personalment devem la percepció fonamental de la necessitat

d'aquesta redefinició a Alfred Schütz. Al llarg de tota la seva obra, com a filòsof i com a sociòleg, Schütz es va preocupar sobretot d'analitzar l'estructura del món del sentit comú de la vida quotidiana. I encara que ell no va arribar a elaborar una sociologia del coneixement, veié amb tota claredat en què hauria de centrar-se l'atenció d'aquesta disciplina:

> Totes les tipificacions del pensament de sentit comú són elements integrals del món de vida (*Lebenswelt*) sòcio-cultural i històric concret en el qual prevalen com a donats per descomptat i com a socialment aprovats. Llur estructura determina, entre altres coses, la distribució social del coneixement, així com la seva relativitat i la seva pertinència per a l'entorn social concret d'un grup concret en una situació històrica concreta. *Vet aquí els problemes legítims i genuïns del relativisme, de l'historicisme, i de l'anomenada sociologia del coneixement*[24].

I el mateix Schütz, en una altra ocasió:

> El coneixement està socialment distribuït, i el mecanisme d'aquesta distribució podria esdevenir objecte d'estudi d'una disciplina sociològica. Bé és veritat que tenim ja l'anomenada sociologia del coneixement. Amb raríssimes excepcions, però, aquesta mal anomenada disciplina s'ha limitat a enfocar el problema de la distribució social del coneixement des de l'angle de la fonamentació ideològica de la veritat en la seva dependència de les condicions socials, i sobretot de les econòmiques, o bé des de l'angle de les implicacions socials de l'educació, o bé des del paper social de l'intel·lectual. No són els sociòlegs, sinò els economistes i els filòsofs, els qui han estudiat alguns dels molts altres aspectes teòrics del problema[25].

Tot i que nosaltres no atorgaríem a la qüestió de la distribució social del coneixement el lloc cabdal que Schütz li assigna, estem plenament d'acord amb la seva crítica d'«aquesta mal

24. Alfred Schütz, *Collected papers*, Nijhoff, La Haia 1962, vol. I, p. 149. El subratllat és nostre.

25. Ibid., vol. II (1964), p. 121.

anomenada disciplina»; i és a Schütz a qui devem la nostra idea bàsica de la manera com caldria redefinir avui la tasca de la sociologia del coneixement. En les consideracions que ara seguiran, ens mantindrem molt propers a Schütz en els prolegòmens (capítol sobre els fonaments del coneixement en la vida quotidiana), i la influència considerable de la seva obra es farà igualment palesa en diversos punts importants de la nostra ulterior argumentació.

Els nostres pressupòsits antropològics estan fortament influïts per Marx, en especial pels seus escrits de la primeria, i per les implicacions antropològiques que de la biologia humana n'han extret Helmuth Plessner, Arnold Gehlen i d'altres. La nostra concepció de la naturalesa de la realitat social és força tributària de Durkheim i de la seva escola sociològica francesa, tot i que hem modificat la teoria durkheimiana de la societat mitjançant la introducció d'una perspectiva dialèctica, que deriva de Marx, i una major insistència en la constitució de la realitat social a través de les significacions subjectives, que deriva de Weber[26]. Quant als nostres pressupòsits sòcio-psicològics, particularment importants per a l'anàlisi de la interiorització de la realitat social, estan molt influïts per George Herbert Mead i per alguns desenvolupaments de la seva obra en el si de l'anomenada escola de l'interaccionisme simbòlic de la sociologia nord-americana[27]. A les notes a peu de pàgina

26. Per a una anàlisi de les implicacions de la sociologia durkheimiana per a la sociologia del coneixement, vegeu Gerard L. Degré, *Society and ideology*, Columbia University Bookstore, Nova York 1943, p. 54ss; Merton, o.c.; Georges Gurvitch, *Problèmes de la sociologie de la connaissance*, a *Traité de sociologie*, P.U.F., 1958, París ³1967, vol. II, p. 103ss (ed. castellana, *Tratado de sociología*, Kapelusz, Buenos Aires 1963).

