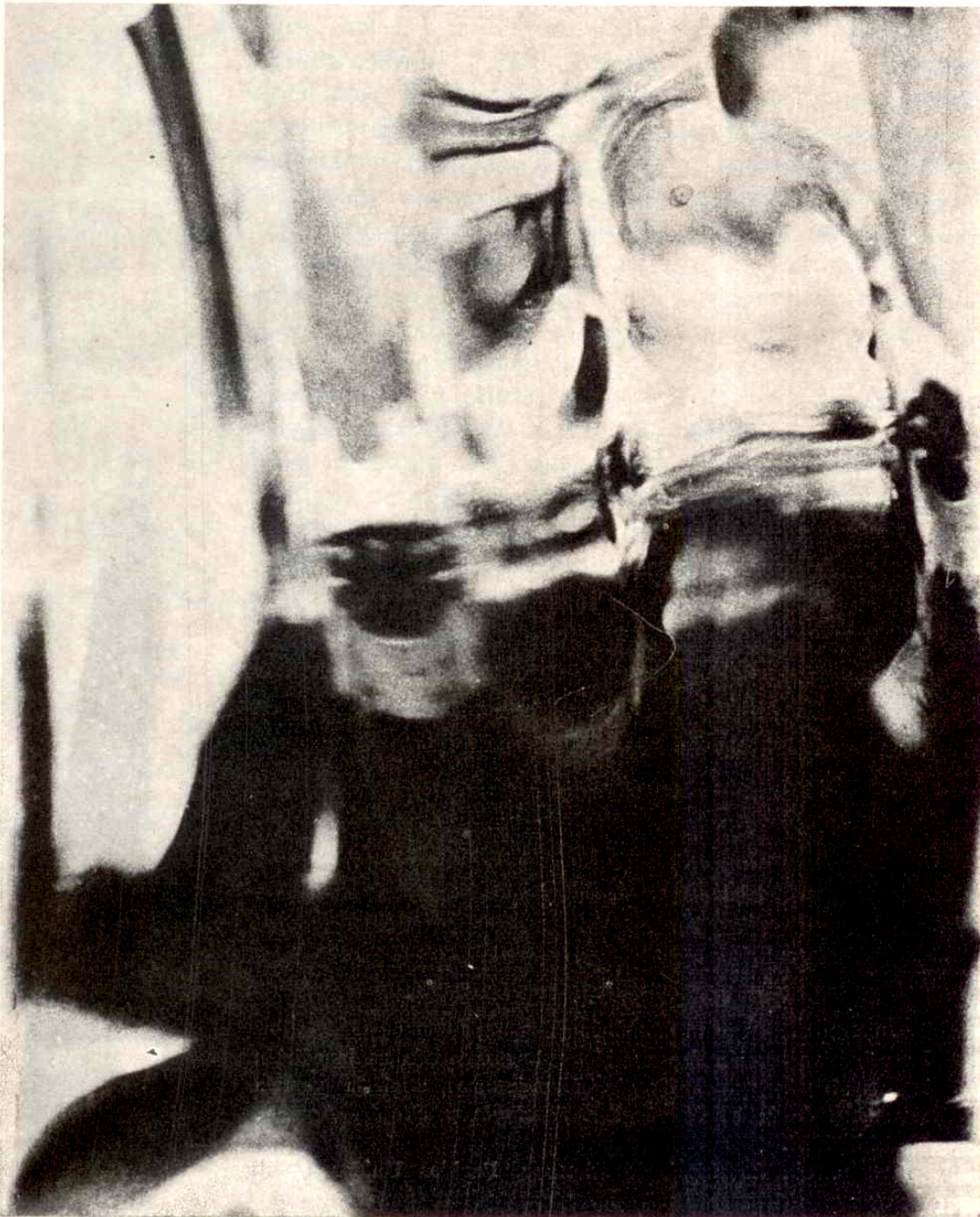


KARL MANNHEIM:
EXPOSICION Y CRITICA
DE SU CONCEPCION
DE LA IDEOLOGIA Y LA UTOPIA

LUDOVICO SILVA



1. Introducción

La publicación, en 1929, de la obra de Karl Mannheim *Ideologie und Utopie* ⁽¹⁾, se considera hoy como un verdadero hito histórico en la elaboración de teorías que son aún de urgente actualidad, entre las cuales destacan la *teoría de la ideología* y la de su derivado, la *sociología del conocimiento*; pero además con justicia puede decirse de aquel libro fundamental, que con su original y heterodoxa *teoría de la utopía*, acaso más que con las anteriores, constituye una real y vívida anticipación de todo un universo de problemas teórico-prácticos puestos hoy sobre el tapete internacional por la llamada *teoría crítica de la sociedad*. Se trata de una influencia que se ha extendido a diversos campos, pero en especial al de la filosofía social y la politología. ¿Fue Mannheim un filósofo? Acaso pueda decirse de él que fue un filósofo social, en el mismo sentido en que lo que fue, por ejemplo, Marx; pero así como Marx tuvo una particular inclinación al punto de vista económico, Mannheim la tuvo al punto de vista político, por lo cual —dado su carácter de teórico— bien puede convenirle el nombre de politólogo. En efecto, pese a la presencia constante en su obra de juicios de la máxima generalidad, no menos constante es en ella la referencia a los datos políticos empíricos; los partidos, los parlamentos, las corrientes de opinión, etc. De este modo, se inclinaba hacia aquello que, según Marx ⁽²⁾, diferenciaba al auténtico filósofo del mero ideológico: el interés por lo “empíricamente registrable”, único método que puede impedir la típica deformación ideológica que consiste en explicar la historia por las ideas y no las ideas por la historia. De este modo, las diversas categorías manejadas por Mannheim en su obra son categorías históricas, de validez temporal y sujetas al devenir de los hombres; en modo alguno se trata de “formas originarias” de la praxis (tales como las de la “Dialéctica Fundamental” sartreana), ni de constructos *a priori* que no estén sometidos a los mismos cambios cualitativos de la historia ni que, en fin, puedan en determinado momento desaparecer, tal como desaparece de hecho una formación histórico-social. Esto no es contradictorio por el hecho de que se manejen ciertas constantes, tales como por ejemplo la “determinación social de las ideas”, pues son éstas tan sólo constantes metodológicas

(1) La primitiva versión fue notablemente aumentada en la edición inglesa *Ideology and Utopia*. Manejaremos aquí la versión castellana de la edición inglesa *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1958.

(2) Véase, p. ej., *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos (trad. de Wenceslao Foces), Montevideo, 1968, p. 26.

aptas para el estudio de lo que Mannheim llama *principios vivos* —entre ellos la Ideología y la Utopía—, esto es, creaciones históricas, en todo distintas de presuntas formas ontológicas previas a toda historia humana. En este sentido, puede decirse que fue Mannheim un buen discípulo de Marx, aunque en su obra —como aquí trataremos de mostrar— se separa en más de un punto importante de la doctrina marxista.

