

Patricio E. Marcos

Karl Mannheim: una ilusión científica

Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación.

Marx

I. Antecedentes y estado de la cuestión

Cuando el ampuloso teutonismo de *Wissenssoziologie* se puso en circulación en la literatura científica a fines de los años veinte, su intención primera fue la de designar y bautizar el nacimiento de una nueva disciplina que reivindicó para sí, tanto un método y procedimientos propios, como un campo de indagación independiente y autónomo. Dos propósitos fueron sobresalientes: como teoría, pretendía analizar la correlación entre el conocimiento y la existencia; como investigación histórico-sociológica, intentaba descubrir las diversas modalidades que dicha relación había asumido en el desarrollo intelectual de la humanidad.¹

La cuestión de fondo sin embargo, el referente último que permitió urdir la trama de sentido sobre la que la empresa se articuló, fue y seguirá siendo una cuestión perenne: la fundación de un saber, la legitimación del conocimiento o, en términos contemporáneos aplicados al terreno social, la del establecimiento de las condiciones de posibilidad y objetividad del quehacer científico en el campo social.

La mayoría de los autores coinciden en fijar los antecedentes mediatos de esta preocupación científica que desembocara fatalmente en la sociología del conocimiento en el terreno social, en los intentos de Antoine Destutt de Tracy por fundar una disciplina filosófica bajo la voz de la ideología. La finalidad expresa de dicha ciencia era la de servir de base epistemológica y pragmática para todas las ciencias. Su programa, articulado en torno a la filosofía de Condillac y, sobre todo de Locke, se definía por la construcción de una gramática en forma de lenguaje, donde a cada idea del espíritu de-

¹ Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. Eloy Terrán, Madrid, Ed. Aguilar, 1954, p. 267.

bía corresponder, de modo unívoco, un signo lingüístico. Este código fundamental tenía implicaciones sociales y políticas inmediatas.

En efecto, la ideología pretendía ser no sólo el fundamento epistemológico y noológico del saber científico todo, sino un instrumento pedagógico de carácter social. La hipóstasis del orden de la naturaleza y el orden social, y la comprobada existencia de leyes universales en el desenvolvimiento de los fenómenos naturales, habían hecho creer que la condición *sine qua non* de la libertad humana estaba cifrada en el descubrimiento de la legalidad propia del orden social; legalidad que sería revelada por la ciencia de la ideología.

A este primer jalón siguió el de Francis Bacon con su teoría de los ídolos. En ella se da un paso adelante en los incipientes propósitos preconizados por el grupo francés de los ideólogos-pedagogos, aunque todavía anclados en una perspectiva metafísica. Para el autor del *Novum Organon*, el conocimiento del reino humano sólo era posible mediante la *interpretatio naturae*, y si bien esta concepción fijó los alcances de su teoría para el campo social, su crítica de la superstición religiosa de carácter popular, reveló la imbricación de los intereses temporales del estamento eclesiástico con el sometimiento y dominación de los espíritus. Si su interrogación se encaminaba al análisis del correcto empleo de la facultad cognitiva y a la erradicación, o al menos al atemperamiento y corrección, de los obstáculos que impedían el conocimiento real y efectivo; su crítica epistemológico-naturalista pronto derivó en crítica social.

De los cuatro ídolos de resonancias platónicas enunciados por el filósofo y teólogo inglés como constreñimientos del conocimiento objetivo, son los ídolos del Mercado y los del Teatro, los que hacen resaltar el condicionamiento social de las producciones mentales. La crítica inmanente de la religión a través de las falsas deidades, súbitamente cambió de tonalidad y dirección al convertirse en crítica del Estado, al ponerse de manifiesto la armonía de los intereses del estamento eclesiástico y los de las capas dirigentes del gobierno. La teoría de los ídolos de Bacon prefiguró y anunció el surgimiento de la teoría de los prejuicios del siglo XVIII. Ésta pasó al menos por dos etapas: la primera, que puso de relieve los mecanismos individuales que intervenían en el proceso del conocimiento, y la segunda, que dio los primeros esbozos de una sociología de las opiniones preconcebidas.

Helvetius, incansable luchador por la verdad y contra los prejuicios, encarna la primera fase de la teoría, pues plantea el problema de los supuestos universales de la convivencia humana y trata de establecer un código de formulaciones racionales al respecto. En este marco, postula la dependencia de las ideas de las formas de vida social, y, más específicamente, la de su determinación por los intereses personales de los actores sociales. Los prejuicios de los grandes son vistos como las leyes que rigen a los pequeños, y se considera inminente la necesidad de instaurar una reeducación social.

Pero como la reforma educativa está íntimamente ligada con la modalidad estatal, aquélla no puede emprenderse sin lograr previamente la reforma

de la constitución política. Esta psicología del poder que proporcionó la primera base de la teoría de los prejuicios, sufre una inflexión fundamental en las manos de Holbach. Su crítica la dirige a la religión y su consigna fundamental es la del desenmascaramiento de las imposturas y el develamiento de los prejuicios. La religión, principal productora de los prejuicios prevalentes, es un *instrumentum regni* de los poderosos que, mediante la creación de un reino poblado por seres imaginarios sustituye y niega la necesidad de felicidad del ser humano, justificando las relaciones sociales del orden jurídico-político correspondiente. El objeto del conocimiento social y político quedó desplazado, puesto que las entelequias intemporales y las entidades divinas, fueron sustituidas por la sociedad y el Estado que la jerarquiza.

