

TRABAJOS DE SEMINARIO

Ideología y utopía de Mannheim*

Este resumen corresponde, a su vez, a un comentario sobre la Sociología del Conocimiento, de Karl Mannheim. El tema ha sido utilizado con anterioridad. Aunque en un principio pretendimos un estudio sistemático de su metodología y resultados, la perspectiva confusa de sus obras nos hizo abandonar este propósito. Nos hemos ceñido a los supuestos fundamentales de este autor, teniendo presente, prácticamente, toda la bibliografía aparecida en torno a sus publicaciones, como igualmente las fuentes que pensamos pudieron determinar su actitud. Este comentario sigue formalmente el título *Ideologie und Utopie*, de esta misma obra, procurando plantear los problemas de la manera más consecuente, según los presupuestos y metodología del propio Mannheim.

El simple enunciado de Sociología del Conocimiento plantea el problema previo de su posibilidad. La Sociología ha de tener por objeto el tema de la sociedad y en ningún modo un objeto particular y especializado, como es el pensar. La dependencia del individuo del grupo, en su exclusiva medida social, no implica su determinación, sino la interrelación funcional, en que mutuamente uno y otro se condicionan. No obstante es menester tener en cuenta el peligro de mitificación que el empleo de este medio de conocimiento puede arrastrar. En tanto que el saber se constriñe a esta realidad así conformada, el objeto puro, pero no por ello menos real, del conocimiento vuelve a perder cada vez que se configure su propia calidad: la reflexión sobre sí mismo. No aludimos a una concreción del problema en el ámbito psicológico-mental cuya adecuación a la estructura social en la medida histórica lograda habría de haber sido previa, tampoco al conocimiento del nivel del cambio estructural ni a su posibilidad. Únicamente, en la medida en que el conocimiento comprende su mismo fenómeno mental de conocer es posible saltar la barrera situacional y lograr una comunicación desde la cual se posibilita la investigación socioló-

* El trabajo correspondiente a este resumen fué presentado como tesis doctoral y obtuvo la calificación de Sobresaliente, en mayo de 1959, en la Universidad de Salamanca, formando el

tribunal don José Beltrán de Heredia, don Joaquín Ruiz Giménez, don Enrique Gómez Arbóleya, don Antonio Truyol Serra y don Enrique Tierno Galván, director de la tesis.

gica dentro del límite de la sociabilidad vigente y en el grado de comunicabilidad percibida. De este modo, el concepto hoy día legitimadamente dominante de la interrelación puede admitir una verificación concreta. La imposibilidad, en otro caso, es explícita en este estudio de Karl Mannheim cuando, al pretender concretar sus resultados, ha de acudir a caminos irracionales. En tal sentido su Sociología del conocimiento, presentada sobre la pura inmediatividad ideológica, corresponde más bien a una patología de la Sociología.

Si el conocimiento como tal se concreta en una objetivación que se presupone, no sólo queda roto el dualismo sujeto-objeto, sino que la propia conciencia a que alude Mannheim desaparece. En tal caso, tal ciencia habría de tener por objeto, o bien los sucedidos mentales en el plano de lo social, o bien habría de construirse como ciencia de las categorías políticas, pero imposibilitando la interrelación, medio elemental para la investigación sociológica. Porque aunque puede admitirse al hombre como unidad de percepción, la sociedad no se estructura según tales unidades, sino hasta y según las distintas zonas y elementos motores del comportamiento comunizables y comunicables. En otro supuesto la Sociología del Conocimiento habría de considerarse a todas luces, aun antes de haber leído a Karl Mannheim, como un simple sociologismo.

Solamente desde un punto de vista histórico podría concederse un objeto congruente a esta Sociología del Conocimiento, en tanto hubiera podido concretar el grado de conocimiento alcanzado, según la realidad lograda, esto es, producida y aprehendida. Pero en tal caso, que no es el de Mannheim, la denominación de *Wissenssoziologie*, tendría tan poca oportunidad como la de *Denksoziologie* o *Bewusstseinssoziologie*. Hubiera sido más aceptable eludir la eufonía y atender al contenido concreto al que realmente correspondiera. Las pretensiones de la Sociología del Conocimiento, según su especialización tradicional, tienen por objeto la misma Sociología. Sólo así, ciertamente, la Sociología puede adquirir el rango universal al que tiende. Dentro de la elaboración mannheimiana, ha de decidirse, o por constituirse como reglamentación de las situaciones y clases, o como problemática de la verdad. Y este último objeto tampoco Mannheim lo resuelve, aun dentro de su escepticismo. De otra parte, dentro de la consideración autónoma del espíritu, a que Mannheim, pese a sí mismo, llega, la Sociología del Conocimiento no podría considerarse como una teoría de las organizaciones de él. El objetivo más cercano hubiera podido ser crear una problemática de las organizaciones sociales, cuestión que ni es el objetivo directo de la sociología que defiende, ni tampoco el que persigue. Porque, aunque Mannheim pretende reducir su historicismo, a medida que avanza en su investigación hacia una teoría del conocimiento, ésta permanece determinada según el método historicista y en consecuencia sin llegar a conseguirse como resultado. Método, ciencia y fenómeno, coinciden en cuanto historia, imposibilitando, pues, el elemento dinámico, cuyo concepto, por otra parte, no aparece. Mannheim parte, según Schelting, de dos presupuestos excesivamente dudosos, y más aún, no resueltos ni justificados. Uno, que la significación del proceso histórico, o al menos la dirección de su

realización, es cognoscible, y otro, que es posible comprobar que un cambio histórico concreto es el paso inmediato de ese desarrollo. Desde esta problemática, así presentada, es fácil comprender cuál es el conocimiento que se busca. Mannheim, como un neokantiano más, descubre que no es a través de los hechos donde se encuentra la realidad, sino a través de las representaciones en las que se cualifica. Tal es el resultado de la especulación que Mannheim nos ofrece. Si éste es real se reduce, en el mejor de los casos, a la repetición de la inmediatitud que nos rodea. Pero incluso este supuesto no se consigue.

