

Revista de Filosofía, Nº 24, 1996 - 2, pp. 3-27

## La historia meditada. Aproximación a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim a través de su análisis de las mentalidades

Meditated History. An Approach to Karl Mannheim's Sociology of Knowledge through his Analysis of Mentalities

*Marta Rodríguez Fouz*  
*Universidad Pública de Navarra*  
*Pamplona - España*

### Resumen

El presente trabajo es fruto de la atención a aquella parte de la obra de Karl Mannheim donde se ocupa del pensamiento ideológico y utópico. El recorrido se ha tratado de hacer engranando sus reflexiones acerca de estas formas de la mentalidad colectiva con su propuesta de una sociología del conocimiento desligada de las perversiones de la ubicación histórica del propio intelectual que reflexiona. El mayor interés se ha puesto en notar las implicaciones para la reflexión teórica y para las acciones históricas de los individuos de la radical llamada de Mannheim a ser conscientes de las coordenadas de cada presente.

**Palabras clave:** Mannheim, pensamiento ideológico, sociología del conocimiento.

### Abstract

This work stems from a steady attention to that area in Karl Mannheim's thought which deals with ideological and utopic thought. The analysis has been approached through an attempt to bring together Mannheim's reflections about these forms of collective mentality, and his proposal concerning a sociology of knowledge segregated from distortions of the thinker's own historical settlement. The main focus has been placed on acknowledging the implications -in theoretical reflections as well as individual historical actions- stemming from Mannheim's radical call to an awareness of each one's present.

**Key words:** Mannheim, ideological thought, sociology of knowledge.

Recibido: 19-09-96 • Aceptado: 25-10-96

## I.

Teniendo en cuenta el tratamiento que la teoría previa había ido llevando a cabo del concepto de lo ideológico, podríamos comenzar este acercamiento a la sociología en Mannheim haciendo referencia a lo que puede considerarse como una de sus aportaciones más distintivas al estudio de esta forma de la mentalidad colectiva. Esto es, refiriéndonos a la conciencia consecuente y activa de que todo discurso se encuentra ligado al contexto en que surge de tal modo que impide que pueda hablarse desde una perspectiva no atrapada por la ideología. En otras palabras, a lo que la teoría posterior ha venido recogiendo con la expresión de la "paradoja de Mannheim"<sup>1</sup> y que cobra su contenido preciso bajo una sociología del conocimiento entera de que no hay forma de desubicarse del contexto donde se generan los discursos, ni de conseguir, por tanto, generar sentidos sin estar a un tiempo limitado por el punto de vista.

Ya no es posible mantener una posición enjuiciadora de las estructuras que pervierten la mirada sobre la realidad social sin que se plantee la certeza de que dicha posición es en sí misma parte de un sistema igualmente perversor. Lo que desaparece con Mannheim es, en definitiva, la confianza egocéntrica en que exista un criterio de validez común, en que si no esté presente de hecho, sí, cuando menos pueda componerse, un cuadro de explicaciones no *mentirosas* extensible a la generalidad. Como acierta a recoger Ricoeur y tendremos ocasión de constatar a lo largo el trabajo, a partir de Mannheim se trata de «hallar significación en el mismo proceso histórico»<sup>2</sup>.

Para Mannheim, el enmascaramiento de la realidad no es sólo fruto de engañosas simulaciones de las conciencias particulares, sino que tiene una fértil cepa en la globalidad en que los sujetos concretos de cada época se encuentran inmiscuidos. De ahí la lúcida distinción entre la ideología particular y la total que introduce Mannheim en su análisis de las mentalidades, distinción fundadamente requerida por un pensamiento que entiende que «si concretamos nuestras observaciones a los procesos mentales que ocurren en el individuo y lo consideramos como el único portavoz posible de ideologías, nunca lograremos comprender en su totalidad la estructura del mundo intelectual en que un grupo social vive una determinada situa-

1 Robles Morchón atribuye el uso de esa expresión a Geertz, en *La ideología como sistema cultural (El proceso ideológico)*, p. 14. ROBLES MORCHÓN; "El origen de la sociología del conocimiento", en *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 17, 1977 (pp. 91-102), p. 101.

2 RICOEUR; *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 200.

ción histórica»<sup>3</sup>. El salto es notable, y viene a querer desplazar los estudios de lo ideológico que se centren en el individuo y en los procesos particulares que llevan a esa desconexión lógica con el entorno. Puede notarse la importancia de cargar con las estructuras en que están instalados los individuos engañados para articular una sociología como la de Mannheim, empeñada -desde sus principios fundacionales- en capturar las influencias del ambiente con el fin de agudizar el conocimiento.

La influencia de lo que Mannheim llama la situación total invita -obliga- a suspender la pretensión de validez universal de los marcos explicativos y, en consecuencia, a realizar un ejercicio de finura intelectual y de descreimiento acerca de la existencia de verdades ahistóricas que ponga en la reflexión sobre la sociedad el componente mutante de la misma. La dificultad de tal acercamiento, que bien puede notarse comprendiendo que la opinión de que «a una mente humana que existe y se desarrolla únicamente en una multiplicidad concreta sólo puede corresponderle una esencia dinámica "hombre"»<sup>4</sup>, de que, en otras palabras, «una aproximación sistematizadora estática» no puede comprender ni «rendir justicia a lo dinámico y sociológico»<sup>5</sup>, sólo puede ser atendida en la práctica con una nueva metodología de análisis que, después de todo, Mannheim no pareció encontrar.

La realidad como cuerpo autónomo queda así, en suspenso, y la observación crítica y exterior de la incongruencia (de «la discordancia entre lo que decimos y lo que en realidad hacemos»<sup>6</sup>) descalificada por la evidencia de que «nadie conoce la realidad fuera de la multiplicidad de maneras en que está conceptualizada»<sup>7</sup>. El hecho de que «la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es él mismo una ideología»<sup>8</sup> implica que deben aplacarse los ánimos beligerantes contra

3 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 52.

4 Mannheim se expresa así en el marco de su crítica a la fenomenología de Scheler, a quien ve atrapado en una categorización de las esencias que le incapacita para analizar solventemente la situación intelectual de entonces. MANNHEIM; "La sociología del conocimiento desde el punto de vista de la fenomenología moderna: Max Scheler", en REMMLING; *Hacia la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, p. 250. También en MANNHEIM; *El problema de una sociología del saber*, pp. 35-81. La supratemporalidad de la que echa mano Scheler para afrontar la relación entre la mente y los actos intencionales insatisface a un Mannheim persuadido de que es necesario que «la fisonomía particular de una situación, la línea evolutiva única exhibida por una serie de acontecimientos» pueda ser comunicada y objetivada científicamente, al margen de que sea captada -como en Scheler- por la intuición. Cfr. *ibid.*, p. 249.

5 *Ibid.*, p. 247.

6 RICOEUR; *op. cit.*, p. 201.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

las estructuras deformadoras, admitiendo la dependencia de los acercamientos escudriñadores de la realidad social respecto del magma colectivo y vivencial en que se movilizan los observadores. Se impone, en definitiva, un ejercicio de humildad intelectual inusual en la práctica académica de corte crítico, aunque tal ejercicio sea, como veremos enseguida, relegado a un segundo término bajo el empuje de la figura del sociólogo del conocimiento.

De hecho, la sociología del conocimiento surge motivada por esa conciencia severa de lo ideológico como presencia inmanente y soldada a cualquier conceptualización de la realidad. Entre sus arrestos originarios se incluye, sin duda, la resistencia de Mannheim a quedar atrapado por ese reconocimiento diáfano de que la ideología está inscrita en todo referente. Hablamos de una sociología que se sustrae de las limitaciones de todo enfoque bajo la batuta de la categoría de totalidad<sup>9</sup>. Mannheim recurre a la totalidad como horizonte de las actitudes reflexivas y lo hace con el empeño intelectual de alcanzar una comprensión de los momentos históricos menos extraviada.

