
NOTAS PARA UNA LECTURA ACTUALIZADA DE *IDEOLOGIA* Y *UTOPIA*

Salvador Cardús i Ros
Universidad Autónoma de Barcelona

A propósito de la traducción al catalán de *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim, en 1987, cuyos trabajos de edición estuvieron a mi cargo, tuve la ocasión de revisar algunos de los conceptos fundamentales de dicha obra¹. Los problemas, como ocurre a menudo, no se limitaban a la elección del término más exacto, sino al impacto del contexto sociopolítico de interpretación de la obra, que había introducido en traducciones anteriores —y, en consecuencia, en toda una serie de interpretaciones posteriores— algunos sesgos, desde mi punto de vista, gravísimos. Cabe decir, además, que éstos no se habían producido en aspectos secundarios de la obra de Mannheim, sino que se encontraban en los aspectos centrales de ella. Como estudiante de sociología, además, ya había podido comprobar hasta qué punto se mantenía la vigencia de dichas interpretaciones sesgadas, y su centralidad a la hora de situar teórica e ideológicamente a Mannheim.

Quizá lo más interesante de *Ideología y utopía*, como acontece con todos los clásicos del pensamiento social, es, por una parte, que se trata de una obra ya en su origen polémica y discutida y, por otra parte, que su actual lectura puede resultar mucho más oportuna de lo que podía ser en la década de los setenta, por ejemplo, en plena hegemonía del marxismo en las aulas universitarias españolas, y en especial en las clases de sociología.

¹ En realidad, el texto de este artículo es una adaptación del prólogo catalán redactado para aquella edición, publicada en Barcelona por Edicions 62, en su colección *Clàssics del pensament modern*.

Lo cierto es, pues, que nos encontramos ante un clásico, que es lo mismo que decir que estamos ante una obra de gran actualidad. Su lectura, sin complejos y sin errores interesados de apreciación, puede representar incluso un gran descubrimiento para una buena parte de los sociólogos que tuvieron noticia de Karl Mannheim cuando no estaban de moda las «terceras vías».

1. KARL MANNHEIM, LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO Y SUS CRITICOS

Si, por una parte, es cierto lo que se ha dicho del libro de Mannheim, en el sentido de que pocas obras responden mejor al imperativo intelectual del período en que fue escrita², y que aún hoy es imposible una aproximación crítica a la sociología del conocimiento sin referirse a *Ideología y utopía*³, por otra, no es menos cierto que ese mismo «exceso» de expectativas que despertó desde buen principio la obra fue la primera causa de todas las incomprensiones y críticas de las que fue objeto.

La sociología del conocimiento, como disciplina, nace de un intento de respuesta a la incertidumbre que provocaba el relativismo al que conducían los análisis historicistas de la Alemania de los años veinte.

Max Scheler formuló dicho concepto en su obra de 1925, *Die Wissensformen um die Gesellschaft*, aunque parece ser que el término ya era utilizado por W. Jérusalem desde 1907.

Karl Mannheim, marcado personalmente por su condición de exilado en Alemania —que aún se acentuaría más con su segundo exilio británico— y con una formación que lo había llevado a estudiar el problema de la ideología —bajo la influencia de György Lukács y, en general, de aquello que se conoce como el «marxismo húngaro»—, estaba en una posición inmejorable para sentirse profundamente seducido por esa preocupación que recogía la sociología del conocimiento.

Así, K. Mannheim pensaba que la sociedad estaba rota interiormente por la falta de un sistema de significación unánimemente compartido, es decir, que estaba dividida por la coexistencia de diversas *Weltanschauungen*, y consideraba que el consenso sólo se podía restablecer a través de elementos formalizados de los objetos⁴. O sea, y dicho en terminología weberiana, a través de un *proceso de racionalización*. Su preocupación central fue, pues, la del análisis de las ideologías, ya que en una sociedad de esas características la unanimidad sólo podía rehacerse a base de definiciones que reinterpretasen funcionalmente aquello que anteriormente había sido sustancial.