Las categorías que Mannheim utiliza como propias y de las cuales se vale para dar una apariencia dialéctica a su sistema, no sólo permanecen al margen de todo análisis que las justifique, sino que desaparecen tan pronto como se intenta una síntesis comprensiva. De otra parte, ésto se realiza a través de infra- y supra-estructuras, cuya búsqueda concreta nunca se perfecciona.

Científicamente, la dificultad de tal metodología nace de intentar mezclar autores y concepciones, que auténticamente interpretados habrían de excluirse entre sí. A pesar del substrato marxista, que indudablemente mantiene la apariencia del sistema, la conciencia es determinada por el ser. Mannheim, pues, sería para Marx el filósofo burgués, el sabio de su propia estructura, pero sin salir de la vinculación situacional. Esta, pues, no es ya propiamente situacional, sino el encadenamiento de una epistemología determinista.

La Sociología del Conocimiento flaquea no sólo como teoría, sino desde los principios supuestos. El problema sociológico, la sociedad y la cualidad a través de la cual ha de ser considerada, se aleja, no ya por su ausencia en el sistema mannhainiano, sino porque no se la comprende como tal problema. Mannheim escapa a las apreciaciones teóricas, sobre las que instala su sistema e intenta un acoplamiento para construir la totalidad ideológica, que haga teóricamente asequible la comunicación. Admitiendo que lo lograse, Mannheim habría de conseguir tan sólo la definición de las formaciones mentales, cuya comprensión en el mejor de los casos nos estacionaría en el proceso mental, sin llegar a más realidad que la histórica ideológica, según las posibilidades de la situación última o actual. El proceso conseguido correspondería a la inversión real de la dialéctica que materialmente supone. El Seinslage habría de conocerse retrocediendo a través de su mecanismo, con lo que la posibilidad de conseguir esta ideología, según su comprensión pretérita, se limitaría por la accesibilidad a ella que nos ofreciese nuestra situación.

La tercera posición que Mannheim postula llega a verificarse a través de la funcionalización de una clase, cuyo contenido dinámico sigue recordando a Marx. Sin embargo, la delimitación sociológico-racional de esta clase no se concreta. Mannheim habla de la "Freischwebende Intelligenz". La tarea de esta clase consiste en la funcionalización de aquellos valores cuya fuerza de cohesión social han condicionado la estructura cuya crisis Mannheim denuncia alarmado. La dialéctica se desenvuelve aquí claramente en la aporía en que realmente consiste. La visión de esta nueva

clase se habría de conformar según un especial utilitarismo o pragmatismo espiritual, según una realidad valorativa que en principio se niega. Resultado, cuya falta de realidad coincide con la necesidad intrínseca de las pseudorevoluciones, de apoyarse por falta de contenido en la misma estructura que las posibilita.

La ineficacia de su conocimiento procede de la apariencia que se elige como objeto. Este habría de ser adecuado como tal al sujeto que lo percibe. Sin este acercamiento, sin la posibilidad de su verificación, la racionalidad se materializa. El principio es antiguo y se remonta hasta la filosofía presocrática, de que lo igual sólo puede ser reconocido por lo igual; la base tanto del escepticismo sofista, como de la artesanía filosófica de Sócrates. Mannheim también, pese a su problemática y de acuerdo con algunas primeras palabras de su obra fundamental, desemboca en el intento de una Sociología susceptible de verificarse. El habla del hombre de la calle y también seguramente escribe para el sociólogo. Sin embargo, la Ciencia construida está tan lejos del primero como la supuesta Metafísica del segundo. Consecuentemente, la síntesis ha de ser escéptica: Toda posibilidad mental ha de ser ideología, cuya legitimación científica será su vigencia.

Mannheim comienza su estudio con la definición de Ideología Particular, que ha de gravar toda su metodología. Pero en este concepto Mannheim define lo que no es ideología propiamente. Hipotéticamente pudiera aceptarse que Mannheim persiguiese la consecución, por exclusión, de la unidad interés, que resumiese la posición elemental dual de que parte. Pero tal interés genérico pertenece aquí a un particularismo indiferenciado y no dialectizado con el general, como ya intentaba Helvetius. Porque la pretensión de ocultar la realidad al enemigo, eludida la cuestión del "quia" de esta realidad, se diluye en esta escala de posibilidades (desde el ajeno hasta el propio engaño), en que el mismo investigador retrocede hasta el subjetivismo de Bacon y no hasta su objetividad. Todavía, formalmente, las voluntades contrariamente recíprocas de velar y desvelar tal realidad, agotan su sentido en el político que las conforma. Pero si a este interés es indiferente la conciencia que de su contenido puede tener uno y otro enemigo, es decir, si el interés de desvelar se limita en el escepticismo de no creer y ello se corresponde con la posibilidad de la alternativa de una sí-nó-conciencia del interés contrario, el mismo plano político deja ya de ser firme. En todo caso el fenómeno ideológico no radica en el interés real y por lo tanto consciente del sujeto, que como ideólogo se mantiene ajeno a la dialéctica social que lo conforma. Además, Ideología se refirió siempre a maneras de pensar desprovistas de fuerza vital. Aun vitalmente, la consideración de enemigo es insuficiente. ¿Cuál es la realidad que lo define, si, como Mannheim, se hace de la Ideología toda posibilidad mental?

Desde aquí no solamente se deja sin definir lo trascendido, sino lo trascendente, lo psicológico. Pero con ello la dialéctica que ha de suponer implícita y que no ha de conseguir, pese a la afirmación contraria de H. Schoeck, se imposibilita en principio. El noologismo convalidado a posteriori ha de cernirse en un vacío extrañado —resto y antípoda del yo de

Husserl—, y de otra parte, ajeno a la vinculación situacional marxista, que él desarrolló tan fructíferamente. Entonces Mannheim, que no halla contenido a través de la inmediatez, ha de acogerse más tarde al reino autónomo del espíritu, garantizándose en las corrientes historicistas de su tiempo para superar a Marx y pese a su deseo de distinguirse de Scheler. Contrariamente a Curtius, su epistemología la inducirá en la honda zona histórica a través de un análisis weberiano siempre enajenado.

