

quien critica duramente la posición materialista en metafísica y la tendencia puramente economista en sociología.

La elaboración personal de Antonio Gramsci por fuerza había de quedar más acá de los fines que él mismo ambiciosamente le trazara. La «filosofía della prassi», en frase de su autor, debía llevar a la creación de una nueva cultura integral que tenga el carácter masivo de la Reforma o del Iluminismo y el clásico de la cultura griega y del Renacimiento, que... sintetice la política y la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social... europeo y mundial. Esta filosofía viene caracterizada como «historicismo absoluto», se atiene a la política, en cuanto es el acontecer político la realidad presente de la Historia. Es precisamente en el ámbito de la Historia donde puede anotarse mayormente el haber de la obra de Gramsci, lejos de los peligros del «partidismo» marxista o mejor quizá en lucha con el dogma de la «superestructura». Nos referimos principalmente a su concepto, muy sugestivo, del «bloque histórico», que se verifica cuando las relaciones entre los intelectuales y el pueblo se dan en una adhesión orgánica en la cual el sentimiento llega a ser comprensión y saber. También interesante en boca de un marxista es la distinción entre filosofía e «ideología».

El punto de vista totalmente historicista empuja de continuo la filosofía de Gramsci al relativismo gnoseológico, pero este peligro sabe salvarlo casi siempre con notable agudeza. De todos modos la parcialidad política acumula numerosos motivos de crítica sobre el pensamiento del intelectual comunista, especialmente donde roza las cuestiones religiosas, sin que el método historicista le libre tampoco de injerir bastante utipismo en sus ideas sobre la sociedad comunista.

RAFAEL CASTEJÓN

LIEBER, Hans-Joachim: *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1952.

El análisis de las conexiones entre el sistema de la cultura y la estructura social parece haber encontrado desde hace unos años su tema en una disciplina con pretensiones académicas en el cuadro de las ciencias de la sociedad, la cual se enriquece de día en día con investigaciones de mayor alcance. Desde el artículo de Wilhelm Jerusalem «Die Soziologie des Erkennes», publicado en 1909, que pasa entre los especialistas por la primera formulación temática del programa de una sociología del conocimiento, el intento de ajustar sistemáticamente las implicaciones del organismo social en el mundo del espíritu ha sido acometido una y otra vez. Con aquella inseguridad en la denominación que es típica de todo intento innovador en un punto central del sistema del pensamiento, el problema como tal se ha abierto paso en términos que reclaman acometer su planteamiento crítico. Y en mayor medida ha de admitirse la exigencia por

cuanto los representantes de la «Sociología del conocimiento», «Sociología del saber», «Sociología de la cultura», «Gnosiosociología», «Sociología de las ideas», etc., dan por supuesto aquello que justamente debiera ser objeto de previo debate: la conexión misma entre los contenidos de estructuras sociales dadas y el pensamiento que *desde*, pero no precisamente *por* ellas, se afirma. La crítica que ahora ha llevado a cabo Lieber en esta obra no puede negarse que arranca de un planteamiento correcto: la Sociología del conocimiento ha partido de las relaciones entre *sociedad* y *saber* remitiendo a un análisis de *hechos* en los que esas relaciones se hacen visibles; la teoría se constituye pues sobre un juicio asertorio que no puede hacerse jugar como expresión de un principio de validez necesaria.

En la prehistoria de la disciplina constan antecedentes que es obligado tener en cuenta. No hace mucho Hans Barth (*Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945, hay t. e.) los sometió a un análisis brillante que ahora es tenido en cuenta por Lieber. Afectan fundamentalmente a la doctrina baconiana de los *idola*, a los «*Éléments d'Idéologie*» de Destutt de Tracy y de modo singular a la teoría marxista de la ideología. La aportación fundamental de Lieber en este punto es, en mi opinión, su esfuerzo por poner en claro el hecho de que existe un margen de distinción entre la doctrina marxista de las ideologías y la Sociología del saber sobre la base de estos dos criterios: por una parte, el marxismo tacha al pensamiento ideológico de falsedad constitutiva producto de su servilismo a los intereses materiales que refleja, mientras que la Sociología del saber es neutra al problema de la verdad, se limita a afirmar una correlación de dependencia entre el sujeto como pensante y el orden social en que histórica y existencialmente vive; por otra, para el marxismo la ideología es el producto de una conciencia bastardeada por los intereses de clase y en el fondo su análisis responde al método de una psicopatología, y para la Sociología del saber en cambio no se trata en absoluto de una psicología del pensamiento perturbado, sino estrictamente hablando de una *sociología del conocimiento*, esto es, de una epistemología sociológicamente determinada. Así, pues, ni en el contenido ni en el método coinciden exactamente las dos posiciones, sin que ello suponga desconocer la relación en que se encuentran, máxime cuando hay textos marxistas en los que tal distinción se hace por completo borrosa (por ejemplo, el famoso «dogma» del prólogo de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*: «Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.»).

La admisión de una correlación necesaria entre las formas ordenadas de vida social y los productos espirituales del vivir humano como eje dialéctico de la Sociología del saber no incurre en la reducción de la estructura social a mera ordenación económica, no estima como Marx que de necesidad «la anatomía de la sociedad burguesa ha de buscarse en la economía política», pero entraña, según Lieber, una consecuencia no menos grave: «Las consecuencias relativistas que van unidas a una determinación existencial del espíritu

se agudizan en la sociología del saber. La relatividad de las ciencias del espíritu tiene como base no sólo oposiciones en la visión última del mundo, sino diferencias reales de estructuras y capas sociales, y desde aquí no hay sino un paso a la teoría según la cual toda formación social necesita tener y fundar su propia ciencia.»