De esta manera, en la reformulación que propuso del concepto de ideología, que en su forma total incluye no sólo el pensamiento del adversario, sino

² Joseph GABEL, *Ideologies*, París, Ed. Anthropos, 1974, pp. 256-257.

³ David KETTLER, Volker MEJA y Nico STIER, *Karl Mannheim*, Chichester, Londres y Nueva York, Ellis Horwood y Tavistock Publications, 1984, p. 12.

⁴ Karl MANNHEIM, *Ideología i utopía*, Barcelona, Edicions 62, p. 59.

también el propio pensamiento, «la simple teoría de la ideología se transforma en sociología del conocimiento»⁵.

Básicamente, la problemática de la sociología del conocimiento se entenderá, pues, como el estudio teórico e histórico del pensamiento, determinado por la realidad social. Pero si Mannheim quería contribuir con esa sociología a salir de la incertidumbre provocada por el relativismo, su teoría de la ideología no hacía otra cosa que acentuarla. Es por eso mismo que Raymond Aron lo acusa de caer en un «relativismo histórico integral del cual la sociología de conocimiento no sería otra cosa que una traducción que se hace pasar por científica»⁶.

De todas maneras, Karl Mannheim, que era perfectamente consciente de este dilema, proponía dos posibles salidas. Por una parte, se podía abandonar el relativismo gracias a una concepción *perspectivista* o *relacionista* de la cuestión: consideraba posible una visión globalizante que tuviera en cuenta la posición relativa de cada observador, y que superase las respectivas perspectivas unidimensionales a partir de la multifocalización del análisis. Por otra parte, concebía la posibilidad de una *intelectualidad independiente*, especialmente capaz de producir tales análisis globalizantes. Ambas propuestas, o lo que se ha querido entender de ellas, han sido los puntos más discutidos y los que han dado lugar a las críticas más radicales a Mannheim. Más adelante volveremos a ello.

Quiero insistir en el hecho de que el objeto central de la atención de Mannheim no fuera tanto el conocimiento en general como la *Weltanschauung* en particular. Para el autor, el punto central de la configuración cultural y espiritual del mundo moderno son las ideologías sociopolíticas, y en éstas centró su análisis. Y si se tuviera en cuenta este matiz fundamental acerca de la preocupación teórica de Mannheim, las objeciones a sus propuestas quizá perderían fuerza.

Es en este sentido que se comprende el hecho que Joseph Gabel se haya interesado por la obra de Mannheim, pero afirmando que en realidad no estábamos ante un trabajo de sociología del conocimiento, sino de un brillante ensayo de crítica ideológica y, si se quiere, de sociología política.

Para Joseph Gabel y, probablemente, para Raymond Aron e incluso para Lucien Goldmann —tres de los críticos más radicales de la obra de Mannheim—, la sociología del conocimiento debería dar respuesta a interrogantes más ambiciosos de los que Mannheim se planteaba: es decir, que debería responder al problema de la determinación social de la ciencia y, si se quiere, al de la objetividad del conocimiento científico. Así, Gabel afirma: «La verdadera aventura de la sociología del conocimiento empieza, en realidad, en el punto en que fue abandonada por Mannheim»⁷, y Aron insiste: «La pretendida sociología del conocimiento [de Mannheim] no ha aportado ninguna nueva

⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁶ Raymond ARON, *La sociologie Allemande contemporaine*, París, Presses Universitaires de France, 1935; edición citada: 3.ª, de 1966, p. 66.

⁷ Joseph GABEL, *op. cit.*, p. 283.

teoría acerca de las relaciones del sujeto con el objeto, ni una dilucidación original de las condiciones de la verdad, ni tan sólo un análisis de la ciencia real»⁸.

No es éste el lugar para discutir si es razonable o no exigir de la sociología del conocimiento que deba proporcionar una teoría del conocimiento, o criterios de demarcación científica, pero si se considerase que la sociología del conocimiento debe limitarse al análisis de la *construcción social de la realidad* en su dimensión subjetiva, sin entrar en otras consideraciones que difícilmente podrían atenderse sin la ayuda de la filosofía —sobre qué es la realidad, o cómo conocerla—, en ese caso, las supuestas insuficiencias de *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim, podrían verse desde una nueva perspectiva menos exigente.

