
INTRODUCCION

EN EL CENTENARIO DE KARL MANNHEIM (1893-1947)

Emilio Lamo de Espinosa
Universidad Complutense de Madrid

El 27 de marzo de 1893 nació Karl Mannheim en Budapest, hijo de un judío húngaro y de una judía alemana¹. Educado en su ciudad natal, pero formado en Berlín en los años 1912-1913 bajo Simmel, regresó más tarde a Budapest para entrar a formar parte del grupo de intelectuales elitistas modernistas y antiburgueses, aislados tanto de la aristocracia rural como del campesinado que aún constituía la inmensa mayoría de la población húngara. Careciendo de conciencia política o nacionalista y sin base social que representar, Mannheim y sus compañeros (entre los que habría que incluir en primerísimo lugar a Lukàcs, pero también al historiador del arte Arnold Hauser y el escritor Bela Balaz) desarrollaron, en plena juventud, un pensamiento pesimista, fuertemente influido por el análisis de Simmel sobre la «tragedia de la cultura» y del creador atrapado en las mallas del espíritu objetivo alienado. Tanto en la *Sociedad para las Ciencias Sociales*, de orientación positivista, como más tarde en la *Escuela Libre de Humanidades* (fundada por Lukàcs en 1917), su actividad fundamental era la crítica elitista de la cultura, confiando en la fuerza que el pensamiento de un grupo ilustrado, aunque aislado, podía tener en la regeneración moral de Hungría y de Europa. La orientación general del grupo, incluyendo por supues-

¹ Un excelente resumen de su vida y contexto social e intelectual puede verse en Lewis A. COSER, *Masters of Sociological Thought* (Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York, 1977), p. 441, quien, a su vez, se basa en David KETTLER, *Marxismus und Kultur* (Newfield und Berlin, Luchterhand, 1967).

to a Lukàcs, puede verse claramente en la conferencia sobre *El alma y la cultura* que Mannheim dio en la *Escuela Libre de Humanidades* en 1917². En la introducción se afirmaba que era necesario un «redespertar de la espiritualidad», para lo cual «la cultura europea abandonará el positivismo del siglo XIX y volverá al idealismo metafísico». Incluyendo al marxismo como una forma de naturalismo *demodée*, Mannheim proponía volver a Kierkegaard y Dostoievsky, a Kant y al Maestro Eckart. Una posición, pues, similar a la mantenida anteriormente por Lukàcs en *El alma y sus formas*³, donde se hacía del aislamiento del intelectual argumento de salvación positivo a través del misticismo y la contemplación.

La revolución húngara de 1918 transformó por completo este ambiente intelectual. Mientras que los miembros de la *Sociedad para las Ciencias Sociales* apoyaron sin reservas el régimen moderado del socialista Karoly, Lukàcs y sus amigos, después de algunos meses de vacilaciones, se afiliaron al recientemente creado Partido Comunista; al proclamarse la República Soviética Húngara, el 21 de marzo de 1919, eran ya cerca de 50 los miembros de la antigua *Escuela Libre de Humanidades* que habían ingresado en el Partido Comunista, transformándose en los portavoces intelectuales del nuevo régimen. Mannheim, al igual que Hauser, se negó a afiliarse, pero aceptaron enseñar filosofía y teoría de la literatura en la universidad, donde los compañeros de Lukàcs habían sido aceptados como catedráticos.

El régimen de Bela Kun colapsó en julio de 1919 (y el propio Bela Kun desapareció en las purgas estalinistas de 1939); nunca llegó a encontrar apoyo ni del campesinado ni, por supuesto, de la aristocracia latifundista. Y Mannheim, como Lukàcs y otros muchos, emigraron a Alemania huyendo de la represión derechista desatada por el coronel (más tarde almirante) Horthy en 1920.

Esta primera emigración marcó tanto la personalidad como la obra de Mannheim. Aunque continuó autodefiniéndose como hombre de izquierdas y conservó la amistad de conocidos izquierdistas (Lukàcs, pero también Paul Tillich y Emil Lederer), abandonó todo protagonismo político centrándose en sus investigaciones académicas, primero en Friburgo con Heidegger, más tarde en Heidelberg con Alfred Weber, y finalmente desde 1925 en Frankfurt, uno de los centros del liberalismo alemán —época durante la que coincidió con las primeras actividades del *Instituto de Investigación Social*, fundado por Max Horkheimer—. Y en Frankfurt enseñó hasta su segunda emigración a Inglaterra en 1933, tras ser expulsado de la Universidad por los nazis.

Nos encontramos, pues, si no con un *outsider*, sí con un refugiado —como él se denominaría—, un hombre triplemente marginal: en cuanto judío, en cuanto emigrante (dos veces) y en cuanto hombre de cultura alemana en el mundo anglosajón, zarandeado por los avatares de la historia europea. Una característica (la marginalidad) bastante frecuente entre los sociólogos y extre-

² «Seele und Kultur», en K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, K. Wolff (ed.), Neuwied, Luchterhand, 1970.