Con la vuelta copernicana de Kant, Mannheim hace nacer la Ideología total, nuevo miembro que operará según la especial dialéctica ordenada cronológicamente por la historia. Con la burguesía se despeja un orden abierto. Pero en tanto Mannheim impute al orden anterior un dogmatismo ontológico —contrariamente a sus apreciaciones— sería más propicio a la ideología total (Mannheim desconoce la profunda brecha epistemológica que se abre en este totalitarismo de Kant a Marx). Téngase presente que Mannheim, inconscientemente, lo que hace es lo contrario de lo que pretende y es conseguir la totalitarización última a través de la misma dimensión temporal de Hegel. Aun, incomprensiblemente, cuando consigue la última expresión histórica de la ideología total, llega a la conclusión inverosímil de que el observador ha de haber advertido evidentemente la fusión de ambas ideologías.

Efectivamente, el último mojón de esta evolución de la ideología total, según Mannheim, no es Hegel, sino Marx. Y en tal sentido, desde luego, aquí llegan a mezclarse ambas ideologías, pero consecuentemente en tanto no sea la filosofía marxista el apogeo de lo total, pese a sus esfuerzos en hacerlo comprender y en tanto no tenga por baldíos los anteriores en diferenciarlas. Pero Marx es en realidad para Mannheim, como lo demuestra su capítulo dedicado a la falsa conciencia, una cabeza de puente hasta su relacionismo, que se nutre ahora ya de este particularismo que él pretendió en principio y que ahora se concreta a través de la situacionabilidad marxista.

Conseguidos los miembros dialécticos aparecidos en aquella evolución histórica, Mannheim plantea su síntesis a partir de la actuación consciente, según su problemática moderna, cuya nueva evolución se iniciará definiendo la falsa conciencia, intento, *sensu contrario*, de cuño marxista de Lukacs.

Esta terminología, dice Mannheim, es de origen religioso. Pero mientras que esta denominación primitiva, sigue Mannheim, se reduce a una aseveración enfática condenada por un simple anatema, la inflexibilidad de la definición moderna se apoya en la realización probatoria de la crítica; olvidando con ello la realidad sociológica de toda estructura, religiosa o no, quizás por mantenerse en el historicismo, medio de su dialéctica. La concepción moderna, dice el autor, aparece a través del término de Ideología en Napoleón. Ideólogo será aquí sinónimo de doctrinario. El ideario enemigo se descalifica como irreal frente a la práctica política.

Nuevamente, la interpretación mannheimiana de Napoleón no es la auténtica que correspondiera a esta figura. Tal vez por esta inclinación ligera, pero firme y decidida, de Mannheim hacia las formas totalitarias que prueba la medida de su juicio. Porque el pragmatismo sobre el que Mannheim

se apoya y supone en Napoleón, cabe admitirlo tan sólo mientras se haga real el deseo del emperador de presentar en tal medida a sus enemigos. Ellos fueron realmente los que dieron origen a la revolución francesa definiendo el estado social previo. Además, tal como Barth advierte, la persecución de que fueron objeto fué prueba de un reconocimiento que se opone a su calificación.

Este pragmatismo político (nótese la aporía de acuerdo con el intento en tal sentido de Ideología particular que ahora pretende concretar), se continúa en Marx, según Mannheim, a través de su clasismo. Mannheim pasa, en fin, con su teoría del conocimiento, delante de la Erkenntnistheorie como un ideólogo más a lomos de un pragmatismo, cuyo concepto en suma desconoce. La cantidad sólo aquí se transforma en cualidad. La historia ha terminado. Del desarrollo del concepto de ideología pasamos, pues, dirigidos por el escondido método mannheimiano a encontrar nuestra propia y consciente posición no fuera de la ideología, sino dentro de ella. Caemos, pues, de bruces en el presente, cuya praxis es el relacionismo. Pero esta necesidad ni se resuelve científicamente, ni el mismo valor de plantearla se verifica. La actitud ideológica correcta ya no sería el clasismo marxista, sino la posicionabilidad de la particular situación a través de la conciencia real.

El conocimiento, dice Mannheim, se constituye según una posibilidad alternativa, limitado a la conexión entre situación e ideología, o bien, unida esta observación a una teoría del conocimiento. Pero dada la radicalidad política de Mannheim, la vinculación situacional actúa como la única oportunidad, o al menos como la limitación de su posibilidad. Desde esta posición, por lo tanto, se inutiliza el examen de las estructuras de la dualidad elemental. Indudablemente, esta aparente imprecisión conforma el pensamiento de Mannheim a través de la relación política elemental, que ha de permanecer aquí todavía no analizada y no verificada sociológicamente. Según ella, la observación que sobre el enemigo se proyecta, viene a recogerse —y no hay otro camino posible— a través de la misma vinculación situacional, propia, en cuanto ella comprende la posición enemiga, el interés debatido y la voluntad contraria en que se sintetiza irracionalmente dicha relación. No hay que olvidar que la ideología es política —la crítica de la propia postura no lo elude—, es decir, la ideología que se imputa a alguien es puramente, así posicionada, en función a este partidismo y por ello limitada a esta relación de la cual nace. Estamos, pues, sea cual fuere el deseo de Mannheim, en la Ideología particular y según los presupuestos tan mal concretados anteriormente. De una parte, el elemento noológico, que también intenta, viene a caracterizarse no ya comunicativamente, sino a través de la participación individual; de otra parte, este nuevo salto de la politicidad que entrañaría el totalitarismo ideológico a la particularidad individual, correspondiente a la vinculación situacional-individual, lo hace desaparecer del mismo modo. La desaparición de la inmediatividad enemiga a través de la propia, no desvela la mediatividad que corresponde a su conocimiento, sino en todo caso su anulación.

Verdad es, que Mannheim, al concretar su concepto de ideología más adelante, hubiera podido abrir un camino en el conocimiento en tanto que

lo construye ya a través de estos últimos presupuestos históricamente planteados. Según esta retrospectiva adecuación relacionista, se actúa siempre conforme a una materia definida, que nunca puede coactuarse. La realidad coactual es, pues, inexistente y ha de esperar para su aprehensión al momento mecanicista siguiente a nuestra actuación sobre ella, para que a su vez pueda ser comprendida y motive nuestra decisión. Pero en tal concepción formalista, la anterior solución apuntada permanece igualmente. La concepción accesible ha de ser la limitada por el partidismo que en el avance o retroceso de su lucha residúe un mayor o menor grado de enemidad.

