

## ***Metodologías alfa-mertonianas y beta-childianas en Sociología del Conocimiento y de la Ciencia. Un apunte para el siglo XXI***

ALBERTO HIDALGO  
Universidad de Oviedo  
ahidalgo@correo.uniovi.es

### **1.- Justificación de este apunte**

La existencia de dos metodologías contrapuestas en el ámbito de las llamadas *Ciencias Sociales*, cuyo conflicto interno no ha sido cancelado en el siglo XX pese al empeño de positivistas, marxistas, etnometodólogos y partidarios varios de distintos «programas fuertes», se debe a que en ellas figuran formalmente los sujetos operatorios humanos, no sólo como científicos sociales, sino como actores y protagonistas de los argumentos de tales ciencias. En razón de esta circunstancia hay cierta polémica a la hora de abarcar *intensionalmente* tal conjunto de ciencias bajo los rótulos de “humanas”, “culturales”, “morales”, etc. No entraré en esa polémica, plagada de tradiciones y malentendidos, aunque sea obligado comenzar señalando la infraestructura filosófica que subyace a tales agrupaciones, bien porque se hacen en virtud de su referencia común a grandes Ideas metafísicas como “Hombre”, “Espíritu”, “Cultura”, “Sociedad”, etc. (en tanto que opuestas a las Ideas de “Materia” o “Naturaleza”), o bien porque se ejecutan apelando a razones epistemológicas o gnoseológicas, tales como el uso de métodos “hermenéuticos” (*Das Verstehen*), de “interpretaciones” que descifran “lenguajes humanos”, de la “necesidad de tomar partido”, etc..

Es bastante conocido entre filósofos y sociólogos europeos que el neokantiano W. Windelband subrayó con mucha fuerza a finales del siglo XIX que la diferencia entre distintos tipos de ciencias era más de naturaleza metodológica que ontológica. Sencillamente hay fenómenos (sean naturales o sociales) que, como se repiten, dan lugar a leyes generales, posibilitando la construcción de “ciencias nomotéticas”, mientras otros fenómenos gozan de una singularidad tal que ocurren históricamente de forma irrepetible, de modo que sólo pueden ser conocidos “idiográficamente”<sup>1</sup>. Mediante esta distinción entre lo “general” y lo “único” creía salir al paso del epistemólogo historicista de las llamadas “Ciencias del Espíritu” (*Geisteswissenschaften*), Wilhelm Dilthey, quien, por el contrario, atribuía las diferencias de éstas con las Ciencias Naturales (*Naturwissenschaften*), a cierta “unidad orgánica” que existía en ambos conjuntos, debida a la peculiar relación entre “sujeto” y “objeto” que se daba en ellas<sup>2</sup>. Ambos criterios, la “identidad entre el sujeto gnoseológico y el objeto de estudio, cuando tales objetos son precisamente sujetos operatorios humanos” y el de la distinción entre “ciencias nomotéticas” e “ideográficas” son relevantes, pero insuficientes.

---

<sup>1</sup> W. Windelband (1848-1915), [\*Geschichte und Naturwissenschaft\*](#), Straßburger Rektoratsrede 1894; *Preludios filosóficos*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1899

<sup>2</sup> W. Dilthey (1833-1911), *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Bd. I, 1883; (versión española de Julián Marías, *Introducción a las ciencias del espíritu*; Revista de Occidente, Madrid, 1966 (2ª)); *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894, (versión española de E. Imaz, *Ideas acerca de una Psicología descriptiva y analítica*, en *Psicología y Teoría del conocimiento*, FCE, México, 1945)

Como quiera que esta dualidad constitutiva ha sido objeto de discusiones muy refinadas desde H. Rickert<sup>3</sup>, que fue maestro de Max Weber, sin que se lograra otro acuerdo más que el reconocimiento de tal dualismo, Gustavo Bueno ha propuesto ir más allá de esas dicotomías ontológicas y epistemológicas, formulando el criterio general de que las llamadas «ciencias humanas» —y tal es el grado máximo de científicidad que aspira a alcanzar el campo de estudio de la *Wissensoziologie*, al que dedico este apunte—, a diferencia de las naturales, no es que no puedan formular leyes o que sólo ellas sean históricas, sino que su peculiaridad consiste precisamente en que están forzadas constitutivamente a desarrollarse en un doble plano: el de las *metodologías  $\alpha$ -operatorias* y el de las  *$\beta$ -operatorias*<sup>4</sup>. Dando por buena tal explicación gnoseológica, me limitaré aquí a ejemplificar esta dualidad constitutiva a través de las propuestas de dos autores que contribuyeron al proceso de academización de la sociología del conocimiento (y también de la ciencia) en la década de los cuarenta: Robert K. Merton y Arthur Child. La oposición Merton/Child no se encuentra entre las analizadas por Bueno, pese a que la claridad con que se adscriben a posiciones  $\alpha_2$  y  $\beta_1$  permite considerarlas modélicas todavía en el siglo XXI, una vez fracasado el intento de superarla mediante la formulación del «Programa Fuerte». Incidentalmente las observaciones aquí vertidas pueden ser de interés para los investigadores en didáctica de las ciencias sociales pues, o mucho me equivoco, o la peculiaridad constitutiva de tales investigaciones reside precisamente en la "operatoriedad" tecnológica  $\beta_2$  del proceso enseñanza/aprendizaje, que implica una continuidad "sustancial" entre las operaciones de los alumnos y los profesores. Ahora bien investigar tales operaciones exige regresar a un plano *esencial* de explicación, sin eliminarlas, ni perderlas de vista, sea porque somos capaces de subsumirlas en estructuras objetivas  $\alpha_2$ , sea porque regresamos desde ellas a las operaciones que las constituyen ( $\beta_{1I}$ ) o bien, porque somos capaces de analizar los procesos mediante los cuales unas operaciones determinan a otras operaciones del mismo campo didáctico ( $\beta_{1II}$ ). Puesto que *a priori* las tres opciones permanecen abiertas, sugiero la pertinencia de esta clasificación metodológica para un análisis gnoseológico de ese nuevo campo.

## 2.- Dialéctica entre metodologías $\alpha$ y metodologías $\beta$

No gastaré mucha energía en demostrar que esta distinción entre *metodologías alfa y beta* tiene carácter dialéctico. Quien no lo vea en este apunte deberá acudir a la exposición original que Gustavo Bueno hace o familiarizarse con su «Teoría del cierre categorial»<sup>5</sup>.

G. Bueno parte de la siguiente definición, no por abstracta, menos paradójica: «Llamaremos *metodologías  $\beta$ -operatorias* a todos aquellos procedimientos... por medio de los cuales el campo gnoseológico intenta ser elaborado

---

<sup>3</sup> H. Rickert (1863-1936); *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Stuttgart, 1899 (versión española de García Morente, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa Calpe, Madrid, 1922), y *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, Mohr, 1913,

<sup>4</sup> G. Bueno. «En torno al concepto de "ciencias humanas". La distinción entre metodologías  $\alpha$ -operatorias y  $\beta$ -operatorias», *El Basilisco*, 1ª época, 1978, 4, pp. 4-49. Cfer. También *Teoría del cierre categorial*, 5 Vols, Pentalfa, Oviedo, 1993 Vol I. pp.196-213, y Vol. V. pp. 64,65. 77, 112-16, etc. Para un desarrollo crítico, David Alvargonzález, «Problemas en torno al concepto de «ciencias humanas» como ciencias de doble plano operatorio» y G. Bueno, «Sobre el alcance de una «ciencia media» (ciencia  $\beta_1$ ) entre las ciencias humanas estrictas ( $\alpha_2$ ) y los saberes prácticos positivos ( $\beta_2$ )» en *El Basilisco*, 2ª época, Nov. -Dic., 1989, pp. 51-56 y 57-72 respectivamente.

<sup>5</sup> Una exposición introductoria puede leerse en algunos diccionarios de Ciencias Sociales como el de Román Reyes (ed.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona, 1987 y en algunos artículos de VV.AA. *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense (revista Meta), Madrid, 1992

científicamente a la misma «escala» de los componentes formales del sujeto gnoseológico que utiliza tales métodos, es decir, aquellos procedimientos que incluyen el intento de organizar científicamente un campo en tanto él reproduce análogamente las mismas operaciones ... que debe ejecutar el sujeto gnoseológico para organizarlo»<sup>6</sup>. En otras palabras, las metodologías  $\beta$  aceptan de entrada procedimientos «antropomórficos» para entender y construir su campo de estudio, lo que a ojos de un positivista sería tanto como admitir que las ciencias así construidas son “subjetivas”, “blandas”, “débiles” o “menores” por no decir «metafísicas».

A esta dialéctica del «objetivismo» se refiere G. Bueno, cuando aplica a las metodologías  $\beta$  las exigencias de su propia *teoría del cierre categorial*. Para alcanzar el *nivel esencial* de la explicación científica es necesario superar el plano de las «apariencias fenoménicas» del que partimos en la observación empírica. Pero si las operaciones que realizan los sujetos son meros fenómenos, cuando el científico intente explicar esas conductas observadas por sus verdaderas causas, deberá eliminar tales operaciones y regresar a un *plano esencial* en el que deberán aparecer factores ecológicos, biológicos, sociológicos, estadísticos, lingüísticos o culturales que ya no estarán recortados a la «escala» exigida por las metodologías *beta*-operatorias. Tales metodologías  $\beta$  resultan así ser precarias, efímeras y su naturaleza gnoseológica tan «inadecuada y problemática» que todo científico que aspire a formular leyes o teorías «objetivas» e «impersonales» deberá abandonarlas por otras más exactas y ajustadas.

Así nacen las *metodologías  $\alpha$ -operatorias*, que «partiendo de las metodologías  $\beta$ -operatorias regresan a un plano en el cual las operaciones (y demás componentes del sujeto gnoseológico, SG) del campo han desaparecido como tales, factorizadas en sus componentes *objetivos*». En esta explicación genealógica, Gustavo Bueno introduce la original idea de que, lejos de ser originarios, los métodos de las ciencias naturales, físicas, químicas y formales podrían entenderse (por metonimia) como una mera extensión de los propios procedimientos «antropomórficos» de carácter  $\beta$ -operatorio. La dialéctica se hace aquí más intensa. Según esta visión la letra “ $\alpha$ ” sería un símbolo del carácter “negativo” o “privativo” de las operaciones incrustadas en el proceso mismo de construcción científico categorial: «en tanto pueda decirse que (históricamente) la mayor parte de las ciencias naturales (y aún formales), en el estado actual ( $\alpha$ -operatorio) de su desarrollo, son el resultado de un proceso crítico de eliminación de interpretaciones antropomórficas (míticas) previas ... también cabrá aplicar a las propias ciencias naturales y formales el sentido fuerte (dialéctico-crítico y no meramente metonímico) del concepto de metodologías  $\alpha$ »<sup>7</sup>

Pero la dialéctica no es sólo genética, sino *estructural*, pues vistas así las cosas, resulta que las ciencias sociales, en tanto que son “humanas”, cuando utilizan procedimientos  $\alpha$ -operatorios parecen alcanzar un estatuto científico más sólido que cuando sólo usan metodologías  $\beta$ -operatorias (antropomórficas), sólo que a costa de evacuar los contenidos sociales específicos, pues se ha producido una auténtica «evaporación de la escala etológica y antropológica». Es decir, las ciencias sociales, cuanto más científicas son, menos “humanas” resultan, y cuanto más “sociales” quieren ser, menor grado de respetabilidad científica alcanzan.