Mannheim fue en su juventud un marxista, pero tal adhesión no duró demasiado. *Ideología y Utopía* es ya la manifestación de una grave crisis en aquel marxismo originario; incluso estilísticamente lo es, dado el hecho de las continuas variaciones de pensamiento que sutil, pero realmente, pueden advertirse en esta obra. De ahí en adelante todo fue un progresivo alejarse del marxismo, hasta el punto de que ha sido llamado, no sin razón a nuestro juicio, un “utopista de la derecha”; así lo llama Jean Floud, el profesor oxoniense, en un artículo, donde escribe: “Despite his radical and marxist intellectual pedigree, Mannheim was ultimately a utopian of the right”. “Mannheim was a radical, but his radicalism was born of a deep conservatism”. “One never feels that Mannheim welcomed change, in the manner of the true revolutionary, for its own sake”⁽³⁾. Trataremos aquí de mostrar las raíces teóricas de esta involución de Mannheim, ya claramente presentes en *Ideología y Utopía*. Podemos adelantar lo que, a nuestro entender, constituye la principal de estas razones. Y es que Mannheim pretendió, a un mismo tiempo, tomar los elementos principales de la doctrina marxista de la ideología y desentenderse de otros principios del materialismo histórico que no le convenía aceptar para sus intereses teóricos. Pero esto es algo que no puede hacerse impunemente. Si se acepta la doctrina marxista de la ideología, no queda otro remedio —es nuestro parecer— que aceptar todo cuanto va estructuralmente ligado a aquella doctrina. De otro modo, se la termina falseando, o se acaba en ciertas inevitables contradicciones; ambas cosas ocurren en el caso de Mannheim. Pensamos que, en cuanto a *Ideología y Utopía* se refiere, esto se debe (aparte de motivos intrínsecos al pensamiento de Mannheim, como su tendencia a la ciencia “no valorativa”) al hecho de que, para 1929, Mannheim no conocía la obra fundamental de Marx sobre el problema: *La Ideología Alemana*, la cual habiendo sido entregada, como cuenta Marx, “a la crítica roedora de los ratones”, permaneció inédita hasta 1932, año en que fue publicada en el volumen V, Primera Sec-

99

(3) Jean Floud, “Karl Mannheim”, in: *New Society*. Diciembre 29, Londres, 1966.

ción, de las *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA). Sin embargo, Mannheim hubiera podido, en ediciones posteriores de su libro, añadir su parecer sobre aquella obra capital de Marx. Pero no lo hizo. De todo lo cual resulta una sistematización del concepto de ideología —la realizada por Mannheim en 1929— que a pesar de su lucidez y su rigor, desconoce el hecho básico de que la doctrina de Marx comenzó por ser una crítica radical de la ideología, y que el materialismo histórico —cuyo lugar de nacimiento es *La Ideología Alemana*— es un sistema teórico del cual forma parte esencial la teoría de la ideología, de modo que mal puede pretenderse tomar ésta sin que se venga arrastrado todo el sistema. Una de dos: o se la toma con todo el sistema, o se la amputa del mismo, pero falsificándola necesariamente. Esto último es lo que hizo Mannheim.

103

Es, al menos, lo que se desprende de una atenta lectura crítica, *valorativa*, de *Ideología y Utopía*. Entiéndase: no pretendemos negar el inmenso mérito que esta obra posee en cuanto estudio sobre la ideología y, ante todo, sobre la utopía. La sistematización de Mannheim es de un alto valor teórico y puede decirse que, de no haberla realizado, careceríamos hoy de algunos elementos indispensables para estudiar estos problemas. Pero el hecho de que una obra posea enormes méritos no implica que no adolezca también de fallas no menos enormes. En Mannheim, las fallas no son de detalle, sino de estructura. Si uno toma aisladamente algunas de las definiciones (pues son varias en cada caso) tanto de ideología como de utopía, es posible perder de vista las fallas estructurales. Visto a corta distancia, su concepto de la ideología, por ejemplo, no difiere mucho del marxista (al que hay en este caso que tomar como canon); es a largo alcance donde aparecen las diferencias sustanciales. Mannheim fue un pensador sistemático: sus conceptos de ideología y utopía funcionan como las dos grandes variables del sistema de la sociología del conocimiento, saber que aspira —lo mismo que el marxismo— a erigirse en método de explicación de la historia, al menos en lo que concierne a la producción espiritual de los hombres y a ciertas formas de su praxis, como la política. Precisamente por esta razón debe ser enjuiciada en cuanto sistema la obra de Mannheim, y no como la obra de un comentarista. En cuanto comentarista riguroso del concepto de ideología, sólo fallas menores pueden descubrirse; pero en cuanto pensador sistemático, que engloba aquel concepto en un amplio cuadro cognoscitivo, se le pueden advertir fallas que provienen, no de los detalles, sino del sistema mismo de conocimiento por él edificado.

2. Concepto y divisiones de la ideología en Mannheim

Dice Mannheim, en un esfuerzo por sintetizar su doctrina de la ideología:

El concepto "ideología" refleja uno de los descubrimientos que surgió del conflicto político, es decir, que el pensamiento de los grupos dirigentes puede llegar a estar tan profundamente ligado a una situación por sus mismos intereses, que ya no sean capaces de ver ciertos hechos que harían vacilar su sentido del dominio. Existe implícita en la palabra ideología la intelección de que, en determinadas situaciones, el inconsciente colectivo de algunos grupos oscurece la situación real de la sociedad para sí mismos y para otros; y de este modo la estabiliza (4).

A esta caracterización global del concepto es preciso añadir una serie de notas distintivas sin las cuales quedaría incompleto el pensamiento de nuestro autor.

En primer lugar, Mannheim propone reunir los múltiples sentidos de este ambiguo vocablo en dos grandes acepciones: la concepción particular y la total de la ideología. La concepción particular no se diferencia mucho de la idea de "mentira", por cuanto en ella se implica tan sólo que somos escépticos acerca de la verdad de alguien, cuando este alguien, guiado por sus intereses, deforma "más o menos conscientemente" los hechos reales. La concepción total, en cambio, aparece cuando nos ocupamos de las características y composición de la estructura total del espíritu de esta época o este grupo; y así hablamos de "la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo, de una clase" (5). En ambos casos se trata de un principio de desconfianza teórica, y en todo caso de un ir a buscar la verdad en la confrontación con la situación social real y dada. "Esto quiere decir —explica Mannheim— que las opiniones, afirmaciones, proposiciones y sistemas de ideas no son tomados en su valor aparente, sino que son interpretados a la luz de la situación vital de quien las expresa" (6). Por otra parte, ambas concepciones se diferencian, en primer término, en que si la particular pone en duda sólo una parte de las afirmaciones de un adversario, la total pone en tela de juicio toda su *Weltanschauung*, incluso su aparato concep-

101

(4) *Ideología y Utopía* (en adelante I.U.), p. 95.