Así le es permitido a Lieber poner al descubierto otros antecedentes de la sociología del saber —de rango filosófico— hasta ahora omitidos o no tenidos suficientemente en cuenta: la filosofía de la historia de Hegel y el historicismo, singularmente en su formulación diltheyana. El hecho de que el «espíritu objetivo» hegeliano no pudiera ser reducido a ninguna existencia individual por grandiosa que fuera (ni aun a los *welthistorischen Individuen*, que son sólo protagonistas de la transición dialéctica del *Weltgeist*) determinó ya la vinculación entre las formas culturales más elevadas y las estructuras políticosociales, y si Hegel no fué arrastrado al pesimismo habitual de una morfología cultural del estilo de Spengler fué merced al hecho de que al lado de su historicismo operaban con idéntica energía los elementos de la filosofía de la Ilustración y de la escatología cristiana secularizada. Privada de éstos, la filosofía de la Historia de Hegel es quizá el fundamento propio del método de las ciencias del espíritu que se despliega hoy en la sociología del saber. En cuanto a Dilthey es preciso no olvidar que se esforzó en indagar los elementos *a priori* de la razón histórica: «También para el mundo espiritual —como objeto de las ciencias del espíritu— vale lo que Kant decía de la ordenación regular de los objetos de las ciencias de la naturaleza: el orden —y en el caso de las ciencias del espíritu la orientación de sentido del mundo— no procede de los objetos, sino de la estructura de la conciencia cognoscente. En este sentido escribió Dilthey acerca de la *estructura del mundo histórico* «en» las *ciencias del espíritu*.

Lieber distingue entre una sociología del saber «moderada» y una sociología del saber «radical», cuyos representantes respectivos serían Max Scheler y Karl Mannheim, los cuales encuentran en el autor un expositor no menos brillante que crítico. Pero los supuestos que condicionan esta crítica como toda la obra rebasan las posibilidades de discusión que los límites editoriales imponen a esta nota. Me limito, pues, a resumir sus objeciones. Para el autor la relación de «ser» y «conocer» fué durante mucho tiempo concebida casi exclusivamente como relación entre un *sujeto* y un *objeto* de conocimiento; ahora bien, precisamente en este aspecto la explicación gnoseológica es unilateral; pues la relación de ser y conocer es no sólo una relación gnoseológica, sino primariamente una relación ontológica. Desde este punto de vista la sociología del saber que remite a la estructura del ser los fundamentos de su *logos*, parece tener razón. Pero el concepto de *ser* con el que trabaja dicha sociología difiere sensiblemente del de la ontología tradicional. No es el ser tomado en su inserción cósmica sino el concreto y singular *zoo politikon*, un ser determinado por la totalidad concreta histórico-sociológica en la que vive.

De otro lado, si se admite *a priori* (más exactamente por virtud

de una corroboración empírica que indebidamente se generaliza) que no existe pensamiento exento de su dependencia a una estructura social concreta, la propia sociología del saber queda constitutivamente afectada por esta decisiva relativización. La teoría marxista de la ideología se sale del círculo de su propia negación por virtud de la soteriología del proletariado, pero la sociología del saber, aséptica al problema de la verdad, se condena irremisiblemente por virtud de su propia dogmática.

Finalmente la sociología del saber opera sobre una resuelta identificación entre el acto gnoseológico y los resultados objetivos del pensar. Ahora bien, el hecho de que la operación lógica esté vinculada a determinada situación sociológica del sujeto pensante, no autoriza a condicionar en idéntica forma los resultados de la operación misma. Es posible así aceptar la sociología del saber como un método de investigación con posibilidades limitadas en las ciencias del espíritu pero no en su pretensión de una «Sociología del espíritu» que no resiste la crítica filosófica.

La obra se apoya en una excelente bibliografía en la que se echa de menos, sin embargo, un trabajo notable sobre el pensamiento de Mannheim: la *Sociologie de la connaissance* de Jacques J. Maquet publicada en 1949, en Lovaina.

JESÚS F. FUEYO

SOROKIN, Pitirim A.: *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Adam & Charles Black Ltd., Londres, 1952.

El profesor Sorokin, jefe del Departamento de Sociología de la Universidad de Harvard, publicó durante los años 1937 a 1941 su monumental *Social and Cultural Dynamics*, un formidable estudio sociológico y filosófico del acaecer histórico en abierta polémica frente a la concepción de los pensadores del siglo XIX, que veían la Historia como un indefinible movimiento ascensional de la Humanidad y nos presentaban los hechos como constitutivos de una línea o una espiral siempre en avance o siempre en desarrollo, identificando Historia con Progreso.

Frente a esta sociología del conocimiento (que es propia de las eras culturales *sensatas*, según la terminología de Sorokin) el siglo XX contempla el nacimiento, más bien el renacimiento, de los pensadores cíclicos, muchas veces apocalípticos, característicos de las eras de crisis. La historia de la cultura deja de ser vista como una continuada y siempre perenne ascensión, para ser estudiada como perecedera y transitoria; las culturas nacen, se desarrollan, mueren y son sustituidas en el decurso histórico por otras presididas o inspiradas por principios distintos. Más concretamente, la cultura occidental europea no puede hoy contemplarse como impulsada por una fuerza progresiva, sino como minada y maltrecha por una serie de factores