Desde mi punto de vista, el pensamiento de Karl Mannheim en *Ideología y utopía* resulta, en consecuencia y paradójicamente, más radical y atrevido de lo que quisieran sus críticos. Podría decirse que si bien éstos saben compartir con el autor la náusea ante el relativismo al que conduce la sociología del conocimiento, en cambio, no parecen tan dispuestos a admitir, como hace Mannheim, que esa perspectiva no puede llevar, en última instancia, más allá de la «sistematización de la duda que se expresaría en la sociedad como una especie de incertidumbre mortecina y de inseguridad», aunque, a su vez, «este escepticismo y relativismo [son los que] fuerzan a la autocritica y al autocontrol, y conducen hacia una nueva concepción de la objetividad»⁹.

2. SOBRE EL CONCEPTO DE «INTELECTUALIDAD INDEPENDIENTE»

Si la diversidad de traducciones del concepto de *sozial freischwebende Intelligenz*, que Karl Mannheim tomó de Alfred Weber, tuvieran que dar cuenta de las muchas traiciones al sentido que el autor le atribuyó, podríamos constatar que pocas veces un concepto sociológico habrá sido tan mal comprendido. Y añadido inmediatamente que mi particular visión del término, mi propuesta de traducción como *intelectualidad independiente*, aunque no ahorre en una u otra medida una nueva traición, en cambio, puedo alegar en mi defensa que ha sido propuesta desde la simpatía hacia el autor y no, como ha sucedido a menudo, desde la clara animadversión.

El término alemán, que en una traducción literal nos acercaría a la idea de «intelectualidad flotante», se tradujo en inglés como *socially unattached intellectuals*. La característica de «desligado», e incluso «libre», se convertiría posteriormente, en las referencias y traducciones al francés, en *intellectualité sans attaches*¹⁰, de manera que se acentuaba especialmente el carácter de «des-

⁸ Raymond ARON, *op. cit.*, p. 75.

⁹ Karl MANNHEIM, *op. cit.*, pp. 77-79.

¹⁰ Lucien GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1952; edición citada: Editions Gonthier, 1966, p. 52.

arraigo» —como lo demuestra el uso de *intelligence déracinée*¹¹, en traducción de R. Aron; o bien el aún más radical uso de *intelligentsia marginal*¹², según la interpretación de J. Gabel; o, para colmo de lo que es una traducción «libre» pero interesada, como *couche sociale bohème*¹³, con G. Gurvitch.

Quizá aún más desafortunadas han sido las traducciones al español, que han convertido las referencias a la *freischwebende Intelligenz* en *intelectuales desapegados* o *intelectuales flotantes*¹⁴, en *intelligentsia sin ataduras sociales*¹⁵, *intelligentsia socialmente desligada*¹⁶, *intelligentsia no adscrita socialmente*¹⁷ y aun *intelectualidad no comprometida socialmente*¹⁸, traducción casi intolerable si se tiene en cuenta la profunda preocupación de Mannheim por su sociedad y el futuro de ésta, y por la alta misión de compromiso social encomendada por Mannheim a los intelectuales.

En la única traducción al catalán de una obra de Mannheim, *Llibertat, poder i planificació democràtica*, de 1965, en la introducción, de E. K. Bramsted y H. Gerth, se utilizan los términos *intel.lectualitat socialment desengatjada*¹⁹, que nos acerca nuevamente hacia la idea de «falta de compromiso social», concepción que no tiene nada que ver con el *relativo desclasamiento* de los intelectuales, que era en lo que Mannheim se basaba para suponer una posible —aunque, insistamos, «relativa»— independencia del intelectual en relación a sus intereses de clase.