(5) I. U., p. 113

(6) I. U., p. 114.

tual; en segundo término, la particular lleva a cabo su análisis en un plano psicológico individual, en tanto que la total ataca, colectivamente, sistemas enteros de pensamiento; "Correspondiendo a esta diferencia, la concepción particular de la ideología opera, en primer lugar, con una psicología de intereses, mientras que la concepción total utiliza un análisis funcional más formal, sin ninguna referencia a las motivaciones, limitándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales del espíritu que operan en diferentes marcos sociales" (7). En suma, cada individuo se apropia sólo un fragmento de esa totalidad social, y ésta no es sólo un mero "agregado" de las opiniones individuales: es una estructura que conviene analizar en su totalidad.

102

En segundo lugar, Mannheim propone como principio para el estudio de la ideología, el estudio de la vida diaria, con su lenguaje propio; esto es, la existencia real, y no sólo la que se cuenta en los libros: "incluso los cambios principales en las estimaciones de las diferentes esferas de la realidad, tal y como aparecen en la filosofía en último término, tienen su origen en los valores cambiantes del mundo cotidiano" (8). En suma, una historia sociológica de las ideas "se ocupa del pensamiento real, de la sociedad, y no solamente de sistemas de ideas autoperpetuadas y supuestamente autocontenidos, elaborados dentro de una rígida tradición académica" (9). Para lograrlo, Mannheim propone situarse en una perspectiva *pragmática*.

En tercer lugar, dentro de la concepción total —que es la que en definitiva adoptará Mannheim para su sociología del conocimiento— se distinguen una *forma especial* y una *forma general*. La forma especial es la que considera a todos los grupos, menos el propio, como ideológico y portadores de falsa conciencia; la forma general, en cambio, considera que todos los grupos, incluyendo el propio, son ideológicos, por ser todos "socialmente determinados". A la primera forma corresponde una concepción *valorativa* —esto es, que incluye juicios de valor— de la ideología, y a la segunda una concepción no *valorativa*.

Dado que en el presente siglo ya no es posible pensar que el arma del "desenmascaramiento ideológico" sea propiedad de un solo partido —el del movimiento proletario marxista—, entonces es preciso, en primer lugar, admitir que

(7) *I. U.*, p. 115

(8) *I. U.*, p. 130.

(9) *I. U.*, p. 132.

el arma anti-ideológica puede ser usada por todos, incluso contra el propio marxismo; y en segundo término, que la forma verdaderamente apropiada para constituir la sociología del conocimiento debe ser la forma general no valorativa. A su vez, las intelecciones no valorativas implican la adopción de un *relacionismo* (distinto del *relativismo* o *determinismo social decimonónico*), el cual "significa simplemente que todos los elementos de la significación en una situación determinada se refieren unos a otros y derivan su significación de su interrelación recíproca en un determinado esquema de pensamiento" (10).

En suma, Mannheim adhiere, tomando partido dentro de este cuadro de distinciones, a la *concepción total, de forma general no valorativa y relacionista de la ideología*. Con lo cual se opera el tránsito a la sociología del conocimiento:

Con el nacimiento de la formulación general de la total concepción de la ideología, su teoría simple se convierte en *Sociología del Conocimiento*. Lo que en un tiempo fue el arma intelectual de un partido, se ha transformado, generalmente, en un método de investigación de la historia social e intelectual (11).

Finalmente, recordemos que, en lo que se refiere a la concepción marxista de la ideología, aunque Mannheim reconocía que ella fue la primera en fundir las concepciones total y particular y en darles su debido relieve a las posiciones de clase y a los intereses de éstas en el pensamiento, sin embargo afirma que el "pensamiento marxista asignó tan decisiva importancia a la práctica política y a la interpretación económica de los acontecimientos, que estas dos cuestiones llegaron a ser los criterios últimos para separar lo que es simplemente ideología de aquellos elementos del pensamiento que son más inmediatamente aplicables a la realidad. Por consiguiente, no es ninguna maravilla que la concepción de la ideología sea corrientemente considerada como una parte integral, e incluso identificada con el movimiento proletario marxista" (12). Sin embargo, "nada impide a los adversarios del marxismo servirse de esa arma y aplicarla al mismo marxismo" (13).

(10) *I. U.*, p. 146

(11) *I. U.*, pp. 137-138

(12) *I. U.*, p. 134

(13) *I. U.*, p. 135

3. La utopía: crítica y antítesis de la ideología

En el párrafo anterior hemos explicado sintéticamente, y en lo posible, empleando el propio vocabulario de Mannheim, su peculiar doctrina de la ideología. Antes de pasar a hacer la crítica de ésta —crítica que haremos desde el punto de vista de la doctrina de Marx, completada con aportes de nuestro siglo— convendrá hacer una exposición, igualmente breve y literal, del concepto de *utopía*, que en Mannheim funciona como un opuesto complementario del concepto de ideología. En verdad son opuestos *dialécticos* con fundamento real y social, como ocurre con los opuestos de Marx; sin embargo, Mannheim, extrañamente, no insiste demasiado en este carácter fundamental acaso por temor de ver confundida su doctrina con la dialéctica materialista; todo lo más, llega a decir:

104.

[...] deseamos aislar el principio vivo que vincula el desarrollo de la utopía al desarrollo del orden existente. En este sentido, la correlación entre la utopía y el orden social existente resulta ser de carácter "dialéctico". Con ello se quiere decir que cada época permite la aparición (en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época. Esos elementos intelectuales se convierten luego en el material explosivo para hacer estallar los límites del orden existente. El orden existente hace nacer utopías que, después, rompen las ataduras de ese orden⁽¹⁴⁾.

Si pensamos que toda ideología tiende a estabilizar el orden existente, entonces el concepto de utopía habrá que forjarse como crítica y antítesis de la ideología, y metodológicamente deberá ser formulado como complementario de éste.

Para Mannheim, tanto las ideologías como las utopías son estado de espíritu que tienden a trascender la realidad. Pero las ideologías trascienden la realidad tan sólo en busca de justificaciones ideales de un orden existente, en tanto las utopías basan su trascendencia en un decidido empeño de destruir y subvertir ese orden o *status*. La ideología carece de verdadero contacto con la realidad; es una hipócrita idealización de la misma; en cambio, la utopía comienza a actuar cuando determinados grupos sociales

(14) *I. U.*, p. 275

incorporan las imágenes soñadas en la ideología a una conducta real, intentando realizarlas en la práctica. Es lo que Mannheim llama "laicización" de la ideología en la utopía.

Mannheim, siguiendo a Landauer (en su obra *Die Revolution*, 1923) llama al orden existente *topía* —del griego *τοπος*— y utopía a las imágenes añoradas que desempeñan una función revolucionaria y trascienden la existencia; no la "existencia en sí" de los filósofos, sino la de los historiadores. Como vimos en el fragmento arriba citado, el orden existente supone la existencia en él de elementos que lo trascienden; si estos elementos son revolucionarios, son utópicos. Pero la proposición inversa —esto es: si son utópicos, son revolucionarios— no será siempre cierta, a menos que reduzcamos el concepto genérico de utopía al específico de *utopía relativa*. Esta se diferencia de la *utopía absoluta* por no consistir en una arbitraria fabulación de quimeras irrealizables, sino, por decirlo con vocabulario que no emplea Mannheim, en una organización de los sueños según la realidad, *relativos* a ésta y con el ánimo de transformarla. Las utopías, escribe Mannheim,

trascienden también la situación social, puesto que orientan asimismo la conducta hacia elementos que esa situación, en el grado en que ésta se realiza en el tiempo, no contiene. Pero no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones (15).