Como expresivamente escribe Ricoeur: «En Mannheim, lo que preserva al pensador de quedar completamente destruido por ese tornado (por el proceso que se frustra a sí mismo y que parece permitir solamente juicios ideológicos)... es precisamente la afirmación de que uno es capaz de reflexión total, de que uno puede ver el todo»<sup>10</sup>. La posición del sociólogo del conocimiento comienza a tomar consistencia tutelada por esa afirmación. La exigencia de «encontrar un punto de partida axiomático más fundamental, una posición desde la cual sea posible sintetizar la situación total»<sup>11</sup> caracteriza la sociología de un Mannheim honestamente enterado de que cada contexto sesga la mirada sobre la sociedad. Y es esta exigencia la que permite reconocer en la sociología del conocimiento la impronta de un trascendentalismo de nuevo cuño, pero no menos desorbitado que el de, por ejemplo, Hegel con su supuesto de una razón absoluta encarnándose en el Estado<sup>12</sup>. Al fin y al cabo, como

9 Una totalidad que «representa los procesos continuos de expansión del conocimiento», y cuya meta «no es la obtención de una conclusión supratemporalmente válida, sino la mayor extensión posible de nuestro horizonte visible». MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 94.

10 Ibid., p. 202.

11 Ibid., p. 92

12 Esta conexión con el pensamiento de Hegel que se aprecia en la acometida de Mannheim al proceso histórico, resulta bien palpable cuando escribe: «Aunque Hegel contribuyó probablemente a más que cualquier otro a demostrar la necesidad de integrar los diversos elementos de sentido en determinada experiencia histórica, procedió en forma especulativa, en tanto que nosotros hemos llegado a una etapa de desarrollo en que es posible tra-

viene a destacar Ricoeur, «Mannheim no admite que no podemos salirnos del círculo de reflexión e ideología», ni «que la reflexión total no es, en definitiva, una posibilidad humana»<sup>13</sup>.

La claridad de Mannheim registrando la influencia de las concepciones generales no destituye -y ahí la paradoja que se le echa en cara- la posibilidad de una comprensión no ideológica de los procesos. De hecho, el reconocimiento de esa inmersión en las distorsiones constitutivas del marco general se concibe como el primer paso para rebasar los límites de la descripción ideológica. «Sólo cuando advertimos el limitado alcance de cualquier punto de vista -explica Mannheim- estamos en el buen camino hacia la anhelada comprensión del todo»<sup>14</sup>. No parece, por tanto, que Mannheim empuje hasta sus últimas consecuencias el argumento esencial de su sociología. De hecho, el sociólogo del conocimiento se presenta con la misión explícita de fundar un punto de vista no limitado, el único a fin de cuentas, que podría posibilitar la omnicomprensión en el sentido acuñado por Mannheim.

Las propias conjeturas con que uno busca contarse la realidad y desbancar las falsas manifestaciones de la conciencia -casi siempre de la conciencia ajena, hay que

ducir esa fecunda noción, que nos han dado los filósofos, en investigación empírica», en MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 61. Dentro de la matriz teórica de la dialéctica hegeliana Mannheim se propone una síntesis comprensiva, «la "fusión" o "reconciliación dinámica" de los puntos de vista divergentes» (LAVINE; "Karl Mannheim y el funcionalismo contemporáneo", en REMMLING; op. cit., p. 325). Se trata de la búsqueda más irrenunciable de la política científica en su resolución activa de las controversias que confluyen en los discursos prácticos. No hace falta insistir en que esa anhelada traducción en investigación empírica quedó más lejos que lo que esa etapa, a los ojos de Mannheim, parecía posibilitar. Claro que, como apunta Sánchez de la Yncera, Mannheim «no tiene las herramientas conceptuales necesarias» para abordar la inmensa tarea que se impone su sociología. SANCHEZ DE LA YNCERA; "El sujeto y la sociedad. En la raíz de las dificultades teóricas", en PÉREZ-AGOTE y SANCHEZ DE LA YNCERA (comps.); *Complejidad y teoría social*, CIS/Academia, Madrid, 1996, p. 370, en nota al pie.

13 RICOEUR; op. cit., p. 203. Cabría matizar esta apreciación, remitiéndola al sentido preciso de alcanzar una reflexión total acotada a los procesos concretos que vive el sociólogo, y entendiendo, por tanto, que esa escapatoria no implica desoír que «existe un irreductible residuo de valoración inherente a la estructura de cualquier pensamiento" MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 89. El propósito de «poner todo aquello que es dudoso y ambiguo en nuestra vida social contemporánea al alcance de la plena conciencia y bajo nuestro control» (ibid., p. 88), es práctico, y es ahí donde debe plantarse el pulso a la idea de una reflexión *parcialmente* total que se presenta como tarea para el sociólogo del conocimiento.

14 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 93.

notarlo-, quedan pringadas de adjetivos valorativos, nada asépticos e imposiblemente científicos (en la medida, claro está, en que se entienda lo científico en su acepción clásica, al margen de los jugosos debates sobre cuál sea el estatuto de lo científico confeccionados por la comunidad teórica tras el derrumbe de la estable mecánica newtoniana o del universo cartesiano como paradigmas desarrollados de un posible conocimiento absoluto). Ahora, ya lo dice Ricoeur, «no puede uno pretender ser un observador meramente empírico de las ideologías porque hasta ese punto de vista, supuestamente no valorativo, entra dentro de la ideología de la subjetividad, que es ella misma parte de cierto concepto de verdad»<sup>15</sup>.

A partir de esa constatación la tarea del sociólogo del conocimiento se hace, si cabe, más esencial. Como escribe Mannheim, «el aniquilamiento se ha vuelto ahora aún más absoluto desde que el ataque se hace adoptando el punto de vista noológico y se socava la validez de las teorías del adversario demostrando que sólo son función de la situación social que prevalece generalmente»<sup>16</sup>. De ahí que el sociólogo se imponga una misión tan incisiva e imperiosamente abarcante como la de elevarse por encima de los sentidos enrevesados o de los particulares en exceso, para entresacar el sentido pertinente de cada época. Lo que planea sobre esta idea del análisis sociológico es la convicción de que reconocer la influencia de la situación social en las mentalidades que la recorren no obliga a suspender todo criterio de validez, sino a dinamizarlo. La confirmación completa del acierto de una observación queda descartada, pero no así la valoración de su pertinencia predicativa respecto del momento que observa.

A resueltas de la paradoja de un pensamiento que se quiere imparcial y extensamente relevante, al tiempo que se reconoce ineludiblemente pregnado de contexto, de esa paradoja que lleva a Ricoeur a hablar de la «dramática honestidad de Mannheim»<sup>17</sup>, surge con extremo sentido la sociología del conocimiento, y su distintivo relacionismo.

Habida cuenta de que «la sospecha se aplica ahora (...) a todo el marco teórico de referencia» y de que «somos presa de un proceso recíproco de sospecha»<sup>18</sup>, la posibilidad de una reflexión desengranada de la realidad parece mínima, al tiempo que la suspensión de las verdades atemporales adquiere estatuto de necesidad. «El problema consistirá en adquirir otro concepto de verdad que sea más histórico, no ya

15 RICOEUR; op. cit., p. 199.

16 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 61.

17 RICOEUR; op. cit., p. 194.

18 Ibid.

un juicio atemporal sobre la realidad, sino un juicio congruente con el espíritu de los tiempos o en armonía con el estadio de la historia»<sup>19</sup>. Después de todo, la significatividad de las concepciones colectivas marcha a la par que la constante aspiración a desplazarse con sentido, y ésta es inextricable del espacio que habitan quienes la reactivan.

La sociología del conocimiento de Mannheim se desembaraza del peligro de quedar paralizada rebajando las pretensiones clásicas del análisis de la realidad. Ya no se tratará de alcanzar explicaciones categóricas, sino explicaciones significativas dentro de un determinado marco histórico. Lo que cuenta desde esta postura es la perspectiva, el punto de vista, porque, como explica el propio Mannheim, «cualquier comprensión e interpretación de las esencias (y, por tanto, también de las esencias de épocas del pasado) resulta posible únicamente viéndolas en perspectiva»<sup>20</sup>. Se trata, en otras palabras, de que no nos podemos dejar guiar «por modelos y relaciones que predominan en el mundo mecánico y muerto de las simples "cosas"», pues «los esquemas obtenidos de esa manera oscurecen la naturaleza peculiar de lo viviente»<sup>21</sup>.