Así el sujeto cognoscente, al partir de opiniones preconcebidas de carácter inmanente, es decir, de su estamento y profesión, selecciona, valora e interpreta de un modo determinado al objeto; y el mismo objeto, que ya no es una instancia transhistórica e inaccesible, sino la sociedad y el Estado mismos, aparecen con una forma de ser peculiar que hace que sus procesos y características más reales queden encubiertas. Si Bacon pretendió conservar lo mejor de la facultad cognitiva denunciando la inicua influencia de las falsas deidades en el conocimiento de la divinidad, la teoría de los prejuicios, convertida en principio de sociología, intentará preservar la génesis y articulación de las ideas de su misma vida social, es decir, de las condiciones históricas en las que aparecen. A la teoría de los prejuicios del siglo XVIII siguió la del medio del siglo XIX, y la reformulación y profundización del concepto de ideología por Marx y Engels vía la crítica de la religión de Hegel.²

Las etapas o fases por las que atravesó el desarrollo del concepto de ideología en la época moderna, etapas que aquí sólo se han enumerado, constituyen los antecedentes mediatos fundamentales para la comprensión de la fundación de la sociología del conocimiento. Pero además de la necesidad de tener presentes estas fases del concepto de ideología desde su aparición hasta su formulación en el *corpus* marxista, atravesando la teoría de los ídolos, la de los prejuicios y la del medio social, importa situar el nacimiento de la nueva disciplina en cuestión, en dos movimientos de la filosofía en Occidente. Al principio, en el inicio de la modernidad, y al final, en la tercera década del presente siglo.

Ciertamente el problema de la objetividad del conocimiento social tiene antecedentes milenarios; sus límites visibles en Occidente se extienden a los embates que la filosofía moral griega tuvo que enfrentar por parte de la escuela retórica. Pero en un marco moderno fue en el brutal rompimiento entre las palabras y las cosas, entre el contenido de la experiencia en su verdad y la realidad del objeto, donde esta problemática encontró su máxima expresión. La filosofía cartesiana puede ser considerada como el síntoma

² Hans Barth, *Verdad e ideología*, México, FCE, 1951.

más claro y distinto, o el testigo más elocuente, de este rompimiento en el clásico criterio de verdad escolástico: *la adaequatio rei et intellecto*.

La sociología del conocimiento no es extraña a esta problemática eminentemente epistemológica, y tiene sus raíces modernas ancladas en esta ruptura. En efecto, así como Descartes acudió al recurso del genio maligno para exorcizar la duda existencial del sujeto pensante, y entronizar su *more geométrico*, así Mannheim, el fundador reconocido de la sociología del conocimiento, echará mano de dos genios malignos contemporáneos, el relativismo y el escepticismo, a fin de disolverlos en forma radical en el medio salvador: la nueva disciplina por él inaugurada. Su finalidad última, al igual que Descartes, será la sistematización de la duda para encontrar la verdad; pero la duda ya no es aquella del individuo solitario y de alcoba real, sino la que surge del seno mismo de la vida pública y social.³

Pero si bien el principio de donde parte la sociología del conocimiento, su *arche* fundamental, se encuentra arraigada a este horizonte cartesiano, su fin último, y sobre todo su radicalidad, no puede entenderse sin entender el problema de fundación que afrontaron las ciencias contemporáneas a principios de siglo. Es sin duda alguna el filósofo alemán Edmund Husserl quien con más ahinco expresó y trabajó en la posibilidad de una fundación última del saber humano; en la necesidad de remitir a una instancia fundamental el proceso mismo de la producción cognitiva. Este problema, conocido actualmente como el problema del círculo hermenéutico en los medios franceses,⁴ es el problema central que arrojó la sociología del conocimiento. Más adelante dicho tema será tratado con el detalle que merece; por ahora basta decir que Mannheim, al igual que Emmanuel Kant, pero bajo los signos de la escuela de Baden, pretendió erigirse en el teórico de una nueva revolución coperniqueana del conocimiento en las ciencias sociales. Intentó llevar a sus límites extremos, y quizás por eso absurdos, la principal tesis marxista al respecto: la de la determinación de la conciencia por el ser social. En Mannheim como en Protágoras, no sólo el error, la creencia y la opinión (con la sola excepción de la mentira, como reflejo de la moral puritana del libre albedrío y el libre examen de conciencia) estarán determinados por el ser social, sino incluso el proceso todo del conocimiento, sus estructuras mentales y formales, padecerán esta dependencia fundamental respecto de las condiciones históricas y sociales.

Es éste el centro de interrogación del presente trabajo. La pregunta es eminentemente epistemológica y remite a la pertinencia y validez de los criterios utilizados por las ciencias sociales para la producción de la verdad. Mannheim pretendió operar una trasmutación radical del concepto de ideología marxista, y anunció la superación de la teoría de las ideologías mediante la fundación de la sociología del conocimiento.

³ Karl Mannheim, *Ideología...*, *op. cit.*, pp. 49 y 53.

⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Le Conflit des Interpretations*, París, Gallimard, 1973.

