
REFLEXIONES SOBRE «EL PENSAMIENTO CONSERVADOR» DE KARL MANNHEIM

José M. González García
Instituto de Filosofía. CSIC, Madrid

La importancia del estudio de Mannheim sobre el pensamiento conservador es grande, al menos por dos razones. En primer lugar, porque significó un hito importante en la carrera académica del autor y, en segundo lugar, porque fue un paso fundamental en la dirección de la sociología del conocimiento tal y como la podemos encontrar formulada ya, de una manera casi definitiva, con la aparición de la primera versión alemana de *Ideología y utopía*, en 1929. Muchos de los temas de este libro se encuentran ya prefigurados en aquel artículo que vio la luz por vez primera dos años antes, en 1927, en la revista alemana de sociología más prestigiosa del momento, el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*¹, y que se basaba en la versión previa presentada como tesis de habilitación en la Universidad de Heidelberg a finales de 1925.

¹ K. MANNHEIM, «Das konservative Denken», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 57 (1927), 1, pp. 68-142; 2, pp. 470-495. Puede verse una edición más reciente en la selección de obras de la sociología mannheimiana del conocimiento hecha e introducida por Kurt H. Wolff: K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 2.ª ed., 1970, pp. 408-508. Estas dos versiones no recogían todo el texto original. Este ha sido publicado recientemente por vez primera en alemán, gracias al trabajo editorial de D. Kettler, V. Meja y N. Stehr, bajo el título *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. Una versión inglesa había sido publicada también póstumamente en edición y traducción de P. Kecskemeti en el libro K. MANNHEIM, *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, RKP, 1953. De esta última obra hay traducción española de F. M. Torner, en K. MANNHEIM, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, 1963.

Como es bien sabido, la carrera académica de Mannheim se había iniciado en la Universidad de Budapest, donde había presentado en 1918 su tesis doctoral, sobre «El análisis estructural de la epistemología»², y en la que había trabajado como profesor de filosofía durante el breve gobierno revolucionario de Béla Kun, gobierno formado tras la proclamación, en marzo de 1919, de la República Soviética Húngara y en el que Lukács, a la sazón todavía amigo de Mannheim, participó como comisario de Educación. Cuando un año después, en marzo de 1920, el triunfo de la contrarrevolución desató una oleada de terror blanco, Mannheim se vio obligado a marchar al exilio por haber dado clase en la Universidad reorganizada por el gobierno comunista anterior. Este primer exilio le condujo a Heidelberg, donde estudió, entre otros, bajo la dirección de Alfred Weber, quien por aquellos años se encontraba trabajando en el desarrollo de su sociología de la cultura. De hecho, los primeros trabajos de Mannheim, algunos de los cuales han permanecido inéditos hasta hace pocos años y otros simplemente han desaparecido, trataban temas de sociología de la cultura en una perspectiva bastante próxima a su maestro al comienzo y progresivamente independiente después. El paso de la sociología de la cultura a la sociología del conocimiento se produce sin rupturas entre los años 1924 y 1925 y culminará en la publicación, en 1929, de su obra más conocida, *Ideología y utopía*³. Un año más tarde fue llamado como catedrático por la Universidad de Frankfurt, donde permaneció hasta su segunda emigración, esta vez a Inglaterra, poco antes de la subida al poder de la barbarie hitleriana, en 1933.

Así, pues, la obra más importante de sociología del conocimiento es fruto de un cosmopolita emigrado, de un refugiado político, de un *Aussenseiter* o extraño al sistema académico alemán, en una época de gran convulsión social: la República de Weimar. Los años de gestación y máximo desarrollo de dicha sociología están marcados por la crisis económica y la inflación galopante, por una enorme inseguridad económica y política, por la violencia política de una sociedad radicalmente escindida entre grupos radicalmente contrapuestos, situación ante la que la República demostraba su impotencia para cumplir precisamente con uno de los requisitos básicos que, según Max Weber, todo Estado debía cumplir: el control de la violencia y su reducción a la violencia legítima⁴.

² K. MANNHEIM, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*; fue originalmente publicada en la revista *Kant-Studien*, Ergänzungsheft, Nr. 57, Berlin, Reuther und Reichard, 1922. Puede verse en la traducción inglesa de E. Schwarzschild y P. Kecskemeti en K. MANNHEIM, *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, RKP, 1953, pp. 15-73, o bien en la traducción española de F. M. Torner hecha a partir de la versión inglesa: K. MANNHEIM, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, 1963, pp. 21-83.

³ El libro de K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929, fue publicado más tarde en versión inglesa aumentada en dos capítulos por el propio Mannheim y traducida por L. Wirth y E. Shils como *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, RKP, 1936. A partir de esta versión inglesa hay dos traducciones al español, la mejor debida a E. Terrón: K. MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 2.ª ed., 1966. En adelante citaré por esta última edición con las siglas IU.

⁴ Para una interpretación de la crisis de la República de Weimar desde la perspectiva de la ruptura del monopolio estatal de la violencia, puede verse el libro de N. ELIAS, *Studien*

Esta situación de enorme tensión social deja sus huellas en el surgimiento de la sociología del conocimiento y en la formulación primigenia de sus problemas en torno a los conceptos de ideología y de utopía, como el propio Mannheim reconoce:

«En la discusión política sostenida en las modernas democracias, donde las ideas suelen ser la expresión más clara de ciertos grupos, la determinación social y existencial del pensamiento ha llegado a ser fácilmente perceptible. Al principio fue la política la que descubrió el método sociológico en el estudio de los fenómenos intelectuales. Fundamentalmente fue en las luchas políticas donde, por primera vez, los hombres trabaron conocimiento con las motivaciones inconscientes colectivas que han dirigido siempre la orientación del pensamiento. La discusión política es, desde los mismos comienzos, más que una argumentación teórica; es un arrancarse los disfraces, el desenmascaramiento de aquellos motivos inconscientes que ligan la existencia del grupo a sus aspiraciones culturales y a sus argumentos teóricos»⁵.

Es precisamente la generalización de este desenmascaramiento y su aplicación a todos los grupos participantes en la discusión política lo que genera la expansión de una desconfianza en el pensamiento y lo que está en la base de que un número cada vez mayor de gente adoptara posiciones escépticas e irracionales.

1. KARL MANNHEIM, ENTRE ALFRED WEBER Y NORBERT ELIAS

Volviendo al contexto académico, es interesante destacar la posición de Karl Mannheim como eslabón intermedio entre Alfred Weber y Norbert Elias. Voy a insistir en esta relación debido a que, normalmente, se pone más el acento en las relaciones de Mannheim con el círculo de Lukács durante los años de Budapest. El estudio de Mannheim sobre el pensamiento conservador fue presentado como tesis de habilitación, bajo la dirección de Alfred Weber, y juzgada a finales del año 1925 por un tribunal compuesto por Emil Lederer, Carl Brinkmann y el propio Alfred Weber. Según David Frisby, que ha investigado en los archivos de la Universidad de Heidelberg las actas correspondientes a dicha habilitación, los tres informes eran claramente positivos, aunque sólo el de Brinkmann entra en cuestiones realmente sustanciales. Alfred Weber señalaba los logros del trabajo, aun manteniendo ciertas discrepancias sobre el papel, a su juicio excesivo, jugado por la teoría de la base-superestructura, si bien en una forma distinta al materialismo histórico⁶. Dicha habilitación facultó a Mannheim para

über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, edición de M. Schröter, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

⁵ IU, p. 88.