Bajo el tono continuo de entrega a la reflexión descreída se articula un concepto de lo ideológico que bien podríamos tildar de postmarxista. Sobre todo porque distanciándose del marxismo en buena parte de sus cotas doctrinales, no alcanza, sin embargo, a desembarazarse del todo de la sospecha mecánica hacia determinadas formas de la conciencia. La crítica tradicional contra la ideologización de los espacios compartidos -de lo público en definitiva, que es justamente aquello a lo que atiende la mirada reflexiva del sociólogo cuando quiere extraer el resbaladizo significado de las acciones colectivas de los sujetos- estalla en múltiples direcciones, en tantas como perspectivas históricas deban reconocerse, y ahí es donde puede notarse que estamos ante una nueva conceptualización de lo ideológico.

Es bien palpable en el texto de Mannheim donde se aborda la tarea de disciplinar el uso del término "ideología", el hecho de que no puede pasarse por alto la aportación de Marx al entendimiento de lo ideológico<sup>22</sup>. Sin embargo, Mannheim

19 Ibid., p. 198.

20 MANNHEIM; "La sociología del conocimiento...", en REMMLING; op. cit., p. 264.

21 Ibid., p. 251. De nuevo Mannheim está arremetiendo contra la fenomenología de Scheler, sin embargo, salta a la vista que estas afirmaciones rebasan el contexto concreto de ese temprano trabajo y constituyen buena medida del núcleo teórico de su sociología del conocimiento.

22 Mannheim atribuye al marxismo la primicia en la fusión del punto de vista particular y total de la ideología. «Esta teoría -escribe- fue la que, por vez primera, concedió la debi-

-aun aplaudiendo la contribución de Marx a una caracterización más adecuada de lo ideológico- se separa de éste, primero por acentuar el pensamiento espiritual e intelectual, en lugar del elemento económico de la vida social, pero, además, y principalmente, porque no puede aceptar, como lo precisan las tesis marxianas, que exista una conciencia de clase que no sea ideológica en sí misma. Bien claro lo dice Ricoeur: «Como en ninguna parte hay verdadera universalidad, ningún grupo puede pretender ser el portador de la universalidad»<sup>23</sup>. Resulta evidente que la crucial idea de la conciencia de clase que amparaban Marx o Lukács -de quienes Mannheim toma confesados referentes- cae derrotada<sup>24</sup>. Con ello, lo ideológico adquiere una semántica menos revolucionaria y también parece que más adecuada a eso que se acostumbra llamar el signo de los tiempos.

Mannheim acude a un concepto de ideología de clase apartado «de una unidad ficticia, de una "conciencia en sí" colocada fuera del tiempo e inmune a los cambios»<sup>25</sup> y que permite, no obstante, que «el conjunto de materiales, cada vez más abundantes, descubiertos por la investigación histórica no aparezca como una masa incoherente y discontinua de acontecimientos aislados»<sup>26</sup>. Su propósito, a fin de cuentas, no es otro que dar empaque empírico a la certeza intelectual de que todo proceso histórico genera las condiciones de posibilidad de los discursos teóricos. Así el planteamiento, no extraña que Mannheim se sienta impelido a sostener que es

da importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento». MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 66.

23 RICOEUR; op. cit., p. 195.

24 Es el fruto de un desarrollo social e intelectual que ha extendido el uso de la acusación de ideológicos como arma contra todo tipo de adversarios. «Hoy en día -escribe Mannheim- ha dejado de ser privilegio exclusivo de pensadores socialistas el descubrir cimientos ideológicos bajo el pensamiento burgués y el desacreditarlo de ese modo». MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 66.

25 Ibid., p. 60. Morales señala que «el mismo Mannheim quiere poner en claro que el concepto establecido por él de conciencia de situación no ha de mezclarse con el concepto marxista, pues entiende Mannheim que la conciencia de clase marxista es una elaboración realizada a partir de la conciencia de situación» (MORALES; "Dimensión axiológica de la sociognoseología de K. Mannheim", en *Anuario Filosófico*, 9, 1976 (pp. 249-91), p. 255). Morales se apoya en las consideraciones de Mannheim sobre la parcialidad de la conciencia de clase planteadas en *Diagnóstico de nuestro tiempo*, (MANNHEIM; *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 91). A este respecto puede recordarse también la claridad con que Mannheim acusa a la perspectiva marxista de no haberse planteado nunca «el problema del determinismo respecto de su propia posición» (MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 219).

26 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 61.



posible alcanzar una unidad dinámica, -«en constante proceso de devenir»- y que tal unidad requiera la reinterpretación de las modernas ciencias históricas. Mannheim reconoce un «continuo y coherente cambio de sentido» en los procesos sociales, al margen de que esos cambios de sentido sean apreciados y entendidos<sup>27</sup>. Bien puede explicarse, visto esto, que Mannheim esté interesado en la recuperación de la concordancia entre lo pensado y lo vivido y que identifique lo ideológico con el pensamiento desinformado de los efectos de la naturaleza cambiante de lo social. Es ese pensamiento el que necesariamente se vuelve sordomudo y el que amenaza, además, con disciplinar las miradas impidiendo el imperioso reajuste.

Así, «la tarea de la historia sociológica del pensamiento -como viene a exigir Mannheim- tendrá que ser la de analizar, sin consideración para las deformaciones de partido, todos los factores de la situación social real que pueden influir el pensamiento. La historia sociológicamente orientada del pensamiento tendrá que proporcionar al hombre moderno una revisión de todo el proceso histórico»<sup>28</sup>.

La postura de Mannheim es demoledora, pues abarca más que puntuales confrontaciones de intereses económicos. «No se trata tanto de que tengamos intereses opuestos -comenta Ricoeur-, se trata de que ya no tenemos los mismos supuestos para aprehender la realidad. El problema no es un fenómeno económico; el problema no se debe a que haya lucha de clases, sino que deriva de que nuestra unidad espiritual se ha roto»<sup>29</sup>. Se trata, en otras palabras, de la constatación de que «"la unidad ontológica objetiva del mundo" ha sufrido un colapso»<sup>30</sup>, con todo lo que esto puede suponer para un intelectual aventurado en la búsqueda de espacios de explicación universalmente compartibles. La crisis es una crisis espiritual y la solución, por tanto, exige una reconsideración del término "ideología" como causante de las controversias que venían identificándose en la historia del occidente industrializado.

27 La importancia de esta idea de un proceso permanente de cambio para la articulación de la sociología del conocimiento puede apreciarse en el artículo que Mannheim dedica al historicismo, donde reclama con meridiana seguridad el papel de la teoría historicista para «extraer un *principio ordenador* de (la) aparente anarquía del cambio» y para «averiguar la *estructura íntima* de ese cambio que todo lo penetra» MANNHEIM; "El historicismo", en REMMLING; op. cit., p. 144). La tarea que se encomienda a la sociología coincide, casi no hace falta decirlo, con lo que es el objetivo final del historicismo, y que viene a consistir en «la elaboración de la estructura de la configuración del proceso total (...) sobre la base del examen a fondo de sus elementos aislados» (ibid., p. 145).

28 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 69.

29 RICOEUR; op. cit., p. 194.

30 Ibid.

Mannheim propone inicialmente un concepto no valorativo de la ideología, y ya sólo dicha propuesta choca con la práctica común de identificar ideología con «falsa conciencia» en la línea de Feuerbach, Lukács o el propio Marx; en la línea, en fin, de una denuncia entablada contra quienes sostienen las estructuras que distorsionan la percepción de la realidad, aplacando con ello el justificado ánimo revolucionario de quienes sufren los abusos del sistema<sup>31</sup>. Mannheim sostiene una noción de lo ideológico decididamente peculiar, conectada con el escepticismo preciso para acercarse a la historia con la plena conciencia de que las verdades absolutas carecen de fundamento empírico. Con esto, que a fin de cuentas es sólo una fase del análisis sociológico que propone Mannheim, se está trayendo a la reflexión sobre las mentalidades colectivas un elemento que diluye la crítica evaluadora contra determinados e identificables sujetos históricos<sup>32</sup> y vigoriza el relacionismo.