105

El sentido de utopía a que adhiere Mannheim es el *relativo*. Con singular claridad explica su adhesión: "En las páginas que siguen, dondequiera que hablemos de utopía utilizaremos el término en su sentido meramente relativo, entendiendo por utopía lo que parece ser irrealizable sólo desde el punto de vista de un orden social determinado y "ya existente"; esto ocurre así precisamente porque todo partidario del orden existente desconoce "la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable sólo de modo relativo" (16).

Esta distinción mannheimiana, cuya repercusión en el concepto contemporáneo de *utopía concreta* es evidente, puede profundizarse si acudimos a lo que bien puede

(15) *I. U.*, pp. 271-272

(16) *I. U.*, p. 273

llamarse el fundamento filosófico de todo pensar utópico, que no es otra cosa que la filosofía del actuar y el proyectar humanos. Mannheim siempre opera en planos macro-estructurales; pero bien se podría operar en un plano micro-estructural para estudiar los fundamentos de este problema. Como lo ha sugerido Antonio Pasquali⁽¹⁷⁾, es posible ir a rastrear estos fundamentos en autores tan distintos como Nicolai Hartmann y Hans Vaihinger. Esquemáticamente expresado, el pensamiento de Hartmann en este punto es como sigue (no sin advertir que Hartmann no habla específicamente de utopía). En lo que él llama el "dominio de la realidad incompleta"⁽¹⁸⁾, o sea, el dominio del actuar humano en cuanto éste, para realizarse, implica un deber ser que aún no es, es posible realizar una total inversión de las tradicionales categorías modales de "posibilidad" y "necesidad". En una tradición aristotélica —que sólo contó con escasas e incompletas excepciones— se sostenía que estas categorías eran *estados*. Pero si son estados, piensa Hartmann, entonces son realidad completa; si la posibilidad, por ejemplo, tiene dadas todas sus condiciones reales, entonces no es ya posibilidad en sentido modal, sino efectividad pura. Es cierto que "todo lo realmente posible es realmente efectivo"⁽¹⁹⁾, pero esto es verdad sólo en un plano que, aunque no debe confundirse con el lógico formal (por cuanto es ontológico), sí pertenece a la esfera de la realidad completa, la esfera de lo total y realmente efectivo. Pero los actos y proyectos humanos, ¿pertenece a esta esfera? ¿Es el actuar humano una estática fotografía de lo real, o más bien un dinámico ir siendo, un devenir? El actuar humano, en cuanto debe ser, consiste fundamentalmente en plantearse *como necesario* aquello que realmente aún no es, o sea, algo que es *aún imposible*. En la volición encuentra el hombre la fuerza necesaria para plantearse precisamente aquello que no es aún posible, como necesario; y aquí reside la esencia de su libertad, pues una tal necesidad es "libre". Es perfectamente concebible en lo real una necesidad desvinculada de la posibilidad real; pero sólo a condición de que esa necesidad sea planteada en vistas a su futura realización y efectuación. Precisamente éstas exigen, ontológicamente hablando, que aquella necesidad sea planteada en toda su pureza y libertad, o sea, como la necesidad de algo imposible. Sólo así es concebible, en términos modales, el actuar y el proyectar humanos. La barrera entre lo aún imposible

(17) En el curso *El pensamiento Utópico*, cátedra de Ética, Escuela de Filosofía de la UCV, año lectivo 1969-1970.

(18) Nicolai Hartmann, *Ontología*, vol. II ("Posibilidad y Efectividad"), trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 297.

(19) *Ibidem*, p. 146.

y lo realmente posible (o sea, lo que ha comenzado a ser efectivo, pero que no lo es completamente hasta no tener dadas todas sus condiciones de posibilidad) queda solucionada mediante la voluntad humana, que es capaz de posibilitar lo imposible. Este es el *quid*: si la necesidad libre que se plantea el hombre en su deber ser fuese algo realmente posible, ¿habría alguna necesidad de posibilitarla? Evidentemente, no; pero entonces, no podría concebirse dinámicamente el actuar humano, y este caería preso en un determinismo atroz.

Pues bien, ¿qué es esto sino concebir la estructura del acto humano como un incesante compuesto de micro-utopías, planteamientos de necesidades irreales, que son aún imposibles? La estructura de la vida humana es utópica, por lo que no es de extrañar que Mannheim notase la marcada tendencia de seres humanos a interesarse más por lo irreal que por lo real. Sin embargo, lo real es el dominio del hombre; para atender a lo real será preciso concebir la micro utopía del proyecto de tal modo que, aun siendo actualmente imposible su realización, ésta puede llegar, tarde o temprano, mediante la intervención de la voluntad. En el plano micro-estructural esto equivale a una especie de principio de realidad que acompaña constantemente a un principio del placer (para utilizar los términos freudianos), o como diría Vaihinger, el carácter paradójicamente práctico de las *ficciones* humanas ⁽²⁰⁾. La estructura de la vida humana —y por tanto, del pensamiento— es utópica y ficticia, pero ello no impide que ese mismo carácter contribuya precisamente a la posibilitación real de los proyectos y actos humanos, exactamente en el mismo sentido en que dice Platón en *Las Leyes* que el círculo perfecto (lo que Vaihinger llamaría una “ficción matemática”), siendo algo que realmente no existe, sin embargo posibilita prácticamente que los geómetros hagan toda suerte de demostraciones. De este modo, y ya en un plano macro-estructural, toda utopía —en especial toda utopía relativa o concreta— puede explicarse como un plantearse *qua* necesarios objetos que, por el momento, son puros sueños, pero que pueden ir absorbiendo, por efecto de la voluntad humana, poco a poco las condiciones reales de posibilidad, hasta transformarse un día en algo realmente efectivo. El revolucionario venezolano que hoy, en 1970, se desespera por comprobar que *es aún realmente imposible* la Revolución, debería pensar que todo lo que su voluntad hizo

(20) Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* (System der theoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus), Leipzig, V.v.F. Meiner, 1923.

durante los años 60 no es trabajo perdido, pues consiste en un conjunto de posibilidad de realización que han sido ya adelantadas, lo cual acerca el día de la Revolución, aunque éste sea aún imposible. En todo caso, debe entender su tarea como faena utópica, como la posibilitación de lo imposible, que diría Hartmann. Y debe recordar, con Kolakowski, que *negar no es el opuesto de construir, sino el opuesto de afirmar el orden existente* (21).