¿Es ésta una inflexión legítima? El propósito expreso de la sociología del conocimiento fue el de alejarse de la concepción epistemológica idealista que prevalecía para la reconstrucción de la historia de las ideas en Occidente. El análisis histórico de la correlación entre el pensamiento y la existencia declaraba imperioso otorgar una centralidad definida a la base social por la que se explicarían las diversas modalidades asumidas por el pensamiento. Mannheim criticó acremente la epistemología idealista, neokantiana y neohegeliana, contemporánea hija de la conciencia desgraciada, y planteó la radical necesidad de transformar dicha tendencia mediante la construcción de procedimientos y métodos propios. Por ello funda una ciencia nueva e independiente que se cree asentada sobre la base de una epistemología diversa. Sus propósitos, no cabe duda alguna, toman como punto de partida algunas de las premisas del legado marxista contenidas en la *Ideología alemana*.⁵

¿Mannheim supera los postulados neohegelianos ahí criticados por Marx? Sus propósitos tienen un valor radicalmente diferente al de sus resultados. Y por ello es preciso preguntar: los resultados a los que arriba Mannheim ¿revelan la prolongación y superación teórica del legado marxista? O por el contrario, mediante los mantos novedosos de la fundación radical de una nueva disciplina de resonancias fenomenológicas, ¿no se traiciona aquel legado, recayendo y reinstaurando la misma concepción epistemológica idealista de la que obsesivamente confiesa alejarse? ¿La operación que pretendió fundar la sociología del conocimiento, haciendo el tránsito radical de la teoría de la ideología marxista a la misma sociología del conocimiento, es legítima?

II. Breve historia de un Viacrucis. El círculo hermenéutico

Ya se asentó la intención mannheimiana de realizar el tránsito del concepto de ideología que precedió a la aparición de la sociología del conocimiento, al concepto de ideología que engendra y posibilita el nacimiento de esta misma disciplina. Toca aquí detallar las estaciones por las que este cambio se opera y los manejos que del concepto de ideología hace el autor, para dejar en un último apartado lugar para la confrontación de los propósitos y los resultados efectivos.

Según el propio Mannheim, el recorrido tiene varias etapas, en su mayoría binarias: se comienza con el binomio de la concepción particular y la concepción total del concepto de ideología, para pasar en seguida al planteamiento de la díada de la formulación particular y la formulación total del concepto de ideología, lo que automáticamente realiza el tránsito de la teoría de las ideologías a la sociología del conocimiento, analizando, en la an-

⁵ Karl Mannheim, *Ideología...*, op. cit., pp. 57-110.

tepenúltima estación, el pasaje de la concepción no valorativa de la ideología a la concepción valorativa, estación que hace desembocar inmediatamente en el problema de la sistematización de la duda universal o de la *falsches Bewusstsein*, y terminar finalmente con el esbozo de la dialéctica entre la ideología y la utopía.

Mannheim descubre una distinción que él considerará fundamental en el significado que históricamente se le ha atribuido al término de ideología; la concepción particular y la total. Y como la simplísima connotación del binomio anterior lo expresa, las diferencias entre una y otra estarán dadas por el carácter particular o totalizante que se atribuya al concepto. Así, mientras en la concepción particular sólo algunas de las afirmaciones del adversario se ponen en tela de juicio y se ven como sospechosas, en la total será el conjunto de proposiciones que expresan el pensamiento del contendiente las que serán llanamente calificadas como falsas. Además, si la concepción particular realiza sus análisis en una perspectiva o plano de referencia particularizante, como es el sicológico, en la concepción total lo que será analizado será toda la estructura mental bajo la perspectiva epistemológica. En fin, mientras que la concepción particular se encuentra indefectiblemente condenada a un análisis sicológico de los intereses de los actores involucrados, en la concepción total se buscará la correspondencia o no correspondencia entre el medio social y el pensamiento global.⁶

En un segundo momento, viene la transición de la formulación particular del concepto de ideología a la formulación general. Mientras que la distinción particular/total hacía referencia a la cantidad, el plano de referencia y los grados de correspondencia en los que se analizaría la correlación existencia/pensamiento. En la distinción particular/general lo que interesa es si es el pensamiento de todos los grupos o solamente el del adversario el que será reconocido como socialmente determinado.⁷ Aquí es donde se supone que se realizaría, con la conjunción del concepto total de ideología y de la formulación general de la ideología, es decir, con la "formulación general de la total concepción de la ideología",⁸ el tránsito de la teoría de las ideologías a la sociología del conocimiento propiamente dicha.

Efectuada esta pirueta que se articula sobre el gozne marxista por el que la ideología es referida a las dos clases involucradas en la lucha histórica, la proletaria y la dominante, Mannheim reintroduce, con consideraciones modernas, el añejo problema weberiano sobre los alcances de la participación de los valores en la validez de los resultados alcanzados por la investigación científica. Desecha Mannheim, por definición y lealtad a su maestro Weber, la idea de la posibilidad de una concepción no valorativa de la ideología. Este prejuicio, achacado a los residuos positivistas de rancia stirpe, será

⁶ *Ibid.*, pp. 77-85.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 96 a 99.

considerado como una premisa ingenua e insostenible, tanto en su aspecto histórico como en su aspecto lógico. A cambio de ella se postulará la necesaria e infranqueable intervención de los valores en la selección y formulación del problema empírico a estudiar, es decir, la concepción valorativa de la ideología. La comprensión más próxima a la verdad en un periodo histórico determinado, estará en relación directamente proporcional a la síntesis que se haga del mayor número de perspectivas (*Aspektstruktur*); convirtiendo así al relacionismo o al principio de los límites, como lo llamara Bridgman y Sorokin, en criterio, si no de verdad, al menos de validez y de aproximación a la verdad. Los valores de una época, sin embargo, no serán considerados absolutos sino pertenecientes a un periodo históricamente determinado, con lo que el problema del relativismo y el escepticismo, como se verá más adelante, sólo es desplazado quedando irresuelto.