Como dice el propio Mannheim, «el conocimiento, tal como aparece a la luz del concepto total de ideología, no es en forma alguna una experiencia ilusoria, pues la ideología, en su concepto relacional, no se parece en nada a la ilusión»<sup>33</sup>. La apuesta que se vierte es la de su conocido relacionismo, que «significa meramente -continúa Mannheim- que todos los elementos significantes o de sentido de una determinada situación están relacionados con otros y derivan su sentido de esa correlación recíproca dentro de determinada armazón de pensamiento»<sup>34</sup>.

Con la idea de congruencia que Mannheim pone en juego para superar esa fase inicial no valorativa e iniciar una síntesis totalizante y significativa, se está planteando la necesidad -expuesta por Ricoeur- de «adquirir otro concepto de verdad que sea más histórico, no ya un juicio atemporal sobre la realidad, sino un juicio congruente con el espíritu de los tiempos o en armonía con el estadio de la historia»<sup>35</sup>. De la mano de dicha necesidad se accede a una definición de la tarea del so-

31 Notemos, de todos modos, que esa diferencia respecto de la concepción clásica de la «falsa conciencia» no elimina la carga de denuncia de la sociología del conocimiento. Lo que sucede es que -como comentábamos más arriba- la capacidad de distorsionar la percepción de la realidad se instala en la dinámica histórica, y la responsabilidad de recuperar la perdida concordancia con los tiempos se deja a la voluntad reflexiva de los actores de ser dueños de su propia historia. A fin de cuentas, para Mannheim el correlato de una victoria sobre la ideología es, claramente, la ampliación de la perspectiva, incluida la propia.

32 Especialmente porque urge integrar puntos de vista sin prebendas hacia aquél del que uno parte.

33 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 76.

34 Ibid.

35 RICOEUR; op. cit., p. 198.

ciólogo alejada de la presupuesta por la teoría de las ideologías que le antecedió. Mannheim busca la armonía de las concepciones con la realidad que dicen conceptualizar, y la busca mediante la reinserción consciente de los sujetos en el proceso histórico que les ha tocado en suerte. Lo terrible para Mannheim parece ser que los hombres se incapaciten para intervenir en la historia debido a su desacertada visión de la misma. De ahí que cobre importancia la observación desapegada del sociólogo que ponga sentido allá donde las existencias irreflexivas tienden a darlo por supuesto. Se trata de recuperar la historia como proyecto. Y a los hombres, por supuesto, como ejecutores.

Frente a la anterior apelación al materialismo histórico -representante por excelencia de una dialéctica de estirpe hegeliana llamada a intervenir en los procesos de composición de la realidad de un modo forzosamente restrictivo del papel de los protagonistas circunstanciales de la historia-, la sociología del conocimiento atiende la función conformadora de realidad de los sujetos, aunque sea siempre en calidad de sujetos colectivos<sup>36</sup>. El materialismo histórico como mecanismo para explicar la historia resalta una dinámica dialéctica que apenas comparte con la sociología del conocimiento otra cosa que su recurrente atención a lo estructural<sup>37</sup>. La diferencia es palpable ya sólo con que nos demos cuenta de que para esta última, lo histórico no se concreta bajo las indicaciones de un proceso predeterminado, sino que va toman-

36 Mencionábamos antes la influencia de la filosofía hegeliana en la verbalización de la tarea práctica de esta sociología del conocimiento -específicamente en la necesidad de «integrar los diversos elementos de sentido en determinada experiencia histórica»-, sin embargo, no entrábamos a considerar en qué quedaba concretada esa influencia: El asunto es complejo y requeriría un tratamiento más pausado, pero creo que a estas alturas podemos hacer notar -aunque sea a modo de apunte para una posterior reflexión más solvente y detenida- la distinta recepción de la dialéctica hegeliana en una y otra forma de entender el proceso histórico. Para ello podría bastar preguntarse si bajo los postulados de la sociología del conocimiento cabe hablar de algún tipo de culminación histórica. La respuesta, que a mi juicio sólo puede ser negativa, nos dará ocasión de enfrentarla a la sociedad sin clases ideológica del materialismo histórico, y a partir de ahí, de reflexionar sobre la forma precisa con que se recibe el mecanismo de la dialéctica de Hegel.

37 Una atención que, por cierto, ha invitado a diversos autores a situar la sociología de Mannheim entre las raíces del funcionalismo (cfr. LAVINE; op. cit., pp. 320-35). Lavine plantea en su artículo esa interesante conexión -desentrañada a partir del estudio de los términos "estructura" y "función" en la obra de Mannheim- que rebate la costumbre de ceñir el origen del punto de vista funcionalista al organicismo biológico (cfr. *ibid.*, p. 334) y retoma las bases ineludiblemente románticas e "idealistas" de un mundo que se entiende «caracterizado por el funcionamiento vital de cada uno de sus elementos (...) en la configuración orgánica total y por su recíproca dependencia dialéctica» (*ibid.*, p. 321).

do cuerpo según actúan los hombres. Se quiere que sean los hombres, a través de su conocimiento preciso de la situación, quienes determinen el proceso. El desvelamiento del "verdadero" sentido de la acción concurre además dentro de un marco del que se quiere adquirir conciencia, pero no necesariamente desmantelarlo. En otras palabras, lo que interesa a la sociología de Mannheim es incrementar el conocimiento del contexto y de las repercusiones que éste tiene en la cristalización de las mentalidades, no, como sucede en la visión clásica del marxismo, donde lo que se quiere es desbancar el contexto sustituyéndolo por un momento estructuralmente ideológico<sup>38</sup>. En definitiva, en Mannheim lo que importa es ir al paso de la historia y evitar que se anquilosen las teorías. La ideología se combate en aras a recuperar la congruencia con la situación real, perdida debido al propio transitar de la historia.

Mannheim caracteriza la ideología atendiendo al proceso histórico. Es decir, contando con el movimiento, con el cambio social. A partir del hecho de que la discrepancia vaya creándose por la rigidez de unos discursos explicativos que no se acoplan al compás del devenir, puede empezar a notarse la especial caracterización de la ideología que lleva a cabo la sociología del conocimiento. Sin olvidar que ésta busca establecer una conexión limpia, inmediata, sincera, entre la realidad y sus descripciones, pierde crudeza la acometida contra la ideología. Eso parece, al menos, visto que es la inercia del pensamiento la que crea la discrepancia que se denuncia, y que no hay, en consecuencia, unos sujetos que se puedan identificar como causantes conscientes de la ideología abotargadora. No se distingue a quién acusar de ideólogo, pues es el anquilosamiento de las mentalidades frente a la dinámica de lo real lo que provoca la deformación. Claro que, si bien el combate se presenta entonces menos violento, la experiencia teórica resulta, en cambio, más sangrante. Digamos que el diagnóstico de esa historia desleída y figurativamente desbocada revitaliza la vieja herida del sujeto que se reconoce impotente para manipular el mundo del que forma parte, y que no encuentra, además, cómo restañarla.

Después de todo no podemos pasar por alto el hecho de que Mannheim sostenga que «las normas, los modos de pensar y las teorías anticuadas e inaplicables, probablemente degenerarán en ideologías cuya función consistirá en ocultar el ver-

38 De todas formas, conviene no olvidar que para ese planteamiento la adquisición de conciencia juega también un importante papel, que es, de hecho, un paso previo para desbancar las estructuras de dominio, un paso previo que marca, en definitiva, la condición de posibilidades de un momento histórico descrito con anterioridad. Queda delatada, así, la distinta posición frente a la historia de Mannheim y del marxismo clásico, pues para este último la conciencia lo que permite es la actualización de un mundo ya apuntado, no el modelar a voluntad el propio espacio histórico.

dadero sentido de la conducta, más bien que el revelarlo»<sup>39</sup>. Tal percepción del mecanismo por el que se genera lo ideológico involucra una beligerancia con la deformación de las conciencias sustantivamente autónoma respecto de los ataques de la crítica anterior.