A estas alturas no cabe admitir la posibilidad de aislar el fenómeno pensamiento, actuando y observando por cuenta propia autónomamente y distinto en tal actuación de la estructura, en una u otra manera dialéctica, con que Mannheim lo ha conformado. Su actuación espiritual ha de sintetizar, si ha de apreciarse sociológicamente y según Mannheim, la dialéctica ofrecida. En tal modo, la teoría del conocimiento ha de constituir una especial faceta espiritual, pero cuya estructura configura el espíritu observador.

No puede pretenderse desdoblar el espíritu en su capacidad de conocer, de una teoría del conocimiento, que, según Mannheim, se acoge como una posibilidad más.

La variación en cuanto a un conocimiento concreto del instrumento, por el empleo de tal teoría de conocimiento, no implica la no existencia original de él con anterioridad, aunque estuviera reducido a unas posibilidades artificiales. Es, pues, necesaria —y no potestativa— esta alternativa teórica que Mannheim presenta, puesto que ha de reducirse a esta última posibilidad examinada. Es decir, esta teoría del conocimiento ha de ser propia. La distinción de propia o ajena, no obstante, corresponde simplemente a nomenclaturas referentes a distintos grados históricos de conocimiento. Pero nótese que esta posibilidad elegida por Mannheim en la alternativa ofrecida es tan sólo posible mientras la dialéctica usada se realice en la forma gráfica que él concibe, esto es, verificándola a través de una estatización de sus dos momentos, con lo cual lógicamente se destruye su hallazgo. Sólo así es posible conseguir un distanciamiento de la propia relación política en el momento exacto de su contemplación, para luego otra vez hundirnos en la propia vinculación situacional que condiciona la actuación. La síntesis, pues desaparece para extrañarse en una antítesis repetida. La falta de una concreción metodológica concuerda con la dificultad de concebir un momento mismo de equilibrio que acogiera la vinculación situacional. Cualquier intento en tal sentido desemboca necesariamente en este mecanicismo expuesto, y con él la necesaria prioridad de cada uno de los elementos dialécticos determina sólo el desconocimiento de la realidad actual. Y tal es, lógicamente, la conclusión explícita y paladinamente representada al final de este capítulo. Es posible que el conocimiento naciera de esta experiencia del conocer sucesivo. Ahora bien, ¿cómo? Porque se ha de recordar que tal conocimiento ha de ser formado según Mannheim a través, no de la interrupción que comprendiera tal experiencia, sino a través de esta genética ideológica que ha de desvelar el verdadero sentido.

Sin embargo, los hombres socialmente tienden a un conocimiento tal, precedente solamente de lo que les atañe, a través de su inmediatez. Inmediatez a través de la cual se exige el objeto de conocimiento.

Nuevamente, de la última solución elegida, Mannheim hace nacer dos nuevas soluciones: relativismo y relacionismo. Relativismo, en tanto la observación se constriña a través de una teoría del conocimiento antigua que desconozca el fenómeno de la vinculación situacional. Mientras que el relacionismo, postura última, se desenvuelve a través no de una teoría del conocimiento, sino de un determinado e histórico tipo de esta teoría.

Pero este intento de desvalorizar en perspectiva, pende, por muchos esfuerzos que Mannheim haga, de un punto de vista inexistente, ya que en tal momento la vinculación situacional ha de desaparecer e igualmente con ella su adecuada epistemología. Ella, según Mannheim, tanto como nuestro total pensar, está sometida a la corriente del devenir. Pero con ello no solamente deviene, sino que al ser comprendida como mera posibilidad en nuestro último día, pierde estabilidad. La aporía sigue consiguiéndose, aunque continúe nuevamente, cualitativamente, en su penosa peregrinación. Aquí ya la posición de Mannheim vuelve a inclinarse a la limitación histórica de la posicionabilidad individualizada, a esta vinculación situacional mental, que no solamente imposibilita el conocer por su determinación pretérita, sino porque la realidad ha de ser no coactual. Más que otra cosa, Mannheim aquí, más que una definición o una exposición del desenvolvimiento de su teoría, lo que hace simplemente es delimitar cronológicamente conforme a sus medidas la dependencia dialéctica de nuestro conocimiento.

Cuando Mannheim habla de esta combinación entre la moderna visión y una teoría del conocimiento, confunde conceptos debido a la atracción de la imagen terminológica.

Según este relacionismo, dice Mannheim, han de abandonarse los viejos intentos de mantener principios absolutos e inmutables. (Recordamos a Le Roy). Pero este subjetivismo que Berkeley razonó más claramente y sobre supuestos más limpios, se extraña de la verdadera praxis por la cual la realidad corresponde a la verificación del mismo conocimiento a través del cual el hombre mismo se humaniza progresivamente. El relacionismo que Mannheim ofrece es simplemente un relativismo fallido. El ingenuo temor de Mannheim, de establecer unas constantes que pudieran positivizarse si se definen, no es fundamento alguno para caracterizar así una dialéctica que se detiene ante la imposibilidad de su verificación.

Según Mannheim, relacionismo correspondería a la validez de la coherencia de un sistema condicionado subjetivamente, tanto por la calidad de la relación con el objeto, como por el sentido categórico empleado. Fácil es comprender los problemas que Mannheim ha de orillar dado el totalitarismo de su método y aun la positividad y validez que busca en él al pretender gravar toda la historia. En primer lugar se imposibilita la validez real de la teoría que ofrece. No puede objetarse que la justificación del sistema pertenece a un presupuesto ajeno. La realidad perseguida por Mannheim es total, con muy buen criterio, pero no intenta un paliativo racional, como lo hubiera presentado Poincaré; ni intenta asir la materia, como pudo haberlo hecho posteriormente Lubnicki. En se-

gundo lugar, no solamente su presentación teórica se imposibilita, sino que aun su misma verificación permanece ya extraña por definición. Mannheim advierte la necesidad de tomar decisiones, ya que sin ellas no puede pretenderse objeto alguno. Como si la experiencia fuese un método dúctil a nuestro deseo y el conocimiento tuviera como objeto un simple juego de generalizaciones para lograrlo realmente. Pero tal discernimiento se degrada como modelo mental. Porque Mannheim, aunque consigue su escepticismo —por ser presupuesto de su teoría—, no lo hace resignadamente. De una parte intenta, a través del desigual pragmatismo social, definir, o al menos aislar, interrelaciones y funcionalizaciones que permanecen palabras vacías frente a cualquier intento de verificarlas. De otra parte intenta inteligir irracionalmente la ideología.

