

Primera edición en alemán, 1936
 Segunda edición en inglés, 1936
 Primera edición en español, 1941
 Segunda edición, 1987
 Primera reimpresión, 1993

CLASIF. AM27.426
 NO. ADQ. CM-23871
 FECHA 8 oct 96
 PROCEDENCIA 1941-0220
 PRECIO 1.50

III. ...
 1. ...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...

KARL MANNHEIM

Ideología y Utopía

Introducción a la sociología del conocimiento

Estudio Preliminar
 por
 Louis Wirth

Traducción
 de
 SALVADOR ECHAVARRÍA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
 MÉXICO

D. R. © 1941, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
 D. R. © 1987, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
 Carretera Picacho-Ajusco 227, 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2471-8

Impreso en México

actitud no valoradora, y cómo la verdadera ontología del concepto está implicada en sus cambios históricos, los cuales pasan casi inadvertidos.

La Parte III se ocupa del problema de la política científica: ¿cómo es posible una ciencia política frente al carácter ideológico inherente a todo pensamiento? A este respecto, se hará un intento por resolver empíricamente un importante ejemplo de análisis del sentido de un concepto, siguiendo las trazas de la sociología del pensamiento. Se mostrará cómo los conceptos de teoría y práctica difieren en los vocabularios de diferentes grupos, y cómo esas diferencias en los usos de un vocablo surgen de las posiciones de diferentes grupos y se les puede comprender por medio de una consideración de sus diferentes situaciones.

La Parte IV tratará de la "Mentalidad utópica", y analizará el elemento utópico en nuestro pensamiento y experiencia. Se tratará de indicar, con referencia a unos cuantos casos típicos, con qué amplitud los cambios en el elemento utópico de nuestro pensamiento influyen en los fondos de referencia que usamos para ordenar y valorar nuestras experiencias, y cómo puede referirse a movimientos sociales el origen de semejantes cambios.

La Parte V ofrece un sumario sistemático y una visión general de la nueva disciplina de la Sociología del Conocimiento.

II. IDEOLOGIA Y UTOPIA

1. Definición de Conceptos

Para comprender la actual situación del pensamiento es preciso empezar por los problemas de la "ideología". La mayoría de la gente cree que el término "ideología" está íntimamente ligado con el marxismo, y esta asociación determina en gran parte sus reacciones ante ese vocablo. Por tanto, es preciso, ante todo, asentar que, aunque el marxismo contribuyó mucho en el planteo del problema, tanto la palabra como su significado se remontan más allá del marxismo, y desde la época en que éste apareció nuevos significados de la palabra han surgido y han adquirido una forma independiente de dicha doctrina.

No hay mejor introducción al problema que el análisis del término "ideología": en primer lugar, tenemos que desentrañar los diferentes matices de significado que se han mezclado aquí en una pseudounidad, y una determinación más precisa de las variaciones de los significados del concepto, tal como se le emplea ahora, allanará el camino al análisis sociológico e histórico de él. Ese análisis mostrará que, en general, hay dos sentidos distintos y separados del término "ideología" —uno particular y, el otro, total—.

El concepto particular de "ideología" implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses. Tales deformaciones abarcan todo el camino que media entre las mentiras conscientes, las semiconscientes y las involuntarias disimulaciones; entre los intentos deliberados para engañar al prójimo y el engaño de uno mismo. Esta concepción de la ideología, que sólo gradualmente se ha ido diferenciando de la noción común y corriente de la mentira, es particular en muchos sentidos. Su particularidad se vuelve patente cuando la oponemos al concepto total más amplio de ideología. Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo históricosocial concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo.

Los elementos comunes a estas dos concepciones y los que las diferencian son por sí evidentes. El elemento común a ambos parece consistir en el hecho de que **ninguno confía en lo que dice el adversario para comprender su verdadero significado e intención.**¹ Ambos se apartan del sujeto, ya sea individuo o grupo, y tratan de comprender lo que se dice por el método indirecto del análisis de las condiciones sociales del individuo o de su grupo. Las ideas expresadas por el sujeto se consideran en tal forma como funciones de su existencia. Esto significa que las opiniones, las afirmaciones, las proposiciones y los sistemas de ideas no se aceptan por su valor aparente, sino que se les interpreta a la luz de la situación vital de aquel que las expresa. Significa, además, que el carácter específico y la situación vital del sujeto ejercen una influencia sobre sus opiniones, sus percepciones y sus interpretaciones.