Es la lentitud de cambio de los constructos mentales en relación con el dinamismo de la realidad, su resistencia a variar, la que provoca el desajuste, la inadecuación, la incongruencia que define lo ideológico. La movilidad de la realidad convierte en ideológicos los discursos que quieren atraparla. La ideología no debe ser entendida como ambición de restituir lo pasado, como proyecto consciente de mantener una constelación que la dinámica histórica se empeña en arruinar. Se trata de algo más sutil, puesto que la deformación no es inducida perversamente o, cuando menos, por causas ajenas a los procesos dinámicos que transforman la realidad, sino que aparece porque caducan «las normas, los modos de pensar y las teorías» que en un momento dado pudieron tener una vigencia ajustada. La lucha contra la incongruencia consiste, así, en un duelo por recuperar la perspectiva histórica.

El papel de freno que Mannheim atribuye a la ideología difiere del papel de freno que le da la concepción marxiana. En ésta, el freno es intencionado, se busca mantener a los grupos dominados paralizándolos mediante una explicación incorrecta de la realidad que los hace inconscientes de la necesidad de sublevarse. En Mannheim, en cambio, la ideología opera de modo distinto: simula la pertinencia de un sistema. Aquello que en Marx supone un obvio obstáculo para el cambio, en Mannheim es obstáculo para reconocer el cambio producido. Hay una clara impotencia para obstaculizar los cambios, inmediatamente reconocible en el hecho de que se entiendan que concepciones válidas en una época para justificar y referir un sistema pierden en épocas posteriores su legítima validez. La ideología, vista desde el punto de vista de Mannheim, es freno para el cambio adecuado de la mentalidad colectiva a la explicación de la realidad, pero no, freno para los cambios de la realidad.

Mannheim al solicitar la puesta en juego de la reflexión sociológica está adecuándose a la idea básica que marca su comedida actitud frente a lo ideológico. Importa que los sujetos puedan comprender e intervenir en la realidad que los circunda, que estén en concordancia con el mundo sociohistórico que habitan. Al fin y al cabo, la falsedad se dirime luchando contra unas teorías erróneas que lo son «cuando, en determinada situación práctica, aplica(n) conceptos y categorías que, si se les tomara en serio, impedirían que el hombre se acomodara a aquella etapa histórica»<sup>40</sup>.

39 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 84.

40 Ibid.

En una acometida teórica de este tenor la acusación de ideológica a una postura no ha de llegar acompañada de un echar en cara maquinaciones deformadoras. Se trata de constatar la presencia de una incongruencia que discapacita a los sujetos participantes de una realidad social para hacer que esa participación consista en conformar la realidad conscientemente.

En Mannheim las pretensiones de verdad descabalgadas de la historia reflejan falta de lucidez en la observación, inercia, no engaño premeditado por los gobernantes para perpetuar una situación de explotación de la masa trabajadora. Es cierto que -como en Marx- lo ideológico se articula, en buena medida desde una posición de privilegio (son los gobernantes, los grupos en el poder -como titulares de los mecanismos de reproducción institucional-, los que mantienen las ideologías), y que, por tanto, resultaría fácil asignarle lo de maquiavélico que porta la ideología en la concepción marxista, pero no es menos cierto que el proceso que provoca la deformación es independiente de la acción de los actores. Pero incluso con esta coincidencia, conviene no perder de vista cuanto se ha dicho hasta aquí acerca de la particular concepción de Mannheim sobre lo ideológico, a fin de suplantar la noción más dogmática -puesto que presupone la existencia efectiva de una especie de punto cero (que coincide con el propio) desde donde observar certeramente cuantos procesos tienen lugar- de la crítica clásica y empezar a operar con un criterio menos prepotente, más avisado, en fin, de la falibilidad constitutiva de toda pretensión de dar con absolutos. Tendremos que tomar, como plantea Mannheim, por un lado la búsqueda de una síntesis totalizante carente de elementos valorativos, y por otro, la función más puntual de aclarar la relación de los sujetos con los momentos que les toca protagonizar.

Nos situamos con Mannheim en una nueva fase del análisis sociológico que, como apuntábamos líneas atrás, recupera el carácter valorativo preciso para desmantelar la llamada falsa conciencia. No se trata de alcanzar verdades absolutas, sino de recuperar la coherencia con los tiempos y en ello está Mannheim cuando ve el fin de la ideología como clarificación, cuando afirma, concretamente, que «la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías siempre asume la forma de una autoclarificación de la sociedad tomada en su conjunto»<sup>41</sup>.

Esta valoración de las victorias sobre la ideología tiene especial sentido en un pensamiento que, como venimos viendo, mantiene que «el peligro de la "conciencia falsa" no consiste en que no acierta a apprehender una realidad absoluta e inmutable,

41 Ibid., p. 229.

sino más bien en que impide la comprensión de una realidad que es el resultado de una constante reorganización de los procesos mentales que constituyen nuestros mundos»<sup>42</sup>.

## II.

Desde esta posición, en la que lo ideológico no es "prevaricación", donde no hay una voluntad, ni siquiera tácita, de falsear la realidad, cobra todo su sentido la distinción que hace Mannheim entre la ideología y la utopía.

Mannheim aborda ambos fenómenos por su contraste con la realidad, por su definidora discrepancia con la situación histórica y social en que se articulan. Explica Ricoeur que Mannheim «observó que hay dos maneras en que un sistema de pensamiento puede ser incongruente respecto de la tendencia general de un grupo o sociedad: o bien aferrándose al pasado, lo cual representa cierta resistencia al cambio, o bien dando un salto hacia adelante, lo cual constituye una clase de estímulo del cambio»<sup>43</sup>. Así, lo ideológico se presenta como la resistencia al cambio, mientras lo utópico se define precisamente en virtud del salto hacia adelante que trastoca las referencias a lo dado por la presencia inaudita de lo dable<sup>44</sup>.

«Las utopías trascienden también la situación social -escribe Mannheim-, pues orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación tal como se halla realizada en una época. Pero no son ideologías (...) en cuanto logran por una contraactividad, transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones»<sup>45</sup>.

Es importante esta diferencia porque sólo reconociéndola puede entenderse que Mannheim oponga, como señala Ricoeur, «la esterilidad de la ideología a la fecundidad de la utopía»<sup>46</sup>. Esta oposición es, además, fundamental para entender el

42 Ibid., p. 83.

43 RICOEUR; op. cit.; p. 191.

44 A la hora de definir lo utópico Mannheim introduce un requisito que replantea el sentido de la incongruencia atándolo firmemente a lo que interesa desde la sociología del conocimiento, es decir, a que las propuestas puedan ejecutar algún papel en la historia. Dice concretamente que «sólo se designarán con el nombre de utopías aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época» (MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 169). Conviene no perder de vista esta vertiente práctica de lo utópico, sobre todo para entender la misión que Mannheim atribuye a la utopía en la vigorización de la nuclear voluntad humana y no entablar, así, debates inicuos.

45 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 172.

pensamiento de Mannheim sobre estos conceptos y para hacerse cargo de la distancia que lo separa de las teorías marxianas. Aquello que es falsa expectativa para Marx, es expectativa motora para Mannheim. Marx incluye lo utópico y lo ideológico en el mismo saco, etiquetándolo de paralizador de la acción revolucionaria (lo ideológico por mentir sobre la realidad, lo utópico por hacerlo sobre las posibilidades de la realidad). La postura de Mannheim es notoriamente distinta, pues, para él, la ideología y la utopía ni forman parte de una misma mentalidad, ni la incongruencia que mantienen impide intervenir en los procesos de cambio.

Mannheim identifica la utopía con aquello realizable en otro orden dado. La ideología es, frente a esto, lo irrealizable. Esta concepción formal que, en principio choca con el sentido que comúnmente damos a estos términos, es justo la opuesta a la que se mantiene desde la posición gobernante. La ideología es lo realizable, y la utopía lo irrealizable<sup>47</sup>. Puede notarse que Mannheim opera, aquí, bajo la batuta de su apreciación de que «los criterios para determinar lo que es realizable están siempre suministrados por los representantes de grupos dominantes»<sup>48</sup>.