Armado Mannheim de la amalgama de las tres distinciones anteriores, es decir, con la concepción total de la ideología, la formulación general de la ideología, y con la concepción valorativa de la ideología, o sea, con la formulación general y valorativa del concepto total de ideología, se propone como acto penúltimo plantear, en un nuevo contexto, el problema de la falsa conciencia. En efecto, dado que Mannheim creyó haber efectuado una mutación radical del significado del término ideología, fue consecuente consigo mismo al pensar que el término, de haber sido un arma de partido, se había convertido en método de investigación de la historia intelectual; de haber sido una disciplina política, se había trasmutado en disciplina cognoscitiva; en fin, de haber sido utilizado para desacreditar al adversario, se había convertido en camino para descubrir la verdad.

El problema de la falsa conciencia es el de la incapacidad de captar una realidad, no inmutable, sino dinámica. La falsa conciencia no será ya producto de las ideas dominantes de una sociedad y una época determinada, sino resultado directo de obstáculos para comprender una realidad que es el término, cada día renovado, de una reorganización constante del proceso mental de que se componen nuestros mundos.⁹ En breve, el nuevo planteamiento del problema de la falsa conciencia es precisamente el del punto opuesto al del nuevo sentido del tiempo histórico preconizado por la misma sociología del conocimiento: el concepto dinámico entre la ideología y la realidad. Todas aquellas modalidades de pensamiento que no se ajusten a la realidad cambiante serán decretadas falsas. ¿Pero cómo saber si una determinada forma de pensamiento corresponde efectivamente con el flujo de lo real? Para despejar esta incógnita Mannheim introduce, al lado del nuevo concepto de ideología, el de utopía.

El nuevo concepto de ideología reflejará uno de los descubrimientos del conflicto político: que el pensamiento de los grupos dirigentes puede llegar a estar tan profundamente ligado a una situación por sus mismos intereses,

⁹ *Ibid.*

que ya no sean capaces de ver ciertos hechos que harían vacilar su sentido del dominio. Queda así relegada a segundo término la estabilización que produce el inconsciente colectivo de algunos grupos, generalmente los dominantes, a través del oscurecimiento que dicho inconsciente trae sobre la situación real de la sociedad. El concepto de utopía reflejará justamente el descubrimiento opuesto de la lucha política: que ciertos grupos oprimidos están, intelectualmente, tan fuertemente interesados en la destrucción y transformación de determinada condición de la sociedad que, sin saberlo, ven sólo aquellos elementos de la situación que tienden a negarla.¹⁰

Desde esta perspectiva, la sociología del conocimiento tendrá como misión la de la reconstrucción histórica de la ideología y la utopía. Su análisis recogerá la interrelación seguida por estas dos direcciones de la lucha política, poniendo al descubierto los oscurecimientos y falseamientos que el inconsciente colectivo de los grupos contendientes tendrán respecto de ciertos aspectos de la realidad social. Así como Hegel creyera en la necesidad de liberar al Espíritu Absoluto de los entresijos de la incompreensión de las formas de la cultura, y él mismo asumiera el papel de Gran Restaurador de aquel espíritu y del mundo mismo, así Mannheim cree que la sociología del conocimiento se encuentra en una situación interpretativa privilegiada y totalizadora.

En efecto, si con el marxismo la ideología fue el arma de combate privilegiada de los grupos oprimidos para desenmascarar los intereses inconscientes de los grupos dirigentes, y si con ello se logró el amanecer de un nivel de conciencia que la humanidad había ocultado hasta entonces con la mayor tenacidad, ahora, cuando el inconsciente colectivo de todos los grupos utilizaba dicha arma y la técnica de combate adquiriría reciprocidad absoluta; ahora, cuando el arma de desenmascaramiento habría pasado a ser propiedad de todos y no sólo privilegio exclusivo de los grupos oprimidos, la sociología del conocimiento se cree con el derecho de arrogarse el privilegio de hacer la verdadera historia de la ideología y la utopía. Es radicalizando el escepticismo y el relativismo, originado por el comunismo del arma de combate, y haciéndolos autocriticismo y autodomínio, que la sociología del conocimiento pretende instaurar una nueva concepción de la objetividad antes nunca alcanzada.

La operación por la que dicha objetividad se realizaría es de carácter paradójico,¹¹ y se enuncia de este modo: la oportunidad para una relativa emancipación de la determinación social crece proporcionalmente a la intelección profunda de esta determinación o, en una formulación diversa, la autoaclaración crítica de las ciencias sociales aparecerá íntimamente ligada a la autoaclaración crítica de la orientación del observador en su mundo co-

¹⁰ P. E. Marcos, "Tractatus Metodológico-Marxista" en la *Revista Mexicana de Ciencia Política*, México, UNAM, FCPS, núm. 78, octubre-diciembre, 1974, pp. 131-150.