Mannheim habla de la imposibilidad de desprenderse de los presupuestos ontológicos, metafísicos y éticos, propios de toda investigación. Pero como es costumbre tampoco esta valoración, concepto en último caso, puede concretarse ni llega a ser definida.

Pero Mannheim va más allá de lo que supone, ha constituido su objeto según su metodología. Y la independencia del espíritu desaparece nuevamente a través de sus mismos postulados, en primer lugar por la autenticidad originaria de su poseedor y lógicamente por la materialización espiritual que presupone. Karl Mannheim, que no pudo acoger la dialéctica marxista pese a sus esfuerzos, no supo comprender que el elemento de relación captado pertenecía al mismo género fenomenológico que el sustrato vital que lo apoyaba. Postular la pretensión —aquí confesada por Mannheim— de empezar históricamente según presupuestos previos, no sólo es incurrir en el riesgo infinito en probabilidades de tener que llegar a desconocer la realidad buscada, sino aun desconocer el fenómeno real de la ideología.

Mannheim, más atento a la vigencia de su sistema que a su fundamentación, tiene que olvidar el objeto de su sociología del conocimiento para sustituirlo por el sujeto pensante. Desde aquí puede comprenderse su pretensión de hacer coincidir la medida humana con la sucedida positivamente. Por ello, o bien se realiza a través de una mediación histórica, lo cual es experimentalmente inaceptable por la inexistencia de motivos que pudieran condicionarnos cíclicamente con ciertas referencias posibles, o bien habrá que aceptarse la contradicción interna que entre equéllas existe.

Porque el entendimiento negativo de la inmediatez no presupone en modo alguno la negación de lo social, sino la conciencia misma a través de la cual el hombre se realiza. La experiencia no es otra, ni el conocimiento queda así enajenado de nosotros mismos. De aquí el último sustrato social, en último término trabajo, verdadera praxis, cuyo conocimiento, en su continuada y misma expresión, no tiene más camino que el brutal de la experiencia.

Pero por otra parte la coherencia social se destruye a través de la participación individual así situada. Aun suponiendo en principio la vigencia de tales supuestos, su extrañamiento o su inutilidad aparecería por la falta de su vigencia actual y real, es decir, por su falta de vigencia misma sobre la realidad social, en tal momento ocupada en su particularidad

de elaborar la nueva modulación total del momento histórico próximo. Su horizonte así deviene solitario y falto de interpretación. La evolución histórica, como la dialéctica que ofrece, se realza a través de la inversión del mismo *Aufklärung*, para tener que acabar con las manos vacías.

Es inútil que Mannheim intente justificar su interpretación histórica a través del contenido mediatizado que ella ofrece y a través de la inconsecuencia de que así sucedió.

Mannheim elige, como siempre, un tercer camino interpretativo, carente en sí de valor para delimitar la aplicación de su sistema mediante el diagnóstico histórico. Mannheim lo intenta partiendo de dos supuestos inmovibles: La necesaria adecuación del individuo a las normas sociales y la permanencia obligada de las existentes ya en descomposición. De aquí su solución ecléctica, a través de su planificación, que elude el contenido que pudiera dársele a su "realización libre". Esta se consigue en la misma epidermis del ser social, advirtiendo la desproporcionalidad entre el crecimiento de la esfera de implicación de los mecanismos centrales de una parte y el crecimiento de la extensión de las unidades grupales de otra.

Mannheim, que en el capítulo de la política no se decide a si la política ha de integrarse en la ciencia o la ciencia en la política, opta, a través de la "actuación absoluta y racional voluntaria y la contemplación metafísica y ocasional", por esta tercera solución, cuya verificación corresponderá a la Inteligencia. Su creación no es solamente política, sino consecuente con una sociología experimental a esta guisa. Esta clase no tiene vinculación situacional concreta, ni característica alguna real. Mannheim elude una selección de elementos sociológicos que pudieran concretar las elites del viejo régimen que él añora, como del mismo modo precaviéndose del concepto de proletariado, cuya imagen mantiene. Su última decisión intelectual, pues, no es en resumidas cuentas más que el intento fallido de repetir y continuar el orden que se desmorona. Llega un poco retrasado a la realidad desconocida y son inoperantes sus medios: conservación por acomodación. La conciencia de esta inteligencia será la real.

Realidad político social, un ser que se acoge auténticamente historicista, olvidando su propia naturaleza. O formulado, según Arendt: Se da consecuentemente, por supuesto, que el ser al cual el espíritu se une, la realidad sobre la cual aquél es destruido, es el ser manifiesto.

Evidentemente, el vínculo de la paradoja, para que el extrañamiento no sea excesivo, ha de lograrse con la trascendencia. La realidad buscada es, sin duda, el orden social, no ya económico, según habría de suponerse por sus recordaciones marxistas, sino el conseguido a través de la concurrencia progresivamente mayor de las ideologías particulares o de grupo hasta su vigencia total.

Con los conceptos de ideología *sensu strictu* y utopía, que indistintamente integran el de ideología general, Mannheim verifica su radical postura escéptica.

La dificultad para bosquejar la praxis ideológica llega aquí a hacerse insoslayable a través de la alternativa de la actitud, cuya única característica es la de no adecuarse al correcto ideario comprensivo del devenir

histórico mannheimiano. Menos comprensible aún se muestra la primera justificación de estas figuras cuando Mannheim dice que ellas han de aceptarse, por la razón de contraponerse a la tendencia del pensamiento de permanecer en sí, de ocultar la realidad, o bien, de superarla. Porque ha de tenerse en cuenta, para la mejor comprensión de estas líneas, que el hombre actúa desde una situación que desconoce.