⁶ Cfr. D. FRISBY, *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, London, Heineman, 1983, nota 178, pp. 250-251, donde se recogen también los

ser nombrado *Privatdozent* —o docente no financiado con cargo a los presupuestos de la Universidad, sino pagado directamente por sus alumnos—, cargo en el que permaneció hasta su marcha a la Universidad de Frankfurt, como sucesor de Franz Oppenheimer en la cátedra de sociología y economía política, en 1930.

Durante estos años, las relaciones con Alfred Weber se fueron haciendo cada vez más tensas y difíciles, hasta llegar casi a la ruptura intelectual en la discusión de la ponencia de Mannheim presentada en el sexto congreso de los sociólogos alemanes, celebrado en Zurich en septiembre de 1928. En esta ocasión, y rompiendo las rígidas normas de la etiqueta y la jerarquía académica imperantes que establecían un rígido rango en el orden y en la duración de las intervenciones, Karl Mannheim había sido invitado a dar la segunda conferencia del congreso, después del patriarca de la sociología alemana, Leopold von Wiese. Esta deferencia puede interpretarse, ciertamente, como un reconocimiento público del prestigio de Mannheim a pesar de su *status* académico de simple *Privatdozent*.

El tema global del congreso versaba sobre la competencia en la sociedad, y Mannheim presentó su conferencia bajo el título «El significado de la competencia en el ámbito intelectual»⁷. En ella, radicalizando la relación establecida por Marx entre el ser social y la conciencia, Mannheim intentaba fundamentar una relativización de todas las formas de pensamiento mediante el desenmascaramiento de sus relaciones con la base social concreta de la que dependen. Estaba dispuesto, según comenta Norbert Elias en sus recuerdos sobre la intervención de Mannheim en este congreso, a relativizarlo todo, incluyendo su propia posición⁸. Señaló cómo después de la destrucción de la unitaria cosmovisión medieval, y mediante un proceso de concentración que podía ser comparado con las tendencias a la concentración de los múltiples mercados en uno solo, se habían constituido plataformas de pensamiento en competencia mutua. La concentración de los múltiples movimientos ilustrados nacionales en la plataforma del liberalismo condujo, a través del fenómeno de la competencia, a la constitución de una plataforma de pensamiento alternativa, la plataforma conservadora. Mediante el mecanismo de mostrar la ligazón con intereses de poder y con situaciones sociales concretas, relativizó estas dos formas de pensamiento, exponiendo con especial énfasis los límites estructurales del pensamiento liberal, así como en otro pasaje de su discurso aplicó la misma sospecha relativizadora al pensamiento socialista. Mannheim llevó hasta el final su propuesta de relativización total mediante el descubrimiento de los intereses sub-

títulos de los cursos y seminarios ofrecidos por Mannheim en su calidad de *Privatdozent* en la Universidad de Heidelberg desde el semestre de invierno de 1926-27 hasta el de 1929-30.

⁷ La versión original alemana («Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen») puede verse en las pp. 566-613 de la obra ya citada de Mannheim *Wisenssoziologie*, recopilada por K. H. Wolff.

⁸ Cfr. N. ELIAS «Notizen zum Lebenslauf», en el libro *Norbert Elias über sich selbst*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990. Este autor ha dedicado bastantes páginas a plasmar sus recuerdos de Alfred Weber y de Karl Mannheim, así como a describir las relaciones entre estos dos últimos.

yacentes a todas las creencias y posiciones partidistas, haciendo ver el carácter ideológico de todas las formas de creencia y de pensamiento.

No se hizo esperar la reacción apasionada de Alfred Weber, que había sido citado explícitamente como representante, junto con su hermano Max, de la posición liberal. En un discurso improvisado que sobrepasó con mucho las severas limitaciones de tiempo señaladas por la organización, Alfred Weber intentó rebatir las acusaciones dirigidas al pensamiento liberal, tratando, además, de contraatacar y mostrar el reduccionismo de Mannheim y su dependencia de las categorías sociológicas del viejo materialismo histórico. Pero, en último término, la posición de Mannheim aparecía como más coherente en su disposición a relativizar todos los puntos de vista, incluyendo el propio, frente a aquellas posiciones que relativizaban el punto de vista de los demás, pero aferrándose al mismo tiempo a la pretendida objetividad de los planteamientos propios sobre los que no podían recaer las sospechas de parcialidad o de defender determinadas posiciones de poder o de intereses dentro de la sociedad⁹.

Es interesante destacar el papel de Mannheim como eslabón intermedio en la cadena de la sociología alemana entre Alfred Weber y Norbert Elias. Este último, llegado como joven doctor en filosofía a Heidelberg en 1925, cambió —gracias al encuentro con Karl Mannheim— sus inclinaciones intelectuales hacia el campo de la sociología. Comenzó su tesis de habilitación con Alfred Weber, fue admitido al «salón» intelectual de Marianne, la viuda de Max Weber, desde donde se administraba la herencia intelectual de éste y, de manera informal, también el éxito o el fracaso en la carrera académica dentro de la sociología de la Universidad de Heidelberg. El trabajo de habilitación comenzó a proseguir bajo la dirección de Karl Mannheim, con quien se trasladó como profesor ayudante a la Universidad de Frankfurt, en 1930, antes de marchar, como él, al exilio, en 1933¹⁰.

A falta de un estudio más detallado de las influencias de Karl Mannheim sobre Norbert Elias, cabría señalar, al menos, las siguientes líneas de continuidad entre ambos autores: en primer lugar, en el análisis de los intelectuales como capa social específica con capacidad para independizarse, al menos relativamente, de sus ligaduras y condicionamientos sociales; en segundo lugar, en las relaciones individuo-sociedad, algunos de los planteamientos de Elias en *La sociedad de los individuos*¹¹ parecen recordar algunas ideas de *Ideología y utopía*, donde se propone la necesidad de superar la farsa de la separación del individuo

⁹ La ponencia de Mannheim, así como las intervenciones de Alfred Weber y también, junto con otras, la de Norbert Elias, a la sazón doctor en filosofía que comenzaba en Heidelberg su carrera académica en el marco de la sociología, pueden verse en *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich*, Tübingen, Mohr, 1929.

¹⁰ Véase la descripción pormenorizada de las relaciones intelectuales en Heidelberg y en Frankfurt hechas por Elias en sus escritos autobiográficos y en la entrevista biográfica realizada por A. J. Heerma van Voss y A. van Stolk y recogida también en el libro, ya citado, *Norbert Elias über sich selbst*.

¹¹ Edición de M. Schröter y trad. de J. A. Alemany, Barcelona, Península, 1990.

respecto al grupo en el que piensa y actúa; en tercer lugar, en la concepción antitética de la vida política y del pensamiento alemanes, que son un elemento común al análisis de Mannheim sobre el pensamiento conservador y a los estudios de Elias sobre la sociedad alemana, donde establece muy claramente la división histórica entre dos códigos de conducta, de pensamiento y de visión del mundo representados por el «código del honor» —propio de la nobleza, del ejército y, en general, de los conservadores, con su insistencia en la jerarquía y en la sumisión del individuo al orden social—, frente al «código moral» alternativo de la burguesía ilustrada, con sus exigencias de autonomía y auto-determinación del individuo¹²; y *last but not least*, la insistencia común en la importancia dada al análisis del lenguaje y del cambio de las significaciones de las palabras como forma de investigación de cambios estructurales profundos en la evolución de una sociedad¹³.