Así las cosas, para acceder a una idea más correcta de qué es lo utópico habrá que operar en unos términos que suspendan la pretensión del presente -y de sus modos de referir la realidad- de contener en sí mismo criterios atemporales de posibilidad de realización. A eso obliga la sensata percepción de que las coordenadas de un determinado momento no pueden fijar un criterio fijo de lo posible si no es denotando la vertiente creativa de lo humano, cometiendo, en otras palabras, el torpe descuido de moverse como si las condiciones que, en ese momento concreto, impiden a los sueños utópicos pisar suelo firme fueran la totalidad de las condiciones que pueden llegar a existir.

46 RICOEUR; op. cit., p. 205.

47 Se trata, ésta, de una concepción ideológica que Mannheim denuncia y se propone desbancar desde la sociología del conocimiento. Cfr. MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 172-3.

48 RICOEUR; op. cit., p. 207. Mannheim entiende que «los representantes de determinado orden pondrán el marbete de utópicos a todos los conceptos de existencia que, desde su punto de vista, nunca, en principio, podrán realizarse» (MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 172). De ahí la inversión que plantea sobre el concepto de lo irrealizable, pues, y sigue Mannheim, «los hombres cuyos pensamientos y sentimientos se hallan vinculados a cierto orden de existencia en el cual ocupan cierta posición, manifestarán siempre la tendencia a designar como absolutamente utópicas todas las ideas que son irrealizables sólo dentro de la estructura en la que viven ellos mismos» (ibid., 172-3). Encaja aquí la definición restringida de utopía que recogíamos antes y que acentuaba, como sabemos, la capacidad demoleadora de esos sueños al cobrar actualidad (cfr. ibid., p. 169).



Como hace notar Ricoeur «quienes defienden el *status quo* llaman utópico a todo aquello que va más allá del orden existente actual, sin importar si se trata de una utopía absoluta, irrealizable en toda circunstancia, o si se trata de una utopía irrealizable sólo dentro de un determinado orden»<sup>49</sup>. En ese mismo contexto Ricoeur encuentra que la sociología del conocimiento cuenta con que el orden establecido puede «suprimir la validez de las pretensiones de la utopía relativa»<sup>50</sup>. Así, «lo realizable en otro orden dado es el criterio de utopía que propone el sociólogo del conocimiento y que invalidan quienes emplean el criterio de lo realizable para sus propios fines»<sup>51</sup>.

La relación de las utopías con el proceso histórico se hace bien patente en la lectura que hace Mannheim de las utopías quiliástica, humanitaria liberal, conservadora y socialista comunista, considerándolas diferentes momentos de una misma secuencia temporal. Esta secuencialización ilustra la idea, que en buena medida es la que guía el análisis sobre las mentalidades utópicas de la sociología del conocimiento, de que la distancia entre el proceso histórico y las utopías va reduciéndose, hasta que desaparecida la distancia, desaparece la incongruencia. Lo utópico persistirá mientras exista cierto abismo entre la realidad y los ideales, y por tanto, el acercamiento a la realidad que Mannheim percibe como signo de esa modernidad disgregada, supondrá el fin de la utopía.

Para atrapar en toda su trascendencia lo que supone para Mannheim contar con que «el proceso general se encamina a una declinación de las utopías»<sup>52</sup>, conviene insistir en el carácter movilizador que Mannheim adjudica a lo utópico. La peculiar naturaleza de las incongruencias utópicas invita a distinguirlas de las provocadas por los fenómenos ideológicos. La diferencia incide en lo que, a mi parecer, es uno de los elementos clave de la sociología del conocimiento, y que, de uno u otro modo y aunque no explícitamente, pulula por todo el trabajo. Me refiero a la voluntad, al poder de erigirse en modelador de los propios intereses y al de llevarlos al terreno práctico. Después de todo, la sociología del conocimiento responde al empeño terco por hacer a los sujetos lo más dueños posibles de su papel en la historia, ya sea desempeñando la realidad, ya comprometiéndoles en la puesta en práctica de las exigencias desatendidas.

49 RICOEUR; op. cit., p. 207.

50 Ibid., p. 197.

51 Ibid., p. 207.

52 Ibid., p. 292.

### III.

Mannheim plantea el problema de las mentalidades incongruentes impulsado por el diagnóstico de la situación concreta que hubo de vivir y que queda plasmada en el relato de la disgregación y la pérdida de sentido cohesivo de la Europa de entreguerras. Desde ahí a Mannheim le parece haber alcanzado un momento -ya irreversible- para el análisis que ha de contar imprescindiblemente con la función de lo social sobre el conocimiento. «La vana esperanza de descubrir la verdad en una forma que sea independiente de un haz de sentidos histórica y socialmente determinados -escribe- debería abandonarse»<sup>53</sup>. Mannheim se ubica a sí mismo en una época de transición «que juzga necesario abandonar muchas tradiciones y formas anticuadas»<sup>54</sup>, y en estrecha coherencia con su propio planteamiento teórico, hace notar que es esa etapa de paso de un sistema a otro la que impulsa la sospecha contra las propias estructuras del pensamiento y no ya sólo contra los contenidos.

Mannheim vincula su pensamiento a un ambiente social que se define básicamente por referencias al desmoronamiento de los sentidos colectivos. Es el escenario extremo que pinta cuando dice: «Sólo en un mundo sacudido por un trastorno social, en que se están creando nuevos valores fundamentales mientras los antiguos se derrumban, el conflicto intelectual puede llegar a tal extremo que los bandos antagónicos traten de aniquilar no sólo las creencias específicas y las posiciones del adversario, sino también los cimientos intelectuales sobre los cuales descansan esas creencias y esas posiciones»<sup>55</sup>. No cabe duda de que Mannheim percibía esa lucha aniquiladora como rasgo de su tiempo, y de que, en consecuencia, notaba el trastorno de esa mudanza de referentes, tanto porque sacudían el mundo social como porque no llevaban de consuno una especie de empuje ergonómico que permitiera reinstalar al hombre en la "maquinaria" intelectual.

A partir de una percepción como ésta debe entenderse el sentido de su resuelta apuesta por analizar los discursos según el entorno en que surgen. Comprendiendo de todas formas que la descripción de aquella época como época de desmoronamiento responde a una mirada sensible a la pérdida de referentes anclados en la historia, y no a una realidad objetiva y certeramente precisada.

En cierto modo, esta consideración debería persuadirnos de intentar enjuiciar la sociología del conocimiento bajo la sospecha de que persigue un objetivo incoherente con su impulso definidor. Notamos que su declarado historicismo choca con la

53 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 70.

54 *Ibid.*, p. 57.

55 *Ibid.*

búsqueda de una síntesis totalizante que comprenda las estructuras generadoras de conocimiento. Reconocemos en Mannheim una especie de -como viene a llamarla Gómez Muñoz- hermenéutica idealista que no encaja en la estricta conciencia de que cuanto se diga para explicar las acciones constituye en sí mismo un elemento inextricable del contexto en que es dicho<sup>56</sup>. El propio Gómez Muñoz hace notar que el sentido de la experiencia concreta que analiza el sociólogo requiere la reconstrucción filosófica de contextos y procesos espirituales globales, que son los que a fin de cuentas pueden explicar el sentido de las acciones concretas<sup>57</sup>. Y sin embargo, pese a todas estas apreciaciones, resulta obligado matizar la crítica que venga a apoyarse en la imposibilidad real de articular descripciones de lo social que no sean de algún modo valorativas y que no dejen en la cuneta fenómenos y acontecimientos que pudieran parecer insignificantes, pero que forman parte del todo a que, en último término, apunta la sociología del conocimiento.

Concretamente se trata de estimar esa sociología en su sentido más práctico, distinguiendo la pretensión de devolver a los hombres el manejo de su contexto de la de alcanzar una síntesis repleta de sentido y abocada al plano intelectual.

Reconocemos una sociología palpante, acogida al cambio, lejos de aquella que, por ejemplo, permitiría a Edward Carr oponer con argumentos la historia y la sociología como ciencias transitadas por fundamentos opuestos<sup>58</sup>. Parece que deje de acechar el peligro de una descripción de lo social enquistada, artrítica, atrofiada, y sin embargo, persiste un foco de corte estático que debería invitarnos a reflexionar sobre el alcance epistemológico de la sociología del conocimiento.