Mannheim se ocupa de demostrar la verdad de esta aseveración última y, conjuntamente, de mantener la realidad de las categorías aludidas anteriormente. Según Mannheim, no es posible entender el complejo total real desde una posición particular y experimental, pero dada la vinculación situacional en que el hombre está inserto, es a través de esta limitación cómo se ha de considerar su conocimiento. La justificación de esta aseveración es histórica: Precisamente, la crisis actual de aquellas concepciones con pretensión de total, evidencia la particularidad de las mismas. Pero al mismo tiempo este escepticismo general que aparece como resultado, es un elemento coherente y total que ha de aceptarse históricamente. Por último, para hacer más expresiva la dimensión dinámica total, Mannheim acude a presentarnos la movilidad conjunta, por la cual no sólo estamos incapacitados para situarnos plural y simultáneamente, sino que, aún, la intelección de nuestra inter-relación total, se halla impedida por el devenir de cada una de las particularidades, y con ello, por el devenir del total conjunto síntesis de ellas.

Eludimos la objeción de cómo estos presupuestos llega a obtenerlos el mismo Mannheim. No obstante, se suscitan algunas cuestiones más para el entendimiento de estos resultados primeros. El subjetivismo mannheimiano y, más concretamente, la consideración fundamental de la vinculación situacional, plantea un problema insoslayable ingenuamente olvidado. Mannheim supone que una vez conseguida teóricamente la intelección de la inter-relación total de la propia situación, habría sido conseguida la actitud ideológica que defiende. Ahora bien, pese a todas las dificultades teóricas ya aludidas y a que aludiremos, ¿hasta qué punto puede sostenerse que dicha comprensión consumiría las distintas intelecciones correspondientes a las demás situaciones? Si a esta pregunta se contesta que la zona de investigación solamente se ciñe al estudio sociológico y que tan sólo así se califica, ¿qué papel habría jugado entonces aquella categoría particular en el hallazgo histórico y aun conceptual de la metodología expuesta, y qué papel ha de jugar esta vinculación situacional en las consideraciones que anteriormente hemos hecho? Porque, recuérdese, el escepticismo al que se llega como resultado, aunque aparece de hecho por la movilidad conjunta del total, se justifica por la particularidad implícita de toda ideología hasta el límite paradójico de que esta evidente invalidez de cada particular como total construye la coherencia escéptica del sistema. Carácter que por añadidura es el sentido oportuno del tiempo que Mannheim arranca a la Historia, aunque se haya conseguido a través de sus singulares instrumentos. Porque el escepticismo no sería radical como aquí si la disparidad proviene del distinto ámbito correspondiente a las distintas particularidades, aunque el caso contrario tampoco evitaría el problema.

En segundo lugar, ¿en qué medida se justifica la suposición de Mannheim de que el conocimiento es posterior realmente a la inter-relación situacionada y propia del total? Téngase en cuenta que aunque la inter-relación no sea real, Mannheim parte de este plano ya como realizado, como lo demuestra la dialéctica que se presupone al considerar como caso general, según aludíamos, el del hombre que actúa sobre una situación desconocida.

Para plantear el fenómeno de esta posterioridad intelectual, han de admitirse dos supuestos teóricos suplementarios en la consecución de la conciencia histórica. Uno positivo, correspondiente a la trascendencia de la situacionabilidad del propio sujeto, y otro negativo, correspondiente a la particularidad ajena no trascendente. Todo ello simplificando el problema. Pero con tales supuestos se plantea, de hecho y teóricamente, el problema de la admisibilidad de los conceptos particular y total en sí y, por antonomasia, dentro de un sistema histórico-dinámico, como el que presenta Mannheim. Porque si el concepto de ideología particular fundamentado en situacionabilidad y caracterizado por la trascendencia psicológica de la relación social existente es posible, comprendiéndola ya como dada y definida político-socialmente, ¿qué obstáculo teórico, por lo tanto, existe para una intelección inmediata de lo total, si en lo particular se ha condenado ya en momento relativo a la trascendencia? De otra parte, y dentro de este supuesto simplificado, ¿qué justificación existe para que la situación se integre espontáneamente en el total, mientras que el conocimiento haya de esperar esta inter-relación? En todas estas observaciones hemos de tener presente la concepción social o político-social que construye la ideología particular, cuyo problema implícito discutido con anterioridad, de plantearse por el autor, lo ha de ser en esta categoría vinculada desde luego a él, pero en ninguna manera a la ideología total, que como tal lo ha de desconocer, con mayor motivo, por el carácter ontológico-histórico que le presta Mannheim, por lo que ha de considerarse como puramente objetiva en la línea de su dinamismo, ya que ella en suma se considera como la misma realidad.

Muchas de las imprecisiones de Mannheim tienen su causa en la imagen misma de la continuidad de la realidad histórica en que opera y más profundamente en el subjetivismo desde el cual decide. Los hechos considerados por Mannheim a su través, aparecen y han de aparecer ante él como puramente experimentales y ajenos al conocimiento de su estructura. Pero aunque hubiera de comprenderse relativa o relacionadamente su posibilidad no ya científica, sino mental y, por lo tanto, social, existe como real en tanto es vigente no solamente como oportunidad única, sino como exigencia necesaria.

Según Karl Mannheim, la realidad se busca a través de la ideología y utopía, parece ser, sin resultado positivo, ya que estos dos conceptos seguidos a priori, son incapaces por definición de esta síntesis epistemológica propuesta.

El concepto de utopía nace consecuente con los presupuestos historicistas de Mannheim. El término, y en gran parte su conceptualización, procede

del ofrecido bastantes años atrás por Gustaw Landauer, según el cual, el proceso histórico-social se desenvuelve en la sucesiva contraposición topía-utopía. En su praxis personal el concepto se configura, según el elaborado por Bloch, aunque sin haberlo comprendido rectamente, y en la evolución concreta de lo social aparece más que visible, como en tantos otros puntos, la sombra de Georg Lukacs.