De todos estos temas en los que son visibles algunas influencias de Mannheim sobre su antiguo discípulo Elias, únicamente me voy a detener, y muy brevemente, en el problema de los intelectuales. La primera vez que aparece el tema en la obra de Mannheim es en su ensayo sobre el pensamiento conservador, donde, además, reconoce explícitamente que toma de Alfred Weber la expresión *sozial freischwebenden Intellektuellen*¹⁴. En este estudio no se trata todavía de realizar una teoría de gran alcance sobre los intelectuales, sino, más bien, de buscar cuáles son los grupos sociales «portadores» del romanticismo conservador alemán de la primera mitad del siglo XIX. La base social del romanticismo es la misma que la del pensamiento ilustrado: la *Intelligentsia* socialmente independiente.

«Así, tiene su base social en el mismo estrato que la Ilustración. Pero hay también una diferencia. En la Ilustración, ese estrato y sus portavoces filosóficos estaban aún, por decirlo así, en contacto con sus orígenes sociales e históricos. Los escritores burgueses de la Ilustración podían todavía apoyarse en el respaldo ideológico de la burguesía. La conversión al romanticismo significó para la *Intelligentsia* un creciente aislamiento social y filosófico»¹⁵.

¹² Cfr. N. ELIAS, *Studien über die Deutschen...*, ya citado.

¹³ Como veremos más adelante, el análisis de los significados cambiantes de las palabras es uno de los elementos metodológicos más importantes de Mannheim para su análisis de la perspectiva desde la que se expresa un pensamiento y es una de las bases fundamentales tanto en su estudio del pensamiento conservador como en *Ideología y utopía*. Por otra parte, uno de los elementos centrales de *El proceso de la civilización* radica en el examen de la evolución histórica de determinadas palabras como «cultura», «civilización» o «cortesía», especialmente en los ámbitos lingüísticos francés y alemán.

¹⁴ El concepto utilizado por K. Mannheim (*freischwebende Intelligenz* o también *sozial freischwebenden Intellektuellen*) procede de la sociología de la cultura de Alfred Weber, significa «los intelectuales que flotan libremente» y se refiere a la carencia de lazos o ataduras sociales de determinado tipo de individuos que pueden llegar a pensar por encima de sus vinculaciones de clase o de grupo social. En su estudio sobre el pensamiento conservador reconoce Mannheim explícitamente que toma dicha expresión de la obra de Alfred Weber. Cfr. «Das konservative Denken», ed. cit. p. 454.

¹⁵ K. MANNHEIM, «El pensamiento conservador», ed. esp. cit., p. 140.

Nos encontramos, en realidad, con dos tipos de intelectuales: los ilustrados, muchos de ellos establecidos como profesores y funcionarios de las universidades y ligados a los intereses cosmopolitas de la burguesía ascendente, y los románticos, socialmente desvinculados, socialmente desarraigados y cuya carencia de una posición económica segura les llevará bien a buscar un empleo oficial, bien a vender su pluma a un gobierno u otro, oscilando entre Prusia y Austria, donde muchos de ellos consiguen un empleo de Metternich, porque éste sabe muy bien cómo hacer uso de sus servicios¹⁶. Así, pues, el enfrentamiento entre Ilustración y Romanticismo también se traduce en la rivalidad entre dos tipos diferentes de intelectualidad.

Aunque también en el artículo sobre el pensamiento conservador Mannheim aboga por la necesidad de que exista una *Intelligentsia* libre y capaz, desde su libertad, de lograr una visión más amplia del curso total de la historia, anticipando así algunos planteamientos de *Ideología y utopía*, el tono general es más crítico, ya que al hacer hincapié en la venalidad de los intelectuales, éstos parecen ser más bien los núcleos desde los que se produce la ideología que grupos capaces por su situación social de acercarse más a la objetividad. En su obra principal, en cambio, se establece ya claramente que la misión de los intelectuales es tratar de trascender los puntos de vista particulares y conseguir una síntesis dinámica, la mejor perspectiva que sea posible alcanzar en cada época determinada.

Aunque éste sería el planteamiento global, existe en Mannheim una sensible evolución acerca del problema de los intelectuales. En *Ideología y utopía* admite que la «*Intelligentsia* socialmente desligada» es un estrato relativamente no clasista y que, debido a su reclutamiento a partir de todas las clases sociales, han tomado contacto real con todas las perspectivas en conflicto. De esta forma, pueden constituir una garantía estructural de validez del pensamiento social, debido a su posición al margen de las luchas de clases y a su despegue respecto al proceso social.

Sin embargo, en un ensayo posterior, dedicado íntegramente al tema de los intelectuales¹⁷, Mannheim matiza su postura aclarando que los intelectuales no constituyen una clase o un estrato social por encima de las clases sociales. Es decir, no constituyen un partido separado ni tienen todos los mismos intereses, sino que también están condicionados por su ubicación en el proceso social y su adhesión a una u otra de las clases en conflicto. Pero, por encima de esta adhesión, *algunos* intelectuales están mejor preparados para poner a prueba sus propias valoraciones y construir una perspectiva más abarcante:

«El miembro individual de la *Intelligentsia* puede tener, y con frecuencia tiene, una orientación particular de clase y, en conflictos reales, puede

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 141.

¹⁷ Cfr. K. MANNHEIM, «El problema de la *Intelligentsia*», en su libro *Ensayos sobre sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 2.ª ed., 1963, pp. 137-240. Este libro fue publicado por primera vez después de la muerte de K. Mannheim en edición de E. Mannheim con la colaboración de P. Kecskemeti, *Essays on the Sociology of Culture*, London, RKP, 1956.

alinearse con uno u otro partido político. Además, sus elecciones individuales pueden tener la consistencia y las características de una posición de clase perfilada. Pero, además de por esas afiliaciones, es impulsado por el hecho de que su educación le ha preparado para enfrentarse con los problemas cotidianos desde varias perspectivas y no sólo desde una, como hacen la mayoría de los que participan en las controversias de su tiempo. Decimos que está preparado para enfrentarse con los problemas de su tiempo desde más perspectivas que una, aunque en casos aislados puede actuar como un partidista y alinearse con una clase»¹⁸.

Bastantes comentaristas de Mannheim desconocen la evolución de éste en el problema de los intelectuales y critican, con razón, la concepción de la *Intelligentsia* socialmente desligada y libre como una entelequia abstracta, inexistente en la realidad. Mannheim se quejó de la trivialización sufrida por su tesis acerca de la *Intelligentsia*, ya que lo único que pretendía era mostrar que cierto tipo de intelectuales poseen mayores oportunidades de comprobar y utilizar las perspectivas socialmente válidas para construir una síntesis de perspectivas lo más global posible, evitando los planteamientos ideológicos, haciéndose conscientes de sus propias valoraciones y cuestionando su situación en el orden social.