Estas dos concepciones de ideología, hacen, por lo tanto, de esas llamadas "ideas", una función de la persona que las sostiene, y de su posición en su medio social. Pero aunque poseen algo en común, existen entre ellas ciertas diferencias bien marcadas. Mencionaremos únicamente las más importantes:

a) En tanto que el concepto particular de ideología designa sólo una parte de las afirmaciones del adversario con el nombre de ideologías —y esto, únicamente en cuanto se refiere a su contenido— el concepto total pone en tela de juicio toda la concepción del mundo (inclusive su aparato conceptual) del adversario y se esfuerza en comprender dichas concepciones como un producto de la vida colectiva en que participa.

b) El concepto particular de "ideología" analiza las ideas desde un punto de vista meramente psicológico. Si se pretende, por ejemplo, que un adversario está mintiendo, o que está ocultando o deformando determinada situación real, se acepta, sin embargo, que ambas partes comparten criterios comunes de validez; se supone asimismo que es posible refutar las mentiras y cegar las fuentes de error al referirse a criterios reconocidos de validez objetiva, comunes a ambas partes. La sospecha de que el adversario es víctima de una ideología no llega hasta el punto de excluirlo de la discusión, cuya base habrá de ser

¹ Si la interpretación descansa únicamente en aquello que realmente se dice, hablaremos de una "interpretación immanente": si trasciende estos datos, e implica por tanto un análisis de la situación vital del sujeto, hablaremos de una "interpretación trascendente". Se hallará una tipología de estas varias formas de interpretación en la obra del autor: *Ideologische und Soziologische Interpretation der geistigen Gebilde*, publicada en *Jahrbuch für Soziologie*, vol. II (Karlsruhe, 1926), p. 424 ss.

un marco teórico común de referencia. Algo muy diferente ocurre con el concepto total de ideología. Cuando atribuimos a determinada época histórica un cierto mundo intelectual y a nosotros un mundo distinto, o si cierto grupo social, determinado históricamente, piensa en categorías distintas de las nuestras, nos referimos, no a los casos aislados del contenido del pensamiento, sino a sistemas de pensamiento divergentes y a modalidades de experiencia y de interpretación profundamente diferentes. Tocamos el punto de vista teórico o noológico cuando consideramos no sólo el contenido, sino la forma, y aun la armazón conceptual de un modo de pensamiento como función de la situación vital de un pensador. "Las categorías económicas son meras expresiones teóricas, meras abstracciones de las relaciones sociales de producción... El mismo hombre que establece relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, produce también principios, ideas, categorías que están de acuerdo con sus relaciones sociales" (Karl Marx, *Miseria de la Filosofía*). Tales son las dos maneras de analizar las afirmaciones, como funciones de su fondo social; la primera actúa en el plano psicológico, la segunda, en el noológico.

c) En relación con esta diferencia, la concepción particular de ideología se aplica principalmente a una psicología de los intereses, en tanto que la concepción total emplea un análisis funcional más formal, sin referencia alguna a las motivaciones, concretándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales de las mentalidades que operan sobre una base social diferente. La primera acepta que tal o cual interés es causa de determinada mentira o de determinado engaño. La segunda presupone sencillamente que existe una correspondencia entre determinada situación social y determinada perspectiva, punto de vista o masa aperceptiva. En este caso, si el análisis de complejos de intereses puede ser a menudo necesario, no lo será para establecer relaciones causales, sino para caracterizar la situación total. Así, pues, el interés de la psicología tiende a ser desplazado por un análisis de la situación que se trata de conocer y de las formas del conocimiento.

Ya que el concepto particular se basa, en realidad, en el plano psicológico, el punto de referencia en semejantes análisis es siempre el individuo. Tal es el caso aun cuando se estudian grupos, puesto que todos los fenómenos psíquicos se reducen, al fin y al cabo, a las psiques de los individuos. Es cierto que el término "ideología de grupo" se suele emplear en los discursos populares. Presencia del grupo, en ese sentido, sólo puede significar que un grupo de personas, ya sea en sus reacciones inmediatas a la misma situación, ya sea como resultado de una interacción psíquica directa entre ellas, reacciona