Gustavo Bueno hace un espléndido y fructífero uso de la distinción entre metodologías  $\alpha$  y  $\beta$  operatorias para aclarar las diferencias de sentido que tienen las “verdades” en las ciencias naturales (*identidades sintéticas*) frente

---

<sup>6</sup> G. Bueno, *art. Cit.* p. 29

al que tiene en las ciencias humanas (*isomorfismos* o sistemas operatorios coordinables: en el sentido de Tarski) y, sobre todo, para reexponer el significado gnoseológico efectivo que cabe atribuir a *las ciencias etológicas y humanas*, que son las que componen los términos de su campo por «*nexos apotéticos*», cuando se enfrentan a las *ciencias físicas o naturales* que son las que consideran suprimido el espacio interpuesto por irrelevante, pues sólo son eficaces las operaciones *ex contactu*. No debe, sin embargo, confundirse la distinción entre metodologías  $\alpha$  y  $\beta$ -operatorias con la clasificación de las ciencias en naturales (o formales) y humanas, pues la primera se fija en el *estatuto de las "operaciones"*, mientras la segunda apela a la *naturaleza misma del campo de objetos*. Mientras la primera insiste en que *las operaciones* no se pueden eliminar en las metodologías  $\beta$ -operatorias porque se atribuyen *formalmente* al propio campo, la segunda hace depender las *operaciones* y las *relaciones* en última instancia de los *términos* (u objetos) mismos del campo. Por ejemplo, desde el punto de vista de las *relaciones a distancia*, la importancia histórica del viaje a la Luna en 1973 debería ser mayor que el de Colón en 1492, pero no lo ha sido porque mientras en «América» había «habitantes» con los que pudieron iniciarse *relaciones operatorias nuevas*, la Luna está vacía de «términos» antropológicos y etológicos, por lo que la importancia del viaje es más mecánica que "proléptica".

A efectos de este apunte, sin embargo, el interés que reviste su aplicación a la sociología del conocimiento es doble, pues en esta disciplina suele usarse el término "*ideología*" con un sentido crítico y gnoseológico para medir el grado de objetividad e incluso de científicidad de una doctrina o teoría social. (Althusser o Galtung, por ejemplo, asimilan la distinción entre ciencia e ideología a la demarcación entre ciencia y no ciencia). La distinción metodológica propuesta permite entender en sus propios términos la fractura disciplinar que el problema de la contaminación "ideológica" instala en su seno. En efecto, en la medida en que la ideología es un término del campo de la *Wissensoziologie*, cabría predecir que mientras sus desarrollos  $\alpha$ -operatorios tenderían idealmente a eliminarlo de su horizonte como irrelevante o precientífico, o a superarlo por perturbador, los partidarios de aplicar metodologías  $\beta$ -operatorias tenderían a mantener su centralidad y, en el límite, a convertirlo en el distintivo característico de la disciplina, incurriendo en «panideologismo», pues la operación ideológica sería la clave de bóveda utilizada para ocultar/explicar las relaciones de determinación social de las conciencias.

Antes de pasar a ejemplificar esta situación en la sociología del conocimiento debemos reseñar, sin embargo, los dos niveles, estados o «fases de estabilización» que Gustavo Bueno discrimina dentro de los dos tipos de metodología, porque lo que más interesa en esta distinción es su incesante recorrido.

El *nivel  $\alpha I$*  es el estado, que alcanza una ciencia, cuando elimina de su campo las operaciones del SG totalmente y regresa a factores anteriores a la operatoriedad de los sujetos que se estudian. El procedimiento de doble pesada elimina las desviaciones operacionales, los engaños (e incluso los errores) que pudiesen sufrir los químicos. La proposición «todas las casas tienen puerta» pertenece a la Etnología, la Geografía o la Antropología, pero la razón última de porqué es materialmente verdadera depende del *principio termodinámico* de que los organismos que viven en la casa necesitan intercambiar energía con el medio. La Fonética Cibernética en Lingüística, la Física Social de Winiarski o la Termodinámica Económica, serían ejemplos de disciplinas que habrían alcanzado ese *nivel  $\alpha I$* , límite supremo de científicidad.

---

<sup>7</sup> *Ibid.* P.30

El nivel  $\alpha 2$ , por el contrario, que supone la eliminación *relativa* de las operaciones, no tiene lugar mediante un *regressus* a los componentes, sino «partiendo de ellas y progresando a situaciones que desbordan o envuelven a las operaciones mismas»<sup>8</sup>, según dos formas características: I. *Una genérica*, que se produce cuando accedemos a estructuras genéricas, válidas para varias ciencias, como ocurre con las «explicaciones estadísticas» y II *Otra específica*, que tienden a mantenerse en el propio campo etológico y humano. Ambas formas pueden compatibilizarse fácilmente en el desarrollo de una ciencia social y humana, por lo que Gustavo Bueno dice que en este nivel  $\alpha 2$  las ciencias humanas y sociales alcanzan sus «más brillantes realizaciones». Tal es el caso del naturalismo metodológico de Marvin Harris y, en mi opinión, el de Robert Merton en sociología del conocimiento.

También las metodologías  $\beta$  operatorias admiten dos estados, «fases de estabilización» o niveles:

En el nivel  $\beta 1$  las operaciones del científico reconstruyen las operaciones de los sujetos materiales que figuran en su campo, porque ambas pueden considerarse “esencialmente” idénticas, si bien es cierto que esa identidad no permite que el sujeto material sea capaz de reconstruir las operaciones del científico. Tal es la distancia gnoseológica entre el hombre de Neanderthal del Pleistoceno Medio respecto al prehistoriador que reconstruye su lanza o su flecha a partir de una punta de sílex. Gustavo Bueno ha analizado con especial mimo el caso de la historia fenoménica como el caso más prototípico (y según algunos privilegiadamente único) de la llamada *situación  $\beta II$* , porque el historiador es precisamente el científico social que logra reconstruir exactamente el plano hipodámico de una ciudad a partir de determinados restos (reliquias) o el plan de Nelson en la batalla naval de Trafalgar a partir de «reliquias» y «relatos» y a través de la “reproducción” o la “rehabilitación” de las operaciones realizadas por los sujetos históricos. Mientras en la situación I parecen importar los resultados (los *eventos* históricos) que son las prueba del éxito de la reconstrucción (importan las decisiones de Nelson, pero no las de Villeneuve que no fueron eficaces), habría también otra segunda *situación  $\beta III$*  operatoria, en la que el científico reconstruye las operaciones del sujeto estudiado con el objetivo de explicar o predecir precisamente su comportamiento, es decir sus acciones operatorias.

Como es el estado más difícil de entender, pero el más interesante para plantear investigaciones en didáctica de las ciencias sociales (en las que las operaciones de los profesores *entran en juego directamente* con las de los alumnos), me detendré unos instantes a aclararlo. El ejemplo utilizado por Bueno ha sido siempre hasta la fecha «la teoría de los juegos» de Von Neumann-Morgenstern (1953), teoría que ha puesto en conexión con la llamada «ciencia media» de Molina, aunque para ilustrar esta misma situación podía haber recurrido al papel que desempeñan los psicólogos que controlan y dirigen desde fuera el famoso programa de T.V. «Gran Hermano».

En efecto, los teólogos decían que Dios era capaz de «conocer científicamente la libertad» sin que ello implicara «determinismo» o «fatalismo», porque le atribuían la capacidad de «conocer los futuros condicionados por una ciencia media». Interpreta Gustavo Bueno que este conocimiento es similar al que tiene el maestro de ajedrez que sabe que si ofrece un gambito a su contrincante, este lo aceptará y comerá la pieza, pero que de hecho no juega el gambito. «Esto es justamente lo que llamamos conocimientos  $\beta 1$ : el conocimiento que el sujeto gnoseológico (el maestro de ajedrez) tiene, antes de su «decreto» (la decisión de no ofrecer el gambito), de lo que el sujeto operatorio va a hacer, puesto por él mismo en determinadas situaciones. Por ello, dice Molina, hay tres géneros de ciencia divina:

---

<sup>8</sup> *Ibid.* P.38

la ciencia natural (por la que Dios conoce todo lo que es posible, la ciencia  $\alpha$ ), la ciencia libre (lo que él ha resuelto ejecutar de modo absoluto, nuestro  $\beta_2$ ) y la ciencia media (que es media entre la ciencia natural, pues es anterior al acto de la voluntad divina que decreta la existencia y no puede conocer otra cosa y la ciencia libre — pues depende en cierto modo de la voluntad de Dios, ya que ella es la que dispone al sujeto en las circunstancias en las cuales ella va a operar,  $\beta_1$ -II)<sup>9</sup>. Al igual que Dios, el sistema educativo coloca a profesores y alumnos en situaciones de enseñanza-aprendizaje, que sólo pueden ser investigadas científicamente, si logran desligarse como «futuros condicionados» de las operaciones reales, tecnológicas,  $\beta_2$ , que ocurren en el aula.

Por último, el nivel  $\beta_2$  operatorio es aquel en el que las operaciones del científico muestran una *continuidad sustancial* con las de los sujetos materiales, como ocurre efectivamente con las llamadas «ciencias práctico-prácticas». Tal es el caso de las «ciencias jurídicas» o de la «*Ethica includens prudentia*», en tanto la jurisprudencia es una práctica tecnológica, pero no como una mera aplicación de una ciencia teórica anterior o de un sistema abstracto de leyes, sino una práctica-práctica generadora de nuevas situaciones, «porque el Juez, en cuanto dado en el plano  $\beta_2$ , interpreta o aplica las leyes teniendo en cuenta las circunstancias de cada caso, escogiendo aquellos preceptos que interesan según los contextos sociales o políticos en los cuales se siente implicado y, por ello, el Juez puede, mediante ese *uso alternativo*, imprimir al sistema un uso revolucionario (o reaccionario), es decir, «partidista» («propio de cada pueblo») »<sup>10</sup> Ni que decir tiene que en la didáctica de las Ciencias Sociales son las prácticas docentes y discentes  $\beta_2$  las que dotan operatoriamente de carácter *partidista* (progresista o conservador) a la enseñanza.

### 3.- La metodología mertoniana como ejemplo de metodología $\alpha_2$ -operatoria

Robert K Merton, con el obvio propósito de realizar una “síntesis paradigmática” de un campo de estudio abierto a múltiples y heterogéneas influencias, propuso en 1945 un «paradigma», aparentemente único, capaz de encajar las distintas teorías propuestas en sociología del conocimiento, una disciplina posibilitada contextualmente por la *desconfianza* mutua (o la sospecha) entre los grupos y por «la coexistencia de perspectivas e interpretaciones *en conflicto* dentro de la misma sociedad»<sup>11</sup>. Por «paradigma» entiende Merton —antes de que Kuhn popularizara el término— una nueva estrategia metodológica de investigación o un «cierto esquema de análisis», «una base para hacer el inventario de los hallazgos hechos...; los resultados contradictorios, contrarios o compatibles; ...los instrumentos conceptuales...; y la naturaleza de los problemas», suscitados por «el análisis ideológico y la *Wissenssoziologie*, pero también el psicoanálisis, el marxismo, el semanticismo, el análisis de la propaganda, el paretanismo y, en cierta medida, el análisis funcional.... que comparten ciertas presuposiciones comunes»<sup>12</sup>. La intención normalizadora e «imperialista» del funcionalismo-estructuralista a la búsqueda de una «síntesis paradigmática» sobre la base de que «el pensamiento se hace funcional» es típica de los administradores que tratan de consagrar académicamente un nuevo

<sup>9</sup> G. Bueno, «Sobre el alcance de una «ciencia media» (ciencia  $\beta_1$ ) entre las ciencias humanas estrictas ( $\alpha_2$ ) y los saberes prácticos positivos ( $\beta_2$ )» en VV.AA., *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 180

<sup>10</sup> G. Bueno, «En torno... art. Cit. p. 43

<sup>11</sup> Original : «The Sociology of Knowledge» en G. Gurwitsch y W. E. Moore (eds) *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1945, pp. 366-405, reimpresso en Merton, *La sociología de la ciencia*, Vol. 1, Alianza, Madrid, 1977, p. 48

<sup>12</sup> *Ibid.* pp. 51 y 49

campo de estudios y no hace falta investigar mucho para reconocer el esfuerzo internacional que Merton hizo para consensuar sus propuestas con las de los sociólogos europeos como Aron, Gurvitch, Moore, etc.