Hay que tener en cuenta que a pesar de las promesas de Mannheim de considerar la Sociología como instrumento concreto, tanto el concepto de utopía como el de ideología son relativos o relacionados. Y ello en un sentido real, según la epistemología de Mannheim, pero, por lo tanto, in-verificable. Utópica es la conciencia que no se corresponde con la realidad. Váyase recordando, para un mejor entendimiento, la función de la vinculación situacional y por añadidura la zona espiritual autónoma prevista por Mannheim, juntamente con el hecho de que la realidad aquí supuesta es la histórica total. Esta trascendencia es objetivamente incongruente con la realidad, pero operativa en ella, relevante. Este concepto, así formulado, tiene una limitación determinada, debido al carácter total y dinámico de la realidad que se supone. La vinculación situacional, operante en los diversos núcleos particulares del total, es aquí plenamente relevante y en tal sentido el concepto de utopía solamente puede ser relativo y no absoluto, ya que en este último caso la utopía se transformaría en quiliasmo, según Mannheim, aunque tampoco nos indique la procedencia de este residuo. La relatividad de la utopía se nos manifiesta, pues, en tanto se mantiene su relevancia, pero en tal caso, no como utopía propiamente dicha, sino como una actividad real conforme con el ritmo dinámico real. Pero, según esto, la conciencia así constituida sería inconsciente. La relatividad entonces correspondería no al grado de trascendencia operante, ni al porcentaje de trascendencia relevante en dicha representación mental utópica —si es que queremos lograr un concepto utópico siquiera teóricamente puro—, sino al grado consciente de tal conciencia, que correspondería a la situacionabilidad más o menos extensa y más o menos intelectualizada, según hemos dicho. La duda que puede tenerse frente a la vigencia de la operatividad, debido al carácter dinámico de la realidad sobre que opera, no cambia cualitativamente el problema. Tal parece ser la interpretación más conforme a los presupuestos mannhheimianos. Y en tal sentido el concepto utópico propiamente dicho sería la medida negativa de la conciencia complementaria de la conciencia real, concretamente presupuesta en el momento previo al intelectualivo. Pero aquí se plantean otra vez, con mayor agudeza, los problemas anteriores. Esta medida utópica, relevante, pero inconsciente, tampoco ha de estar ya motivada, según decíamos, por la limitación de la situacionabilidad o por concebirse en un momento anterior al intelectualivo. No podría lograrse a través de la trascendencia del espíritu total real. Ni tampoco por la incapacidad situacional histórica de comprender el sentido histórico total y menos aún a través del método de Mannheim. El autor plantea el supuesto de una conciencia total, sin que al parecer se conmueva su peculiar ascepticismo. No obstante, dado el supuesto mannhheimiano, al cual concede verosimilitud y vigencia siquiera en su limitación histórica, hemos de estudiar una hipótesis intentando de acercarnos a ella

con los medios que su metodología nos concede. Al cualificar Mannheim el conocimiento histórico metafísicamente lo hace trascender hasta la conciencia. Pero precisamente en el caso de la conciencia real-total, la transcendencia del ser, de la realidad, del espíritu total, se imposibilita en tanto que la conciencia contiene y revela tal espíritu. Por lo tanto, tan sólo una conciencia desarmada de todo medio y libre de la vinculación situacional puede comprender tal realidad, tal espíritu total trascendido. Correspondería esto a una conciencia vacía y, por ello, inconcebible, puesto que la vinculación situacional implica el contenido de la conciencia, materialismo del que Mannheim no ha podido separarse. Pero un supuesto tal implica otro nuevo obstáculo para la admisión de esta teoría mannhainiana. El movimiento se invertiría cuando tal realidad determinase la conciencia, momento único posible para lograr el enlace entre conciencia y realidad. Pero aún encontraríamos nuevamente otro obstáculo, en tanto que el concepto relevante espiritual y tópico se reducirían tan sólo aquí a una mera potencialidad. No obstante, dada la supuesta perfección del sistema, esta relevancia pudiera referirse a una zona inconsciente determinativa del fenómeno utópico trascendente y relevante, que aún permanecería. Según esto, utopía y conciencia real coincidirían con ambas zonas consciente e inconsciente. Ahora bien, en un punto cualquiera teórico, dentro de un sistema espacial temporal de coordenadas, la conciencia cuya actitud sociológica estuviera así determinada, se encontraría materialmente entre estas dos conciencias o aspectos de ellas condenada a no conocer su dependencia situacional y a conocer en tanto se extrañara de su realidad inmediata. El problema se hace evidente en el caso de la conciencia total. Aquí ya, la conciencia conoce en la medida que desconoce y desconoce en la medida que conoce. Estos supuestos están planteados desde la conciencia real según la hemos descrito a través del concepto de utopía simplificando el problema.

Ha de tenerse en cuenta que estos supuestos los hemos empleado teniendo en cuenta el dinamismo conceptual de Karl Mannheim en un intento de acercarnos a su visión, aunque a nuestro entender estén equivocados. De otra parte, el planteamiento de este concepto de utopía desde un plano estático imposibilitaría de hecho todo razonamiento. A este respecto hemos de advertir aún que el problema presentado por el concepto de utopía implica la adecuación conciencia-realidad que hemos presupuesto, no sólo porque facilita el raciocinio dentro del mismo devenir postulado por Mannheim, sino porque desconectada su relevancia de la historicidad de la conciencia carecería tal concepto de sentido alguno. No obstante, la medida real en que actuase la conciencia desde este plano es imprevisible. Perteneció a la dialéctica de Mannheim que él denomina antitética, "pese a toda lógica". Como se ve, el concepto de utopía desaparece.

Consideremos ahora la posibilidad teórica del concepto de ideología dentro de los supuestos mannhainianos. Tanto el desarrollo del historicismo y consecuentemente el del concepto de utopía exigieron para el planteamiento de esta dialéctica el concepto de vinculación situacional y correspondientemente el de ideología en esta acepción restringida. No obstante,

su continuada consideración interrumpe a cada paso su historicismo, rompiendo por ello el hilo del pensamiento inicial de Mannheim. La ideología surge según el concepto marxista, pero precisamente en tal momento y en tanto se intenta la dialéctica, planteándola así, se evapora el problema dialéctico de la ideología, en el sentido de que ella es una conciencia falsa, aunque, desde luego, no solamente falsa.