en forma parecida. Por tanto, **condicionadas por la misma situación social, están sujetas a las mismas ilusiones.** Si concretamos nuestras observaciones a los procesos mentales que ocurren en el individuo y lo consideramos como el único portador posible de ideologías, nunca lograremos comprender en su totalidad la estructura del mundo intelectual en que un grupo social vive en determinada situación histórica. Aunque ese mundo mental, como el todo que es, no podrá existir sin las experiencias y las fecundas respuestas de los diferentes individuos, no es posible encontrar su estructura interna en una mera integración de esas experiencias individuales. Los miembros individuales de las clases trabajadoras, por ejemplo, no perciben *todos* los elementos de una perspectiva a la que se podría llamar una concepción del mundo proletaria. Cada individuo participa sólo en ciertos fragmentos de **este sistema de pensamiento, cuya totalidad no es en modo alguno la mera suma de esas experiencias individuales fragmentarias.** En cuanto constituye una totalidad, el sistema de pensamiento está **integrado sistemáticamente**, y no es meramente una confusión accidental de experiencias fragmentarias de los miembros del grupo, considerados aisladamente. Así, pues, el individuo sólo puede concebirse como portador de una ideología mientras se trate de aquel concepto de ideología que, por definición, se aplica más bien a contenidos separados que a la entera estructura del pensamiento, y que descubre falsos caminos de pensamiento y revela las mentiras. **En cuanto se emplea el concepto total de ideología, tratamos de reconstruir toda la visión de un grupo social, y ni los individuos concretos, ni la suma abstracta de todos ellos, pueden legítimamente considerarse como los portadores de ese sistema ideológico de pensamiento, considerado como totalidad.** El objeto del análisis, desde este punto de vista, **consiste en reconstruir la base teórica sistemática que yace bajo los juicios singulares de cada individuo.** Los análisis de las ideologías, en el sentido particular, que hacen del contenido del pensamiento individual algo que depende en gran parte de los intereses del sujeto, nunca logran realizar esa reconstrucción básica de toda la visión de un grupo social. Pueden, cuando mucho, revelar aspectos psicocolectivos de la ideología, o conducirnos a cierto desarrollo de la psicología de las masas, estudiando ya sea el comportamiento diferente del individuo en la muchedumbre, o los resultados de la integración a la masa de las experiencias psíquicas de muchos individuos. Y aunque el aspecto psicocolectivo puede con harta frecuencia encarar los problemas del análisis ideológico total, no resuelve esos problemas con exactitud. **Una cosa es saber hasta qué punto mis actitudes y juicios se hallan influidos y alterados por la coexistencia de otros seres hu-**

manos, y otra el saber cuáles son las implicaciones teóricas de mi modo de pensar, idénticas a las de mis compañeros de grupo o de clase.

2. El Concepto de Ideología en la Perspectiva Histórica

Así como es posible distinguir la concepción particular y la total de ideología basándose en las diferencias de sentido de la palabra también se pueden diferenciar los orígenes históricos de ambas, aunque en realidad siempre están mezclados. No se ha estudiado aún en forma satisfactoria el desarrollo histórico del concepto de ideología, ni tampoco la historia sociológica de las muchas variaciones² de su significado. Aun si estuviéramos capacitados para hacer ese estudio, no formaría parte de nuestro programa, para los fines que perseguimos, el escribir una historia de los cambiantes sentidos del concepto de ideología. **Nuestra meta consiste sencillamente en exponer los hechos que constituyen pruebas dispersas y muestran claramente la distinción que existe entre los dos términos, tal como se la ha establecido en el capítulo anterior; y en definir el proceso que condujo gradualmente al sentido más fino y especial que dichos términos han adquirido.** En relación con el doble sentido del término ideología, que designamos aquí con los nombres de concepción particular y concepción total, respectivamente, existen dos corrientes distintas de desarrollo histórico.

La desconfianza y el recelo que los hombres experimentan siempre para con sus adversarios, en cualquier etapa de desarrollo histó-

² Como bibliografía parcial del problema, el autor indica las siguientes obras suyas:

Mannheim, K., *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1925, vol. 54.

Mannheim, K., *Ideologische und Soziologische Interpretation der Geistigen Gebilde*, en *Jahrbuch für Soziologie*, editado por Gottfried Salomon, II (Karlsruhe, 1926), pág. 424 ss.

Se podrá consultar con provecho:

Krug, W. T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 2ª ed., Leipzig, 1833.

Eisler, *Philosophisches Wörterbuch*.

Lalande, *Vocabulaire de la philosophie* (Paris, 1926).

Salomon, G., *Historischer Materialismus und Ideologienlehre*, en *Jahrbuch für Soziologie*, II, p. 386 ss.

Ziegler, H. O., *Ideologienlehre*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57, p. 657 ss.

La mayoría de los estudios de ideología no intentan hacer un análisis sistemático y se concretan por lo general a citar referencias históricas o a formular

rico, pueden considerarse como los precursores inmediatos de la noción de ideología. Pero sólo cuando la desconfianza del hombre hacia el hombre, que es más o menos evidente en cualquier etapa de la historia humana, se reconoce explícita y metodológicamente, podemos hablar propiamente de un matiz ideológico de las opiniones ajenas. Alcanzamos en tal forma un nivel en que ya no hacemos personalmente responsables a los individuos de los errores que descubrimos en sus ideas, y en que no atribuimos el mal que causan a su astuta perversidad. Sólo cuando nos esforzamos, en una forma más o menos consciente, por descubrir el origen de su falta de veracidad en un factor social, damos propiamente una interpretación ideológica. Empezamos a considerar las ideas de nuestro adversario como ideología sólo cuando dejamos de considerarlas como mentiras descaradas y cuando percibimos en su total comportamiento una ausencia de fundamento que consideramos como función de la situación social en que se halla. El concepto particular de ideología significa, por tanto, un fenómeno intermedio entre una simple mentira, en un polo, y un error que es resultado de un conjunto deformado y defectuoso de conceptos, en el otro. Se refiere a una esfera de errores, de índole psicológica, que, a diferencia del engaño deliberado, no son intencionales, sino que se derivan inevitable e involuntariamente de ciertos determinantes causales.