Lo que interesa destacar en la formulación de Merton es su capacidad *para incorporar las distintas operaciones teóricas* que habrían realizado los distintos sociólogos del conocimiento del pasado en cinco preguntas, que no sólo respetan los términos originales (es decir, las operaciones originales), sino que *progresando* más allá de si mismas son reconducidas mediante indicaciones concretas hacia investigaciones empíricas, que tendrían la capacidad de subsumirlas o neutralizarlas. Quiero citar literalmente este «paradigma» porque los principales enfoques de la materia tienen cabida en él literalmente, ya que los términos interpretativos que son las operaciones teóricas de cada uno son utilizados por Merton como «materiales de construcción». Merton no sólo menciona *históricamente* el materialismo histórico de Marx, el apriorismo material de Scheler, el historicismo de Mannheim, el positivismo de Durkheim y el curioso teoreticismo culturalista de Sorokin, como referencias respetables, sino que se aprovecha *sistemáticamente* de sus términos y operaciones interpretativas para subsumirlas y neutralizarlas en otras operaciones “humanas” del mismo nivel: las que posibilitan, por un lado, la forma genérica de ciertas preguntas (¿Dónde?, ¿Cuándo?, ¿Cómo?, ¿Qué? y ¿Por qué?, operaciones genéricas, digamos  $\alpha 2$ -I) y por otra, las que impone específicamente el estructural-funcionalismo implícito en toda sociología (operaciones de análisis, de síntesis y correlación  $\alpha 2$ -II).

Por ejemplo, la primera pregunta propuesta para investigar la determinación social de las ideas adopta la forma de un exploración “geográfica” sobre el terreno capaz de neutralizar diferencias interpretativas entre materialistas e idealistas, positivistas y hermeneutas, pues todos ellos tratan precisamente de “ubicar” (tal es la operación) la “base existencial” de las “producciones mentales: «1.- ¿Dónde está ubicada la base existencial de las producciones mentales?» — pregunta Merton — y, sin solución de continuidad, responde él mismo distinguiendo dos tipos de bases, ambas existenciales, por más que difieran por su textura social o cultural:

«a) *Bases sociales*: posición social, clase, generación, rol ocupacional, modo de producción, estructuras grupales (universidad, burocracia, academias, sectas, partidos políticos, etc.), «situación histórica», intereses, sociedad, adhesión étnica, movilidad social, estructura de poder, procesos sociales (competencia, conflictos, etc.).

b) *Bases culturales* : valores, *ethos*, clima de opinión, *Volkgeist* (*espíritu del pueblo*), *Zeitgeist* (*espíritu del tiempo*), tipos de cultura, mentalidad cultural, *Weltanschauungen* (*cosmovisiones*), etc.»<sup>13</sup>

No analizaré aquí con detalle las trampas implícitas en este *progressus*, que, partiendo de las distintas *operaciones de identificación* de los “determinantes” del pensamiento las homologa unívocamente como si se tratase monótonamente de “localizar” distintos manantiales o yacimientos del pensamiento, porque como operación de generalización es metodológicamente legítima. Sólo diré, para poner en evidencia las pretensiones “nomotéticas” de la sociología estructural-funcionalista, que Merton acomete esta operación de neutralización de las distintas bases existenciales desde una *plataforma* que introduce subrepticamente sin discusión, a saber, la hipótesis psicologista e individualista según la cual, sea cual sea la base existencial de la determinación, lo determinado “socialmente” son “*producciones mentales*”. Esta expresión, aparentemente neutral, es, sin embargo, la *condición de posibilidad* misma

de la estrategia  $\alpha$ -operatoria, pues implican una “*naturalización psicológica*” de los pensamientos, las ideas, los sentimientos e incluso las “ideologías” en tanto que “producciones mentales”. Mediante la formulación estandarizada de esta pregunta Merton ha logrado en la práctica el objetivo de *neutralizar*  $\alpha$ -operatoriamente las inseguridades asociadas al panideologismo, así como “mediatizar” cualquier intento de “reinterpretar” los problemas de la sociología del conocimiento como asuntos de hermenéutica filosófica o cultural, porque incluso entidades tan etéreas como el *ethos*, las *Weltanschauungen* o los distintos *Zeitgeists* han pasado a figurar como determinantes “antecedentes” y nunca como “productos”, cuyo significado haya que aclarar. Dado el carácter irreductiblemente “operatorio” de las producciones mentales cualquiera de los términos antecedentes que se seleccionen deberán guardar cierto isomorfismo o proporción tarskiana con tales “productos mentales”.

Consumada esta operación, Merton no tiene dificultad alguna para investigar las “ideologías”, al lado de las “filosofías” y demás categorías del pensamiento como productos “esféricos”, dados de una vez por todas, incapaces, por tanto, de contaminar el propio proceso de investigación. De ahí que Merton pueda preguntar sin rubor: «2.- ¿Qué producciones mentales se analizan sociológicamente?», y responder distinguiendo entre: «a) *Esferas de*: las creencias morales, las ideologías, las ideas, las categorías de pensamiento, la filosofía, las creencias religiosas, las normas sociales, la ciencia positiva, la tecnología, etc., y b) *aspectos que se analizan* : su selección (focos de atención), nivel de abstracción, presupuestos (qué es lo que se toma como datos y qué como problemático), contenido conceptual, modelos de verificación, objetivos de la actividad intelectual, etc.»

Importa señalar la maestría de Merton a la hora de demarcar metodológicamente su campo de estudio a partir de las operaciones fragmentarias de construcción de cuantos le precedieron. La *integración* del campo no se postula aquí como un *regressus usque ad fundamenta* de corte naturalista. Ni siquiera distingue las diferentes clases de conocimiento o el nivel epistemológico en que se ubican las distintas esferas del pensamiento, desde las creencias a las categorías, pasando por las tecnologías. Pese a estar de moda en Norteamérica el neopositivismo lógico con su tesis de la *ciencia unificada* y su *reduccionismo fisicalista*, Merton tampoco postula para la sociología una metodología  $\alpha$ 1-operatoria; consciente de la especificidad de los fenómenos sociales, no cree que la acción humana pueda explicarse en términos biológicos, ni mucho menos termodinámicos, sino, a lo sumo, integrarse en estructuras sociales más profundas y constitutivas mediante una suerte de *progressus*. Naturalmente, que en tanto que investigación científica la sociología del conocimiento debe aspirar a establecer “relaciones universales” entre estos conjuntos heterogéneos, pero isomorfos, de fenómenos, hasta el punto de que resulte posible derivar de ellas predicciones empíricamente determinables<sup>14</sup>. Con ese propósito enuncia Merton la pregunta imprescindible en toda metodología  $\alpha$ -operatoria: «3.- ¿Cómo se relacionan las producciones mentales con las bases existenciales?», a la que él mismo responde abriendo un abanico de correlaciones posibles, a las que no exige de entrada la forma de una “identidad sintética”, que implicaría una evacuación irrestricta de operaciones, sino que claramente se conforma con que las “relaciones universales” alcancen un cierto grado de *adecuación, correspondencia o isomorfismo*. En principio, tan relevantes son

---

<sup>13</sup>*Ibid.* pp. 52

<sup>14</sup> Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press of Glencoe, New York, 1957, p. 6 (Traducción española en FCE, México, 1964, como *Teoría y estructura sociales*, 1964).

las «a) relaciones causales o funcionales: determinación, causa, correspondencia, condición necesaria, condicionamiento, interdependencia funcional, interacción, dependencia, etc., (como las) b) Relaciones simbólicas, orgánicas o de significación: consistencia, armonía, coherencia, unidad, congruencia, compatibilidad (y antónimos); expresión, realización, expresión simbólica, *Strukturzusammenhang* («comunidad de estructura»), identidades estructurales, conexión interna, analogías estilísticas, integración lógico-significativa, identidad de significado, etc. » Es curioso que, en el límite, Merton parezca dispuesto a admitir términos ambiguos «c) para designar relaciones, tales como en correspondencia con, reflejo, ligado a, en estrecha conexión con, etc. ».

Tanta liberalidad sólo puede interpretarse como una muestra de que Merton reconoce que el centro de la sociología del conocimiento, el *problema central del método* sociológico, es el que concierne al tipo de «relaciones» que quepa imputar a ciertas producciones mentales respecto a sus bases existenciales, porque aquí tocamos con el dedo el asunto de la «causación sociológica». Y como no aspira a convertir la sociología del conocimiento en una ciencia dura  $\alpha_1$ , desde el momento que excluye el *regressus* a una causa natural, donde se hayan eliminado las operaciones mismas, sabe que debe elegir entre aquellas teorías fundadas en la propia naturaleza de las estructuras sociales y culturales que, siguiendo el análisis de Sorokin, recurren a «uno o ambos de dos tipos principales de relación: la causal funcional o la simbólica, orgánica o significativa.»<sup>15</sup>. Como quiera que sus inclinaciones «empiristas y conservadoras» le harían preferir relaciones de tipo (a), el reconocimiento de una tercera categoría de «términos ambiguos», en la que reitera la expresión aristotélico escolástica «correspondencia» al lado de la muy marxista y desprestigiada «reflejo», me parece que no es inocente. Se trata de una estrategia para refutar aquellas teorías que no sean capaces de proporcionar elementos de juicio que, sin perder su especificidad antropológica o social, expliquen las operaciones del campo, presentándolas como siendo determinadas en su curso por algunas pautas esenciales pre-existentes. En realidad, sólo porque Merton logra mantener aquí su estrategia  $\alpha_2$ -II-operatoria, mediante la mencionada homologación de los contenidos con «producciones mentales», puede ya comenzar a insinuar sus críticas al marxismo, debido a que sus explicaciones son demasiado genéricas y resultan compatibles con cualquier tipo de datos, concediendo beligerancia, en cambio, a Scheler, Veblen o Wilson, que parecen apelar a determinaciones pautadas de carácter múltiple y esencial.

Resuelto el vidrioso asunto de la *determinación* en términos  $\alpha_2$ -II operatorios, pasa Merton a plantear el asunto de las *funciones sociales* que cumplen las ideas, cosmovisiones o ideologías homologadas como «producciones mentales», donde las respuestas más socorridas corren a cargo, como se sabe, de las «filosofía de la sospecha». Sin molestarse ya en justificar porqué razón no le interesa seguir distinguiendo un doble plano funcional, Merton se dedica a recitar un listado de «imputaciones» invocadas por distintas teorías, como explicaciones capaces de articular las bases existenciales con las producciones mentales. Pero ¿por qué no le interesa a Merton discriminar ya si tales «producciones mentales» cumplen realmente o no las que funciones que sus usuarios manifiestan  $\beta$ -operatoriamente que deben cumplir (*funciones manifiestas*) o si, por el contrario, sirven para algo distinto *objetivamente determinable*, si bien han debido ser sujetos gnoseológicos, sociólogos del conocimiento, quienes lo pusiesen en evidencia  $\alpha_2$ -operatoriamente? Cuando pregunta «4.- ¿Por qué relacionadas?» y responde distinguiendo entre «funciones

---

<sup>15</sup> P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 4 Vols, American Book Co., New York, I, cap. 1-2, Apud Merton, *La sociología de la ciencia*, op. cit. p. 71

manifiestas y latentes imputadas a esas producciones mentales existencialmente condicionadas», Merton parece estar apuntando a las ideologías, que tienen precisamente la virtualidad de ser utilizadas muchas veces  $\beta$ -operatoriamente como instrumentos de manipulación para oscurecer las relaciones sociales  $\alpha$ II-operatorias realmente existentes. Pero, como no quiere reconocer a las ideologías la capacidad de moverse simultáneamente en un doble plano operatorio, porque eso obligaría a ceder terreno a la alternativa gnoseológica rival, Merton coloca todas las funciones en el mismo plano «a) Para mantener el poder, promover la estabilidad, orientación, explotación, oscurecer relaciones sociales reales, brindar motivaciones, canalizar la conducta, apartar la crítica, desviar la hostilidad, brindar seguridad, controlar la naturaleza, coordinar las relaciones sociales, etc. ». Así se evita cualquier tentación de panideologismo, una interpretación particularista que nos condenaría a renunciar a que la sociología del conocimiento alcance un estatuto gnoseológico *estable, objetivo, nomológico*.