Señalemos, para finalizar esta parte, algunas otras notas que Mannheim incluye en el concepto de utopía y en el método para estudiarlo. En primer término, si miramos hacia el pasado, podemos hallar —dice— un criterio bastante claro de diferenciación entre lo ideológico y lo utópico. “Este criterio es el de su realización. Las ideas que, con posterioridad, resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas; mientras que aquellas que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsecuente, fueron utopías relativas”(22). Las utopías no son meras proyecciones de deseos en el tiempo o el espacio; son utópicas las proyecciones que, de un modo u otro, intervinieron en el orden existente, transformándolo. Por otra parte, hay que advertir que esta transformación no es nunca obra de un solo individuo, y que la clave para la inteligibilidad de las utopías es la situación estructural de la capa social que las adopta. Por esto, el principio epistemológico a seguir es el siguiente:

108

Al referirnos a formas determinadas y a etapas de la mentalidad utópica, estamos pensando en estructuras de mentalidad concreta, susceptibles de ser descubiertas tal y como se dieron en seres humanos vivos, en individuos. No pensamos en ninguna unidad construida de un modo puramente arbitrario (como la “conciencia en sí” de Kant) ni en ninguna entidad metafísica que estuviera más allá del espíritu concreto del individuo como el “espíritu” de Hegel). [...] Ningún individuo aislado representa la encarnación pura de cualquiera de los tipos histórico-sociales de mentalidad que hemos presentado (23).

En lo que se refiere a la utopía en la situación social contemporánea, Mannheim ve un elemento conservador en lo que, según él, ocurre en nuestro siglo: “absorción

(21) Leszek Kolakowski, *Toward a marxist Humanism*, Grove Press, New York, 1968, p. 68.

(22) *I. U.*, p. 281

(23) *I. U.*, pp. 288-289

continua del elemento utópico en la vida cotidiana". Hay, en general, en nuestro siglo, un progresivo acercarse de ciertas utopías a la realidad histórica. Concretamente, "la idea liberal, la socialista y la conservadora, son *simplemente etapas diferentes* y, en realidad, formas contrarias del proceso que se aleja continuamente del quilibrio y se aproxima cada vez más a los acontecimientos que suceden en este mundo". Ahora bien, esto ocurre como un proceso mutuamente destructivo, pues "las diferentes formas de mentalidad utópica se están destruyendo unas a otras en conflicto recíproco" ⁽²⁴⁾. A este respecto, hay una observación de Mannheim particularmente acertada: "hoy en día, las condiciones internas de las situaciones sociales e intelectuales se reflejan con la mayor claridad en las diversas formas de la sociología" ⁽²⁵⁾. Esto resulta más cierto aún en 1970, cuando coexisten, como expresiones de contrapuestas situaciones sociales, dos grandes tipos de sociología: la del "modelo de orden" (sociología funcionalista) y la del "modelo del conflicto" (sociología marxista); la primera sirve como justificación ideológica del orden existente en el capitalismo imperialista; la segunda, como fuerza de denuncia dentro del mismo capitalismo. Mannheim vería con placer y dolor a un tiempo cómo su tesis se comprobó muchos años después, cuando en la década del 60 un régimen, el griego, prohibió de plano y sin más "la Sociología", y cómo esta misma disciplina tuvo tan violento papel en los sucesos parisinos del mayo-68.

109

Por último, hay que añadir que, según Mannheim, cuando la utopía desaparece, la historia "cesa de ser un proceso en dirección a un último fin", pues "el concepto de tiempo histórico que nos permite comprender las épocas cualitativamente diferentes, desaparece y la historia se convierte, cada vez más, en algo parecido a un espacio indiferenciador". Uno de los factores para que esto ocurra es, según Mannheim, la utopía socialista, en cuanto que "la concepción dinámica del tiempo es anulada por el método sociológico marxista" ⁽²⁶⁾; observación que, como veremos, es totalmente incorrecta, no sólo en lo referente al Marx de los *Grundrissa* (que tampoco pudo conocer Mannheim en 1929), obra donde hay una verdadera concepción dinámica del tiempo —y en especial del *tiempo libre*, como demuestra ampliamente Alfred Schmidt — ⁽²⁷⁾, sino lo que es más grave, en lo que toca a obras de Marx conocidas

(24) *I. U.*, pp. 331-332

(25) *I. U.*, p. 334

(26) *I. U.*, p. 337

(27) Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, EuropäischeVerlagsanstalt. Frankfurt am Main, 1962, cap. IV.

de Mannheim, tales como *Trabajo asalariado y capital* (1847), donde se dice la genial frase: "El tiempo es el espacio del desarrollo del hombre", y en definitiva, *El Capital*, donde, además de ser el *tiempo de trabajo* un concepto clave para fundamentar el concepto central de plusvalía, existe también una concreta teoría del *tiempo histórico* (desarrolladas más ampliamente en los *Grundrisse*) para explicar las formaciones económico-sociales, en particular la correspondiente al capitalismo.

4. Crítica de las concepciones de Mannheim

110 Con lo que acabamos de anotar no hemos hecho sino adelantar una de las varias críticas que pueden hacerse a las concepciones de Mannheim antes expuestas. Hasta ahora, hemos procurado exponer lo más fielmente posible el pensamiento de nuestro autor; para su crítica, seguiremos el mismo orden adoptado en la exposición, pero lógicamente nos saldremos de la órbita y el vocabulario, para relacionarlo tanto con el marxismo clásico como con lo que bien puede llamarse las expresiones más contemporáneas del marxismo genuino, que se hallan a nuestro entender entre los representantes de la *teoría crítica* de la sociedad —aunque no sólo entre ellos. Esto nos servirá, de paso, para comprobar positivamente la fecundidad que, pese a todas sus fallas, posee aún la sistematización realizada por Mannheim.

En primer lugar, hagamos notar que, aunque la *sociología del conocimiento*, tal como la propone Mannheim, no sea una ciencia compatible con el marxismo, ni siquiera con su teoría de la ideología, por cuanto viene propuesta en primer término como una ciencia "funcional" y no valorativa —teóricamente asexuada—, sin embargo, bien hubiera podido Mannheim hallar las raíces de esa disciplina —al menos en lo referente a la intuición principal— en ciertos textos de Marx y Engels. Ciertamente que, a la hora de redactar *Ideología y Utopía*, no conocía el texto fundamental en este sentido, *La Ideología Alemana*, donde Marx dice explícitamente que la *conciencia es un producto social*:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, recuérdese la importancia que otorga Mannheim al estudio del lenguaje en la sociología del conocimiento [L. S.], la conciencia real [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social,

y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. [...] vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan *determinados por la forma social*, y a la inversa (28).