Según esta interpretación, la teoría de los *ídola* de Bacon puede considerarse hasta cierto punto como precursora del concepto moderno de ideología. Los "ídolos" eran "fastasmas" o "preconcepciones", y eran, como sabemos, los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro. Todos ellos eran fuentes de error brotadas a veces

consideraciones generales. Citemos, por ejemplo, los bien conocidos trabajos de Max Weber, de Georg Lukács, de Carl Schmitt, y más recientemente:

Kelsen, Hans, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus*, N° 31 del *Vorträge der Kant Gesellschaft*, 1928.

Las obras de W. Sombart, Max Scheler y Franz Oppenheimer son demasiado conocidas para necesitar que se las mencione en detalle.

En un campo más amplio, los siguientes estudios ofrecen especial interés:

Riezler, K., *Idee und Interesse in der Politische Geschichte*, en *Die Dioskuren*, vol. III (Munich, 1924).

Szende, Paul., *Verhüllung und Enthüllung* (Leipzig, 1922).

Adler, Georg, *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und Soziales Leben* (Jena, 1904).

Jankelevitch, *Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés*, en *Revue philosophique*, vol. 66, 1908, p. 256 ss.

Millioud, M., *La formation de l'idéal*, *ibid.*, p. 136 ss.

Dietrich, A., *Kritik der politischen Ideologen*, en *Archiv für Geschichte und Politik*, 1923.

de la propia naturaleza humana, a veces de individuos particulares. También es posible atribuirlos a la sociedad o a la tradición. En todo caso, son obstáculos en el camino del verdadero conocimiento.³ De seguro, existe cierta relación entre el término moderno "ideología" y el término que usaba Bacon para significar una fuente de error. Además, el descubrimiento de que la sociedad y la tradición pueden convertirse en fuentes de error es una anticipación del punto de vista sociológico.⁴ Sin embargo, no se puede afirmar que exista una verdadera relación, que se pueda trazar directamente en la historia del pensamiento, entre ese concepto y el concepto actual de ideología.

Es sumamente probable que la experiencia cotidiana de los asuntos políticos haya permitido al hombre percibir por primera vez y someter a un juicio crítico el elemento ideológico de su pensamiento. Durante el Renacimiento, entre los conciudadanos de Maquiavelo surgió un nuevo proverbio, que se aplicaba a una observación común en aquella época —esto es, que una cosa se piensa en palacio y otra en

① ³ Pasaje característico del *Novum Organum*, de Bacon, § 38: "Los ídolos y las falsas nociones que han deformado ya el entendimiento humano y están profundamente arraigados en él, no sólo cercan el espíritu de los hombres en tal forma que su acceso se vuelve difícil, sino que, aun cuando se logre tal acceso, nos perturbarán e impedirán la instauración de las ciencias, a menos que el género humano, prevenido del peligro, se precava cuidadosamente contra ellos." *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon* (incluidos el *Advancement of Learning* y el *Novum Organum*). Editado por Joseph Devey, p. 389. G. Bell and Sons (Londres, 1891).

⁴ "Existen también ídolos formados por el trato recíproco y compañía del hombre con el hombre, a los cuales llamamos ídolos del mercado, porque provienen de la convivencia y asociación de los hombres unos con otros; pues los hombres conversan por medio del lenguaje, pero las palabras se forman por voluntad de la mayoría, y de la mala e inadecuada formación de las palabras surge una asombrosa obturación de la mente." Bacon, *op. cit.*, p. 390, § 43. Véase también § 59.

Sobre el "ídolo de la tradición", Bacon dice:

"El entendimiento humano, una vez que se ha asentado alguna proposición (ya sea porque es generalmente aceptada y creída, ya sea porque proporciona algún placer), obliga a todo lo demás a prestarle nuevo apoyo y confirmación: y aunque existan contundentes y abundantes argumentos en contra, sin embargo, o no los toma en cuenta, o los desprecia, o se libera de ellos y los rechaza por medio de alguna distinción, con violentos y ofensivos prejuicios, mejor que sacrificar la autoridad de su primera conclusión." *Op. cit.*, § 46, p. 392.