Convencido de que el «análisis funcional pretende explicar, no un particular sistema de categorías de una sociedad, sino la existencia de un sistema común a toda la sociedad»<sup>16</sup>, apenas abriga dudas sobre la respuesta que merece la pregunta 5.- acerca de «¿Cuándo *prevalecen las relaciones afirmadas entre la base existencial y el conocimiento?* », pues las simples «a) Teorías historicistas (limitadas a sociedades o culturas particulares)» no tienen ningún interés frente a las «b) Teorías analíticas generales»<sup>17</sup>, pues sólo ellas se elevan al plano  $\alpha$ 2-operatorio, dejando las historias como material empírico  $\beta$ -operatorio para la construcción científica.

Ni que decir tiene que bajo este caos acumulativo no subyace ingenuidad alguna, ni siquiera la neutralidad que se aparenta al recoger indiscriminadamente toda suerte de términos y expresiones, procedan de donde procedan. No hay ingenuidad, porque el propio Merton es consciente (y así lo expresa) de que quedan «categorías adicionales» en el tintero. Más aún, se elude explícitamente «el eterno problema de las implicaciones de las influencias existenciales sobre el conocimiento en orden a establecer el rango gnoseológico de tal conocimiento»<sup>18</sup>, porque sea cual sea la solución que se elija (desde el *absolutismo* de quien niega cualquier implicación hasta el *relativismo* extremo de quienes consideran la verdad como un mero «consenso social»), siempre se está suponiendo que una «sociología del conocimiento» es necesariamente una «teoría sociológica del conocimiento». Al eludir «compromisos teórico-filosóficos» Merton postula que su «paradigma» (o mejor su metodología  $\alpha$ -operatoria) permite proceder en sociología del conocimiento como si fuese una ciencia empírica más, que se halla en su fase taxonómica. De ahí la flexibilidad de los casilleros para recoger toda «clase», «tipo» o «especie» de términos.

En realidad, Merton «se limita» a transcribir los términos que aparecen en la explicación sociológica (incluida la jerga alemana original sin traducir), porque no debe preocuparnos, en principio, su «significado», sino sólo *su uso*, su *función* en el contexto genérico del «dónde», del «qué», del «cómo», del «por qué» y del «cuándo». Entretenerse en «explicar» el significado de los términos sería caer en las redes de alguna de las «interpretaciones en conflicto» y, por tanto, prejuzgar las respuestas. Pero una ciencia empírica debe «eliminar» o «neutralizar» las operaciones iniciales que condujeron a la construcción de los conceptos, si quiere poner en evidencia los *nexos objetivos* que existen entre

---

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 81

<sup>17</sup> *Ibid.* pp. 52-3

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 53

«pensamiento» y «realidad»; observa *sine ira* los «significados reales», al margen de las representaciones operatorias originarias, que llevan incrustados los compromisos vitales de sus creadores. Porque una ciencia empírica, sólo *tiene problemas que resolver y no clásicos que venerar*. De los clásicos, como hace Merton, sólo se sacan conceptos, indicaciones, sugerencias para proceder a su «acumulación», pues no en otra cosa consiste la ciencia.

Pero ¿no suena todo esto al «credo» de una sociología del conocimiento de corte naturalista y descriptiva, solidaria del positivismo sofisticado que impuso el Círculo de Viena, y que implícitamente alimentó las pretensiones de las «grandes síntesis paradigmáticas», predominantes en las distintas ciencias entre los años veinte y los sesenta de este siglo?<sup>19</sup>. Ya dijimos que Merton no cede a la tentación de adscribirse a la endeble moda del positivismo lógico. Sabe bien que la técnica del lecho de Procusto para eludir los problemas filosóficos, no evita su planteamiento. Por eso reconoce paladinamente ¡en 1945!, el «corte» que la nueva *Wissenssoziologie* ejecuta con respecto a la epistemología y la sociología tradicionales (positivismo incluido): «La «revolución copernicana» en este campo de estudios consistió en la hipótesis de que, no sólo están condicionados socialmente (históricamente) el error, la ilusión o la creencia sin fundamentos, sino también el descubrimiento de la verdad»<sup>20</sup> El observador científico es neutral. No toma partido, ni siquiera por la propia causa académica ¿Por qué se empeñarán tanto los partidarios del *strong programme* en vendernos la «moto» de que esa es la gran innovación de los años 70? En realidad, Merton mismo daba la respuesta mediante su apelación al *ethos* de la ciencia, imbuido por el sistema de normas CUDEO, cuando aceptaba la explicación marxista de Feuer, de que el científico social académico prefiere la «causación múltiple», porque «goza de relativa seguridad, es leal al *statu quo* del que obtiene dignidad y sustento, se inclina a la conciliación y ve algo valioso en todos los puntos de vista, tendiendo de este modo a una taxonomía que le permite no tener que tomar partido, destacando la multiplicidad de factores y la complejidad de los problemas»<sup>21</sup>. En lugar de tomar esa descripción como un ejercicio de autorreflexión, sobre su propio posicionamiento metodológico, Merton considera que tales imputaciones deben investigarse empíricamente. El caso de la Alemania Nazi es una prueba, en efecto, de que la ciencia y la tecnología *no son autónomas*, ni progresan independientemente de la estructura social, de modo que «la sociología del conocimiento está superando rápidamente una anterior tendencia a confundir hipótesis provisionales con dogmas irrecusables»<sup>22</sup>, porque somete a ambos a pruebas rigurosas.

#### 4.- La metodología childiana como ejemplo de metodología $\beta 1$ operatoria

El impermeable tono empirista y nomotético de Merton contrasta vivamente con la siguiente declaración de Kurt Wolff, uno de los máximos exponentes de lo que propongo denominar «metodologías beta-childianas». Casi autobiográficamente nos cuenta que él entiende la «sociología del conocimiento» como una reflexión epistemológica sobre su trabajo de campo que, a su vez, versó «sobre *Loma*, una pequeña comunidad con predominio de hispanohablantes, situada en el sudoeste de Estados Unidos»<sup>23</sup>. Aquí me propongo, «con ocasión de la sociología del

---

<sup>19</sup> Cfer. nota 8.

<sup>20</sup> *Ibid.* pp. 50-51.

<sup>21</sup> Lewis S. Feuer, «The Economic Factor in History», *Science and Society* 4 (1940), pp.174-5

<sup>22</sup> Merton, *op.cit.* p.85

<sup>23</sup> Kurt H. Wolff, *Loma culture change: a contribution to the study of man*, Columbus, Ohio, 1952

conocimiento», tratar una de las ideas de esa ciencia del hombre. Por otra parte, *ahora lo hago de manera consciente*, y no como en el caso de Loma, donde *a posteriori* reconocí que mi estudio había sido la ocasión de nacimiento de la «ciencia del hombre» y el lugar donde ésta había empezado a aplicarse. Esa idea atañe a la importancia de *la acción recíproca* entre quien cultiva la ciencia del hombre —en este caso, por lo tanto, la sociología del conocimiento— y su objeto, mediante la cual ambas se aclaran mutuamente y experimentan una transformación. En otras palabras, planteo ahora las preguntas correspondientes, tal como nacieron en Loma: *¿Qué significa* que yo examine la sociología del conocimiento? *¿De qué se trata* en mi contacto con ella? *¿Cómo puedo* dedicarme la sociología del conocimiento? *¿Qué debo* hacer, qué debo preguntar? *¿Dónde* se encuentra el significado histórico y sintomático de la sociología del conocimiento como interpretación del mundo? *¿Qué clase de hombre* es este que la crea y se deja fascinar por ella»<sup>24</sup>

Este cuestionamiento gnoseológico de la propia disciplina incide, más allá del ocasionalismo que usa como pretexto metafísico, en la «acción recíproca» que se produce entre el *sujeto que conoce* y el *objeto conocido*, es decir, en el llamado «dialelo antropológico». Alude para ello, aún reconociendo que tal elección puede resultarse perjudicial para su empresa en el contexto del funcionalismo imperante, a los problemas filosóficos más radicales, que estaban siendo planteados coetáneamente al paradigma de Merton por Arthur Child en una serie de artículos, publicados en *Ethics*, y que procedían de su tesis inédita de doctorado, presentada en Berkeley en 1938<sup>25</sup>. Wolff acierta, y por eso comienzo citándole, a centrar el problema gnoseológico en *la cuestión metodológica*, al señalar explícitamente, no ya sólo la problemática interna y autorreferente de la «imputación», sino el *carácter  $\beta$ -operatorio de todas estas cuestiones*: «A fin de responder estas preguntas, esta sola pregunta, y para que se vuelva claro lo que quiero examinar, la sociología del conocimiento debe ser primero *«definida operacionalmente»»*<sup>26</sup> Las preferencias de Wolff por los planteamientos filosóficos de Child se justifican en aras de «una elaboración y un perfeccionamiento mayores». Y es que, sin esta apelación a la filosofía, su discurso permanecería anclado en la mera «acción recíproca»  *$\beta$ 2-operatoria*, tecnológica, que se ejecuta en el mero comercio social entre los actores. En efecto, la «imputación» se convierte en Child en el problema metodológico esencial, porque es la operación que permite ligar de manera  *$\beta$ 1-operatoriamente* la «ideología» con la «estructura de actitudes» y con el «sistema de categorías». Se trata de un distanciamiento *similar* al que en didáctica de las ciencias sociales ejecuta François Audigier, cuando quiere pasar de una preocupación social a un tema de investigación y exige examinar las presuposiciones filosóficas que están funcionando: «Muchos nuevos investigadores no son conscientes de ello. Incluso los docentes y los formadores que investigan en un campo y en las prácticas y concepciones que le son demasiado familiares tienen la tendencia a descuidar este aspecto del trabajo y a presuponer que la experiencia de los otros les será inmediatamente accesible y significativa, de igual modo que cada

<sup>24</sup> Kurt H. Wolff, «La sociología del conocimiento como ciencia del hombre», en *Contribución a una sociología del conocimiento*, Amorrortu, Buenos, 1974, p. 67. La primera versión se titulaba «On the scientific relevance of “imputation”», *Ethics*, 60, 1950, pp.69-74

<sup>25</sup> La tesis de Child lleva por título *The problems of the sociology of knowledge. A critical and philosophical study*, y constaba de ocho capítulos: I. «Enfoque preliminar»; II. «La posibilidad de una sociología del conocimiento»; III. «La estructura categorial»; IV. «La relación entre ser y pensar»; V. «El problema de la imputación»; VI. «El problema de la verdad»; VII. «Interpretación inmanente y trascendente»; y VIII. «Resumen». Los cinco artículos, en los que se refunde la tesis son: «The theoretical possibility of the sociology of knowledge», *Ethics*, 51, 1941, pp. 392-418 (Cap. II); «The existential determination of thought», *Ethics*, 52, 1942, pp. 153-185 (Cap. IV); «The problem of imputation in the sociology of Knowledge», *Ethics*, 51, 1941, pp. 200-219 y «The problem of imputation resolved», *Ethics*, 54, 1944, pp. 96-109 (Cap. V); «The problem of truth in the sociology of knowledge», *Ethics*, 58, 1947, pp.13-34 (Cap. VI), y «On the theory of the categories», *Philosophy and phenomenological Research*, 7, 1946, pp.316-335 (Cap. III)

<sup>26</sup> *Ibidem*.

uno cree que lo es la suya»<sup>27</sup>. De ahí que su artículo acabe con un examen retrospectivo y reflexivo sobre los límites de este tipo de investigaciones didácticas.