Se puede constatar, pues, la tendencia que ha existido, en general, a dirigir las interpretaciones de la *freischwebende Intelligenz* hacia una noción que da a entender que Karl Mannheim concebía a la élite intelectual de tal manera que, para los traductores afines a sus tesis, ésta podría llegar a grados considerables de objetividad y de *neutralidad ideológica*, o bien, en el caso de traductores alineados en la crítica de sus tesis, acentuaban la dimensión de falta de *compromiso social* de ese tipo de intelectual.

Este tipo de lecturas distorsionadas son las que inducen a afirmar también a Robert K. Merton que Mannheim encontraba «una garantía estructural de la *validez del pensamiento social* en la “posición al margen” de las *clases* de los intelectuales socialmente *no comprometidos*»²⁰, y a Lucien Goldmann ironizar,

¹¹ Raymond ARON, *op. cit.*, p. 73.

¹² Joseph GABEL, *op. cit.*, p. 294.

¹³ «Le problème de la sociologie de la connaissance», *Revue Philosophique*, octubre-diciembre 1958, p. 448.

¹⁴ Irving ZEITLIN, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 355.

¹⁵ Peter L. BERGER y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2.^a ed., 1972, p. 14.

¹⁶ Karl MANNHEIM, *op. cit.*, traducción española, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 157 y ss.

¹⁷ Karl MANNHEIM, *Libertad, poder y planificación democrática*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 10.

¹⁸ Gunter W. REMMLING, *La sociología de Karl Mannheim*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 15.

¹⁹ Karl MANNHEIM, *Llibertat, poder i planificació democràtica*, Barcelona, Edicions 62, 1965, p. 15.

²⁰ Robert K. MERTON, «Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge», en *Social*

por otra parte, sobre la supuesta neutralidad del intelectual que se derivaría de su falta de compromisos sociales: «Concretamente esta posición hacía de la *verdad* el privilegio de un cierto número de *licenciados y de especialistas en sociología*. No hay nada de extraño en el hecho que su obra haya sido acogida favorablemente, y que se haya visto en él al “creador” de la sociología del conocimiento...»²¹.

No hace falta decir que un lector atento y sin prejuicios de la obra de Karl Mannheim *Ideología y utopía* puede fácilmente descubrir que, en la mayoría de los casos, se trata de un abuso de interpretación, que en última instancia da cuenta de unas traducciones exageradamente marcadas por prejuicios ideológicos.

Pero, por si fuera poco, la descalificación de una supuesta «teoría mannheimiana» de una intelectualidad no comprometida, o fundamentada en su desarraigo, la hizo el propio Mannheim, precisamente en la medida que atribuía a los intelectuales, aunque sólo como una posibilidad que podían seguir o no, una misión fundamental: «[De esta manera] podrían tener el papel de centinelas en una noche que, sin ellos, sería oscura como la boca de un lobo...»²².

La otra suposición, la que afirma que los intelectuales formarían una clase social al margen de cualquier interés social y que, gracias a esta situación de privilegio, conseguirían una «síntesis neutral», sólo puede ser resultado de una lectura sumamente malintencionada. Repetidamente, Mannheim pone en guardia —especialmente en el apartado cuarto del tercer capítulo, titulado «El problema sociológico de la intelectualidad»— ante este posible error de interpretación, y lo hace de una manera explícita. El autor se refiere al hablar de la intelectualidad, en primer lugar, a un grupo social «*relativamente* desclasado» —el subrayado es de Mannheim—, desclasamiento que sería el resultado, básicamente, de un cierto tipo de educación que reclutaría a sus efectivos de estratos sociales diversos, no homogéneos. Ahora bien, esa intelectualidad «no es que esté suspendida en un vacío en el que no puedan penetrar los intereses sociales; al contrario, absorbe todos los intereses de los que está impregnada la vida social»²³.

Y es precisamente, según Mannheim, a partir de este conocimiento de la propia perspectiva y de la de otros grupos que el intelectual está en condiciones de poder llegar a una *síntesis dinámica*, a pesar de que esta síntesis estará vinculada a su propia posición dentro del orden social.