El hecho de que existe aquí una fuente de error queda demostrado por el pasaje siguiente:

"El entendimiento humano no es como una luz cruda, sino que admite los matices de la voluntad y de las pasiones, las cuales determinan su propio sistema, pues el hombre siempre está más dispuesto a creer aquello que le halaga." *Op. cit.*, § 49, p. 393-394. Véase también § 52.

y la plaza.⁵ En tal forma se quería expresar el grado cada vez mayor en que el público tenía acceso a los secretos de la política. Aquí podemos observar el principio del proceso en el curso del cual lo que antaño había sido únicamente un arrebatado accidental de suspicacia y de escepticismo respecto a las declaraciones públicas, se desarrolló en una investigación metódica del elemento ideológico que contenían todas las opiniones. La diversidad de los caminos del pensamiento entre los hombres se atribuye ya, en tal etapa, a un factor al que bien se podría llamar sociológico, sin deformar indebidamente el término. Maquiavelo, con su implacable razonamiento, se propuso relacionar las variaciones en las opiniones de los hombres con las correspondientes variaciones en sus intereses. Por tanto, cuando prescribe una *medicina forte* para cada engaño de las partes interesadas en alguna controversia,⁶ parece que está exponiendo explícitamente y asentando como una norma general del pensamiento lo que estaba implícito en el proverbio vulgar de su época.

Al parecer, existe una línea recta que conduce desde ese punto de la orientación intelectual del mundo occidental al modo racional y calculador de pensar de la "época de las luces". La psicología de los intereses parece brotar de esa fuente. Una de las principales características del método del análisis racional del comportamiento humano, del que es un modelo la *Historia de Inglaterra*, de Hume, fué la presuposición de que existía en los hombres cierta tendencia innata a "fingir"⁷ y a engañar a sus semejantes. La misma característica se observa en los historiadores contemporáneos que trabajan con el concepto particular de ideología. Esa modalidad del pensamiento se esforzará siempre, en unión con la psicología de los intereses, en arrojar una duda acerca de la integridad del adversario y en sospechar sus motivos. Sin embargo, ese procedimiento tiene un valor positivo siempre que en un caso dado tengamos interés en descubrir el auténtico significado de una afirmación que se oculta detrás de un *camouflage* de palabras. Esa tendencia a "desenmascarar" se ha vuelto muy marcada en el pensamiento de nuestra época.⁸ Y aunque muchos consideran ese rasgo como falta de dignidad y de respeto (y en verdad, en cuanto

⁵ Maquiavelo, *Discorsi*, vol. II, p. 47. Citado por Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (Munich y Berlín, 1925), p. 40.

⁶ Véase Meinecke, *ibid.*

⁷ Meusel, Fr., *Edmund Burke und die französische Revolution* (Berlín, 1913). p. 102, nota 3.

⁸ Carl Schmitt analizó con mucho acierto esa manera de pensar contemporánea cuando dijo que sentimos un constante miedo de equivocarnos. Por eso, estamos perpetuamente en guardia contra disfraces, sublimaciones y refracciones. Pone de

esa busca de lo oculto y velado es un fin en sí, la crítica es muy merecida), esa posición intelectual se impone a nosotros en una época de transición como la nuestra, que juzga necesario abandonar muchas tradiciones y formas anticuadas.

3. *Del Concepto Particular al Concepto Total de Ideología*

Es preciso recordar que el desenmascaramiento que se realiza gracias al punto de vista psicológico no debe confundirse con el escepticismo más radical y el análisis crítico más absoluto y devastador, que opera desde el plano ontológico y noológico. Pero no se puede separar a ambos. Las mismas fuerzas históricas que determinan continuas transformaciones en uno, actúan también en el otro. En el primero, las ilusiones psicológicas se hallan constantemente socavadas; en el otro, las fórmulas ontológicas y lógicas que surgen de determinadas concepciones del mundo y de ciertos modos del pensamiento se resuelven en un conflicto entre las partes interesadas. Sólo en un mundo sacudido por un trastorno social, en que se están creando nuevos valores fundamentales mientras los antiguos se derrumban, el conflicto intelectual puede llegar a tal extremo que los bandos antagónicos traten de aniquilar no sólo las creencias específicas y las posiciones del adversario, sino también los cimientos intelectuales sobre los cuales descansan esas creencias y esas posiciones.