Signo inequívoco de que Child propende a instalar su investigación en el ámbito de las metodologías  $\beta$ -operatorias es que comienza su tesis *The problems of the sociology of knowledge*, con una definición del término ideología como «un sistema de ideas que tiende a favorecer, consciente o inconscientemente, los intereses de una clase social o de una parte de ella, o a reflejar su situación de clase»<sup>28</sup>. Así pues, en lugar de seguir la estrategia  $\alpha$ -operatoria de eliminar o a superar este perturbador término para evitar incurrir en «panideologismo», Child repasa las ocurrencias falsificadoras del término en Scheler, Mannheim, Stern, Marck y von Schelting, así como sus ocurrencias funcionales en Ziegler, Freyer, Speier y Paul Szende de una forma tal que su unificación pasa forzosamente por la remisión al difícil y comprometido concepto de «clase social», del que, en la medida en que va asociado desde Luckàcs al de «conciencia de clase», parece difícil dar de él una definición que no sea  $\beta$ -operatoria. Y, en efecto, Child no sólo critica «la conciencia de clase típico-ideal» de Luckàcs por haber sido obtenida mediante la operación regresiva que consiste en «purificarla de inmixiones atípicas» al modo  $\alpha$ -operatorio, sino porque no se percata de en tal conciencia el elemento «ideal» participa del sentido cotidiano  $\beta$ -operatorio de quien aspira a «cumplir un fin del deseo personal o del grupo» ligado a ese ideal que comparte el sujeto gnoseológico que hace la imputación. Sin duda, es lícito imputar ideología a clases socioeconómicas, pero «la base de la imputación social-conductista» consiste en establecer las «actitudes» que han producido una ideología dada, para posteriormente vincular operatoriamente tales actitudes con los individuos de la clase a la que pertenecen. Ahora bien, «una ideología elaborada de manera sistemática puede imputarse en sentido amplio y originario —dice Child—, sólo a un grupo organizado premeditada e ideológicamente, pero no a la clase o clases que este grupo intenta conducir»<sup>29</sup>. De ahí la necesidad de recurrir al concepto de «estructura de actitudes», que puede funcionar  $\beta$ 2-operatoriamente en el caso de las clases socioeconómicas en las que la mayoría de los miembros se comportan pautadamente de conformidad con esa estructura o  $\beta$ 1-operatoriamente, cuando el grupo organizado no sólo importa esa estructura en un «ideal», sino que la justifica teóricamente mediante un «sistema de categorías».

No es necesario recordar aquí que el término «categoría» no se usa en el sentido individualista kantiano, sino como un instrumento  $\beta$ 1-operatorio para explicar qué es lo que estaría socialmente determinado en el pensamiento. La «estructura categorial» estaría, según esto, situada, utilizando terminología marxista, entre la infraestructura, que Child supone formada por un «sistema de ciertas relaciones objetivas», naturalmente socioeconómicas, y una «determinada época histórica», por un lado, y superestructura, por otro. De este modo el «sistema de categorías» funcionaría como el instrumento operatorio mediante el cual un grupo (y el caso de los ideólogos franceses sería un

---

<sup>27</sup> François Audigier: «Un estudio sobre la enseñanza de la historia, la geografía y la educación cívica en la escuela elemental de Francia: Temas, métodos y preguntas», *Enseñanza de las ciencias sociales. Revista de investigación*, 1, 2.002, p. Sugiero una adscripción similar a metodologías  $\beta$ 1-operatorias para todos los artículos de investigación didáctica que aparecen en este número de la revista, exceptuado el último de Sans Martín y Trepát, sobre evaluación con pruebas de corrección objetiva, donde hay una manifiesta voluntad de alcanzar el plano de las metodologías  $\alpha$ 2-operatorias. No puedo naturalmente descender a la argumentación, porque el análisis con la herramienta que presento es prolijo y sólo tendría interés para elaborar pruebas ulteriores de contraste y elaborar alternativas.

<sup>28</sup> Child, *op.cit.* p. 22

<sup>29</sup> *Ibid.* p.104

ejemplo eminente por su carácter autorreferente) canaliza la determinación de la infraestructura en la superestructura, convirtiéndose en «el medio para la transmisión social»<sup>30</sup>. Ni que decir tiene que la «estructura categorial» de Child juega el mismo papel  $\beta$ 1-operatorio que los «puntos de vista», las «posiciones de clase», a veces, también las «cosmovisiones», en el sentido de Dilthey o las «actitudes», cuando tales términos son utilizados para designar las constelaciones de ideas que el sujeto gnoseológico comparte con los sujetos actantes.

Este mismo tono hipercrítico mantiene Child, cuando después de este «enfoque preliminar», plantea el problema de la legitimidad de la sociología del conocimiento en polémica con la tradición alemana: Heinz O. Ziegler, Hans Freyer, Hans Speier, Paul Szende y Karl Mannheim : «Este problema podría ser formulado aproximadamente así: ¿Es la sociología del conocimiento en general posible desde un punto de vista teórico? Y en particular: ¿Cómo puede ser fundada teóricamente esa posibilidad? Si la legitimidad de la sociología del conocimiento no pudiera ser asegurada, tal vez tendría menos sentido discutir problemas que sólo pueden demostrarse bajo la suposición de su legitimidad»<sup>31</sup>. La técnica tortuosa y *circularista* de Child, que le obliga a mantenerse inmanentemente en el terreno operatorio de las categorías filosóficas, ilustra bien las dificultades genéricas de las metodologías  $\beta$ -operatorias.

Como quiera, no obstante, que la tesis de Child saca adelante, más allá de su planteamiento crítico-filosófico, una propuesta de legitimación de la *Wissenssoziologie* en la línea de la «interpretación social del pensamiento» de Gorge Herbert Mead, parece correcto seguir la versión de Kurt Wolff, quien resume las tareas inmediatas de la esta disciplina recién implantada, en términos de una suerte de «paradigma alternativo al de Merton», que suena así:

«La sociología del conocimiento entendida como una interpretación del mundo, del significado histórico y del carácter sintomático de la (propia) sociología del conocimiento y de la imagen del hombre que ella ha creado y por la cual se deja fascinar... nos deja...como legado de Child...estas tareas más importantes:

- a. Definición de «ideología», lo cual supone la definición exacta de sus términos.
- b. Tipología de los productos intelectuales y afectivos, entre los cuales la ideología tiene asignado un lugar.
- c. Teoría metafísica destinada a fundamentar la conveniencia de la sociología de la vida intelectual y afectiva como instrumento para comprobar las propiedades de esta, incluido el saber acerca de la sociedad y de las relaciones entre ambos.
- d. Definición de los conceptos de «actitud» y «estructura de actitudes», «pensamiento» y «conocimiento» y sus conexiones.
- e. Definición de los conceptos de «cultural» y esclarecimiento de las relaciones entre los fenómenos que estos conceptos denotan.
- f. Dilucidación del carácter forzoso de las categorías.
- g. Definición de «clase» (social) (si es posible, en relación con a.)
- h. Definición de «intereses» y esclarecimiento de la relación entre éstos y otros tipos de comportamientos intelectuales y afectivos.
- i. Tipología de las conexiones sociales.

---

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 90

<sup>31</sup> *art. cit.* p. 392.

- j. Tipología de las situaciones sociales en relación con su «posibilidad de alcanzar» la verdad (y con respecto a otras relaciones con la verdad, que ellas tuvieren)
- k. Teoría del conocimiento: en particular una teoría de las relaciones entre las categorías, la verdad y la validez y las relaciones sociales entre todos estos elementos (en relación con c.)
- l. Tipología del conocimiento.
- m. Teoría de la interpretación, aplicada a todos estos problemas.

Esta lista contiene diferentes tipos de problemas, entre ellos metodológicos y metafísicos. A los primeros pertenecen las tareas tipológicas y de definición, ... Un problema metodológico se refiere al procedimiento de una investigación, para el cual los juicios sobre la esencia de la realidad son indiferentes, mientras que un problema metafísico atañe justamente a esa esencia. (Pero) los diferentes fines y objetivos metodológicos y problemas metafísicos condicionan diferentes criterios de verificación.»<sup>32</sup>

El contraste con el paradigma de Merton es evidente. Para Child importa, sobre todo, la definición de los conceptos, la elucidación conceptual, la *Verstehen*. Las clasificaciones tienen lugar a través de las tipologías, esto es, de la selección de rasgos prototípicos obtenidos idiográficamente. La construcción teórica frente a la acumulación empírica de datos lleva aquí la voz cantante. Se articula incluso una «metafísica» (*sic*) y una «teoría del conocimiento», que deberían estar «íntimamente relacionadas» (expresión que Merton, sin duda, catalogaría como «ambigua»).

A primera vista, sin embargo, el contraste entre el «paradigma empírico» de Merton y el «comprensivo» de Child parece una mera reedición del contraste entre lo que Burrell y Morgan llaman «paradigma funcionalista» y «paradigma interpretativo»<sup>33</sup>. Sólo que en un plano más general parece anidar el contraste entre la estrategia positivizadora y *científica* de Merton y la más especulativa y *filosófica* de Child, o lo que es lo mismo una cierta tensión no resuelta entre ciencia y filosofía, entre Categorías e Ideas. Pero ninguna de estas diferencias, ni siquiera el contraste entre la búsqueda de relaciones causales *nomotéticas* por parte de Merton frente a las preferencias *idiográficas* de Child, aciertan a caracterizar la diferencia entre ambos. Porque para Child importa también investigar la *relación funcional de determinación*, si la hubiere, de las «producciones mentales» por la «base existencial», aunque también la recíproca. Y no es que Merton sea insensible a los problemas de la interpretación, ni que cierre los ojos al conflicto social subyacente en los distintos estilos de labor sociológica. Si analizamos con detalle los «paradigmas» contrapuestos de Child y Merton, observamos que ni el de Merton es tan aséptico y ecléctico como aparenta, ni el de Child tan hipercrítico, deslabazado e inconformista como representa. En Merton, bajo la aparente acumulación, hay selección y preferencias manifiestas. La forma misma de las preguntas determina y orienta la investigación; la interpretación es evidente en la clasificación misma de los *items* relevantes, y el desorden homologador (como si todos los factores fuesen equivalentes) es premeditado. En particular, su enemiga hacia el *historicismo* se revela al final en el malicioso paréntesis que limita la generalidad de sus teorías. Child, a su vez, por

---

<sup>32</sup> Kurt Wolff, «A preliminary inquiry into the sociology of knowledge from the standpoint of the study of man», *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bolonia, 1953, Vol. 3, pp. 583-623. Reproducido como capítulo 4º en *Contribución a una sociología del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 92-3

<sup>33</sup> Gibson Burrell and Gareth Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, Heinemann, Londres, 1979, pp. 25-32

debajo de su criticismo no deja de propender hacia el subjetivismo y hacia el psicologismo (con su recurso incesante a H. Mead), perdiendo a veces de vista la dimensión sociológica. En él los presupuestos metafísicos prevalecen sobre el orden de las determinaciones y, en el límite, parece incurrir en un *dogmatismo* irredento que le aleja del *historicismo* tanto como a Merton cuando establece que «la validez del pensamiento no tiene nada que ver con su origen» (*sic*).