Es por esa razón que reducir la *intelectualidad independiente* de Mannheim al profesorado alemán, y la teoría que es sostenida por sus tesis a una especie de «autoapología», como se ha hecho, es más que una exageración: es un atentado intelectual.

Theory and Social Structure, Glencoe, The Free Press, 1957, pp. 504 y ss. (las cursivas son mías).

²¹ Lucien GOLDMANN, *op. cit.*, p. 52 (las cursivas son mías).

²² Karl MANNHEIM, *op. cit.*, p. 164.

²³ *Ibid.*, p. 158.

Para comprender la propuesta de Mannheim —no digo para justificarla, que no es de lo que se trata ahora— sólo haría falta tener presente la situación personal del autor y, en general, la de la intelectualidad de izquierdas húngara: es decir, la de su condición de exilado, con origen en un país cuyas fronteras estaban permanentemente en discusión pero que, precisamente por ello, habían dado lugar a una *intelectualidad abierta* a todo tipo de influencias exteriores, y con una considerable capacidad de elaboración teórica propia²⁴.

En este sentido, la *intelectualidad independiente*, pensada a imagen y semejanza de su propia experiencia biográfica, es, por encima de todo, la defensa de la *posibilidad de una conciencia dialéctica*, conseguida gracias a una síntesis de perspectivas parciales²⁵. Es decir, que aquello que convendría acentuar en la comprensión del concepto es la posibilidad de independencia interior del intelectual para ser capaz de ponerse en la piel de los demás. O, si se quiere, para utilizar los términos de P. L. Berger, esta teoría pondría de manifiesto que el científico social, por el mismo hecho de serlo, disfruta —¡o sufre!— de un *status* particular de «doble nacionalidad»: la de hecho y la de derecho²⁶.

Y, por si quedaba aún alguna duda sobre la posición de Karl Mannheim, leamos estas líneas: «[La intelectualidad] no es una clase y [...] por tanto, no está en condiciones de construir su propio partido. Si alguien cree que un partido de los intelectuales es necesario, ha equivocado el diagnóstico sobre los intelectuales. [...] Aún más: la formación de un partido de los intelectuales llevaría inevitablemente hacia el fascismo»²⁷.

3. LA ACTUALIDAD DE UN CLÁSICO

Si al inicio de estas páginas sostenía que el carácter de clásico debería concederse en función de la actualidad y vigencia de un pensamiento que llegue más allá del período preciso en el que nació, puede decirse que la relectura actual de *Ideología y utopía* resulta sumamente oportuna, en esta recta final del siglo XX, para reafirmarlo como tal clásico.

Con la edición inglesa de *Ideología y utopía*, Karl Mannheim acababa una etapa de su vida dedicada básicamente a la sociología del conocimiento. Y, condicionado por su nuevo exilio en Inglaterra, en 1933, y por la tensión política internacional, que iba en aumento, iniciaba un nuevo período en el que ahora pensar significaría, cada vez más, una unidad de diagnóstico y de terapia: «El observador crítico distante ha llegado a ser un estratega político y

²⁴ Joseph GABEL, *op. cit.*, p. 227.

²⁵ *Ibid.*, p. 281.

²⁶ Peter L. BERGER y Hansfried KELLNER, *Sociology Reinterpreted. A Essay on Method and Vocation*, Pelican Books, 1982, pp. 68-69.

²⁷ Véase el informe sobre la conferencia de Mannheim en Amsterdam sobre «Die soziale und politische Bedeutung der Intelligenz»: H. v. W., «De Sociologie der Intellektuellen», *Propria Cures* (Amsterdam), 44, 7 (29 octubre 1932). Citado en D. KETTLER *et al.*, *op. cit.*, p. 69.

social que quiere comprender los hechos para que los demás puedan modificarlos»²⁸.

A menudo parece que la incomprensión de *Ideología y utopía* tenga su origen precisamente en una lectura hecha desde los postulados del Mannheim de la etapa posterior aplicados a la anterior. Y, en cambio, se olvida la existencia de una clara ruptura de perspectivas entre las diversas etapas, sin tenerlas presentes en el análisis de su obra anterior.