³ G. LUKÀCS, *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlín, 1911; hay traducción en *Obras Completas*, Grijalbo, Barcelona, vol. 1.

madamente frecuente en los sociólogos del conocimiento, y que sin duda sobredetermina su sensibilidad hacia las diversas concepciones del mundo, estilos de pensamiento o constelaciones, en definitiva, su sensibilidad al relativismo cultural; pero también su proyecto de unidad, de objetividad, de consenso.

Son estos años, la década de los veinte, los que más han interesado de la producción intelectual de Karl Mannheim, pues su segunda emigración a Inglaterra alteró el rumbo de sus investigaciones. Si hay o no continuidad entre la primera época intelectual de Mannheim en Alemania y su segunda etapa inglesa, es algo que no voy a discutir aquí. En todo caso, sí parece evidente que no hay solución de continuidad teórica en su desarrollo intelectual, que pasó de buscar el consenso social a través del conocimiento a buscarlo en la educación y la religión, proceso este clásico en numerosos sentidos, y muy próximo de la evolución de Saint-Simon, de Comte y del propio Durkheim. No podemos olvidar, por otra parte, que las últimas especulaciones de Mannheim, aún expresadas en lenguaje técnico y planificador, tanto por su elitismo como por un cierto misticismo —ahora social y no individual—, tienen un eco de sus primeros trabajos en Budapest.

Como indicaba, su primera etapa estuvo dedicada casi por entero a la sociología del conocimiento (o de la cultura, como comenzó denominándola). Textos importantes de este período son sus trabajos sobre las *Weltanschauung*, sobre el historicismo, sobre el pensamiento conservador o sobre el historicismo⁴, que culminan en su obra maestra, *Ideología y utopía*⁵, aparecida en Berlín en 1929. Y no es casual ni la fecha ni el lugar pues, como he argumentado en otro sitio, la sociología del conocimiento mannheimiana, haciendo honor a su autor y obra, nace existencialmente determinada en grado sumo y su contexto de posibilidad es, claramente, la Alemania de Weimar, heredera del historicismo, sumida en la desesperanza frente al progreso y la razón ilustrada, políticamente escindida, con una economía reducida al trueque por la hiperinflación y culturalmente perpleja, cuando no escéptica⁶.

Mannheim parte del reto del relativismo historicista, un reto que formaba parte de su experiencia cotidiana: todas las formas del pensamiento social están determinadas, tanto en la forma como en el contenido, por factores no teóricos, bien sean volitivos, inconscientes, o simple resultado de perspectivas concretas. De este modo, al tiempo que amplía la sospecha ideológica a la totalidad del pensamiento social, de acuerdo con el espíritu de su tiempo (Mannheim es, sin duda, uno de los grandes «maestros de la sospecha»), trata de salvar el conocimiento del irracionalismo. Su objetivo es impedir la claudicación de la razón ante el relativismo a través de la elaboración de una teoría epistemológica social, basada en el relacionismo, en primer lugar, y en la idea de una «intelectualidad libre», después.

⁴ Recogidos en *Ensayos de sociología de la cultura*, Aguilar, Madrid, 1957.

⁵ Hay traducción de E. Terrón en Aguilar, Madrid, 1973.

⁶ Véase mi trabajo «La crisis del positivismo clásico y los orígenes de la sociología del conocimiento en Karl Mannheim», en *Libro Homenaje a Luis Rodríguez-Zúñiga*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992, pp. 565-602.

En qué medida lo consigue es algo que fue objeto de intensos debates en la sociología alemana, primero, y más tarde, tras la traducción al inglés en 1936 de *Ideología y utopía*, en la sociología norteamericana, donde tuvo un influjo considerable dando carta de presentación a la sociología del conocimiento⁷. En todo caso, su objetivo final era evidente: en una sociedad escindida y en lucha, Mannheim trata de restablecer un discurso objetivo que pueda servir de canal de comunicación no distorsionado entre los diversos contendientes. Su finalidad última es así la de la sociología clásica: restablecer el consenso social, por mucho que acuda a un procedimiento nuevo que enfatiza los aspectos intelectuales más que los sociales o políticos. En ello se muestra el profundo racionalismo de Mannheim frente a las claudicaciones de Scheler, Troeltsch o del mismo Lukács.