27. Per a una aproximació als problemes de la sociologia del coneixement des de l'interaccionisme simbòlic, vegeu Tamotsu Shibutani, *Reference groups and social control*, a Arnold Rose (dir.), *Human behavior and social processes*, Houghton Mifflin, Boston 1962, p. 128ss. El fracàs dels interaccionistes simbòlics, a l'hora d'intentar establir la connexió entre la psicologia social de Mead i la sociologia del coneixement, es deu en part a la poca «difusió» de la sociologia del coneixement als Estats Units; però hi ha encara una altra raó, més teòrica i més profunda: a saber, que ni Mead ni els seus

anirem assenyalant de quina forma fem intervenir aquests diversos ingredients en la nostra elaboració teòrica. Som del tot conscients que en aquesta utilització que en farem no som ni podem ésser fidels a les intencions originals d'aquests mateixos corrents diversos de la teoria social. Però ja havíem dit abans que en aquest llibre no ens proposem de fer exegesi, ni tan sols aspirem a la síntesi en interès de la síntesi mateixa. Ens adonem prou bé que en diferents indrets haurem de fer violència a determinats pensadors, en integrar llur pensament en una elaboració teòrica que alguns d'ells haurien considerat probablement del tot aliena. A tall de justificació diríem que la gratitud històrica no és pas, en ella mateixa, una virtut científica. Que se'ns permeti de citar en aquest context les següents observacions de Talcott Parsons (sobre la teoria del qual tenim dubtes molt

deixebles no varen arribar a elaborar un concepte adient d'estructura social. És precisament per aquest motiu que la conjuminació de les perspectives de Mead i de Durkheim ens sembla tan fonamental. Val a dir que, de la mateixa manera que la indiferència dels psicòlegs socials nord-americans envers la sociologia del coneixement els ha impedit de posar llurs perspectives en relació amb una teoria macrosociològica, també l'absoluta ignorància de Mead és una greu mancança teòrica que arrossega l'actual pensament social neomarxista europeu. Resulta francament irònic que els teòrics neomarxistes hagin estat cercant en els darrers anys una vinculació amb la psicologia freudiana (que és bàsicament incompatible amb els pressupòsits antropològics del marxisme), oblidant-se completament de l'existència de la teoria de Mead sobre la dialèctica societat-individu, la qual congeniaria moltíssim més amb llurs propis plantejaments. Una bona il·lustració d'aquesta ironia la tenim en el llibre de Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie*, Minuit, París 1963, llibre altrament prou interessant que, com aquell qui diu, sospira per Mead a cada pàgina. La mateixa ironia, ni que sigui en un context diferent de segregació intel·lectual, s'observa en els recents esforços nord-americans en pro d'un acostament entre marxisme i freudisme. Un dels pocs sociòlegs europeus que s'ha basat abundosament, i amb èxit, en Mead i els seus seguidors per tal de construir una teoria sociològica, és Friedrich Tenbruck: vegeu la seva tesi doctoral d'habilitació, presentada a la Universitat de Friburg, *Geschichte und Gesellschaft*, 1961. Sobretot en la part que tracta de «La realitat», Tenbruck hi estudia els orígens socials de la realitat, així com les bases sòcioestructurals de la seva preservació, des d'una perspectiva molt propera a la nostra pròpia manera d'abordar la problemàtica de Mead, encara que sigui en un context sistemàtic diferent del nostre.

seriosos, però la intenció integradora del qual compartim plenament):

> L'objectiu primordial d'aquest estudi poc consisteix a determinar i a presentar de forma resumida allò que aquests autors deien o creien sobre els temes dels quals escrivien. Tampoc no consisteix a examinar directament, a partir de cadascuna de les afirmacions de llurs «teories», si allò que varen dir és encara avui sostenible, a la llum de les nostres coneixences actuals, sociològiques i altres. (...) És un estudi de *teoria* social, i no de *les teories* socials. Bàsicament no ens interessen les proposicions aïllades i discontínues que hom pot trobar als escrits d'aquests autors; el que sobretot ens interessa és establir un corpus *únic* de raonament teòric sistemàtic[28].