Mannheim tomaba como modelo a la intelectualidad alemana del siglo XVIII, de la época de la Ilustración. Estos intelectuales se encontraban en una situación política marcada todavía por la división de Alemania en una multitud de pequeños estados, muchos de ellos regidos todavía casi feudalmente y donde la burguesía, a pesar de su incipiente poder económico, era impotente en el campo político. Esta burguesía constituía un público incipiente para los intelectuales, que, en esta situación, buscaban su legitimidad más allá de los temas estrictamente políticos y económicos, en el desarrollo de la formación de la personalidad individual. Años más tarde, Norbert Elias escribiría en *El proceso de la civilización*:

«En cierto modo, la intelectualidad alemana, los escritores, flotaban en el vacío. Las cuestiones del espíritu constituyen su refugio y su campo reservado; mientras que el rendimiento en la ciencia y en el arte es su orgullo. Este sector apenas tiene espacio para la actividad política y para los objetivos políticos. Consecuentemente con la forma de vida y con la estructura de su sociedad, las cuestiones comerciales y los problemas económicos son solamente problemas marginales para la intelectualidad. El comercio, el intercambio y la industria están todavía relativamente subdesarrollados y, en gran medida, necesitan de la protección y el fomento de una política real mercantilista, antes que la liberación de sus impedimentos»¹⁹.

¹⁸ K. MANNHEIM, *Ensayos de sociología de la cultura*, ed. cit., p. 155.

¹⁹ N. ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2.ª ed., 1989, p. 76.

En estas circunstancias de impotencia económica y política, los intelectuales encuentran su justificación social únicamente en el desarrollo de lo que los alemanes llaman el «espíritu», en el ámbito de «los libros, en la ciencia, la religión, el arte, la filosofía y en el enriquecimiento interior, en la “formación” del individuo, principalmente a través del libro, en la personalidad»²⁰. No es descabellado sugerir que la visión de este momento histórico privilegiado, el momento de la Ilustración alemana del siglo XVIII, está en la base de la teorización mannheimiana sobre la *Intelligentsia* y en la de la contraposición radical que Elias establece entre la sociedad cortesano-aristocrática y la intelectualidad alemana de clase media. Esta contraposición conduce incluso a dos tipos diferentes y enfrentados de racionalidad, y es uno de los elementos centrales de las obras de Elias *El proceso de la civilización* y *La sociedad cortesana*²¹.

Y, sin embargo, todas estas continuidades entre Mannheim y Elias no pueden hacernos olvidar sus diferencias y rupturas, pues no sin razón podría afirmarse que este último diluye la problemática específica en que arraiga la sociología del conocimiento del primero, llevándola a planteamientos de diferente nivel. Si bien a Elias le parece fructífera la forma en que Mannheim trata todas las formas de pensamiento como ideología frente a quienes consideran como no condicionado su propio punto de vista, no aceptaría las consecuencias relativistas y abogaría por una teoría del conocimiento humano que tuviera en cuenta su carácter de proceso social a largo plazo: su propio análisis histórico de las etapas del proceso de la civilización no tiene consecuencias destructoras para el conocimiento, a pesar de poner sistemáticamente en relación las formas de pensamiento con las formas de relación social subyacentes.

Por otra parte, Elias acusa, con razón, a Mannheim de permanecer atrapado en el dualismo conciencia-ser, lo cual, dicho sea de paso, resultaría una herencia del pensamiento conservador llevada a su máxima expresión por Hegel. Contra éste deriva Marx sus tesis sobre el origen social de la conciencia, pero sin superar los planteamientos dualistas. Por el contrario, para Elias, ya no vale el esquema infraestructura-superestructura, que es declarado como unilateral y obsoleto. Aboga por una sustitución de ese esquema simple por otro más complejo en el que el desarrollo de los procesos económicos de producción, el desarrollo de los medios de control de la violencia, el de las formas de autocontrol de los sujetos y el de las formas de orientación ideológica en el mundo son procesos interdependientes y que gozan, al mismo tiempo, de una autonomía relativa, sin poder ser reducido ninguno de ellos a mera superestructura respecto a alguno de los otros²². Con este planteamiento, la sociología mannheimiana del conocimiento perdería uno de sus postulados fundamentales, pero ganaría en profundidad de análisis, como lo demuestran los estudios del propio Elias, que combinan de una manera ejemplar las investigaciones psicogenéticas con las sociogenéticas, partiendo de la siguiente tesis básica:

²⁰ *Ibidem*, p. 76.

²¹ México, FCE, 1982.

²² Véase la crítica de Elias a Mannheim en *Norbert Elias über sich selbst*, ya citado, especialmente pp. 134-158.

«Toda investigación que quiera entender la conciencia de los hombres, su *ratio* o sus “ideas” sin considerar al mismo tiempo la estructura de los impulsos, la orientación y la configuración de los sentimientos y de las pasiones sólo conseguirá resultados limitados, puesto que ignorará necesariamente gran parte de lo que es imprescindible para la comprensión de los seres humanos»²³.

De esta manera, el enfoque de la sociología del conocimiento tradicional, de cuño mannheimiano, que se fija en el cambio de las relaciones humanas para explicar el cambio en las ideas, debería ser complementado con investigaciones de tipo psicogenético, pues sólo ambos tipos de investigación unidos —sociogénesis y psicogénesis— son capaces de dar cuenta, de hacer inteligible el proceso civilizatorio.

2. LA SOCIOLOGIA Y SUS METAFORAS: CONSTELACION Y PERSPECTIVA

En gran medida cabe afirmar que el pensamiento social y político vive de la metáfora. Y el análisis de las metáforas utilizadas por un autor como Mannheim se constituye en una vía privilegiada de interpretación de su pensamiento y de la puesta en relación con el ambiente sociocultural en que surge su obra. Podríamos preguntarnos retóricamente qué quedaría de la historia del pensamiento político si suprimiéramos todas las metáforas que contiene, si elimináramos leviatanes, cuerpos políticos, máquinas, teatros, pactos con el diablo, panópticos, velos de ignorancia, mercados, naves del Estado, etc. Pero todavía podríamos dar un paso más si, además de suprimir estas «metáforas vivas» —aquellas que directa e intuitivamente comprendemos como metáforas—, intentáramos eliminar también lo que podríamos denominar «metáforas muertas», es decir, aquellos conceptos que en su origen son metafóricos pero que ya están lexicalizados e incluidos en el lenguaje común y su carácter metafórico se nos ha escapado. La mayor parte de los conceptos políticos —y cabría añadir la mayor parte de los conceptos de nuestro lenguaje— tienen un origen metafórico del que ya no somos conscientes. Líder, patria, carisma, política, república, burocracia o razón de Estado, por poner sólo unos pocos ejemplos, son conceptos de origen metafórico y sin los cuales difícilmente podríamos expresar nuestras ideas. Si intentáramos suprimir tanto las metáforas vivas como las muertas de nuestro lenguaje político, nos quedaríamos con un lenguaje altamente formalizado incapaz de transmitir ningún tipo de conocimiento sobre lo colectivo, sobre nuestra vida en sociedad. Así, pues, de lo que se trata no es de suprimir las metáforas, tarea imposible e inútil, sino de ser conscientes del carácter metafórico de nuestro lenguaje, de nuestros conceptos, de nuestra comprensión de la realidad y, en definitiva, de nuestro pensamiento. Y también de utilizar las metáforas

²³ N. ELIAS, *El proceso de la civilización*, ed. cit., p. 494.

como vías privilegiadas de acceso a la interpretación de los textos clásicos del pensamiento social y político.