¿Dónde reside, pues, el núcleo del contraste o de la confrontación entre estos dos «paradigmas»? En realidad, la diferencia entre *metodologías*  $\alpha$ 2–*mertonianas* y  $\beta$ 1–*childianas* hay que ponerla en otro plano. Lo que queda comprometido en la sociología del conocimiento para Child es la propia «estructura categorial» con la que operamos en las discusiones. El hecho de que los debates acerca de la naturaleza de los objetos que manejamos en el proceso de «determinación del conocimiento» terminen en tablas, no es más que un síntoma de que el *progressus* hacia las estructuras o esencias determinantes nunca puede rebasar el terreno operatorio. Child reconoce que ni siquiera la teoría de Mead, por la que apuesta, resuelve el problema circular «de las influencias recíprocas existentes entre esta determinación objetiva, la lógica inherente al pensamiento mismo y la actividad espontánea de la mente orgánicamente individualizada»<sup>34</sup>

Y es que en sociología del conocimiento más que en ninguna otra disciplina social y humana el «sujeto gnoseológico» apenas puede distanciarse del «sujeto agente», cuyas «estructura categorial» analiza. Nadie, ni siquiera el crítico ideólogo puede librarse del condicionamiento que sobre sus propias categorías de análisis ejerce *su* «punto de vista», *su* «posición», *sus* «actitudes», su «clase social», término cuya definición parece eludir Child de forma intencionada, pues tales condicionamientos dependen de la «cosmovisión o concepción del mundo» que muy probablemente los analistas comparten con los analizados. Claro que si Child hubiese dispuesto de la distinción entre metodologías  $\alpha$  y  $\beta$ -operatorias, o simplemente con algún sucedáneo de la distinción de Pike *emic/etic* no se habría visto forzado a concluir claudicando ante el «escepticismo postulado» de Grünwald, ni a recurrir a una metafísica «voluntarista» como única vía de escape: «Por último, llegamos a la inevitable confrontación con el *escepticismo postulado*, en la cual es preciso hacer ciertas concesiones...: hemos alcanzado, según parece, una de aquellas antinomias filosóficas últimas más allá de las cuáles toda discusión sería inútil. En este punto, el pensador debe en efecto decidir y elegir unívocamente entre los postulados de los cuales parte su pensamiento creador, y entre sus supuestos últimos --y, sólo en este sentido, metafísicos»<sup>35</sup>

No es este el lugar de analizar con detalle el «legado» de Child, sino de observar que la diferencia entre su *paradigma investigador* y el de Merton no concierne al hecho mismo de la determinación social del pensamiento, que ambos admiten, sino a la *situación experimental* en la que ambos tratan de enmarcar tal determinación. Así, por ejemplo, como hemos visto, mientras Merton reconoce que «la concepción de la causación múltiple es especialmente afín al académico», pero no aplica el cuento ni a su paradigma, ni a sí mismo, procediendo, más bien, a la neutralización de estas reflexiones circulares y optando por aumentar la lista de «los estudios que muestran cómo la

---

<sup>34</sup> «The theoretical possibility of the sociology ...» *art. cit.* p. 417

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 417

ciencia y la tecnología han sido puestas al servicio de las exigencias sociales y económicas»<sup>36</sup>. Para Child, en cambio, el problema de la sociología del conocimiento es que, al reconocer la variabilidad histórico- cultural de las categorías, acaba comprometiendo circularmente su propia cobertura gnoseológica. Las categorías que no son orgánicas (solidarias con la constitución trascendental del sujeto como quería Kant), funcionan también como «factores organizadores *a priori*» y se vuelven forzosas para los colectivos que las asumen. De ahí el carácter inevitablemente práctico y  $\beta$ 1- operatorio de los conceptos manejados en sociología del conocimiento, que comprometen las «actitudes vitales» de sus usuarios con las que mantienen una continuidad sustancial  $\beta$ 2-operatoria, «pues está claro —remacha Child— que esencia y existencia, dicho burdamente, son recíprocas; creemos de acuerdo con nuestras reacciones y reaccionamos de acuerdo con nuestras creencias»<sup>37</sup>.

¿Obliga la existencia de esta doble metodología a optar por una de las dos en el desarrollo de la sociología del conocimiento? En absoluto. Ambas opciones deben permanecer abiertas, por más que la tentación a convertir la «sociología del conocimiento» en una ciencia categorial arrastre siempre la vana pretensión de fortalecer su operatoriedad- $\alpha$ . No otra es la explicación de lo acaecido recientemente con el *Strong Programme* de la Escuela de Edimburgo.

### 5.- Tradiciones intelectuales: «programas débiles» y «programas fuertes».

Si el conocimiento es un hecho social, es relevante investigar sus orígenes sociales y las estructuras sociales en las que se halla encastrado. Sin embargo, para ejecutar tal tarea concurren diversas «tradiciones intelectuales», que difieren por sus *presupuestos* ontológicos, gnoseológicos, antropológicos y sociológicos que (consciente o inconscientemente) asumen. Como quiera, no obstante, que estas tradiciones confrontan sus mutuas «realizaciones intelectuales» no tanto en el plano de los «presupuestos», cuanto en el de los «resultados», constatamos la existencia de una *doble obediencia metodológica*, que ha fracturado la investigación de la *Wissenssoziologie* hacia dos grandes opciones programáticas, ambas legítimas, que hemos designado como *a-mertonianas* y  *$\beta$ -childianas*.

Por otro lado, no hace mucho, Jeffrey Alexander<sup>38</sup> planteaba con sagacidad la pregunta de *por qué* son importantes los clásicos en las ciencias sociales y, en cambio, no lo son en las ciencias naturales. Tiene razón cuando dice que «la relación entre la ciencia social y los clásicos es una cuestión que plantea los problemas más profundos, no sólo en la teoría social, sino en los estudios culturales»<sup>39</sup>. En realidad, los clásicos cumplen funciones «científicas» de primer orden en las ciencias sociales, no ya porque sobre ellos se *proyecten psicoanalíticamente los intereses teóricos e interpretativos* de los sujetos gnoseológicos que construyen la ciencia en el presente, ni sólo porque, como sugiere Derrida, sus textos (deconstruidos) revelan las *ausencias*, lo *oculto* o lo *prohibido* más allá de su significado literal. Sus ventajas funcionales son aún mayores, porque «los científicos sociales necesitan clásicos para expresar sus

---

<sup>36</sup> Merton, *La sociología de la ciencia*, *Op. cit.* pp. 84-5

<sup>37</sup> Child, «On the theory of the categories», *art. cit.* p. 328

<sup>38</sup> Jeffrey Alexander, «La centralidad de los clásicos» en Giddens y Turner, *Teoría social hoy*, Alianza, Madrid, 1990.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 22

ambiciones sistemáticas mediante discusiones históricas»<sup>40</sup>. Un clásico ayuda a pensar «científicamente» el campo de estudio que se aborda, porque (a) *reduce la complejidad a fórmulas canónicas*, que empiezan a funcionar como «referentes comunes» en la discusión; (b) simplifica y, por tanto, *facilita la discusión teórica*, pues reduce las miríadas de matices a unos pocos símbolos que condensan y «representan» diversas tradiciones; y (c), al tiempo permite sostener *compromisos generales* sin necesidad de explicitar los criterios de adhesión a los mismos. Pero, además, (d) cumplen una función irónica en las ciencias sociales: gracias a la pluralidad de clásicos es posible no reconocer la existencia de un discurso general único. Alexander ilustra muy bien a través de ejemplos históricos cómo los clásicos gozan de una *especial capacidad de empatía y perspicacia* para colocarnos con sus interpretaciones ante hechos sociales significativos, pero también de una *enorme capacidad intelectual* para seleccionar y reconstruir el significado típico-ideal de ciertos momentos históricos o de determinados conceptos, amén de una capacidad estética extraordinaria para condensar y articular la realidad ideológica mediante pregnantes figuras retóricas. De ahí que, por encima de su fractura metodológica, la sociología del conocimiento reconozca «una tradición intelectual», relativamente unitaria (pese a su gran diversidad interna de metas y esquemas interpretativos), que se aglutina en torno a unos *clásicos*, cuyo servicio resulta ser no sólo eponímico, sino teórico y científico, en la medida en que la búsqueda genealógica de *abolengo* sirve para justificar pretensiones disciplinares actuales.

Pues bien, es en este contexto histórico y metodológico, en el que hay que inscribir las proclamas del *Programa Fuerte*, formuladas por un grupo de autores en la década de los setenta con el evidente propósito de convertirse en el nuevo «paradigma» dominante del campo. La pregunta pertinente es si el «nuevo paradigma» es tal y si, en realidad, inaugura una estrategia metodológica diferente, capaz de superar la fractura entre *a-mertonianos* y *b-childianos*. La primera operación que han llevado a cabo los miembros de la *Science Unit* de la Universidad de Edimburgo para lograr su objetivo consistió en la vieja táctica de identificar al enemigo, darle un nombre unitario y caricaturizarlo: *todos los programas anteriores en sociología del conocimiento se caracterizan por su «debilidad»*. La imputación de «debilidad» afecta por igual a los programas *a-mertonianos* y *b-childianos*. Su propia propuesta metodológica, así pues, vendría a remediar las faltas detectadas en los «programas débiles». Al enunciado de su nuevo «paradigma» debería seguir un programa específico de realizaciones, pero desgraciadamente, la apertura de la «caja de Pandora» ha desembocado en el juego de las muñecas rusas: Debajo del PF, fracturado en dos, aparece la muñequita del EPOR, que a su vez se fractura, dando paso a la «etnometodología», cuyas deficiencias de sutura con el mundo natural trata de remediar la «teoría de la red de actores» y así sucesivamente. No voy a seguir esta historia, porque el mecanismo es siempre la misma *función monótona*: todo intento de superar la fractura entre *metodologías a y b-operatorias* conduce irremediamente a una miniaturización de la problemática en la que vuelve a producirse la partición en dos del nuevo juguete metodológico. Lo insinuamos atrás, pero es hora de mostrarlo en la práctica con el caso del *Programa Fuerte*.

En la exposición canónica de Torres Albero se cita a Mulkay como precursor del *Programa Fuerte*, quien ciertamente denuncia la ausencia de «una investigación empírica del conocimiento científico y de su construcción social desde una perspectiva sociológica...(porque) los sociólogos han dejado el análisis concreto del conocimiento científico

---

<sup>40</sup> Alexander, «La centralidad ...», *art. cit.*, p. 50

en manos de los filósofos de la ciencia y de los historiadores de la ciencia»<sup>41</sup>. En *román paladino*, la queja parece referirse al «seguidismo» de los sociólogos del conocimiento respecto a los filósofos de la ciencia, que monopolizan los problemas del conocimiento. Ahora bien, el cambio que se produjo en los años 60 y propició el advenimiento del *Programa Fuerte*, ¿acaso no fue también un cambio subsidiario y dependiente de la filosofía? Al intentar resolver los problemas tradicionales sobre la ciencia y el conocimiento, «numerosos historiadores y filósofos —explica Mulkay— se hallaron frizando o activamente implicados en la interpretación sociológica de la ciencia. Gradualmente, estas nuevas ideas han entrado en la sociología, y ayudado a minar los supuestos epistemológicos que virtualmente han obligado a la sociología del conocimiento tratar a la ciencia como un caso especial»<sup>42</sup> Siguiendo a los filósofos, Mulkay habría sido el primero de los sociólogos del conocimiento en separarse de Merton, alegando filosóficamente que el constreñimiento primero y principal que actúa sobre el conocimiento científico no sería puramente «externo» y social, sino también «interno», cognitivo. Pero ¿acaso no había enunciado ya el propio Mannheim, que las condiciones de *génesis* determinan el propio *contenido* del conocimiento? No está de más recordar a este respecto que Mulkay le reconoce a la sociología del conocimiento de Mannheim *relevancia interna* para la epistemología, al menos en tres puntos: 1. «Ha intentado restringir el ámbito de la epistemología positivista a la esfera de la ciencia natural». 2.- En la frontera misma del relativismo «ha intentado delinear una *epistemología relacional* alternativa para el pensamiento socio-histórico, determinado existencialmente». Y 3. «ha abierto la posibilidad de que la antigua epistemología ni siguiera sea enteramente adecuada para las ciencias físicas avanzadas»<sup>43</sup>. Pero ni siquiera Mannheim habría traspasado el umbral de una sociología del conocimiento madura. Su paradigma, como el de Merton, seguiría siendo «débil», en el despectivo sentido «edimburgués»

¿Qué rasgos definen entonces a los «programas débiles»? Dos parecen ser las «señas de debilidad» epistemológica según Barnes, Bloor, Edge, Dolby, Shapin, Mackenzie y demás miembros de la Escuela de Edimburgo:

(1ª) Admitir una *división demasiado tajante en los estudios sobre el conocimiento entre las disciplinas «científicas» que se ocupan de la explicación causal de las creencias* (sean estas causas históricas, sociales, psicológicas, etc.) y las *disciplinas «filosóficas» que se reservan la reflexión fundamentadora* para determinar el grado de verdad y justificar la validez del conocimiento. Con esta división, canonizada por Reichenbach mediante la célebre distinción entre «*contextos de descubrimiento*» y «*contextos de justificación*», pero caracterizada también como la visión «externalista» del conocimiento frente a la visión «internalista», las tareas de la sociología del conocimiento conciernen a las creencias que tienen una clara *raíz social*: tipificación, análisis de los orígenes y funciones de tipos específicos de conocimiento. Esta restricción es muy severa, pues conduce directamente a la segunda señal de debilidad.