La recepción e influjo posterior de la obra de Mannheim aparece ligada a la de las «terceras vías» en la sociología, atrapadas durante décadas en la esquizofrénica división de las ciencias sociales entre analíticos y dialécticos, entre neopositivistas y críticos, entre marxistas y antimarxistas, una escisión que emergió en la propia polarización social de la Alemania de Weimar y que, como he argumentado en otro sitio⁸, sirvió para legitimar a unos frente a otros marginando al tiempo a aquellos autores, como los definidos por la línea Weber-Mannheim-Elias, que no encajaban en tal escisión y que sólo el final de la Guerra Fría (un final que, intelectualmente, acaeció ya en la década de los setenta) ha permitido rescatarlos no ya del olvido (como es el caso de Elias), sino sobre todo de las malas interpretaciones (como son los casos de Weber o Mannheim, pero también del mismo Marx). Mannheim fue así despreciado por los lukasianos como Goldmann o Gabel, pero también por los positivistas como Popper, Hayek o Aron, acusado en un caso de marxista «burgués» y en el otro de «marxista» burgués. Y si su influencia reemerge con fuerza es debido a lecturas, o mejor relecturas, desde presupuestos teóricos nuevos, como algunas de las que aquí se apuntan, no lejanas del pragmatismo que impregnó su segunda época: la del análisis de «la crisis de nuestro tiempo».

¿Por qué volver hoy a Mannheim? En primer lugar porque, como decía Zubiri, «los griegos no son nuestros clásicos; nosotros somos los griegos». Nosotros somos ya mannheimianos, incluso a pesar nuestro, pues la perspectiva que abrió forma parte del caudal esencial del pensamiento social. Además, porque la nueva vía de la sociología se desarrolla dificultosa en el ámbito de esa tercera vía, antes imposible, definida por Weber, por Mannheim o por Elias, su gran heredero intelectual, sin duda más allá de las tradiciones positivistas, pero más acá también de la pura hermenéutica cultural. Y sobre todo porque el problema esencial de nuestra época (y de nuestro pensamiento) deriva de

⁷ Sobre el influjo de *Ideología y utopía* en Estados Unidos, véase Kurt H. WOLFF, «The Sociology of Knowledge in the United States of America», en *Current Sociology/Sociologie Contemporaine*, 15, 1 (1967), traducido por «La sociología del conocimiento en Estados Unidos», en *Contribución a una sociología del conocimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.

⁸ *La sociedad reflexiva*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1990, cap. I.

una gigantesca globalización mundial del mismo problema que atenazaba a Mannheim: el choque de concepciones del mundo, el pluralismo cultural, el etnocentrismo (o eurocentrismo) y su contraste, el relativismo, la deconstrucción de la razón en «discursos» y «narrativas», la pérdida de referencia en la objetividad. Y así es sorprendente leer textos (rabiosamente actuales y rabiosamente relativistas) de sociología del conocimiento científico que parecen ignorar el extraordinario debate alemán y americano que originó *Ideología y utopía*, y que puede resumirse en una paradójica pregunta: ¿desde qué razón se argumenta el relativismo de la razón?

Ignacio Sánchez de la Yncera ha realizado una amplia labor sin la cual este número monográfico sería imposible, por lo que me referiré a él en varias ocasiones. En *Crisis y orientación. Apuntes sobre el pensamiento de Karl Mannheim* propone entender unitariamente a este autor desde sus primeras obras anteriores a *Ideología y utopía*, obras que él consideraba «ensayos» justamente por moverse en un ámbito más allá de la ciencia constituida. En ellos, y a partir del renacimiento de Hegel, se asienta el proyecto de arraigar las ideas en la realidad. Recordemos que en uno de los primeros textos de Marx —la carta que le escribe a su padre en 1837— le dice expresamente que lo que le preocupa del idealismo alemán es el «antagonismo entre lo que es y lo que debe ser», entre lo real y lo racional, frente a lo cual debe fundarse la idea en la misma realidad, pues «si hasta ahora los dioses han morado sobre la tierra, sin embargo son ahora su centro». Pero Mannheim parte de su experiencia cotidiana del pluralismo y fragmentación, resultado —cree él— del instrumentalismo del racionalismo burgués que ha disuelto la comunidad en sociedad (Tönnies). El pensamiento conjuntivo debe buscar la síntesis, pero ésta no se logrará mediante los métodos de las ciencias naturales, pues no depende de la teoría sino de la práctica, no del sujeto contemplativo sino del sujeto activo.

J. Carlos Gómez Muñoz —traductor, editor y autor del estudio preliminar a la reciente publicación de la obra de Mannheim *El problema de una sociología del saber*⁹—, en *El retorno de la sociología del conocimiento de Mannheim a una epistemología de corte weberiano*, analiza los orígenes teóricos y los supuestos de la sociología del conocimiento de Mannheim y agudamente señala que ésta parte de (y no «llega a») problemas epistemológicos, que son su sustento inicial. Es por ello una sociología sin teoría social, en contraste con Marx, para quien el análisis de las ideologías era una consecuencia de su teoría. Remarca de nuevo el influjo hegeliano (y lukacsiano) a través del recurso a la categoría de totalidad, por lo que debe entenderse su sociología del conocimiento no como un método de explicación causal del conocimiento, sino como un método de interpretación hermenéutico del mismo, un análisis de su sentido. Ello más allá de la tensión casi constante entre el relativismo de su inicial etapa historicista y la consideración de la sociología del conocimiento como propedéutica de la objetividad de su segunda fase sociognoseológica.