La ideología se manifiesta como una conciencia cuyo contenido no es adecuado a la realidad, irrelevante e intrascendente respecto a ella. Pero si la conciencia está determinada por la vinculación situacional, habrá que admitir una vinculación situacional pretérita, género que no nos lo ha presentado Mannheim, o bien habrá que admitir una diferenciación dinámica respecto de la realidad en esta conciencia de la cual tampoco tenemos noticia. En ambos casos habría de introducirse, pues, un momento o punto estático en el sistema, cosa que Mannheim seguramente rechazaría.

No obstante esta primera fase del problema, su complejidad, algo más profunda, aparece tan pronto se adecue este concepto con los presupuestos dialécticos aludidos. La realidad aludida, como baremo de verificación, ha de ser en todo caso la realidad total. Ahora bien, la existencia de la conciencia ideológica revela una consiguiente vinculación situacional ajena a la realidad total. Lo cual, en principio, es presupuesto del escepticismo en Mannheim, ya que la parcialidad limita la perspectiva del total. Pero esta parcialidad ya no se reduce a la referente según los presupuestos generales, sino que está aquí cualificada temporalmente. Es decir, existe una representación mental que se caracteriza porque no rige en cuanto a la realidad total, pero que, sin embargo, ha regido y rige ahora particularmente. Este primer presupuesto se exige en tanto que la realidad trasciende. Pero, no obstante, para simplificar el planteamiento del problema, tendremos la limitación (inadecuación, irrelevancia, etc.) de esta particularidad ideológica, directamente del espíritu real total coactual, ya que así se define esta acepción de ideología. El problema se reduce en el sentido de investigar la motivación o dialéctica por la que la conciencia ha permanecido inmóvil o no evoluciona. Esta inmovilidad ha de exigirse, porque aunque la ideología sea tan sólo la representación mental no operante es irrelevante, en cuanto es y en cuanto se determina conscientemente, necesita una "infraestructura" que se ha inmovilizado respecto del espíritu dinámico así caracterizado como realidad. Sin embargo, no ha de ser posible en la construcción de Mannheim, en tanto se admita la interfuncionalización de los distintos núcleos operativos sociales, que evitaría este desajuste dinámico. Por otra parte, la trascendencia del espíritu total habría de dar sentido al particular, manteniendo, por lo tanto, una doble relación o una coherencia que habría de invalidar este supuesto. En el supuesto teórico de la conciencia totalmente situacionada, se extraña el espíritu real doblemente; de una parte, claro es, la trascendencia no es operativa, puesto que la conciencia es pretérita, al menos en relación con la trascendencia aún no realizada; de otra, el espíritu real total desaparece para dejar paso a una realidad total quimérica o ideológica, según Mannheim, pero que sin embargo es real.

La falta de fundamento de ambas categorías, ideología y utopía, tanto entre sí como dentro de la construcción teórica mannheiniana, aparece tan pronto se quieran elaborar concretamente.

No obstante, Mannheim intenta una verificación real de su historicismo sobre este ascepticismo. Está presentada en la alternativa de ideología y utopía. La imagen sobre la cual aparece habría de ser la de un momento de su ininterrumpido mecanicismo en el cual su realidad no actual se realizará a través de una actitud, ya regresiva o ideológica, ya relevante o utópica. En todo caso, sin poder tener en cuenta tanto los presupuestos sociológicos anteriores, como también los medios metafísicos para conseguir la realidad total. El mero planteamiento de esta verificación escéptica, en cuanto tal, hace patente nuestra afirmación, ya que la incapacidad de su sociología, según su escepticismo, no elude la creencia en la realidad total.

La realidad, el ser, que no ha sido analizado, sino que ha sido conseguido a través de categorías previas, vuelve a buscarse directamente, según otras nuevas que han de caracterizar sin duda la actitud ideológica genérica correspondiente al tiempo actual. Esta, no corresponde ya tan sólo al subjetivismo anteriormente anunciado, sino que se plantea según su correspondencia con un ser cuyo total está enajenado desde ahora, tanto lógica como metafísicamente.

En la alternativa presentada, el primer concepto de ideología se invalida de plano pese a todo esfuerzo para intentar mantenerlo. Es posible que Arendt, que plantea ya esta imposibilidad, no haya comprendido bien, según las aseveraciones de Ludz, la distinta conceptualización de las distintas clases de ideología en Mannheim. Aunque en todo caso desconocemos otra mejor interpretación del autor, para éste pasa seguramente inadvertido que toda la teoría ideológica, en Mannheim no es más que una exposición, no muy concreta por cierto, de la vinculación situacional, cuya correspondencia con el devenir histórico no se logra, precisamente, por invalidarse frente a aquella categoría el elemento utópico, cuya función habría de haber sido la de ser puente en tal mecanicismo, función que desempeñan las trascendencias y metafísicas abolidas.

Mayor importancia tiene la conciencia utópica que habría de tener una correspondencia con esta realidad total, paralela a la anterior entre ideología y situación. Sin embargo, no solamente no se analiza este concepto ni se logra una verificación real de él, sino que la posibilidad de la conciencia real desaparece al verificarse en este plano que exigiría un nuevo planteamiento.

Todavía se presenta un problema mayor si se tiene en cuenta: a) El concepto de conciencia real, que como excepción se admite. b) El problema del conservadurismo. c) El problema de la relevancia utópica relativa indeterminada en el total dinamismo real. d) Consideración del quiliasmo. Estos problemas son reducibles al planteamiento anteriormente examinado. Sin embargo, presentados autónomamente, se invalidan dentro del esquema de la teoría de Mannheim.

No obstante todo lo dicho, paradójicamente, precisamente sólo desde el

plano político-social mannheiniano pueden mantenerse ideología y utopía como categorías válidas. Ideología correspondería a la pura inmediatividad. Utopía a su verificación libre. Así se mantendría el elemento progresivo integrador de este carácter utópico que vendría a conformar realmente el total en una medida, tanto más comprensiva cuanto mayor fuese su racionalidad. De esta manera hubiera podido conseguirse el juego dialéctico vedado para el autor del que nos ocupamos. Utopía, en fin, correspondería a la ideología aún no vigente. Pero entonces, estas dos categorías, aquí puramente literarias, dentro del esquema en que se encuadran, habrían de ceñirse a estos dos momentos infra y supraestructura, operantes en una sociedad clasista.

ANGEL DE JUAN