Mas, a pesar de ignorar este texto, Mannheim habría podido leer en otras obras de Marx, en numerosísimos pasajes, cómo todo cuanto ocurre en la conciencia —ideologías, teorías, opiniones, representaciones— incluida la “falsa conciencia”, es descrito y explicado por Marx como *universo* del cual lo primero que hay que decir es que se trata de algo *determinado por la estructura social* (“forma social” decía todavía Marx en 1845), y por tanto que para estudiar cualquier fenómeno de la órbita del conocimiento — y no sólo del conocimiento; también de las representaciones no cognoscitivas, inconscientes, y de las falsamente cognoscitivas, preconscientes o *ideológicas* —es imprescindible, como fundamental principio epistemológico, consultar la realidad social dada, para establecer las correlaciones dialécticas que hay entre ella y la órbita del conocimiento. La cual, por cierto, funciona como superestructura, no por ser una construcción “por encima” de la estructura social, sino por ser *continuación interna* de ésta. Esta es una primera muestra de cómo Mannheim, intentando aislar artificialmente algunos elementos marxistas (de la teoría de la ideología) para enrumbarse hacia su teoría del conocimiento socialmente estudiado, deja de lado, como si se tratase de detalles inoperantes, rasgos estructurales de la teoría marxista *esencialmente* ligados a la teoría de la ideología. Con lo cual se comete un doble error: falsear la teoría marxista y cimentar sobre débiles bases la sociología del conocimiento.

111

La debilidad de estas bases se revela particularmente en la afirmación de Mannheim, anteriormente citada, de que sólo la forma total, general y no valorativa de la ideología es la aceptable, pues es la única que reconoce que todos los grupos son *ideológicos por ser todos socialmente determinados*. (Va envuelta la crítica al marxismo, el cual se supondría a sí mismo, según Mannheim, “no socialmente determinado” y por tanto, no ideológico). Resalta el increíble absurdo de pensar que Marx, o incluso el peor de los marxismos, llegase alguna vez a suponer que su pensamiento no era “socialmente determinado”. ¿No iba a explicar Marx a sí mismo todo cuanto predicó durante décadas de investigación científica en las cuales insistió hasta el cansancio en la determinación social de *todo pensamiento*? Lo que ocurre aquí es que Mannheim parece ignorar una funda-

(28) K. Marx, *La Ideología Alemana*, ed. cit., pp. 31-32

mental distinción de Marx, que por cierto lo hace caer en un error que posteriormente le ha sido señalado, a saber: Si todo pensamiento es socialmente determinado, y si por ello es todo pensamiento ideológico y por tanto falsificador, entonces el pensamiento de Mannheim, que sin duda es socialmente determinado, será ideológico y, por tanto, falso⁽²⁹⁾. La distinción de Marx que aludimos es la ideología y ciencia, y Mannheim —aunque lo parezca— no la ignoraba, pues en una parte de su obra recuerda la oposición marxista entre “ideología burguesa” y “ciencia proletaria”. Todo pensamiento era, para Marx, socialmente determinado; pero no por ello todo pensamiento era ideológico, falsificador y justificador del orden existente; frente a las ideologías —por ejemplo, la ideología jurídica de la propiedad privada— debía erigirse una ciencia perfectamente *consciente*; una ciencia profundamente valorativa, por cuanto su misión fundamental no era precisamente hallar las “funciones y disfunciones” de la sociedad, sino denunciar las relaciones de explotación existentes en su estructura socio económica, cuya expresión material básica es la plusvalía y cuya expresión espiritual básica es la servidumbre ideológica, el sometimiento a las representaciones ideológicas del sistema (es lo que hemos llamado *plusvalía ideológica*). La ciencia marxista cumple el papel de eso que Mannheim llama *utopía*, mas no con el cariz de “cosas soñadas” subversivas con que lo presenta Mannheim, sino con el carácter concreto de ciencia al servicio de la revolución proletaria, cuyo principal enemigo en el terreno espiritual es la ideología. Es cierto que en Lenin aparecen las expresiones “ideología proletaria” o “vanguardia ideológica” —lo cual probablemente influyó en Mannheim para su juicio—, pero es preciso reconocer que en este punto, Lenin, (quien por lo demás tampoco conocía *La Ideología Alemana*) está en desacuerdo no consciente con la doctrina marxista de la ideología; discordancia teórica que no le impidió enseñar a las masas la necesidad de volverse *conscientes* y utilizar la ciencia revolucionaria contra la ideología burguesa.

En lo que se refiere a la distinción mannheimiana de concepción total y particular de la ideología, hay que decir que, aunque en sus lineamientos generales es correcta, sin embargo tiene un punto de primera importancia no resuelto o mal resuelto. Basado en su justa idea de que un individuo no es él solo, una ideología, pues ésta es un

(29) Un resumen de esta objeción que le ha sido justamente hecha a Mannheim se halla en T. B. Bottomore, “Marx y Mannheim”, en: *Historia y Elementos de la Sociología de Conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1964, p. 56-59.

concepto eminentemente social, Mannheim propone eliminar del todo el estudio de la ideología del individuo por considerar que se trata tan sólo de un asunto de "verdad" o "mentira" cuyo interés es meramente psicológico. Esto significa que Mannheim, pese a todos sus esfuerzos, no tiene en cuenta que son los individuos, y sólo ellos, los portadores de ideología, pues ésta no puede ser un ente abstracto colectivo; ello implica que no sólo hay un "inconsciente colectivo" (esta noción es todo cuanto Mannheim recoge del freudismo y de Jung), sino también y muy especialmente una inconsciencia y una conciencia *del individuo*. Estas esferas, como decía Marx, son un *producto social*; y aunque la psicología pueda ayudar decisivamente en su estudio, éste nunca estará completo si no se examinan *las determinaciones sociales en el individuo* (es lo que intentó, por primera vez en el terreno psiquiátrico, el singular Wilhelm Reich). Esto significa lo siguiente: tanto la conciencia, como la preconciencia y la inconciencia están integradas, según explicaba Freud⁽³⁰⁾, por representaciones verbales, audio-visuales y, en general, restos mnémicos, material que en un momento dado puede convertirse en represión si se trata del Preconsciente y, sobre todo, del Inconsciente. Ahora bien: ¿quién sino la sociedad pone en la estructura psíquica del individuo esas representaciones? Actualmente, por ejemplo, ¿quién sino la industria cultural —para decirlo con Adorno y Horkheimer— inunda la preconciencia del individuo con toda suerte de representaciones *ideológicas* que someten su psiquismo al sistema social basado en la idea del mundo como mercado, la atroz idea que, parodiando a Hobbes, hemos llamado en otra ocasión *Homo homini mercator*? Entonces, no se puede separar artificialmente, como lo hace Mannheim, la ideología individual y la social. Aunque un individuo no sea él toda la sociedad, sin embargo su ideología sí es social, es la marca de lo social en él, es el rastro de la determinación, y su ideología particular, precisamente por no ser "privada" o "propia" (en cuanto es manejada por el sistema) es en verdad una ideología *total*. Con razón dice Mannheim —aunque para refutarlo— que el marxismo fue el primero en fundir las concepciones total y particular de la ideología; esto es cierto, pero lo es para refutar a Mannheim.