(2ª) En efecto, *la sociología del conocimiento es débil o estrecha porque debe ceñirse a las creencias que han demostrado ser falsas*. La cuestión sociológica restringe así su pertinencia al caso limitado del error, pues se limita a explicar por qué determinadas falsas creencias fueron erróneamente tomadas como verdaderas en determinados contextos históricos y sociales. Ahora bien, este planteamiento abre muy poco el espectro de la investigación

---

<sup>41</sup> Mulkay, «La visión sociológica habitual de la ciencia» *op. cit.*, p. 12. La exposición estandar en el capítulo 21 de Lamo de Espinosa, González García y Torres Albero, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1994, pp 515-21

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 23

sociológica. Sólo permite una «sociología del error», pero no una auténtica sociología del conocimiento. Los factores sociales sólo entran en juego para explicar por qué la «racionalidad natural» de los sujetos quedó bloqueada en tal y cual circunstancia (¿Por qué se creyó erróneamente que cierta creencia era verdadera? ¿Por qué se la sostuvo a pesar de ser obviamente falsa? ¿Por qué no se percataron los sujetos involucrados de que la creencia no estaba adecuadamente justificada?)

Frente a estas debilidades, que afectarían por igual a las metodologías *a-mertonianas* y *b-childianas*, el *Programa Fuerte* exige explicaciones causales para todo tipo de creencias, verdaderas o falsas. Los «programas débiles» actúan prematuramente al fiarse de la concepción tradicional de que sólo son auténticos conocimientos las «creencias verdaderas justificadas» y al aceptar implícitamente los distintos criterios epistemológicos de racionalidad y objetividad. No son, pues, «neutrales» en relación a la verdad o falsedad de las creencias. Merton, aunque pretende ser «neutral», no lo es, porque para él la ciencia como institución se apoya en valores y entre estos valores está el *ethos* que obliga al científico a operar con criterios universales, que garanticen la validez científica general de sus investigaciones. El *supuesto* subyacente aquí es que cuando la razón opera libremente, sin constreñimientos, accede espontáneamente al conocimiento verdadero y, si no ocurre, es porque siempre hay factores «externos» en tensión con ese *ethos*. De ahí que el objetivo último de su paradigma sea descubrir las «interacciones funcionales» observables entre el conocimiento (las «producciones mentales») y su entorno (o sus «bases existenciales»), más que establecer la determinación social del *contenido* del conocimiento. Child, por su parte, ni siquiera pretende ser «neutral», pues reconoce explícitamente sus compromisos gnoseológico y ontológicos con la concepción tradicional. De ahí resulta una evidente «asimetría» metodológica, que Kurt Wolff ha sabido explicitar mediante cuatro dualidades, que confirman *de pe a pa* el diagnóstico de «debilidad». Para Child, en efecto, (a) «la *validez* del pensamiento no tiene nada que ver con su *origen*»; (b) los «aspectos *lógicos*» del pensamiento se explican inmanentemente (o por una consideración *interna*), mientras los «*sociales*» merecen una explicación trascendente (y una consideración *externa*); (c) «hay categorías originarias y categorías complementarias»; y (d) la posibilidad del error se explica mediante «el ingrediente social de las categorías complementarias», mientras la corrección es un patrimonio de la «fuerza creadora o conducción autónoma del espíritu»<sup>44</sup>.

Visto en esta perspectiva, el *Programa Fuerte* aparece, antes que nada, como una exigencia de radicalización del paradigma «naturalista» y «cientifista» *a-mertoniano*, tendente a evitar oscuras complicidades «metafísicas» con el espiritualismo humanista-operatorio de los metodólogos *b-childianos*. De hecho, el primer enfrentamiento crítico de Barnes y Dolby contra la tesis del *ethos* científico de Merton, se autojustifica como una mera «desviación», y lejos de romper con el funcionalismo, denuncian más bien los efectos perturbadores que la perspectiva micro-sociológica ejerce sobre sus meritorias investigaciones empíricas<sup>45</sup>. A Merton se le escapan los procesos mediante los que las estructuras normativas se modifican en función del «apoyo económico, el marco tecnológico y el contenido esotérico de la actividad científica». Pero la formulación del *Programa Fuerte* por parte de David Bloor llevó las cosas bastante más

---

<sup>44</sup> Kurt Wolff, «A preliminary inquiry...» *art. cit.* p. 95 Wolff aventura en 1953 que con estas premisas «quizá la mayoría de los otros sociólogos del conocimiento coinciden, aun cuando no necesariamente utilicen los mismos términos», dando así por bueno el diagnóstico de debilidad que en la década de 1970 harán los edimburgueses.

<sup>45</sup> Barry Barnes y R.G.A. Dolby, «The Scientific Ethos: A Deviant Viewpoint», *Archives European of Sociology*, XI, 1970, pp. 3- 25

lejos, no tanto porque definiere sociológicamente el «conocimiento» como lo «consensuado públicamente por los miembros de una sociedad», cuanto porque se atreviese a formular una declaración metodológica explícita al principio de su libro *Knowledge and Social Imagery*. Recordémosla brevemente:

La sociología del conocimiento, si quiere convertirse en una disciplina científica y asumir por completo bajo su responsabilidad su campo de estudio, tendría que programarse de acuerdo con estos cuatro rasgos: (1) Debería ser **causal**, esto es, preocuparse por las condiciones que hacen surgir creencias o conocimientos. Naturalmente, habrá otro tipo de causas aparte de las sociales que cooperan para hacer surgir una creencia. (2) Debería ser **imparcial** (neutral) con respecto a la verdad o falsedad, racionalidad o irracionalidad, éxito o fracaso. Ambos lados de estas dicotomías requieren explicaciones. (3) Debería ser **simétrica** en su estilo de explicación. El mismo tipo de causas explicarían, digamos, creencias verdaderas y creencias falsas. (4) Debería ser **reflexiva**. En principio sus patrones de explicación tendrían que ser aplicables a la misma sociología. Igual que el requisito de simetría, ésta es una respuesta a la necesidad de buscar explicaciones generales. Es obviamente necesario requerir este principio, pues de otro modo la sociología se erigiría como una refutación de sus propias teorías<sup>46</sup>

Observemos más de cerca este «juguete metodológico», que tanto revuelo ha montado. Frente al positivismo ingenuo es evidente que el *Programa Fuerte* en la versión de Bloor no escamotea explicitar sus compromisos metafísicos. La franqueza de que hace gala, sin embargo, es un valor que no tiene recompensa alguna en el *mundo natural moralmente vacío y neutral* que postula como correlato ontológico de su modelo causal. Bien miradas, las dos primeras piezas del PF no son más que constricciones severas de dos de los rasgos característicos del paradigma mertoniano. La exigencia de *causalidad* (1) limita y vale decir que «endurece» las opciones abiertas por la pregunta (3) de Merton acerca de *cómo* deberían ser las *relaciones* entre el conocimiento y sus bases existenciales. Sólo interesan al PF las *relaciones causales*, pero no las simbólicas, ni las ambigüas, ni tan siquiera las «funcionales», que es la «interpretación» que Merton hace de la causalidad. Como quiera que el PF no aclara «positivamente» qué debe entenderse por «causalidad», en la práctica sigue manteniendo, al igual que Merton, un *corte* entre el plano de la investigación empírica de nexos causales entre factores sociales y conocimiento, por un lado, y el plano de la elucidación de la *categoría* de causa o de los criterios que permiten justificar la verdad o demostrar la falsedad de esos nexos. Bloor mismo se ha visto obligado a embarcarse en la tarea de elucidar el problema de las relaciones entre sociología del conocimiento y epistemología a través del manido ejemplo del «flojista»<sup>47</sup>. Y ello, porque Bloor con el requisito (2) hace explícitas las pretensiones de *imparcialidad* y *neutralidad* que Merton asumía con su distinción entre «sociología del conocimiento» y «teoría sociológica del conocimiento». Si miramos bien la formulación del requisito metodológico (2), veremos que el cambio operado no reside tanto en la exigencia de «neutralidad» o «imparcialidad», que Merton también asume, cuanto en la coletilla de que las dicotomías «verdad/falsedad», «racional/irracional»,

---

<sup>46</sup> David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1976, (2ª ed. 1991), pp.4-5.

<sup>47</sup> *Ibid.* pp. 32 y ss. donde se constata que Bloor opta por una versión *adecuacionista* completamente semejante a la de Merton, en la que se supone naturalistamente la existencia de un mundo externo que afecta en primera instancia a las «experiencias sensoriales» y en última instancia a las propias creencias. De ahí su interés por «el uso que se da al concepto de verdad y (por) cómo funciona la noción de correspondencia en la práctica». Y, aunque la noción de verdad tiene también una «función retórica», además de su «función materialista», la experiencia sensorial es la que marca los límites de la correspondencia o no de las teorías con la realidad «Esta correspondencia se perturba sólo si va en contra de nuestros requerimientos» p. 35.

«éxito/fracaso» exigen *explicaciones ulteriores*. Para Merton tales explicaciones pertenecen al ámbito de la filosofía, porque de lo contrario habría que practicar una suerte de *reduccionismo* sociológico consistente en construir una «teoría sociológica del conocimiento», sea relativista o absolutista. Al tomar partido en el debate filosófico, el sociólogo automáticamente dejaría de ser «imparcial» o «neutral» respecto a las dicotomías diseñadas. Los partidarios del PF, por el contrario, estiman que el programa de Merton se fortalece, cuando se toma partido. Y Bloor ha ido más allá de lo exigible al optar por el materialismo y el empirismo cuando señala que «Todo el edificio de la sociología presume que los hombres pueden responder sistemáticamente al mundo mediante su experiencia, es decir, mediante su interacción causal con él. La sociología del conocimiento presupone, por ende, el materialismo y la confiabilidad de la experiencia sensorial»<sup>48</sup>. Hasta aquí, el juguete metodológico de Bloor no se separa del de Merton, en nada, salvo en que hace explícitos los compromisos ontológicos y gnoseológicos «implícitos en aquel».

Pero justamente en este punto se produce un quiebro dialéctico y aquí reside el *quid* de la cuestión. Merton, como hemos visto, siguiendo en esto a Durkheim, se negaba a explicitar los compromisos filosóficos subyacentes en su programa, porque consideraba que aceptar el absolutismo o el relativismo significaba «romper la neutralidad», dejar de ser «imparciales», y, lo que es peor, pasarse al otro bando, *cambiar de metodología*, al introducir los valores originarios, las operaciones de los sujetos, las definiciones subjetivas de los significados y, por tanto, aceptar lo inaceptable: que las *premisas volitivas* forman parte de la construcción científica con el mismo derecho que los hechos empíricamente comprobados. Para un mertoniano, no deja de ser una contradicción que el requisito de neutralidad axiológica exija tomar partido.

Esta contradicción es la que intentan superar precisamente los requisitos de *simetría* (3) y de *reflexividad* (4) del Programa Fuerte, dos requerimientos que los partidarios de metodologías «interpretativas» o *b-childianas* pronto han comenzado a criticar como *inconsistentes* con la ontología materialista y con la estructura normativista del programa que las postula. Ya en 1974 John Law y David French denunciaban que, aunque era posible aprovechar algunas ideas de Kuhn para relanzar el programa interpretativo, que se hallaba por entonces «infradesarrollado», «Mertonianos y Kuhnianos...compartían un compromiso normativo fundamental»<sup>49</sup>. Más específicamente, tras la polémica entre Laudan y Bloor a propósito de la «simetría», Bruno Latour ha venido a echar más leña al fuego, al reprochar al PF su falta de simetría precisamente por su defensa de la existencia de un mundo material independiente de las creencias científicas. Una metodología verdaderamente simétrica debería romper la distinción entre naturaleza y sociedad, detrás de la que se escuda todavía la explicación sociológica «fuerte»<sup>50</sup>. Por su parte, S. Woolgar, partidario también de un etnometodologismo claramente *b-operatorio* considera que el requisito de «reflexividad» es impracticable en el PF porque la teoría de los intereses de Barnes, por ejemplo, adolece del mismo defecto que los CUDEOs mertonianos, pues determinan del mismo modo el quehacer científico, ignorando que también los intereses se negocian cotidianamente al mismo tiempo que el proceso por el que se generan y dotan de sentido sus constructos.