Ideología y utopía está escrita, por encima de todo, desde la conciencia de una crisis, resultado del proceso de racionalización del mundo moderno. Una perspectiva, por otra parte, que encaja perfectamente con la preocupación fundamental de Max Weber. E incluso, insistiendo en el mismo estilo a la hora de querer poner de manifiesto las ironías de la historia y de las consecuencias no esperadas de la acción social, el autor nos avisa: «Nos podríamos encontrar ante la paradoja mayor que pudiéramos imaginar: que el hombre, que ha llegado al punto más alto de dominio racional de su existencia, viéndose falto de ideales, se convierte en una especie de criatura de impulsos. Y así, después de un largo y tortuoso proceso, aunque heroico, justo cuando consigue el grado mayor de conciencia, cuando la historia deja de ser destino ciego y es cada vez más una creación propia del hombre, con el abandono de las utopías, éste pierde su voluntad de modelar la historia y, a su vez, la capacidad para entenderla»²⁹.

Quizá sea la vigencia rotunda de esta paradoja lo que haga tan actual la obra de Mannheim.

Con esto no quiero decir que las obras posteriores de Karl Mannheim no puedan interesar. Sólo como ejemplo, podríamos apuntar lo contrario mostrando un caso bien significativo de pronóstico equivocado en el juicio de estas obras. Así, es sumamente aleccionador leer el prólogo que escribió Jordi Solé Tura para la edición catalana de *Libertat, poder i planificació democràtica*, titulado «Karl Mannheim o el drama de la Tercera Vía», en el que calificaba la pretensión mannheimiana de una tercera vía, entre el *laissez-faire* y la planificación totalitaria, de «expresión de la impotencia histórica de una intelectualidad perdida en el paso accidentado de un capitalismo más o menos liberal al capitalismo monopolista de Estado». Para Solé Tura, esta opción era también la ilusión de una parte de la izquierda que «navegaba entre dos aguas y se ilusionaba con una Tercera Vía socialista que acababa como todo el resto de las terceras vías: en la impotencia». Según Solé Tura, la obra de Mannheim tenía que ser, en aquellos años sesenta, una advertencia contra tentaciones utópicas como la de la Tercera Vía, al tener presente el hecho que el fracaso de la propuesta mannheimiana demostraba que «entre una sociedad y la otra no hay estadios intermedios, que del neocapitalismo o no se puede salir, o se sale hacia el socialismo»³⁰. (Quizá haga falta advertir a los lectores jóvenes que el ahora ex ministro de Cultura socialista español, en aquellos momentos, no se

²⁸ Karl MANNHEIM, *Libertat, poder i planificació democràtica*, op. cit., p. 18.

²⁹ Karl MANNHEIM, *Ideología i utopía*, op. cit., pp. 242-243.

³⁰ Karl MANNHEIM, *Libertat, poder i planificació democràtica*, op. cit., pp. 5-11.

refería precisamente al socialismo que luego practicaría como ministro, probablemente más cercano a la propuesta mannheimiana.)

Es cierto que no siempre es fácil saber cuál es la verdadera lección que uno puede aprender de los clásicos, y que cualquier propuesta de lectura puede resultar empobrecedora y, con el tiempo, incluso puede verse traicionada. Es por ello que prefiero acabar con unas palabras del mismo Karl Mannheim, que nos pueden acercar mejor a su propia clave de lectura:

«Lo que parece insoportable a la vida misma, o sea, el hecho de tener que continuar viviendo con el inconsciente al descubierto, históricamente es la condición previa para una conciencia de sí mismo, crítica y científica.

De aquí, resulta la paradoja de estas vivencias: que la posibilidad de una liberación relativa de la determinación social aumenta proporcionalmente con el reconocimiento profundo de esa misma determinación»³¹.

³¹ Karl MANNHEIM, *Ideología i utopía*, op. cit., p. 77.