I bé; el nostre objectiu també és de dedicar-nos a un «raonament teòric sistemàtic».

A hores d'ara el lector ja ho deu haver vist ben clar: amb la nostra redefinició de la seva naturalesa i el seu abast, la sociologia del coneixement hauria d'abandonar la seva situació perifèrica en relació a la teoria sociològica, per a esdevenir-ne el moll de l'os. I això que no és pas que hi tinguem comissió, en la denominació «sociologia del coneixement»! Ha estat més aviat la nostra manera d'entendre la teoria sociològica que gradualment ens ha anat duent cap a la sociologia del coneixement, i que ha presidit el nostre intent de redefinir-ne els problemes i els continguts. Per tal de descriure el camí que hem emprès, potser el millor fóra fer referència a dues de les més famoses i més influents «consignes» de la sociologia.

La primera la va donar Durkheim, a *Les regles del mètode sociològic*, i la segona Weber, a *Economia i societat*. Durkheim ens diu: «La regla primera i fonamental és aquesta: *cal tractar els fets socials com a coses*»[29]. Mentre que Weber observa: «Per a la

28. Talcott Parsons, *The structure of social action*, The Free Press of Glencoe, Chicago 1937, ²1949, al paràgraf inicial del pròleg a la primera edició; ed. castellana, *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid 1968.

29. Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, París 1895; P.U.F., 1947.

sociologia (en el sentit que donem ací al mot, igual que per a la història), l'objecte de coneixement és precisament el context de *significació* de l'acció»[30]. Ambdues afirmacions no són pas mútuament contradictòries. La societat posseeix, efectivament, una facticitat objectiva. I la societat, efectivament també, es construeix a partir d'una acció que expressa una significació subjectiva. I podem tenir per segur que això darrer Durkheim ho sabia perfectament, de la mateixa manera que Weber sabia prou bé el primer. Es justament el caràcter dual de la societat, en termes de facticitat objectiva *i* de significació subjectiva, allò que en fa una «realitat *sui generis*», per a dir-ho altra vegada en paraules del mateix Durkheim. De forma que la pregunta fonamental de la teoria sociològica es podria formular en aquests termes: Com és possible que les significacions subjectives *esdevinguin* facticitats objectives? O si voleu, en una terminologia més pròpia de les posicions teòriques suara esmentades: Com és possible que l'acció humana (*Handeln*) pugui produir un món de coses (*choses*)? Vol dir, en definitiva, que una adequada comprensió d'aquesta «realitat *sui generis*» que és la societat implica una anàlisi de la manera com es construeix socialment aquesta realitat. La nostra tesi és que aquesta anàlisi constitueix precisament la tasca de la sociologia del coneixement.

30. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubinga 1922, [5]1972, p. 6. Weber diu textualment: «Für die Soziologie (im hier gebrauchten Wortsinn, ebenso wie für die Geschichte) ist aber gerade der *Sinn*zusammenhang des Handelns Objekt der Erfassung.» Berger i Luckmann reprodueixen la citació a partir de la traducció de Weber feta per Parsons (a *The theory of social and economic organization*, Oxford University Press, Nova York 1947, p. 101): «Both for sociology in the present sense, and for history, the object of cognition is the subjective meaning-complex of action.» Weber és prou difícil d'entendre, i de traduir, com perquè valgui la pena donar totes les pistes. Sobre els problemes que plantegen les traduccions angleses, i especialment parsonianes, vegeu el meu pròleg a l'edició catalana de *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Edicions 62, Barcelona 1984, p. 7-17 i 30s. (N. del T., que, si li és permés de dir-ho, tocant al tema de les traduccions de Weber no està per romanços.)