113

Por las mismas razones, aunque en sentido inverso, Mannheim sí debería interesarse en lo que dice no interesarse: en las "motivaciones" psicológicas colectivas, pues lo de las motivaciones —dice— debe dejarse para la psicología

(30) Véase Sigmund Freud, "El Yo y el Ello", en: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, vol. I. p. 1216.

individual. ¿No ha hecho, precisamente Mannheim en la primera parte de su libro, gran hincapié en el inconsciente colectivo y su utilidad para la sociología del conocimiento? Entonces, ¿cómo puede negar el interés de las motivaciones colectivas? En el estudio de estas motivaciones, en su inmensa mayoría irracionales (es parte de la "irracionalidad capitalista" según Godelier) han basado Teodoro Adorno y Max Hornheimer su escalofriante análisis de la "industria cultural", y lo propio ha hecho Herbert Marcuse en su estudio de la ideología capitalista-imperialista titulado *El hombre unidimensional*, donde habla del "terror dulce" que impone esa ideología. Bastaría, por otra parte, con una atenta lectura de libros característicos (como el de Mannheim, teóricamente asexuados, pero llenos de datos del más alto interés) como por ejemplo *The hidden persuaders* (New York, 1957) donde Vance Packard desmonta pieza a pieza el abrumador mecanismo de las investigaciones motivacionales dirigidas a incrementar la producción y consumición de mercancías en las metrópolis del capitalismo estadounidense. Ante tales ejemplos, ¿cómo desinteresarnos, con Mannheim, de las motivaciones? Precisamente son éstas el mayor aliado ideológico con que cuenta la sociedad capitalista, y en cierto modo también la socialista, aunque ésta no opere con fantasmas como "el mundo es un mercado" sino con este otro: "el mundo es el Partido", que es la ideología de la burocracia política o, como lo hemos bautizado en otra parte ⁽³¹⁾, *capitalismo ideológico*.

114

Esto ocurre porque hay en Mannheim cierto error de corte intelectualista. A lo largo de su libro, aunque en ocasiones dé pie para no pensarlo, insiste una y otra vez en que el mundo de la ideología es el mundo de los pensamientos, las opiniones, las teorías. Pero es una falsedad incluir en las representaciones ideológicas, genéricamente, a todo tipo de representaciones; las representaciones ideológicas son fundamentalmente del orden de las creencias y los valores hipostasiados, que operan por detrás de la falsa conciencia teórica cuando ésta aún no es consciente de que toda conciencia es un producto social, y que en la estructura social determinante el dato básico es la explotación del hombre por el hombre. Como decía Engels en una célebre carta a Mehring, el llamado pensador opera conscientemente, pero *ignorando* las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven; "de otro modo, no sería tal proceso *ideológico*" ⁽³²⁾. De resultas, no pueden achacarse precisa-

(31) Cf. Ludovico Silva, *Sobre el socialismo y los intelectuales*, Bárbara, Caracas, 1970.

(32) Véase Engels, Carta a Mehring, 14 de Julio de 1893, in: Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú, 1966, vol. II, p. 502.

mente a los "pensamientos", a las "opiniones", a las "teorías" las representaciones ideológicas; éstas funcionan detrás de aquellas, como "motivaciones propulsoras, y no son sino esas representaciones audio-visuales y verbales o "restos mnémicos" de que hablaba Freud según hemos visto. Marx, que no tuvo oportunidad de conocer la revolución freudiana, confundía por eso sin más a las representaciones jurídicas, metafísicas, artísticas, religiosas con la ideología; pero si la jurisprudencia, la metafísica, el arte o la religión pueden ser ideológicos no es sino por poseer, en ciertos casos (no universalmente) falsa conciencia, o mejor dicho, una preconciencia y una inconciencia repletas de las representaciones represoras difundidas por los medios de comunicación que en todos los siglos han existido, pero que hoy son los poderosos y universalizantes *mass media*.

Según Mannheim, como hemos visto, tanto las ideologías como las utopías trascienden la realidad, pero en tanto las primeras la trascienden para deformarla, las segundas lo hacen para transformarla. Esto sólo es verdadero en parte. Es cierto que las ideologías deforman la realidad, en el sentido de que impiden ver (es la "niebla ideológica" de que hablaba Paul Barán)⁽³³⁾ lo que realmente ocurre en eso que Marx llamaba "el taller oculto de la producción"⁽³⁴⁾: ellas tienen una función específicamente ocultadora de lo que ocurre en las estructuras de un modo de producción, y justificadora de lo que ocurre en sus apariencias, en sus *Erscheinungsformen* o modos en que aparecen aquellas estructuras ocultas. Contrariamente, por eso, a la ideología, la teoría revolucionaria tiene una función inversa: denunciar lo que ocurre en las estructuras y desmascarar las apariencias de todo ese "ruidoso escenario" que, dice Marx, es la producción. Ahora bien, si las ideologías —y en estos concordamos con Mannheim— tienen esa función deformadora y ocultadora, no es cierto por otra parte —he aquí nuestro desacuerdo— que ellas "trasciendan" la realidad. Este es un verdadero error de óptica que sufre Mannheim, tal vez deslumbrado por su descubrimiento de la utopía y pensando, sin duda, que ésta tenía que ser la antítesis de aquélla funcionando *en su mismo plano de trascendencia*. Pero si las utopías (relativas) trascienden lo real para transformarlo, no es por otra razón sino porque en lo real, dentro de lo real, formando parte integrante de la *topía* o *status*, adherida a éstos y

115

(33) Cf. Paul Barán, *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Pasado y Presente, Córdoba, 1968, p. 10.

(34) K. Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica (trad. de W. Rocés), México, 1966, vol. I, p. 28.

justificándolas desde dentro, está la ideología, o sea: su enemigo lineal, aunque no su único enemigo. En lugar de trascender el orden existente, la ideología lo preserva, lo estabiliza y lo justifica idealmente en las cabezas de los explotados y los explotadores, al modo de un sistema de valores, creencias y representaciones situado en su preconciencia y desde ella dominándolos y adaptándolos para la producción de mercancías, en el caso del capitalismo, o para cualquier otro tipo de producción basado en la explotación humana. La ideología no sólo no trasciende el orden existente, sino que es lo más adecuado a él; “adecuado” no en el sentido de la *adaequatio* de la teoría clásica de la verdad, sino en el muy preciso sentido de falsedad adecuada para mantener engañosamente un estado de cosas. ¿Se dirá, por ejemplo, que la ideología jurídica que establece la propiedad privada como “principio inalienable” (1) de los ciudadanos en el régimen capitalista de producción, es un principio que “trasciende la realidad”? En modo alguno: ningún principio hay más adecuado y adherido a la realidad y al orden existente. Constituye una deformación porque se presenta como principio inalienable, cuando en realidad es un típico principio de alienación; es deformante, además y en suma, porque pretende ocultar —sin lograrlo a los ojos de la teoría revolucionaria, pero sí a los ojos de la inmensa mayoría de los explotados, cuando éstos aún carecen de *conciencia* de clase— todo cuanto ocurre en el taller de la producción. Sin embargo, *no por esto trasciende el orden existente.*