¹¹ K. Mannheim, *Ideología...*, *op. cit.*, p. 50.

tidiano.¹² Es lo que Hegel llamara la esencia del Espíritu, lo que proporciona el patrón de medida de la esencia de la sociología del conocimiento: la fuerza del espíritu posee una magnitud directamente proporcional a su extrañamiento o exteriorización en la cultura, es decir, en el espíritu del mundo.

El tema central de la filosofía de la conciencia extática, el de la reflexión totalizadora y totalizante, vuelve a introducirse subrepticamente en el campo sociológico bajo ropajes y oropeles nuevos. La sociología del conocimiento como empresa, es una ciencia de la restauración: es un discurso que totaliza las configuraciones pasadas y presentes, relativas para el porvenir. Reivindicación de una situación interpretativa privilegiada y, por consiguiente, de un lenguaje interpretativo privilegiado. La identidad entre el sujeto y el objeto se postula al principio y se reasume al final, ya que aquí principio y fin son lo mismo. Al principio porque el observador posee la misma naturaleza que el objeto que estudia, al final porque partiendo de una preconcepción del objeto para la construcción de una teoría —la sociología del conocimiento—, es ésta la que como instrumento interpretativo pretenderá, por un distanciamiento que se quiere absoluto, reconstruir la totalidad del objeto, es decir, captar la totalidad de la experiencia en su contenido y en su verdad de experiencia.

III. *Crítica al nudo gordiano de la sociología del conocimiento*

La mayoría de los autores que han enderezado su reflexión crítica a la sociología del conocimiento, tal y como Mannheim la expuso, por lo general han atendido aspectos concomitantes de dicha disciplina y no han logrado descifrar el punto nodal, de carácter gordiano, de la empresa toda. Se le ha criticado por no especificar el sentido del término "conocimiento", es decir, por dejar su connotación y, sobre todo su denotación flotando; de la misma manera se ha dicho que Mannheim, aunque actuando prudentemente en un principio, nunca llegó a aclarar el tipo de determinación de la base social sobre la producción mental: obviamente Mannheim descartó la determinación de carácter mecanicista que se desprendía de la débil teoría pavloviana del reflejo, pero no fue más allá de los hallazgos de Marx en este aspecto.

Quizás el problema que más atención ha recibido ha sido el producido por la radicalidad, seguramente aparente, de la forma como cuestiona las cosas. Todos los grupos sociales y políticos —como él los llama— pasan por la regla general que prescribe que las producciones mentales se encuentran determinadas socialmente; incluso dicho radicalismo, que más que expresar una postura radical revela la ausencia de categorías históricas y económicas claves, llega a plantear la necesidad de interrogar al mismo inconsciente del observador o analista, es decir, al propio Mannheim. Éste es su valor, según

¹² K. Mannheim, *Ideología . . .*, *op. cit.*, p. 315.

él. Sus críticos han asentado válidamente que las salidas propuestas por Mannheim para la asunción y reconversión del relativismo —a través del concepto de perspectiva, del relacionismo de resonancias weberianas, de los criterios dinámicos de la verdad y validez, de los criterios de ajuste y retroactividad (simple petición de principio), de la distinción entre la utopía absoluta y la relativa, del carácter normativo del mismo concepto de utopía y, en fin, de las llamadas garantías estructurales de la posteridad, dadas en las inocuas consideraciones sobre el desclasamiento de los intelectuales—, no liberan al autor de la incómoda posición protagoriana de relativismo y de historicismo. Pero todas estas críticas, emanadas la más de las veces de pensadores de la escuela democrático pluralista, dejan de lado el punto crítico central de la sociología del conocimiento. En efecto, la pregunta puede formularse como sigue: ¿la operación de transformación radical que Mannheim realizó, del concepto marxista de ideología al expuesto en la sociología del conocimiento, es fundada?

Sin intentar la exhaustividad, imposible por los límites materiales del presente trabajo, e inútil si se piensa en ella como mero acopio de detalles, se exponen a continuación los aspectos más relevantes de las maniobras mannheimianas a fin de cernir, asir y criticar, la ilegitimidad central de dicha empresa, y poner de manifiesto su vacío cuestionar. Como siempre, será en última instancia la confrontación de los propósitos implícitos o explícitos con los efectivos resultados, el camino que adoptará la crítica.

La sociología del conocimiento no es una ciencia real, sino una ciencia de sentido. Mannheim mismo utiliza la siguiente expresión para ubicar el carácter de ella: "ciencia cultural sociológicamente orientada (*sic*)".¹³ Pero una ciencia de la cultura puede realizarse sea sobre bases materiales, sea sobre bases ideales. El camino escogido por Mannheim es definitivamente el segundo. Incluso puede agregarse que las categorías utilizadas por el autor para plantear lo que debió haber sido el tema central para la construcción de la nueva disciplina, no tienen la menor orientación sociológica, pues son eminentemente metafísicas.