Mientras las partes contendientes viven en el mismo mundo y tratan de representarlo, aunque se hallen en los polos opuestos de ese mundo, o mientras un grupo feudal combate contra su igual, semejante destrucción, recíproca y completa, es inconcebible. Esa profunda desintegración de la unidad intelectual se vuelve posible únicamente cuando los valores básicos de los grupos combatientes constituyen mundos separados. Al principio, en el curso de esa desintegración que se va profundizando cada vez más, la ingenua desconfianza se convierte en una sistemática noción particular de ideología, que, sin embargo, permanece en el plano psicológico. Pero, a medida que prosigue el proceso se extiende a la esfera noológica y epistemológica. La naciente burguesía, que trajo consigo una nueva serie de valores no se conformaba con que se le marcara su lugar, circunscrito dentro del viejo orden feudal. Representaba un nuevo "sistema económico" (en el sentido que le atribuye Sombart), acompañado de un nuevo estilo del pensamiento, que, a la postre, desplazó los modos existentes

manifiesto que la palabra *simulacra*, que apareció en la literatura política del siglo XVIII, puede considerarse como un precursor de la actitud actual (*Politische Romantik*, 2ª ed., Munich y Leipzig, 1925, p. 19).

de interpretar y explicar el mundo. Lo mismo puede decirse del proletariado, en la actualidad. Aquí también **observamos un conflicto entre dos concepciones económicas, entre dos sistemas sociales y, por lo tanto, entre dos estilos de pensamiento divergentes.**

¿Cuáles fueron los factores que allanaron el camino, en la historia de las ideas, al concepto total de ideología? De seguro no fué únicamente la actitud de desconfianza de la que surgió gradualmente el concepto de ideología. Hubo que dar pasos más trascendentales antes de que las numerosas tendencias del pensamiento que se movían en la misma dirección general pudieran sintetizarse en el concepto total de ideología. La filosofía desempeñó un papel en tal proceso, pero no la filosofía tal como es entendida generalmente, es decir, el de una disciplina totalmente apartada de la trama real de la vida. Su papel consistió más bien en ser el último y fundamental intérprete del devenir, en el mundo contemporáneo. **Ese cosmos en eterno fluir debe considerarse como una serie de conflictos determinados por la naturaleza de la mente y sus reacciones ante la estructura perennemente cambiante del mundo.** Sólo indicaremos aquí las principales etapas de la aparición del concepto total de ideología, desde los puntos de vista noológico y ontológico.

El primer paso importante en esa dirección consistió en el desarrollo de una filosofía de la conciencia. La tesis de que la conciencia es una unidad constituida por elementos coherentes, plantea un problema de investigación que, especialmente en Alemania, ha sido la base de importantes intentos de análisis. **La filosofía de la conciencia substituyó a un mundo infinitamente variado y confuso una organización de la experiencia, cuya unidad se halla garantizada por la unidad del sujeto que percibe.** Esto no implica que el sujeto refleja únicamente la forma estructural del mundo exterior, sino más bien que, **en el curso de esa experiencia del mundo, desarrolla espontáneamente los principios de organización que le permiten comprenderlo.** Una vez destruida la unidad ontológica objetiva, se trató de sustituirle una unidad impuesta por el sujeto que percibe. En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió la **unidad subjetiva del sujeto absoluto de la "época de las luces": "la conciencia en sí".**

Por tanto, el mundo como "mundo" sólo existe con referencia a la mente cognoscente, y la actividad mental del sujeto determina la forma en que se representa el mundo. **Esto constituye, de hecho, el embrión del concepto total de ideología, aunque se halla aún desprovisto de significado sociológico.**

En esta etapa se concibe al mundo como una unidad estructural, y no como una pluralidad de acontecimientos heterogéneos, como parecía que habría de ocurrir cuando en el período intermedio, la ruina del orden objetivo parecía acarrear el caos. Se refiere íntegramente a un sujeto, pero en este caso el sujeto no es un individuo concreto. Es más bien la ficción de "la conciencia en sí". En esta doctrina, particularmente manifiesta en Kant, el punto de vista noológico se diferencia profundamente del psicológico. **Es el primer paso en la disolución de un dogmatismo ontológico que considera que el "mundo" existe independientemente de nosotros, en forma fija y definitiva.**

El segundo paso en el desarrollo del concepto total de ideología conduce a considerar la noción total, pero supratemporal de ideología en su perspectiva histórica. Es precisamente lo que hacen Hegel y la escuela histórica. Esta, y más aún Hegel, parten de la hipótesis de que el mundo es una unidad, y de que sólo es concebible con relación a un sujeto cognoscente. En este punto se añade al concepto algo que es para nosotros un elemento completamente nuevo, a saber, que esa unidad se halla en un proceso de continua transformación histórica y tiende a una constante restauración de su equilibrio en niveles cada vez más elevados. Durante la "época de las luces" se consideraba en conjunto al sujeto, portador de la unidad de conciencia, como una entidad abstracta, supratemporal y supersocial: "la conciencia en sí". Durante el período que estudiamos, el *Volkgeist*, "el espíritu del pueblo", llega a representar los elementos históricamente diferenciales de la conciencia, que se hallan integrados por Hegel en el "espíritu del mundo". Es evidente que el carácter concreto, cada vez más acentuado, de esa clase de filosofía, se deriva de la atención más estrecha que presta a las ideas que surgen de la interacción social y de la incorporación de corrientes de pensamiento histórico-político al dominio de la filosofía. De esta suerte, **las experiencias de la vida cotidiana no se aceptan ya sin discusión, sino que se las examina bajo todos sus aspectos y se remonta hasta sus supuestos.** Debe observarse, no obstante, que la naturaleza históricamente cambiante del espíritu no fué descubierta tanto por la filosofía como por la penetración de los conceptos políticos en la vida cotidiana de aquella época.