En el caso de Mannheim, y en concreto en su análisis del pensamiento conservador, nos encontramos con el uso recurrente de dos metáforas centrales: de origen cosmológico o astronómico la primera —constelación— y de origen pictórico la segunda —perspectiva—.

La metáfora de la *constelación* tiene una larga historia en el pensamiento sociológico y hunde sus raíces en la literatura. En efecto, sus orígenes se encuentran en un texto famoso del comienzo de la autobiografía de Goethe, *Poesía y verdad*, en el que el autor se refiere a la afortunada «constelación» (*Konstellation*) de los astros en el momento de su nacimiento en Frackfurt al mediodía del 28 de agosto de 1749 cuando el reloj desgranaba las doce campanadas. A esta constelación atribuye Goethe, de acuerdo con los astrólogos, efectos beneficiosos sobre su propia vida, ya que a ella debe no sólo su nacimiento, sino también su conservación.

Esta metáfora es transformada sociológicamente por Max Weber en su artículo de 1904 sobre la objetividad en la ciencia y en la política sociales, artículo en el que las referencias a Goethe son constantes. Aquí Max Weber utiliza repetidamente la metáfora cosmológica para describir la tarea de la ciencia social, en la que, para conocer la realidad, nos interesa conocer la «constelación» (*Konstellation*) en la que se agrupan los diversos factores históricos que concurren en la producción de un fenómeno histórico significativo. Y lleva la metáfora hasta el final al intentar explicar que la tarea de la sociología consiste en analizar y exponer ordenadamente la configuración de los factores y su acción recíproca concreta en la causación de un determinado fenómeno social, así como el análisis del devenir histórico de dicha configuración de elementos y la predicción de las posibles configuraciones futuras. En la ciencia social más que de causa en sentido estricto deberíamos hablar de la influencia de las posiciones relativas de los diversos fenómenos que contribuyen a la aparición de un hecho social determinado, de la misma manera que la posición relativa de los astros en el firmamento podía contribuir —en la vieja idea astrológica manejada por Goethe— a la producción de ciertos hechos²⁴. Si tenemos en cuenta que Max Weber también toma prestada de Goethe la otra gran metáfora que utiliza para analizar las relaciones entre pensamiento y realidad social o, más ampliamente, para evitar el uso de una noción fuerte de causalidad y sustituirlo por el de «afinidad electiva» (*Wahlverwandschaft*) entre diversos fenómenos, nos podemos hacer una idea de la importancia del pensamiento de Goethe para la formación de los conceptos del fundador de la sociología comprensiva²⁵.

²⁴ Cfr. Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1985, pp. 172 y ss. Hay trad. esp. de J. L. Etcheverry en Max WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, pp. 62 y ss.

²⁵ Un análisis más pormenorizado de esta influencia puede verse en mi libro *Las buellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos, 1992.

El uso de la metáfora pasa de Max Weber a su hermano Alfred, quien la utiliza, al igual que otros conceptos provenientes de Goethe, en diversas obras relacionadas con su sociología de la cultura²⁶ y en los seminarios de sociología en los que participaba Mannheim como estudiante postdoctoral.

En este último, la referencia a Goethe desaparece pero la metáfora continúa y juega un papel central en su argumentación. Así, bajo el rótulo de «la constelación de problemas», comienza Karl Mannheim el primer apartado de su artículo de crítica a la sociología del saber de Max Scheler de la manera siguiente:

«La palabra “constelación” procede de la astrología y designa la posición, la relación recíproca de las estrellas a la hora del nacimiento de un ser humano. Se investiga esta relación con el convencimiento de que es determinante para el destino del recién nacido. Pero “constelación” puede significar, en un sentido más amplio, la conjunción específica de factores en un momento del tiempo; su observación puede llegar a ser importante si creemos que la reunión simultánea de los distintos factores codetermina la configuración del factor concreto en que estamos interesados»²⁷.

A lo largo de las páginas siguientes Mannheim se explaya ampliamente acerca de cómo la categoría de «constelación» constituye una de las categorías más fundamentales con las que entendemos el mundo y el espíritu, reivindicando, además, la necesidad de estudiar cómo ésta y otras categorías se traspasan de unos planos a otros. Dicha metáfora es usada por Mannheim para insistir en que los problemas de los distintos ámbitos teóricos no se desarrollan sólo según una dinámica interna propia, sino que dependen también de una constelación de factores extrateóricos que codeterminan cada paso dado por el conocimiento. Las ciencias del espíritu dependen en su evolución de problemas extrateóricos y cambian debido a que surgen nuevas cuestiones no sólo internas a la ciencia, sino especialmente en el marco de la sociedad o de la vida en general. Por ello se hace necesario ampliar el campo de la visión y comprender que «la problemática de la constelación exige no sólo la visión conjunta de los problemas teóricos en un momento del tiempo, sino también su referencia a la problemática de la vida»²⁸, es decir, a los problemas no teóricos que dependen de la situación social

²⁶ Cfr., de Alfred WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (2.ª ed., München, 1951) y *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburg, Govert, 1943). Véanse a este respecto el libro de Salomon WALD, *Geschichte und Gegenwart im Denken Alfred Webers. Ein Versuch über seine soziologischen und universalhistorischen Gesichtspunkte* (Zürich, Polygraphischer Verlag, 1964), y la ponencia de Beate RIESTERER, «Alfred Weber's Position in German Intellectual History», presentada en el primer congreso sobre Alfred Weber, celebrado en Heidelberg en 1984, y recogida por Eberhard Demm (ed.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, Stuttgart, Steiner, 1986, pp. 82-112.

²⁷ K. MANNHEIM, *El problema de una sociología del saber*, trad. y estudio preliminar de J. C. Gómez Muñoz, Madrid, Tecnos, 1990, p. 3.

²⁸ *Ibidem*, p. 5. Ya Max Weber había expresado, citando textualmente varios versos del *Fausto* de Goethe, una idea similar del cambio de problemática en las ciencias de la

e histórica. En su análisis de la constelación favorable para el surgimiento de la sociología del pensamiento al comienzo de los años veinte de nuestro siglo, Mannheim señala la intervención combinada de cuatro factores fundamentales:

«a) la autorrelativización del saber y el pensamiento; b) la realización de un nuevo sistema de referencia, la esfera social, desde y en el que poder relativizar el pensamiento; c) el surgimiento de una nueva forma de relativización que se verificó con la aparición de la “conciencia desenmascaradora”, y d) la tendencia hacia la totalidad de una relativización, según la cual se relacionaba no un pensamiento o una “idea”, sino un sistema de pensamiento completo con el ser social subyacente»²⁹.

Con la aparición de estos cuatro factores en la constelación del pensamiento social nos encontramos con una situación completamente nueva en la historia del pensamiento, situación que favorece la aparición de la sociología del conocimiento. También dos años más tarde, en su tesis de habilitación sobre el pensamiento conservador, utiliza Mannheim la misma metáfora para describir la constelación social en la que surge dicha forma de pensamiento y se diferencia explícitamente de las formas habituales de tradicionalismo. Si bien en toda sociedad se dan formas de conducta y de pensamiento tradicionales, se trata casi siempre de formas fundamentalmente reactivas e inconscientes. Para que surja el pensamiento conservador como una forma conscientemente desarrollada tienen que darse una serie de factores que configuran una constelación especial: ha de tratarse de una sociedad dinámica y moderna con una diferenciación específica en clases o grupos sociales enfrentados entre sí; dicha diferenciación tiende a arrastrar tras de sí al cosmos intelectual y lo desarrolla según líneas propias de cada grupo enfrentado; y los objetivos básicos de cada grupo social hacen cristalizar las diversas ideas en diferentes cosmovisiones antagónicas y en estilos de pensamiento también antagónicos. En una palabra, el tradicionalismo se convierte en pensamiento conservador sólo en una sociedad escindida en clases sociales y como reacción consciente a formas de pensamiento progresista³⁰.