⁹ K. MANNHEIM, *El problema de una sociología del saber*, edición, traducción y estudio preliminar de C. Carlos Gómez Muñoz, Tecnos, Madrid, 1990.

José María González, en *Notas sobre «el pensamiento conservador» de K. Mannheim*, avanza mucho más allá de lo que sugiere el título. Tras situar a Mannheim entre Alfred Weber y Norbert Elias, analiza su influjo sobre este último señalando que los dos primeros aún se movían en el marco marxiano de contraposición dualista entre ser y conciencia, marco que Elias consigue superar. En la segunda parte de su trabajo estudia un tema sobre el que ha publicado ya investigaciones de enorme interés¹⁰: el uso de las metáforas en ciencia social. En este caso, el uso de la metáfora «constelación», que se extiende de Goethe a Max Weber, a Alfred Weber y a Mannheim para continuar en Adorno, Jay y Bernstein. Y las numerosas metáforas extraídas de la historia de la literatura (como las de «perspectiva», «estilo» o «intención básica») que enriquecen su pensamiento.

Valentín Usón, en *La construcción social de la libertad*, estudia la tercera vía de Mannheim entre el liberalismo y el comunismo: una planificación para la libertad y la responsabilidad, asentada no sólo en la democracia, sino también en la educación para orientar la racionalidad formal o instrumental dándole contenido sustantivo. El análisis de la sociedad-masa en Mannheim parte de la quiebra del liberalismo en su fase oligárquica. Frente a ello el rearme cultural y la funcionalidad de la religión aproximan a Mannheim a otros clásicos, en una de sus propuestas menos (o peor) entendidas.

Javier Noya, finalmente, en *Clase, conocimiento y ciudadanía. La (des)legitimación del Estado de Bienestar en la perspectiva de la sociología del conocimiento*, realiza el mejor homenaje a Mannheim al utilizar algunas de sus categorías básicas (estratos, conocimiento conjuntivo o comunicativo) para abordar problemas actuales, poniendo de manifiesto que la clase media estaría atrapada en un doble vínculo que le impide jugar el papel mediador que Mannheim esperaba de ella.

En las «Notas», Salvador Cardús —traductor al catalán de *Ideología y utopía*¹¹— nos previene contra tradicionales distorsiones derivadas (pero no sólo) de malas traducciones del alemán. El objetivo de Mannheim era no la pluralidad de conocimientos, sino de concepciones del mundo, que ciertamente se aglutinan alrededor de concepciones sociopolíticas. Además, la *freischwebende Intelligenz* —término que tomó de Alfred Weber— no implica desarraigo social, falta de ataduras sociales, despegue o menos aún bohemia, sino independencia, resultado sí de un «relativo» desclasamiento, que le permitiría «absorber» los intereses de la vida social para darle una orientación armónica. Y menos aún cabe pensar en los intelectuales como una clase propia. El mejor ejemplo de lo que propone Mannheim es el mismo Mannheim, independiente, abierto, pero ciertamente comprometido.

Finalmente, Javier Noya nos informa de las ponencias que sobre *Karl Mannheim y sus temas, hoy día* fueron presentadas en julio pasado en el *Congre-*

¹⁰ J. M. GONZÁLEZ, *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid, 1992.

¹¹ K. MANNHEIM, *Ideología i utopia*, Edicions 62, Barcelona.

so *Húngaro de Sociología*, aprovechando aquellos trabajos para realizar comentarios que vinculan las teorías de la sociedad del trabajo, de la comunicación, del conocimiento y del riesgo.

Sin duda, lo más valioso de este monográfico es, sin embargo, la traducción por vez primera al castellano del clásico y voluminoso trabajo de Mannheim *El problema de las generaciones*, algo que debía haber ocurrido hace tiempo considerando la enorme importancia de este texto y la que a este tema dedicó Ortega y Gasset. Una tarea que Sánchez de la Yncera ha realizado con exquisito cuidado y que ha completado con una magistral presentación, *La sociología ante el problema generacional*, que desborda con mucho el marco de una simple nota histórica para extraer las más relevantes conclusiones de cara a un análisis actual de la generación-autoconstitución del sujeto en el marco de una sociología reflexiva.

Finalmente, de nuevo Sánchez de la Yncera nos presenta una bibliografía detallada de los escritos más relevantes de Mannheim, incluyendo las traducciones al inglés y, por supuesto, al castellano.

ESTUDIOS