En cambio, una utopía relativa o concreta, dotada de una ciencia revolucionaria, es un enorme potencial que sí trasciende la realidad, negándola primero violentamente en toda su extensión y amplitud y en sus más recónditas estructuras, y posteriormente luchando por imponer un distinto orden de cosas. Por esto nos parece un nuevo error de Mannheim colocar en un mismo plano la utopía socialista y las “liberal” y “conservadora”. (Esta última, por cierto, pese a todas las explicaciones de Mannheim, no deja de ser un contrasentido: “utopía conservadora” es más o menos lo mismo que “utopía ideológica”; se nota aquí el artificial eclecticismo “no valorativo” de un pensador que, radical en apariencia, y utopista, terminaría siendo un *utopian of the right*, un “utopista conservador”, o para decirlo sin ambigüedades: simplemente un ideólogo). Es un error igualar, como hace la sociología del conocimiento de Mannheim, a la utopía socialista y formas utópicas liberales o conservadoras. Hay una diferencia cualitativa entre ellas. La utopía que con mayor fuerza en la historia ha decidido arrasar con el orden existente hasta en sus últimos estratos, es la socialista. Ninguna otra, y mucho menos las liberal y conservadora, que no son tan

“utópicas” quizás como ideológicas, en tanto son expresiones del sistema social real y no sus contradicciones radicales, ha decidido realmente y con pleno conocimiento científico de causas acabar con el orden existente, que es el orden capitalista. Y no podía ser de otro modo; es ésta la única utopía verdaderamente relativa al orden existente, en el sentido de que nace de un profundo y minucioso estudio de ese orden, un estudio socio-económico y cultural que desnuda sus raíces históricas como formación económico-social, analiza su peculiar modo y relaciones de producción hasta hallar “la ley económica de la sociedad capitalista” (ley del valor de Marx, descrita en *El Capital* especialmente), y constituye este mismo análisis estructural en poderosa denuncia que, con el tiempo ha llegado a ser escuchada por más de la mitad de los pobladores del planeta. Únicamente una utopía de este talante subversivo podía dividir en dos al mundo, con la constante amenaza de unificarlo bajo una sola bandera: la de la transformación total de la realidad existente en beneficio de quienes durante siglos han sufrido las consecuencias que se derivan de la alienación total de la vida humana —su conversión en mercadería integral— en un régimen basado en la producción intensiva de mercancías y la consecuente explotación de plusvalía, tanto material como ideológica.

117

5. *Conclusión*

Lo que quizá condujo a Mannheim a la serie de errores cuya crítica acabamos de exponer sintéticamente —la lista podría fácilmente aumentarse— fue su tendencia, profundamente conservadora y “partidaria del orden” a elaborar un cuadro científico no valorativo, exento de todo *parti-pris*. Su clasificación de las concepciones ideológicas es sumamente útil, pero al cabo deja la impresión de que Mannheim no quiere tomar decididamente un partido contra la ideología, tal como el que tomara Marx en 1845 para el resto de su vida. Es por eso una clasificación en el fondo estéril, precisamente porque, para rehuir todo cariz “ideológico”, Mannheim decidió mantenerse en un plano de indefinición. Pero esto equivale a confundir de raíz el concepto de ideología con el concepto de *parti-pris*, lo que es un error de monta que se comete corrientemente. La ideología puede asumir la forma de un *parti-pris*, lo mismo que la utopía; pero se diferencia de ésta precisamente porque las representaciones de la ideología someten inconscientemente al hombre al orden establecido incluso antes de que él pueda tomar partido por ese orden, y en ocasiones también habiéndolo tomado en contra de ese orden (caso del revolucionario “exterior” dominado ideoló-

gicamente por el sistema que pretende destruir); y en cambio, la utopía está constituida por representaciones conscientes y dirigidas a la destrucción sistemática y persistente del orden estatuido. En el libro de Alfred Schmidt que antes citamos, se demuestra minuciosamente cómo sólo la utopía marxista (aunque Marx nunca la llamó así) contiene los elementos de realidad suficiente, y de irrealidad planificada para su realización, como para constituir la única verdadera amenaza radical contra el orden existente. Incluso contra el orden existente en los socialismos actuales, en la medida en que éstos se han desviado del programa original de la utopía socialista y han caído bajo extrañas formas de opresión ideológica.

118

La fecundidad de la sistematización de Mannheim puede medirse pensando que ha sido ampliamente utilizada por los modernos representantes de la teoría crítica de la sociedad (y también, desde luego, por todos los continuadores de la sociología del conocimiento); pero aquéllos han decidido utilizarla en el sentido en que lo hacemos nosotros aquí: modificándola, criticándola a fondo, dándole su justo valor y asignándole sus justos límites. Sobre todo, la concepción mannheimiana de la utopía ha tenido incalculables repercusiones, por lo que puede decirse que constituye su aporte fundamental a la filosofía social contemporánea. Basta pensar en la utopía marcusiana, que aunque distinta del todo en sus alcances prácticos a la de Mannheim, procede de ésta por vía directa en sus lineamientos teóricos generales. Sólo que Marcuse no la ha utilizado para deformar a Marx o taladrarlo sutilmente, como hace Mannheim, sino para revigorizar la ciencia marxista en un sentido no beato, no ortodoxo, como sin duda habría gustado al propio Marx. Por su parte, autores como Adorno y Horkheimer han sentido la influencia de Mannheim, pero también han sabido desglosar de ella todo el material inoperante para quedarse con ciertas fundamentales intuiciones; de este modo, han contribuido, con su idea de la industria cultural, por ejemplo, a desarrollar una teoría de la ideología que, a nuestro entender, es la más rigurosa y más genuinamente marxista que existe actualmente. También estos autores deben a la utopía mannheimiana el sentido negativo, negador, de su pensamiento; un pensamiento que se afirma a sí mismo negando el orden existente, tal como lo hace todo genuino pensamiento utópico. Por último, en los autores de *Dialéctica del Iluminismo* funciona más que nunca la ideología como el opuesto dialéctico de utopía, aunque reconociendo que la tarea de la utopía no se acaba en la destrucción de la ideología, sino en la destrucción del orden material del cual es expresión esa ideología.

Mannheim es un vigoroso pensador que, sin embargo, cedió a la tentación burguesa de la "neutralidad ética", característica precisamente de ese tipo de ciencia social que Mannheim mismo decía repudiar: la ciencia cuadriculada, de computadoras, funcional, cientificista, justificadora de todo el universo de apariencias del sistema, en suma, lo que W. Mills llamó "sociología IBM". Paradójicamente, Mannheim fue uno de los primeros detractores de este tipo de ciencia social, mas también una de sus primeras víctimas, no en lo que respecta —hay que aclararlo para ser justos— al "cientificismo" metodológico, sino en el punto candente del papel denunciador de la ciencia. No creyó verdaderamente en una ciencia al servicio de la revolución. Quiso medir a todas las utopías o movimientos transformadores con el mismo rasero, sin darse cuenta de que cualquier utopía que haga concesiones sustanciales al orden existente —y la socialista marxista es la única que no hace tales concesiones— no es verdaderamente una utopía, sino precisamente la más refinada y peligrosa forma de ideología.