En efecto, el problema de la correlación entre el pensamiento y la existencia, es prácticamente inexistente en los desarrollos de la sociología del conocimiento. Aunque serán los resultados los que permitirán fundar este aserto, importa destacar aquí, que las categorías mannheimianas con base en las cuales plantea el tema central, no son históricas y comprobables, sino eminentemente metafísicas. En efecto, tanto la categoría "pensamiento" como la de "existencia" responden más a preocupaciones filosóficas que sociológicas. Y si esto es así, una consideración elemental lleva a pensar que si las categorías básicas escapan a toda posibilidad de corroboración empírica, necesariamente la correlación misma entre las categorías que la plantean, también tiene que ser declarada como de carácter metafísico. El pro-

¹³ P. E. Marcos, "Tractatus...", *op. cit.*

blema de fondo consiste en el criterio de verdad y la consecuente concepción epistemológica sobre la que Mannheim se apoya. Para Mannheim, tanto en sus planteamientos de coloración teórica como en sus resultados efectivos, el criterio que sostiene la trama de su sociología del conocimiento es, todavía, el clásico criterio de la escolástica medieval: la ideal correspondencia entre la cosa y el pensamiento. El concepto de *praxis* como instancia de verificación fundamental en el terreno social y político, no es siquiera considerado por la sociología del conocimiento, lo que la condena a un anacronismo injustificable.

Sin embargo, el anacronismo interpretativo de la disciplina iniciada por Mannheim tiene sus raíces en el punto de partida mismo, es decir, en el concepto de ideología del que, según él, era necesario derivar la sociología del conocimiento con sus categorías de análisis. Mannheim dice reconocer que Marx fue quien proporcionó una base social al término de ideología, pero le dirige una crítica de unilateralidad y de falta de valor, al no haber pasado por el mismo tamiz crítico a la teoría marxista misma. Esto es confesar una ignorancia inaudita, o una perversidad histórica absurda. De hecho, el único autor que imprimió un carácter científico al concepto de ideología fue Karl Marx. En él, a diferencia de sus antecesores, de sus contemporáneos y de sus exégetas sucesores, dicho término constituye y contiene la definición más exacta de la ciencia histórica. Ciertamente el concepto de ideología usado por Marx no es el mismo del utilizado por Engels y sobre todo del empleado por Lenin.

Por otro lado, es evidente que dentro del marxismo-leninismo, el término de ideología posee diversas connotaciones y denotaciones. A pesar de ello, la única que aquí interesa destacar, por estar directamente relacionada con lo que debió ser el tema central de la sociología del conocimiento, sigue aún ignorada: aquella que define en propio al método histórico real. Mannheim no intenta revisar siquiera este significado del concepto de ideología —verdadero sacrilegio para un historiador especializado en el simple análisis de las configuraciones de sentido—, sino que parte, y da por sentado, que el único significado del término es el vulgar: la ideología como visión del mundo con finalidades estrictamente políticas y referida a procesos inconscientes de los grupos participantes.

El problema de fondo no es el de la correlación entre la existencia y el pensamiento, sino el del estudio de las condiciones reales de la aparición de las categorías de una ciencia determinada, en un momento histórico preciso. Marx postula la necesidad de distinguir entre el orden en el que los teóricos burgueses presentan la aparición de las categorías científicas, y el orden efectivo de su real aparición. Y encuentra, a través del análisis del movimiento categorial de la economía política de los siglos XVIII y XIX, que el orden de aparición real y efectivo, es decir, histórico, de las categorías económicas, es justamente el inverso al postulado por el desarrollo de dicha ciencia.

Este hallazgo científico de Marx conlleva un nuevo planteamiento, y una nueva forma de elucidación de las relaciones entre los movimientos de los productos mentales del conocimiento histórico, y aquellos de las condiciones materiales y sociales que lo sostienen y engendran. El problema consiste en establecer los nexos de causación real entre la producción mental del conocimiento histórico, y el de la producción material y efectiva. La ciencia ideológica no es una ciencia de sentido, sino una ciencia real ya que, intentando aportar explicaciones causales, que no por realizarse en un terreno simbólico deja de ser menos efectivo y contener menos realidad, establece una hermenéutica histórica, hasta entonces sólo acariciada pero nunca asentada sobre bases reales. Así como Freud interpretará *Les mots d'Esprit* con base en una teoría del inconsciente buscando su causalidad profunda y efectiva, así Marx consignó un método de análisis histórico, en el que las declaraciones nominales de los científicos de cada época, adquieren un significado real y efectivo en el proceso histórico material.¹⁴ No todo el orden categorial sometido al análisis ideológico es falso unitariamente, ya que si esto fuese así se caería en un relativismo infranqueable; lo paradójico de la nueva interpretación, consiste en revelar la efectiva sucesión histórica de las relaciones materiales y sociales, a través de productos mentales parcialmente falsos: totalmente falsos en cuanto a su estatuto teórico, pero totalmente verdaderos respecto de la práctica material y social que encubren. El mecanismo de este nuevo método interpretativo presupone una determinación orgánica de las condiciones materiales de existencia, y se funda en una teoría de la acción simbólica: la ideología es la fórmula del encubrimiento por excelencia, pero precisamente por ello, es la fórmula más preciosa para la revelación de la verdad histórica.