---

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 29

<sup>49</sup> J. Law y D. French, «Normative and Interpretative Sociologies of Science», *The Sociological Review*, 1974, 22, pp. 581-595 (vers. esp. en VV.AA. *Sociología de la ciencia y de la tecnología*, Op. cit., 1995, pp. 53-63)

<sup>50</sup> B. Latour, *Ciencia en acción*, Labor, Barcelona, 1992, pp. 249-50. La polémica entre Larry Laudan y D. Bloor en sendos artículos de *Philosophy of Social Sciences*, 11, 1981, pp. 173-213.

Estas polémicas confirman a las claras la fractura metodológica insalvable entre *a-mertonianos* y *b-childianos* en sociología del conocimiento. El PF sólo puede ser fuerte en la línea de las llamadas «ciencias duras», restringiéndose a establecer nexos causales objetivos y eliminando las operaciones gnoseológicas que utilizamos para establecerlas, por más que ello suponga reificación e hipostatización. Ciertamente que podemos exigir «simetría» y «reflexividad» a la sociología del conocimiento, pero a consta de reblandecer las exigencias de causalidad e imparcialidad. En efecto, Wolff propugnaba la más estricta simetría cuando quería llevar hasta el límite la explicación causal externa y al mismo tiempo agotar la elucidación significativa de los conceptos hasta penetrar internamente en sus premisas metafísicas. Pero la simetría así entendida le conducía irremediabilmente a un «dualismo metafísico»: «Pretendo —decía lúcidamente— reconocer y explicar el hecho, que para mí es real, de que las cosas son relativas (en los planos social, cultural, biológico, etc.) y de que, vistas cabalmente desde su relatividad, son verdaderas»<sup>51</sup> ¿Alguna vez el PF ha logrado «acerar» sus exigencias de la simetría y reflexividad más allá de lo que ya lo había hecho Wolff en la década de los cincuenta?

La discusión del PF ha emborronado ya mucho papel y, aunque en la actualidad, se considera superado, no todos los análisis, ni todas las críticas aciertan a calibrar su auténtica dimensión metodológica. Algunos lo han convertido en un asunto político. Hace algunos años, el bueno de Esteban Medina reprochaba a Barnes y a Shapin sus «posiciones liberales», por cuanto «suponen una vuelta al positivismo, al azar en la selección de los hechos históricos, a la explícita petición de ausencia de criterio desde la teoría. Por decirlo de otra forma, la petición de que el científico social que se enfrenta al problema de la ciencia sea liberal con ella, la acepte tal como parece que se produce, limitando su papel al de *observador imparcial* que estudia pero no participa en los conflictos, ni desde posturas conservadoras ni desde radicales»<sup>52</sup>. Frente a la estrategia de acentuar los factores externos, oponía la del izquierdista Bourdieu y la de todos aquellos (Forman, Young, Elkana, pero también fenomenólogos, etnometodólogos y antropólogos) que combaten la dicotomía interno/externo para dignificar el estatuto de las ciencias sociales frente al «reducto privilegiado, ideológicamente tan peligroso, de la ciencia natural como epítome y fuente de racionalidad universal»<sup>53</sup> Pero metodológicamente hablando, el imperialismo científico natural no es otra cosa que la apuesta reduccionista por las metodologías *a-operatorias*. De ahí que la apuesta contraria por la liberación de las Ciencias Sociales no sea más que la vindicación de legitimidad para las metodologías *b-operatorias* y, en el límite, si se practica el reduccionismo operatorio contrario, la abolición del propio mundo natural en nombre la subjetividad operatoria, el «*esse est percipi*» berkeleyano, lo que no se ve por ningún lado que sea más «progresista políticamente» que lo contrario.

Los discípulos de Medina han desplazado irenistamente el epicentro político hacia la importancia académica del PF como animador de la sociología del conocimiento. El irenismo, sin embargo, suaviza las relaciones humanas entre los contendientes, pero en nada contribuye a clarificar los problemas de fondo y, mucho menos, a suturar las fracturas metodológicas reseñadas. Torres Alberó, por ejemplo, aun reconociendo las deficiencias del PF (escaso desarrollo teórico, falta de nexos entre intereses y creencias, ausencia de pautas para investigar empíricamente las interrelaciones

---

<sup>51</sup>Kurt Wolff, «A preliminary inquiry...» *art. cit.* p. 96

<sup>52</sup> Esteban Medina. «La polémica internalismo/ externalismo en la historia y la sociología de la ciencia», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 23, 1983, pp 53-75

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 75

entre contexto y creencias), lo saluda épicamente por haber inaugurado y recorrido «un buen trecho del camino anteriormente vedado a la lente de las ciencias sociales, incluso por voces provenientes desde dentro de este mismo campo» y porque gracias a su esfuerzo «las doctrinas racionalistas tradicionales que monopolizaban el conocimiento de la cámara sagrada de la ciencia, e impedían el acceso a las ciencias sociales»<sup>54</sup> han sido derrotadas. Tanta épica antifilosófica sólo se comprende autocontextualmente cuando pelagra la institucionalización académica de la sociología del conocimiento como disciplina científica. Pero en sí misma es epistemológicamente inane. Porque si todo el alboroto montado por el PF tenía como único propósito legitimar una reflexión global sobre el fenómeno científico al modo de la *Science Unit* de la Universidad de Edimburgo, que no fuese reclamada por los Departamentos tradicionales de Filosofía, hay que decir que para ese viaje no hacía falta tanta «alforja epistemológica». Hace mucho que el discurso filosófico dejó de legitimar esas empresas que monopolizan la expedición de títulos profesionales llamadas Universidades. Y muy probablemente, en la era del capitalismo triunfante, el hecho de que las pseudociencias y la brujería no hayan penetrado en el sagrado recinto de la academia, no es debido a que sus puertas siguen estando custodiadas por aguerridos ángeles filosóficos, al estilo de Bunge, sino simplemente porque todavía «no son rentables» ni en dinero, ni en prestigio.

No es extraño, pues, que convertidos los «jóvenes turcos» de los 70, en los «viejos leones» de los 90, acaben reconociendo la fractura metodológica del campo, como si tal cosa. En ese precioso documento de trabajo, en el que Barry Barnes ha rebobinado una parte sustancial de las críticas del PF al «individualismo», al «racionalismo» y al «realismo», acaba reconociendo paladinamente la existencia de «dos grandes variedades de relativismo»: «These alternative points of view represent a systematic divide in the sociology of knowledge, clearly evident in its literature. Possibly we should think in terms of two separate movements both reacting against traditional epistemology and philosophy of science, but entirely different reasons»<sup>55</sup>

¿Y cuáles son estas dos estrategias separadas, estos dos movimientos divergentes, sino las viejas metodologías a-mertonianas y b-childianas, revestidas con los nuevos ropajes que los tiempos exigen? Dejemos que el propio Barnes las describa en sus propios términos:

«Un punto de vista es una actitud científica hacia el conocimiento y la creencia... y de ahí que la propia ciencia no pueda alcanzar una justificación indefectible y deba ser considerada como un proyecto histórico contingente. El sociólogo del conocimiento puede entonces continuar como una parte de este proyecto, cuyo propósito global consiste en la descripción y explicación (causal) de los sucesos y estados del mundo en tanto que fenómenos empíricos, siendo la tarea específica de la sociología del conocimiento precisamente esto mismo en relación con el conocimiento. Naturalmente, un proyecto de esta índole no puede asegurar una validez incondicional para cualquiera de sus hallazgos, ni tampoco una autoridad o un estatus especiales para sí misma en conjunto, pero todo esto está de más. Es precisa y únicamente en la medida en que se realizan trasnochadas acepciones epistemológicas y se intenta provocar un reconocimiento general de la propia forma de conocimiento como una forma distinta y fundamentalmente superior de conocimiento por lo que la empresa científica merece críticas». Parece ocioso reiterar que esta actitud sólo añade a los

---

<sup>54</sup> Lamo de Espinosa, González García y Torres Alberro, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1994

<sup>55</sup> Barry Barnes, «How Not to Do the Sociology of Knowledge» *Dannish Yearbook of Philosophy*, 1993, 28: pp. 7-23. Reproducido en A.

postulados de Merton una pequeña dosis de modestia autocrítica respecto a las pretensiones mismas de la ciencia que es perfectamente compatible con la exigencia interna de “escepticismo organizado” que la caracteriza según el *ethos* del CUDEO.

«El punto de vista alternativo, ordinariamente el más popular, quizá a causa de su estrecha afinidad con otros movimientos y corrientes intelectuales más amplios, surge a partir de la tradición que pretende eliminar la ciencia tomada en conjunto como un modelo para la investigación sociológica, y sustenta, en cambio, un estricto *dualismo* entre la ciencia humana y la natural. Los defensores de este punto de vista no relativizan simplemente la ciencia o la deconstruyen: la rechazan como una base para la práctica de la sociología. En particular, los partidarios de este punto de vista han criticado duramente cualquier intento de *explicación causal* o de *teorización explicativa* en el contexto de la sociología del conocimiento. Para ellos, la despectiva significación filosófica de este término “causa” parece ser más importante que su manifiesta utilidad práctica en el discurso situacional y cotidiano de las ciencias mismas». Bien mirado, esta descripción de las metodologías b-childianas de Barnes es tan “clásica”, que ni siquiera recoge el desafiante reto que para la perspectiva sociológica representa la hermenéutica radical, constructivista (y postmoderna) de Woolgar y Latour para quienes la ciencia natural, al igual que la sociología, son meras “prácticas culturales”, que carecen incluso de la inmovible base ontológica que parecen reconocerle las dos tradiciones mencionadas. Como buen “británico” Barnes se protegía así de antemano contra las descalificaciones anglófonas que en tono jocoso había iniciado por aquellos años el joven físico americano Alan Sokal y que pocos años después con el apoyo del belga Jean Bricmont y de internet convertiría en un supuesto escándalo con la publicación de *Imposturas Intelectuales*<sup>56</sup>. Pero esta es otra historia.

Oviedo, 3 de diciembre de 2.002

---

Megill (ed.), *Rethinking Objectivity*, Duke University Press, Londres, 1994

<sup>56</sup> Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 1997; y en versión inglesa: *Intellectual Impostures: Postmodern Philosophers' Abuse of Science*, Profile Books, Londres, 1997 y como *Fashionable Nonsense*, en Picador, New York, 1998. (*Imposturas Intelectuales*, en Paidós Ibérica, Barcelona, 1999 315 pp). Y en Internet todavía puede verse: [//physics.nyu.edu/faculty/sokal/index.html](http://physics.nyu.edu/faculty/sokal/index.html), y para su repercusión e la prensa francesa: [//peccatte.karefil.com/SBPresse/SokalBricmontPresse.html](http://peccatte.karefil.com/SBPresse/SokalBricmontPresse.html), de la que sólo recogeré el sumarísimo juicio que le merece a Julia Kristeva, una de las autoras criticadas, para la que no es más que otro episodio de la sorda competición económica y diplomática entre Europa y América, destinado a “desinformar”, y cuya anacrónica virulencia le condena al destino de los productos intelectual y “políticamente insignificantes” “La compétition économique et diplomatique entre l'Europe et l'Amérique entraîne un nouveau partage du monde, opposant des intérêts farouches et des replis identitaires. La virulence anachronique de ce débat pseudo-théorique s'inscrit dans un contexte chargé. Je connais assez les écrivains, historiens de la littérature, philosophes et psychanalystes américains pour penser qu'à long terme la guerre n'aura pas lieu. Il est possible cependant que nous entrions dans une période de suspicion et de paresse mentale. Le livre des Editions Odile Jacob aura été, de ce point de vue, un produit intellectuellement et politiquement insignifiant et pesamment désinformateur.” *Le Nouvel Observateur*, nº 1716, 25 de sept. A 1 de oct, 1997, p. 122