La reacción que siguió al pensamiento ahistórico del período de la Revolución francesa, reanimó y dió nuevos bríos a la perspectiva histórica. En último análisis, la transición del sujeto general, abstracto, unificador del mundo ("la conciencia en sí"), al sujeto más concreto ("el espíritu del pueblo", diferenciado de nación a nación), no fué tanto un descubrimiento filosófico como la expresión de una transformación en la manera de reaccionar ante el mundo, en todos los campos

de la experiencia. Este cambio se inició con la revolución del sentimiento popular, durante las guerras napoleónicas y después, época en que nació el sentimiento de nacionalidad. El hecho de que se puedan atribuir antecedentes más remotos a la visión histórica y al *Volkgeist* no destruye la validez de esta observación.⁹

El último paso, y el más importante, en la creación del concepto total de ideología surgió también de un proceso históricossocial. Cuando la "clase" sustituyó al "pueblo" o a la nación, como portadora de la conciencia en estado de evolución histórica, la misma tradición teórica, a la que antes nos hemos referido, absorbió la obra que entretanto se había realizado en el proceso social, es decir, que la estructura de la sociedad y sus correspondientes formas intelectuales se empezaron a comprender como variantes, según las relaciones entre las clases sociales.

Así como, en una época anterior, el "espíritu del pueblo", históricamente diferenciado, sustituyó a la "conciencia en sí", del mismo modo el concepto de *Volkgeist*, aun demasiado estrecho, fué reemplazado por el concepto de conciencia de clase, o mejor dicho, por el de ideología de clase. Así, pues, el desarrollo de estas ideas sigue un doble camino: por una parte hay un proceso de sintetización y de integración, por el cual el concepto de conciencia proporciona un centro unitario a un mundo infinitamente variable; y por la otra, un constante empeño en hacer más flexible el concepto unitario que se había formulado con demasiada rigidez y en forma exageradamente esquemática en el curso del proceso de sintetización.

El resultado de esta doble tendencia es que, en vez de una unidad ficticia, de una "conciencia en sí", colocada fuera del tiempo e inmune a los cambios (cosa que nunca se pudo demostrar), tenemos un concepto que varía con los períodos históricos, las naciones y las clases sociales. En el curso de esa transición, seguimos apegados a la unidad de la conciencia, pero tal unidad es ahora dinámica y en constante proceso de devenir. Así se explica el hecho de que, aun cuando el

⁹ Para futuras referencias, nos parece oportuno asentar que la sociología del conocimiento, muy diferente en esto de la historia de las ideas, no se propone seguir la evolución de aquéllas desde sus remotos prototipos históricos. Si se siente uno inclinado a buscar los motivos del pensamiento desde sus primeros orígenes, siempre resulta posible hallar "precursores" para cualquier idea. Nada se ha dicho que no se haya dicho antes. (*Nullum est jam dictum, quod non sit dictum prius*). El tema de nuestro estudio consistirá en observar en qué forma la vida intelectual en determinado momento histórico se halla relacionada con las fuerzas existentes, sociales y políticas. Véase mi estudio, *Das konservative Denken*, loc. cit., p. 103, nota 57.

concepto estático de la conciencia haya sido abandonado, el conjunto de materiales, cada vez más abundantes, descubiertos por la investigación histórica, no aparezca como una masa incoherente y discontinua de acontecimientos aislados.

Dos consecuencias se derivan de este concepto de la conciencia: en primer lugar, percibimos claramente que no se pueden comprender los asuntos humanos si se separan y aíslan sus elementos. Cada hecho y cada acontecimiento de un período histórico se explica únicamente en términos de sentido, y a su vez ese sentido está relacionado con otros. Así, pues, el concepto de la unidad y de la interdependencia con otros "sentidos" de un período, constituye la base de la interpretación de ese período. En segundo lugar, ese sistema interdependiente de "sentidos" varía a la vez en cada una de sus partes y en su totalidad, de un período histórico a otro. La reinterpretación de ese continuo y coherente cambio de sentido constituye el tema principal de nuestras modernas ciencias históricas. Aunque Hegel contribuyó probablemente más que cualquier otro a demostrar la necesidad de integrar los diversos elementos de sentido en determinada experiencia histórica, procedió en forma especulativa, en tanto que nosotros hemos llegado a una etapa de desarrollo en que es posible traducir esa fecunda noción, que nos han dado los filósofos, en investigación empírica.