Hasta aquí hemos podido ir viendo la estrecha vinculación entre los postulados de la sociología de Mannheim y su sincero ensalzamiento de la perspectiva que permita un mayor dominio sobre la historia. Hemos reparado en el desprestigio teórico de cuanto suene a verdad absoluta o atemporal, y hemos procurado presentar el concepto de ideología que resiste la contemporización con el relacionismo extremo que ensalza Mannheim. Parece oportuno recalcar ahora en un examen más personal y

56 GÓMEZ MUÑOZ; "La formación de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim", en MANNHEIM; *El problema de una sociología del saber*, Tecnos, Madrid, 1990, p. XIII.

57 *Ibid.*, p. XXIV.

58 Así, escribía Carr «La historia se preocupa por procesos fundamentales de cambio. Si se es alérgico a esos procesos, se abandona la historia y se recurre a las ciencias sociales». (CARR; *¿Qué es la historia?*, Ariel, Barcelona, 1993, p. 32). El texto corresponde a las notas preparatorias para una segunda edición de *¿Qué es la historia?* que Carr no pudo concluir y de la que Davies se hace eco en el prólogo a esa segunda edición.

menos sujeto de la propuesta de este teórico, especialmente por lo que toca a las implicaciones no deseadas -ni sospechadas a buen seguro- de una sociología que se toma a pecho la historicidad de lo social.

Lejos de atacar el planteamiento de Mannheim por lo que pueda tener de paradójico a resultas de la confianza que se le achaca en que el sociólogo del conocimiento es quien cuenta con el grado máximo de objetividad posible dentro del ineludible condicionamiento de la situación histórica y a la hora, claro está, de recoger una explicación coherente de lo que observa, me inclino por atender las exigencias y los efectos de una teoría social así entendida.

Lo que tengo en cuenta es el que el impulso para el análisis sea la progresiva adecuación de los términos a la realidad, no el debate sobre si se puede llegar a una verificación plena de las afirmaciones teóricas y si es esa verificación hacia lo que propende Mannheim con su sociología del conocimiento.

Sospecho que no se entiende bien la idea de "inteligencia desligada" cuando se acusa a Mannheim de pretensión de absolutidad y de suponer a esa inteligencia capacitada para descabalgarse de la historia<sup>59</sup>. A todas luces, falta ahí notar el hecho ilustrable de que Mannheim «no cree viable superar en la práctica toda posibilidad de interpretación ideológica»<sup>60</sup>. A mi entender, la confusión bien puede deberse a que se descuida el dato crucial de que para Mannheim el valor de los referentes queda supeditado a su significatividad dentro de cada marco histórico. El ejercicio de reconocerse atrapado en las condiciones del momento específico donde el sociólogo piensa no debe conducir necesariamente a la parálisis teórica, y esto es así porque el objeto del sociólogo del conocimiento no es la totalidad suelta, sino los espacios dinámicos de la realidad. La tan traída paradoja de Mannheim carecería de sentido si notamos, como me parece que es pertinente, que el sociólogo del conocimiento maneja lo que «Merton ha denominado "criterios dinámicos de validez" de los juicios históricos»<sup>61</sup>.

59 Es, por ejemplo, el caso de Robles Morchón cuando da a entender que Mannheim sostiene que los intelectuales, haciendo uso de la sociología del conocimiento, escapan al condicionamiento social (cfr. ROBLES MORCHON; op. cit., p. 101). Robles Morchón propone en este artículo una explicación de la sociología del conocimiento como sugerida de dos bandos a los que combate, el idealista y el marxista, y señala la sustitución de la determinación por el condicionamiento a la hora de hacerse cargo de las estructuras donde se ubica el saber.

60 GOMEZ MUÑOZ; op. cit., p. XXII.

61 Es HINSHAW quien se hace cargo de esta expresión de Merton en un solvente y atractivo ataque al "dilema del relativismo defectuoso" que Mannheim trata de remontar.

Debe entenderse que la perspectiva válida que pretende estar poniendo en práctica el sociólogo del conocimiento sólo podrá ser tachada de absoluta aplicando un considerable matiz a la propia categoría de lo absoluto, remitiéndola, en fin, a definir el puesto idóneo para la observación atinada de las realidades que convergen en la historia. En tal caso, la acusación de querer alzarse en juez absoluto podrá ser pertinente, pero no así, la de que trasciende lo histórico.

Así las cosas, conviene que apartemos el concepto de ideología total y nos movamos, con los lindes bien marcados, en la sociología historicista del conocimiento que Mannheim quiere hacer operativa, esto es, en la sociología empeñada en dar visiones relacionales que se adecuen a la realidad sin concesiones involuntarias al falseamiento ideológico. Aquí es precisamente donde, en mi opinión pierde pie esa sociología inquieta.

Me da que para ser consecuente, para hacerse responsable, sería de dinámica social, la sociología del conocimiento tendría que abandonar el concepto de ideología, olvidarse de desenmascarar, de desvelar, de redescubrir sentidos extrañados al hombre moderno por un movimiento histórico que le rebasa. Si lo que interesa es la significación dentro del proceso histórico no debería importar el contenido concreto de las afirmaciones que se dicen recopiladoras de la realidad, ni el rigor formal en el establecimiento de la relación entre el significante y el significado, o la precisión desinteresada, sino la significación indiscreta de los procesos vividos.

Bajo la intención de devolver a los sujetos un conocimiento congruente con la historia se le está negando rango de realidad a las "deformaciones". Es evidente que a Mannheim le preocupa perder el compás con la historia, y que la lucha inmediata contra el anquilosamiento de las mentalidades aporta la razón más práctica de su acometida sociológica. Por eso mismo tiene especial interés la reflexión sobre el estatuto de lo real -aunque sea de lo real en términos históricos- y sobre qué criterio es el que impone que deban borrarse, apartarse o corregirse determinadas conceptualizaciones de lo social. Hablando de falseamiento se plantea un fuera de la historia, un no ha lugar que desestima la exigencia de contar con cuantos elementos conforman esa historia.

Mannheim parece entender que es más dueño de manipular la historia quien tiene una imagen de su presente atinada que quien porta esquemas y coordenadas que fracasarían de intentar encajarse con las observaciones empíricas de la sociología del conocimiento. La acción -y el poder constitutivo de la acción- se supedita a

la lucidez científica que ya sólo parece poder ser propiciada por los sociólogos del conocimiento, y con ello se pierde de vista que las acciones promovidas por entelequias tienen gruesos trazos en la historia. Como señala Hinshaw, «el sociólogo del conocimiento se ocupa... de aquello *en lo que se cree*, de aquellos de lo que *se sostiene o de lo que se piensa ser semánticamente verídico*»<sup>62</sup>. Pero es un ocuparse activo, que quiere desvelar sentidos ocultos y que no se conforma con dar cuenta de lo que capta sino que quiere desperezar los sentidos que restituyan el protagonismo del sujeto avisado de la esquizofrenia de sus referentes.

La importancia de que la creencia sea sometida por la verificación para recuperar la perspectiva idónea que permite tomar parte consciente en la historia evidencia que no se respeta la intrínseca peculiaridad de ésta, que se desprecia, en otras palabras, la función activa de cuántos materiales componen cada presente. Por contra, debería admitirse que el único requisito para formar parte de la historia consiste en estar o haber estado presente y que, por tanto, la incongruencia con la historia -si la entendemos también como historia del pensamiento y de las mentalidades- no es posible. Démonos cuenta de que Mannheim repara en la naturaleza política de la polémica sobre la ideología, y de que en política es incluso todavía más palpable el hecho de que coexisten proyectos y descripciones de la situación establemente dispares. Sin embargo, esto no pareció invitar a Mannheim a dejar de ver determinadas mentalidades como extemporáneas. En el fondo, el respeto por el proceso histórico se rebaja pues se eliminan muchos componentes. No se deja hablar a la historia, se busca la armonía con unos acordes más o menos fijos, sin notar que eso equivale a sintonizar el presente desde una única frecuencia de ondas.