En Mannheim y, por tanto, en su sociología del conocimiento, todo esto está ausente; su nueva disciplina es la noche donde todas las vacas son negras. Lo ideológico para este afamado ideólogo de hálito hegeliano, es todo lo que es sospechoso de arrastrar tras de sí intereses inconscientes de grupos sociales diversos. ¿Pero qué intereses? ¿Qué grupos? ¿En qué tipo de sociedad y bajo qué modo de producción? ¿Y la noticia sobre el carácter inconsciente del proceso ideológico, se apoya en una extensión nada ortodoxa de la teoría freudiana o es el simple retorno a la metafísica cristiana de Jünger? Todas estas preguntas no tienen cabida en la metafísica idealista de Mannheim. La correlación entre *el* pensamiento y *la* realidad, repiten la tesis de Hegel en boca del historiador Droysen. Mannheim puede así recurrir sin ambages a la formulación que este neohegeliano hace sobre el carácter dialéctico de la correlación, tesis que se encuentra contenida en el párrafo 79 de sus *Principios de la historia*:

¹⁴ K. Mannheim, *Ideología . . .*, *op. cit.*, p. 203.

Que surjan los pensamientos nuevos de las condiciones ya dadas y, de los nuevos pensamientos, condiciones nuevas; ésta es la obra de los hombres.

Este teorema del axioma hegeliano por el que todo lo real equivale a lo racional, y lo racional a lo real, constituye el fundamento metafísico último que explica el aparente radicalismo de Mannheim. El tránsito del concepto particular de ideología al total), y el paso de la formulación especial a la general, es el movimiento o, más precisamente, la maniobra de un radicalismo sin fundamentos. El resultado de estos extremos metafísicos, la concepción de la ideología total y general, donde el pensamiento de todos los partidos en todas las épocas es de carácter ideológico, tiene dos consecuencias:

1. Como razonamiento lógico, expresa un relativismo radical urdido bajo la clásica forma del círculo vicioso,
2. Como proposición metafísica expresa la reivindicación de un método y una verdad absoluta. Si lo primero es evidente, lo segundo precisa aclaración.

El único programa desarrollado por Mannheim bajo los módulos de la sociología del conocimiento, es la meritoria elaboración, de estilo weberiano, de una tipología de las diversas mentalidades utópicas habidas desde el siglo XVI hasta el XX en Europa. El criterio del que parte Mannheim no es uno de carácter sociológico, sino psicológico, extraído de las *Gestalttheorie*. Si dicha teoría se basó en la premisa de que, en la percepción la forma es siempre anterior a las partes, Mannheim adopta dicha premisa en base al sentido del tiempo histórico implicado en el pensamiento ideológico. Sin entrar en la crítica que la adopción de un principio psicológico trae consigo respecto de las mismas formulaciones mannheimianas —pretendiendo situarse en el concepto total y general de ideología, Mannheim vuelve a introducir el concepto parcial y la formulación especial, por sus premisas sicologistas—, baste mencionar que, armado con estos principios psicológicos, Mannheim elabora su tipología utópica. Son cuatro las formas de mentalidad que habrían prevalecido a través de los cinco siglos considerados: la orgiástica o quiliástica, la liberal, la conservadora y la socialista-comunista. En cada una de ellas se pone especial énfasis en una de las dimensiones del proceso temporal: la primera, sólo considera al presente como presente absoluto, y descarta la dimensión de lo pasado y lo porvenir; la segunda, considera el pasado y el presente como simples anticipos de un futuro de posibilidades cuasi-infinitas; la tercera, que no cercena ninguna de las dimensiones temporales, enfatiza sin embargo al tiempo presente, haciéndolo aparecer como simple continuación del pasado; y, en fin, la cuarta, no sólo discrimina las tres dimensiones temporales, sino que incluso distingue entre futuro inmediato y futuro remoto.¹⁵

¹⁵ K. Mannheim, *Ideología...*, *op. cit.*, pp. 195-266.

Lo que ninguno de los críticos de los resultados de la sociología del conocimiento ha percibido y apuntado, es que en realidad la tipología expuesta por Mannheim expresa, en condensado, todas sus contradicciones. Aquí se señalan sólo dos de las más importantes: la primera consiste en postular, a la manera hegeliana de la sucesión de las figuras del espíritu del mundo, la necesidad misma de la sucesión. Y esto con carácter absoluto: a la orgiástica debió suceder la liberal, y a ésta la conservadora y a ésta la socialista-comunista, pues cada una de ellas no es sino la aparición en el mundo, del necesario acaecer del Espíritu Absoluto. La segunda, es que en realidad no son cuatro las formas de mentalidad postuladas por la sociología del conocimiento, sino cinco. La quinta es justamente la misma sociología del conocimiento. En ella Mannheim cree, como Hegel, estar exponiendo la última figura del espíritu del mundo. Pero el colmo de todos estos contrasentidos acumulados, es que la novísima forma de mentalidad utópica, la sociología del conocimiento como forma total y totalizante del sentido de una historia que, a fuerza de ser transhistórica deja de ser historia humana, reivindica para sí un sentido del tiempo histórico que ya fue clasificado: el de la misma mentalidad conservadora, ilustrada vía Hegel, ya que en ella se encontraría el criterio de acercamiento a la realidad más realista de todas. Éste es el colmo de un tipólogo que sufre el metafísico descalabro por el que su propia clasificación resulta aplicable a la misma disciplina con la que elabora la clasificación.