Sería interesante seguir el recorrido de la metáfora en el pensamiento social, pues llega a nuestros días a lo largo de una tradición diferente, la señalada por la Escuela de Frankfurt y sus exégetas. Eslabones en la cadena de esta tradición

cultura, cambio más basado en rupturas conceptuales originadas en fenómenos sociales antes que en una evolución meramente interna de la propia ciencia. Véase el final del artículo ya citado sobre la objetividad del conocimiento en la ciencia y en la política sociales, que puede ser interpretado como un precedente de la teoría de Kuhn sobre los paradigmas y las épocas de «ciencia normal» y de «ciencia revolucionaria».

²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³⁰ Cfr. K. MANNHEIM, *Das konservative Denken*, ed. cit. pp. 418-423. En la traducción española citada, la «constelación» ha sido sustituida por el «ambiente», palabra que no hace justicia al original y provoca la pérdida del sentido de la metáfora y la continuidad lingüística y conceptual con otros artículos de Mannheim y con las obras de Alfred y Max Weber.

serían Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Martin Jay y Richard J. Bernstein. En efecto, Adorno tomó prestada dicha metáfora de la obra de Benjamin y Martin Jay, en su monografía sobre aquél la utiliza, junto con la metáfora también adorniana del «campo de fuerzas», como elemento central de su exposición. Martin Jay encuentra en estas dos metáforas usadas por Adorno una vía útil para analizar el pensamiento de éste:

«La primera de estas metáforas es la de campo de fuerzas (*Kraftfeldt*), que para Adorno significaba un juego mutuo de relaciones de atracción y repulsión que constituía la estructura dinámica y transmutacional de un fenómeno complejo. La segunda es la constelación, un término astronómico que Adorno tomó prestado de Benjamin para referirse a un grupo de elementos cambiantes, yuxtapuestos más bien que integrados, y que resisten la reducción a un denominador común, a un núcleo esencial o a un primer principio generativo. Adorno usó con frecuencia ambas metáforas para captar las sutiles relaciones entre las dimensiones subjetiva y objetiva, particular y universal, histórica y natural»³¹.

Jay considera que las principales estrellas que configuran la constelación del pensamiento de Adorno y que entran en el campo de fuerzas en el que se mueve son las siguientes: la tradición heterodoxa del marxismo occidental inaugurada por Lukács y Korsch en los años posteriores a la primera guerra mundial, el modernismo estético, la desesperación de los viejos mandarines de la cultura alemana, la autoidentificación como judío y la anticipación de muchos de los argumentos del desconstruccionismo posterior. Se podrían añadir otras «fuerzas» o «estrellas» como el psicoanálisis, pero principalmente son éstas y las tensiones mutuas entre ellas quienes forman su constelación.

Recientemente, en 1991, Richard J. Bernstein, apoyándose en Martin Jay, actualiza de nuevo la metáfora y la eleva a título de su libro *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Siguiendo a Jay en la definición de las dos metáforas adornianas —campo de fuerzas y constelación—, Bernstein intenta evitar el uso de otra metáfora, esta vez hegeliana, la de *Aufhebung*, el concepto típico de Hegel para referirse a la reconciliación entre opuestos, superación de elementos contrarios al mismo tiempo que conserva lo más valioso de ellos. Pero para Bernstein no hay superación ni reconciliación entre modernidad y postmodernidad, sino más bien un campo de fuerzas y una constelación de elementos cambiantes que no pueden ser reducidos a un común denominador³². Según Bernstein, nos encontraríamos hoy en una «nueva constelación» en la que el pensamiento «post-» (postmodernista, postestructuralista, postmetafísico...) está atacando la antigua idea ilustrada de razón a través de la

³¹ M. JAY, *Adorno*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, pp. 14-15. Acerca de la metáfora «constelación» en Benjamin, cfr. M. W. Jennings, *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1987.

³² Cfr. R. J. BERNSTEIN, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 8-9, 42 y 309.

consideración de la idea del diálogo racional y de la racionalidad comunicativa como algo que debe ser arrojado al basurero de la desacreditada historia de la metafísica y de la racionalidad occidentales³³.

Al final de esta segunda tradición del uso de la metáfora cosmológica en Jay y Bernstein, al igual que al final de la primera en Mannheim, los orígenes goethianos han desaparecido, cosa que no ocurría en los hermanos Weber, ya que en ellos era consciente y deliberada la formación de conceptos sociológicos a partir de ideas expresadas literariamente por el poeta de Weimar.

La otra metáfora básica utilizada por Mannheim en su estudio del pensamiento conservador y en *Ideología y utopía* proviene del mundo del arte. Se trata, más bien, de un conjunto de metáforas pictóricas —la más importante de las cuales es la de *perspectiva*— que conducen a una analogía expresada explícitamente entre la sociología del conocimiento y la historia del arte. En efecto, Mannheim considera al comienzo de la versión revisada del artículo citado que hay dos maneras de escribir la historia de las ideas. La primera sería la forma tradicional, calificada como «narrativa», basada en el supuesto de que el pensamiento se desarrolla autónomamente en una esfera propia, prácticamente al margen de la sociedad, y consistiría en señalar el paso de las ideas de un pensador a otro narrando épicamente la historia de su desarrollo. La segunda manera, de aparición reciente, todavía en proceso de experimentación y en la que «El pensamiento conservador» juega el papel de ejemplo concreto y pionero de la nueva metodología, sería la propia de la sociología del conocimiento:

«En el corazón de este método está la concepción de un *estilo de pensamiento*. La historia del pensamiento desde este punto de vista no es mera historia de ideas, sino un análisis de diferentes *estilos de pensamiento* a medida que nacen y se desarrollan, se funden y desaparecen; y la clave para entender los cambios de las ideas se encuentra en el cambiante ambiente social, principalmente en el destino de los grupos o clases sociales que son los “portadores” de los estilos de pensamiento»³⁴.

El modelo metodológico de la sociología del conocimiento es, pues, el de la historia moderna del arte y de ella deriva Mannheim bastantes de las metáforas utilizadas para su análisis: «estilo de pensamiento», «intención básica» y «perspectiva». Estos y otros conceptos metafóricos se construyen a partir del modelo de la historia del arte, pues ésta ha creado un método muy completo para clasificar los diferentes estilos artísticos, reconstruir sus características básicas y analizar los procesos de cambio que conducen a la sustitución de un estilo por otro. El historiador del arte reconoce la pintura por el color, la fuerza de la pincelada, el detallismo, la composición y otros elementos técnicos, de manera

³³ Cfr. *ibidem*, pp. 50-52.