Como señala el mencionado Hinshaw y como puede seguirse de lo expuesto hasta aquí, «la función del sociólogo del conocimiento consiste en indicar en términos bastante precisos exactamente en qué lugar y en qué momento una aserción particular o un particular sistema de aserciones posee en gran medida carácter evocativo»<sup>63</sup>. Las afirmaciones son analizadas por el sociólogo del conocimiento con la intención expresa de indicar si su significación ha caducado. Con ello se está obviando que, así como se entiende que el contexto condiciona el conocimiento, habría de entenderse que el conocimiento influye en el contexto. Bien es cierto que esta mutua implicación es la que impulsa a Mannheim a reivindicar una mayor congruencia con la historia -de otro modo no se supondría a los sujetos más capacitados para tomar las riendas de los procesos históricos según atinan en sus percepciones de lo presen-

62 Ibid., p. 313.

63 Ibid., p. 318.

te-, pero las implicaciones de sostener ese condicionamiento bidireccional no se llevan al extremo. Lo incongruente queda marginado de la historia apropiada. Estorba, y debe eliminarse. Falta hacerse cargo de que cuando se está buscando comprender lo social en conjunto, como realidad intrínsecamente rutilante, no hay modo sensato de justificar que se denosten las disonancias, que se niegue, en definitiva, carta de realidad a elementos palpablemente presentes. «Estamos aún -como apunta Sánchez de la Yncera- ante una sociología embrionaria. Mannheim no ha llegado todavía a notar cabalmente los abismos de la ambigüedad de los efectos multilaterales de los sistemas sociales»<sup>64</sup>.

A Mannheim le preocupa «dominar relativamente las condiciones concretas de existencia»<sup>65</sup>. Y, lógicamente, ese dominio aumenta si el irrefrenable desplazamiento de la historia se encauza mediante proyectos, aun cuando estos, por su propia definición, manejen "realidades" ausentes de lo describible empíricamente. No extraña, especialmente porque entiende que «la única forma en que el futuro se nos presenta es la de posibilidad»<sup>66</sup>.

Así las cosas no resulta apropiado echar en cara a Mannheim -como parece que hace Ricoeur- cierta inconsistencia a la hora de tratar la congruencia con la realidad según se trate de ideologías o de utopías. Ricoeur entiende que Mannheim, por haber definido la ideología y la utopía como incongruentes con la realidad, y por tomar la eliminación de la incongruencia como algo positivo, -en la medida en que se supone que la «"aproximación a la vida real" es salutífera puesto que expresa un intento de abordar más estrechamente la realidad social»<sup>67</sup>- debería aplaudir también el crepúsculo de los sueños utópicos. Sin embargo, que Mannheim matice el valor de esa desaparición de la incongruencia encaja diáfananamente en lo que es su ímpetu básico. Primero por cuanto sabemos que asigna a la utopía la capacidad de construir cuadros globales para entender la realidad, pero principalmente porque entiende que «al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla»<sup>68</sup>.

Mannheim entiende que con la pérdida de la utopía se pierde la direccionalidad de la historia. Los sujetos históricos, incapaces de orientar sus voluntades hacia unos ideales, pierden su capacidad de influir en la historia y de dotar a los aconteci-

64 SANCHEZ DE LA YNCERA; op. cit., p. 370.

65 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 217.

66 Ibid., p. 228.

67 RICOEUR; op. cit., p. 299.

68 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 230.

mientos de un sentido y una significación globales. Esta visión procura un desmedido protagonismo a los ideales, hasta el punto de que lleva a considerarlo como único mecanismo para dominar la historia. «La desaparición de la utopía -llega a decir Mannheim- produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa»<sup>69</sup>. Bajo estos postulados debe medirse la preocupación de Mannheim por aprovechar el hecho de vivir «una época de creciente autoconciencia»<sup>70</sup>. Es esa preocupación la que se palpa en su *Ideología y utopía* y la que resulta claramente manifiesta cuando Mannheim alude a «la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que el hombre, que ha llegado al grado más elevado de dominio racional de su existencia, privado de ideales, *se convierta* en una criatura de meros impulsos»<sup>71</sup>. Mannheim se resiste a que «después de un tortuoso, pero heroico desarrollo, en el apogeo de su conciencia, cuando la historia va dejando de ser un ciego destino y se convierte poco a poco en la creación del hombre» éste se ate de tal modo a lo inmediato que sea incapaz de proyectar sus acciones, y de intervenir en la elección de posibilidades, de escoger, en otras palabras, qué potencias serán atraídas desde el horizonte para variar los rasgos materiales de la propia perspectiva histórica.

Así se entiende que Mannheim sostenga que «la total eliminación de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un realismo que en definitiva significaría la decadencia de la voluntad humana»<sup>72</sup>. No parece necesario extenderse mucho más en esta particular visión de la incongruencia utópica si no es para notar el desorbitado protagonismo que se le adjudica a cuenta de identificar las metas y los impulsos con ingenuos -y en multitud de ocasiones visionarios- cuadros de la sociedad futura. Cuesta justificar que se limite la actividad de la voluntad a la actualización de una utopía que es definida con estricta referencia a su etimológico "no lugar", y sin embargo, esa constricción de lo volitivo aparece fuertemente respaldada por el tratamiento teórico que Mannheim da a lo utópico. Parece que las posibilidades se desprestigian si no rebasan la lógica interna que permite suponerlas alcanzables -en el orden dado, claro está-. De ahí a decir que la voluntad sólo es sincera si es capaz de crear mundos inauditos únicamente media un repaso reflexivo a los supuestos que convergen en ese ensalzamiento de la trascendencia futurista.

69 Ibid., p. 229.

70 MANNHEIM; "El problema de la «Intelligentsia», en *Ensayos de Sociología de la Cultura*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 137.

71 MANNHEIM; *Ideología y utopía*, op. cit., p. 230.

72 Ibid.



Aceptada la desespiritualización de los espacios colectivos que palpa la mirada sociológica de Mannheim, y entendido que el impulso práctico de sus análisis es el de combatir la desintegración y la pérdida de orientación derivadas, precisamente, de que se disipasen los cohesivos referentes espirituales del pasado, queda preguntarse por el fundamento de aplicar una sociología del conocimiento respetuosa con los postulados que la sustentizan a un momento como el presente.

Entiendo que junto con la integración de la experiencia vital y de la conducta propiciada por las «imágenes primordiales o arquetipos que dirigieron la experiencia vital de la humanidad a través del tiempo»<sup>73</sup>, se ha perdido también el espacio donde tal integración cobraba cuerpo y sentido, y donde la orientación era requerida. Desintegración y desorientación serían términos correlativos sólo si el plano de despliegue de las conductas y de las interpretaciones de las mismas permaneciera definible y figurado por búsquedas de sentido parangonables a las de esas otras etapas de la historia de la humanidad. Quizá debiéramos preguntarnos si la modernidad no transformó, igualmente a como lo hizo con la operatividad de los referentes extraños -reduciéndola a mínimos-, el propio campo donde tales referentes resultaban operativos. Si efectivamente así fuese, habría que abandonar la búsqueda de sustitutos -racionalizados ahora- a esos «signos orientadores en las actividades cooperativas de los individuos»<sup>74</sup>, por lo menos en la medida en que se quiera estar en mejor disposición para articular lo social sin desprenderse de su intrincada, dispersa y esporifera complejidad. Después de todo, a la teoría sólo le queda asemejarse lo menos posible «a un traje a medida cuyas costuras revientan en cuanto la realidad se lo prueba»<sup>75</sup>. Ya que evitarlo no parece estar al alcance de ninguna perspectiva, por muy aglutinadora que se quiera.

73 MANNHEIM; *Diagnóstico de nuestro tiempo*, op. cit., p. 184. Hablamos de la "desespiritualización de la vida moderna" que consiste precisamente en la evaporación de esas imágenes y que vertebra el análisis de la contemporaneidad de Mannheim desplegado en su *Diagnóstico de nuestro tiempo*.

74 Ibid., p. 185.

75 HERNANDO; "Sociología de ficción", reseña del libro *Cosmopolitas domésticos* de Javier Echevarría.