Conclusiones

Mannheim es reconocido como el principal precursor y promotor de lo que se conoce bajo el nombre de la sociología del conocimiento. Es cierto que dicho reconocimiento es tan arbitrario como la mesa de disecciones de Procastro; así por ejemplo es innegable que autores como Max Scheler en Alemania y Emile Durkheim en Francia, hicieron contribuciones originales al problema de la objetividad del conocimiento en ciencias sociales. Pero definitivamente es la obra de Mannheim la que, por sistematizar las preocupaciones centrales de esta problemática que destaca el condicionamiento social de las producciones y los productos científicos, trató en forma explícita, y fundando una ciencia exclusiva para ese propósito, el tema de la determinación de las ideas científicas.

Las críticas que a continuación se consignarán y que se desprenden de los análisis hechos en el presente trabajo, son de hecho críticas directas a la ilegitimidad de la empresa mannheimiana; pero dado que esta empresa forma parte de una constelación de preocupaciones científicas paralelas, las siguientes observaciones tienen el valor de una crítica, de carácter indirecto, a los esfuerzos que pueden encuadrarse en el horizonte de pensamiento explicitado por Mannheim.

Enuméranse las críticas que se consideran fundamentales:

1. El concepto de ideología legado por Karl Marx, constituye el único concepto de carácter científico que permite una indagación controlada, que aporta explicaciones causales de las relaciones entre lo mental y lo real y efectivo, y que permite vislumbrar las tendencias futuras de esas relaciones en una sociedad y en una época determinada; es decir, es la única elaboración que permite, no sólo reconstruir las configuraciones de sentido del pasado y el presente, sino incluso permite adelantar el desarrollo global de las condiciones futuras.

2. El concepto marxista de ideología es eso, un concepto. Constituye sólo un elemento científico más (quizá fundamental respecto de la interpretación de la génesis y desarrollo de las categorías científicas) del conjunto de categorías objetivas que forman la teoría global de una ciencia de lo real. Una teoría de las ideologías en Marx sería la negación misma de sus postulados científicos. Sólo enlazado como parte del método histórico, el concepto de ideología es válido y fértil. Fuera de dicho complejo, no sólo pierde su carácter científico central (explicativo), sino que incluso se convierte en un instrumento interpretativo del significado aislado de las producciones y de los productos científicos.

3. La sociología del conocimiento pretende totalizar lo que en el legado del pensamiento sociológico es sólo una parte. Incluso su pretensión última y no lograda, es la de roer el carácter científico de dicho concepto convirtiéndolo en metodología general autónoma e independiente. Dicho intento lleva la misión de desarrollar una disciplina ubicada por encima de la empresa sociológica. Sus resultados no tienen fundamento real, y su esterilidad explicativa es manifiesta.

4. Cualquier ciencia del sentido, como pretendió ser la sociología del conocimiento, precisa apoyarse en una ciencia de la realidad. La sociología del conocimiento, como ciencia del sentido, pretende darse justificaciones de sentido solamente. A lo más que puede aspirar esta perspectiva, es a adelantar y perfeccionar algunos procedimientos y técnicas interpretativas, pero se encuentra condenada a no ser una teoría, a ser parcial en sus reconstrucciones de sentido, y a ser historia y no sociología o ciencia política.

5. La tipología propuesta por la sociología del conocimiento para recapturar la historia del pensamiento en los últimos cinco siglos en Europa, no constituye una explicación de la dialéctica real del proceso categorías científicas/bases materiales y sociales. Es más bien por la necesidad por la que se postula dicho desarrollo, un intento de reconstrucción neohegeliana donde los desarrollos efectivos del sujeto real, la sociedad y los modos de producción, quedan desvanecidos y encubiertos por figuras ejemplares y por figuraciones históricas. Una tipología es un modelo que puede inspirar la construcción de una teoría, nunca el sustituto de la teoría misma. Es una representación que permite pensar en forma más simple el complejo de variables de la realidad, no la explicación de dicha realidad.

6. El radicalismo del concepto total y de la formulación general de la ideología es un radicalismo que va a parar en un simple afán de clasificación de diversas constelaciones de ideas. Afán y no realidad, porque la fertilidad de una clasificación y su misma condición de posibilidad exige, como requisito indispensable, que el criterio para la clasificación no pueda aplicarse a la disciplina que elabora dicha clasificación. La sociología del conocimiento es la versión moderna, bajo viejas formas de pensamiento, del tipo de mentalidad conservadora propuesta por la misma sociología del conocimiento.

7. El círculo hermenéutico, preocupación central de la filosofía de la conciencia extática, tiene validez sólo si se plantea en una perspectiva histórica, no si trata de resolverse de una vez por todas a través de un razonamiento vicioso. Sólo la pretensión metafísica que intenta recapturar en un acto de reflexión totalizante la totalidad de la experiencia real, puede inspirar los propósitos radicalistas de la sociología del conocimiento. No son ni el autodomínio, ni la autoaclaración los mecanismos que permiten desentrañar cada vez más la identidad fundamental entre el sujeto y el objeto en ciencias sociales. Es la construcción de categorías cada vez más objetivas, inscritas en un aparato conceptual la que, por vía indirecta o histórica, permite una reflexión cada vez menos implicada en su situación real, y una distancia cada vez mayor del sujeto pensante consigo mismo. La reflexión para ser verdadera no puede ni entregarse a pretensiones totalizantes y absolutas por a-históricas, ni puede lanzarse en los brazos de una introspección caduca. Los esfuerzos de Mannheim y su obra por escapar al relativismo radical que entroniza, son paralelos a las proezas de Munchausen para salir de un pantano tirándose de las patillas.