³⁴ K. MANNHEIM, «El pensamiento conservador», versión española citada, p. 84. Dicho sea de paso, el concepto de «portador» (*Träger*), derivado de Max Weber, también tiene un contenido fuertemente metafórico, pues, en realidad, el pensamiento no es llevado o portado por ninguna persona o grupo social.

que casi siempre es capaz de fechar con exactitud la obra de arte, diciendo a qué autor, escuela o estilo artístico pertenece. De manera análoga, el sociólogo del conocimiento debería ser capaz de reconocer el grupo social o histórico al que pertenece una idea determinada, pues también el pensamiento humano se desarrolla en «estilos» y las diferentes escuelas de pensamiento se diferencian por el uso de diferentes formas y categorías de pensamiento. El objetivo de Mannheim en «El pensamiento conservador» y en *Ideología y utopía* consiste en considerar a los pensadores de un período concreto como representantes de diferentes estilos de pensamiento, en describir sus modos diferentes de ver las cosas y enfocar los problemas como si reflejasen las «perspectivas» cambiantes de sus grupos, esperando por este método hacer ver la unidad interior de un «estilo de pensamiento» y las modificaciones que el aparato conceptual de todo el grupo tiene que sufrir dentro de la «constelación» cambiante de los factores teóricos y extrateóricos que afectan a la vida del propio grupo³⁵.

También la «intención básica» de un estilo de pensamiento, la «voluntad de pensamiento» (*Denkwollen*) que subyace a las concepciones de un grupo social y es una parte de la «voluntad de mundo» (*Weltwollen*) que determina una cosmovisión, procede del campo del arte. Mannheim cita en varios de sus artículos de esta época a Alois Riegl y a Erwin Panofsky, dos de los teóricos del arte más importantes del momento, intentando aplicar al análisis sociológico del pensamiento la metodología que estos autores habían desarrollado previamente para la historia del arte. Dichos conceptos proceden de la idea desarrollada por Riegl y Panofsky sobre la *Kunstwollen*, voluntad artística que subyace a determinado estilo; esta voluntad o intención básica es considerada no como una voluntad reflexiva consciente, sino más bien como una tendencia latente inconsciente³⁶.

Cada estilo de pensamiento se desarrolla a partir de una intención básica, de una voluntad primigenia que constituye un factor fundamental de su núcleo teórico. En el caso del pensamiento conservador, dicha intención básica consiste en la oposición al modo burgués de pensamiento más característico, el derecho natural. La oposición tanto a los contenidos como a los principios metodológicos fundamentales del modo de pensar del derecho natural configura, pues, la intención básica del estilo de pensamiento conservador hasta el

³⁵ Cfr. K. MANNHEIM, «El pensamiento conservador», versión española citada, pp. 85-87. La analogía con la historia del arte, que ya estaba presente en el artículo de 1925 contra Scheler, culmina en *Ideología y utopía*, especialmente en el último artículo, ausente de la primera edición alemana de 1929, escrito con el título de «Wissenssoziologie» para el *Handwörterbuch der Soziologie* de A. VIERKANDT en 1931 e incorporado a la versión inglesa de 1936. Cfr. la edición española citada, especialmente las pp. 350, 390 y 392. En alguna ocasión también considera Mannheim al análisis filológico como modelo para su sociología del conocimiento.

³⁶ Cfr. K. MANNHEIM, «El pensamiento conservador», pp. 88-89. En «El problema de una sociología del saber» cita en una nota el artículo de E. PANOFSKY, «Der Begriff des Kunstwollens», *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. XIV, 4. Las referencias a Riegl y a Panofsky como mentores de su propia metodología son relativamente frecuentes en los artículos de Mannheim que culminan con la publicación de su obra más conocida.

punto de llegar a producir un «contra-sistema» frente al sistema previo del pensamiento liberal e ilustrado de la burguesía ascendente.

La idea mannheimiana de perspectiva del pensamiento tiene su origen, al igual que los conceptos señalados anteriormente y relacionados con ella, en la analogía con la historia del arte. La perspectiva, en sus palabras, «significa la manera en que uno observa un objeto, lo que percibe de él y cómo lo construye en su pensamiento»³⁷. El análisis de la perspectiva juega un papel central en *Ideología y utopía* y los principales ejemplos están tomados del estudio acerca del pensamiento conservador. Entre las características por las que puede ser determinada la perspectiva desde la que se hace una afirmación y entre los criterios que permiten atribuir la a una época concreta, Mannheim destaca los siguientes:

1.º) Análisis del *significado de los conceptos* que son utilizados. El mismo significante lingüístico puede tener varios significados muy diferentes, según el contexto en que se utilice y el grupo social que los use. Debido a ello, el análisis semántico tiene una gran importancia para la crítica ideológica y para la sociología del conocimiento, aunque no es el único nivel del lenguaje en que se verifica dicha crítica. En varias ocasiones y en diversos artículos, Mannheim enfatiza la importancia de estudiar el cambio de significación de las palabras. Y en *Ideología y utopía* podemos leer:

«La variación en la significación de las palabras y las múltiples connotaciones de cada concepto reflejan polaridades de esquemas mutuamente antagónicos de la vida, implícitos en estos matices de significación»³⁸.

Por ello, el análisis sociológico de la significación de las palabras y de los cambios de estas significaciones tiene una importancia fundamental en los ensayos mannheimianos, partiendo de la idea de que la palabra y la significación ligada a ella son creaciones colectivas y que, por consiguiente, la palabra puede convertirse en un instrumento para descubrir los cambios en la vida de un grupo o de una cultura. Ya en su estudio sobre el pensamiento conservador, había afirmado lo siguiente:

«Esto significará que habremos de examinar muy cuidadosamente todos los conceptos usados por los pensadores de todos los diferentes grupos existentes en una época determinada, a fin de ver si quizá no usan términos idénticos con diferentes sentidos. Así, el *análisis de las significaciones* será el meollo de nuestra técnica. Las palabras nunca significan lo mismo cuando las usan grupos diferentes aun en el mismo país, y las ligeras variaciones de sentido suministran las mejores pistas para descubrir las diferentes tendencias del pensamiento en una comunidad»³⁹.

³⁷ IU, p. 350.

³⁸ IU, p. 137.

³⁹ K. MANNHEIM, «El pensamiento conservador», ed. cit. p. 87.

La perspectiva está condicionada por los intereses del pensador y por el grupo social incluso en la formación de los conceptos. Por ejemplo, cuando un conservador alemán de la primera mitad del siglo XIX hablaba de *libertad* se refería al derecho de cada estamento a vivir de acuerdo con sus privilegios o al derecho de cada individuo a vivir de acuerdo con su propia personalidad individual, derecho adquirido por ciertos privilegios históricos. En cambio, cuando un liberal del mismo período utilizaba el concepto de libertad, se refería precisamente a liberarse de aquellos privilegios que poseía el conservador como base de su propia libertad, pero que impedían a los demás grupos sociales acceder a la igualdad de derechos. Con la misma palabra «libertad» se expresaban dos ideas completamente diferentes:

«La concepción liberal de la libertad era la de un grupo que trataba de demoler el orden social externo, legal y no igualitario. Por el contrario, la idea conservadora de la libertad era la de una capa social que no deseaba que se efectuase ningún cambio en el orden de cosas externo, con la esperanza de que los acontecimientos seguirían siendo los mismos de siempre, según la tradición; con el fin de mantener las cosas tal y como eran, también tuvieron que desviar las consecuencias que se desprendían de la libertad, desde el reino político externo, al reino interno y no político»⁴⁰.

El hecho de que cada grupo social sólo pueda ver un lado del concepto o que lo reinterprete a su manera, depende fundamentalmente de sus intereses y de su posición en la vida política. Además de este concepto de libertad, Mannheim analiza las diferencias entre conservadores y liberales en las ideas de propiedad, ser y deber-ser, razón e intuición, individuo y comunidad, así como la diferente concepción del tiempo. Todas estas diferencias conceptuales se basan en maneras diferentes de experimentar el mundo.

2.º) El fenómeno del *contraconcepto* puede ser también importante para detectar la perspectiva. Así, por ejemplo, el pensamiento conservador acuña el concepto de «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) para oponerlo al «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*) propuesto por los liberales como concepto progresista de cambio en las estructuras sociales, políticas y económicas para adaptarlas a su época. Y no sólo este concepto, sino todo el pensamiento conservador puede entenderse como una oposición consciente a la sociedad burguesa. La visión del mundo de los conservadores se definió en contraposición a la filosofía liberal, concretamente a la filosofía del derecho natural, que era el modo de pensamiento más característico de la burguesía revolucionaria. En «El pensamiento conservador», Mannheim analizó cómo los conceptos y los principios metodológicos conservadores se forjaron en la discusión con el pensamiento liberal y como

⁴⁰ IU, p. 352. Acerca del concepto de igualdad puede verse también «El pensamiento conservador», ya citado.

rechazo explícito de éste y estableció, además, una cierta afinidad entre el pensamiento conservador y el proletario, afinidad que pudo derivarse de su oposición común, aunque desde perspectivas diferentes, claro está, a los principios del liberalismo.

Un lugar común de casi todos los trabajos de Mannheim previos a *Ideología y utopía* es el surgimiento de las diversas variantes del pensamiento conservador —el romanticismo, el historicismo, la dialéctica de Hegel— en el enfrentamiento ideológico contra la Ilustración⁴¹. El fenómeno del contra-concepto se amplía a los de contra-ideología, contra-utopía, contra-metodología o contra-sistema de pensamiento.

3.º) La *ausencia de ciertos conceptos* también está condicionada por la perspectiva del autor. La solución de un problema puede estar, en muchas ocasiones, determinada por su planteamiento y por los conceptos utilizados. De esta manera, un estilo de pensamiento puede ahorrarse una solución que no sería de su agrado mediante la forma y los términos en que plantea la cuestión⁴².

4.º) La *estructura del sistema de categorías* difiere igualmente con la posición social. Volviendo de nuevo al mismo ejemplo, el conservadurismo alemán del siglo XIX tendía a utilizar categorías morfológicas o configurativas:

«... que no destruyen la totalidad completa de los datos de experiencia, sino que, en lugar de hacerlo así, propenden a conservarla en toda su exclusividad. En contraposición a la aproximación intelectual morfológica, la aproximación intelectual analítica, característica de los partidos de izquierda, desmenuza cualquier totalidad concreta, para llegar a las unidades más pequeñas, más generales, susceptibles de recombinar por medio de la categoría de causalidad o por integración funcional»⁴³.

La acción política desarrollada, los intereses y los deseos de que la situación se transforme radicalmente o de que permanezca siempre igual, influyen en la elección de las categorías y también en su estructuración.

5.º) Otro factor que puede servir para caracterizar la perspectiva del pensador es el llamado *modelo de pensamiento*. Los liberales tomaron a las ciencias naturales como modelo para sus construcciones teóricas; por el contrario, los conservadores desarrollaron modelos de pensamiento opuestos, como el organicista y el personalista, para enfrentarse al tipo mecanicista funcional. El estilo de pensamiento y la elección del modelo a partir del cual se desarrolla, están conectados con la existencia y el destino de los grupos sociales.

⁴¹ Véanse, por ejemplo, «Historismus» (1924) y «Das Problem der Generationen» (1928), recogidos por K. H. Wolff en K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, op. cit., pp. 246-307 y 509-565, respectivamente.

⁴² *IU*, pp. 271 y 352.

⁴³ *IU*, p. 353. Pueden verse también las pp. 260-270.

6.º) El *nivel de abstracción* en que se formula una teoría también es característico de cada perspectiva. Si se intenta conservar la situación social, normalmente se tenderá a hablar en términos muy abstractos y formales, sin incidir nunca en la realidad, oscureciendo así la situación concreta y su carácter único e irrepetible.

«Para resumir: la aproximación intelectual al problema, el nivel en el que el problema suele ser formulado, el grado de abstracción que se espera alcanzar, todo ello está estrechamente relacionado y en la misma forma con la existencia social.»⁴⁴

7.º) La *ontología* que se da por supuesta también es característica propia de cada perspectiva. Mannheim establece al final de la primera versión publicada en Alemania de «El pensamiento conservador» que la diferenciación social de las vivencias y del pensamiento alcanza hasta la ontología, pues incluso el concepto de «realidad» se encuentra diferenciado histórica y políticamente. Cada época histórica y cada grupo social determinan consciente o inconscientemente qué es lo «real»; por lo tanto, existen diversas definiciones de lo que se considera como «realidad». La concepción de lo «real» implícita en cada forma de pensamiento condiciona su idea de verdad y toda su gnoseología. De esta forma, puede verse la importancia que tiene el descubrimiento de la ontología subyacente para el análisis de la perspectiva intelectual.

Posiblemente, una de las aportaciones metodológicas más importantes de Mannheim para el análisis de la perspectiva radique en haber tematizado de una forma explícita estas siete características tanto a nivel teórico como al nivel práctico del análisis empírico.

El juego mutuo de las dos metáforas recurrentes da cuenta, además, de dos aspectos complementarios: mientras que la «perspectiva» se refiere más directamente a un análisis de tipo estructural o morfológico, al estudio de los contenidos del pensamiento conservador concebido más bien como un «tipo ideal», la metáfora de la «constelación» hace mayor justicia a los aspectos dinámicos del proceso histórico, pues expresa la posición relativa de los distintos elementos teóricos y extrateóricos que, junto con el movimiento también relativo de dichos elementos, contribuyen a la aparición y desarrollo de un fenómeno. De esta forma las metáforas de perspectiva y constelación están en la base de los aspectos morfológicos y dinámicos respectivamente, es decir, de los dos elementos centrales del análisis de Mannheim sobre el pensamiento conservador.

⁴⁴ IU, p. 358.

RESUMEN

Después de señalar la gran importancia del estudio de Karl Mannheim sobre el pensamiento conservador, tanto para su carrera académica como para el desarrollo de su sociología del conocimiento que culmina en *Ideología y utopía*, el presente artículo intenta ubicar a este autor en el marco intelectual de la sociología alemana entre Alfred Weber y Norbert Elias. En el último apartado se analizan dos metáforas fundamentales utilizadas por Karl Mannheim y que son una clave importante para interpretar su pensamiento: la «constelación» y la «perspectiva».

ABSTRACT

After pointing out the great importance of Karl Mannheim's study on conservative thought for his academic career as much as for the development of his sociology of knowledge culminating in *Ideology and Utopia*, the present article tries to situate this author in the intellectual frame of the german sociology between Alfred Weber and Norbert Elias. In the last section two important metaphors used by Karl Mannheim —«constellation» and «perspective»— are analysed, because they are a key to the problem of interpreting his thought.