Lo importante para nosotros es que, aunque las hayamos separado en nuestro análisis, las dos corrientes que conducen respectivamente a conceptos particulares y totales de ideología, y que tienen aproximadamente el mismo origen, se están acercando una a otra. El concepto particular de ideología se mezcla con el total. Esto se vuelve evidente para el observador en la siguiente forma: anteriormente se acusaba al adversario, como representante de cierta posición político-social, de falsificación consciente o inconsciente. Hoy en día, la crítica es más decidida, pues habiendo desacreditado la estructura total de su conciencia, no le consideramos capaz de pensar correctamente. Esta sencilla observación, a la luz de un análisis estructural del pensamiento, quiere decir que en anteriores intentos por descubrir las fuentes de error, la deformación se reveló únicamente en el plano psicológico, al delatar las raíces personales del engaño intelectual. El aniquilamiento se ha vuelto ahora aun más absoluto desde que el ataque se hace adoptando el punto de vista noológico y se socava la validez de las teorías del adversario demostrando que sólo son función de la situación social que prevalece generalmente. Así se llega a una nueva etapa, tal vez decisiva, en la historia de los modos de pensar. Es difícil, sin embargo, estudiar este desarrollo sin analizar previamente algunas de sus implícitas consecuencias. El concepto total de ideología

plantea un problema que a menudo ha sido esbozado antes, pero que adquiere por primera vez en nuestra época un significado más amplio, a saber, el problema de cómo la "conciencia falsa" (*falsches Bewusstsein*) —el problema de la mente totalmente deformada que falsifica todo cuanto está a su alcance— pudo haber surgido. La clara percepción de que nuestra visión total de las cosas, independientemente del detalle de éstas, puede ser deformada, da al concepto total de ideología un significado especial y capital, para la comprensión de nuestra vida social. Al hecho de que se ha reconocido esto se debe la profunda inquietud y desasosiego que experimentamos en nuestra actual situación intelectual, pero de ello se deriva también todo lo que esta situación entraña de fecundo y estimulante.

4. Objetividad y Parcialidad

La sospecha de que pudiera existir algo parecido a la "conciencia falsa", en la cual resulta necesariamente erróneo cualquier conocimiento y la mentira base del alma, data de la antigüedad. Tiene un origen religioso, y ha perdurado hasta ahora como parte de nuestra antigua herencia espiritual. Se plantea como un problema, siempre que la autenticidad de la inspiración o de la visión de un profeta es puesta en duda por un pueblo o por el mismo profeta.¹⁰

Aquí tenemos un ejemplo de una concepción antiquísima que es el substrato de una idea epistemológica moderna, y siente uno la tentación de afirmar que la esencia de la observación estaba ya presente en la idea antigua: lo único nuevo sería la forma. Pero aquí también, como en otras partes, debemos afirmar, en contradicción con aquellos que se esfuerzan en buscar el origen de todo en el pasado, que la forma moderna que ha asumido esa idea es mucho más importante que su origen. En tanto que, antiguamente, la sospecha de que pudiera existir la "conciencia falsa" era la mera afirmación de un hecho observado, hoy en día, gracias a métodos analíticos claramente definidos, hemos podido enfocar aspectos más fundamentales del problema de la conciencia. Lo que antaño era un mero anatema tradicional, se ha vuelto ahora un procedimiento metódico que se funda en una demostración científica.

El cambio que discutiremos a continuación es aún más importante. Ya que el problema se ha apartado de su tramado estrictamente religioso, los métodos empleados para comprobar y demostrar la fal-

¹⁰ "Amado, no creas en cualquier espíritu, sino comprueba que los espíritus proceden de Dios, pues muchos falsos profetas andan por el mundo." 1, Juan, IV, 1.

sedad o la verdad de un concepto no sólo han cambiado, sino que aun la escala de valores que nos servía para medir la verdad y la falsedad, lo real y lo irreal, se ha transformado profundamente. Cuando el profeta dudaba de la autenticidad de su visión, era porque se sentía abandonado de Dios, y su inquietud provenía de una fuente de referencia trascendente. En cambio, cuando nosotros nos ponemos ahora a criticar nuestras propias ideas, es porque abrigamos el temor de que no estén a la altura de algún criterio más secular.

Para determinar la índole exacta de ese nuevo criterio de la realidad, que sobrevivió al trascendente, debemos sujetar el sentido de la palabra "ideología", también en este respecto, a un análisis histórico más preciso. Si, en el curso de tal análisis, tenemos que estudiar el lenguaje cotidiano, esto indica sencillamente que la historia del pensamiento no se halla limitada a los libros, sino que deriva su principal significado de la vida cotidiana, y aun los principales cambios en las valoraciones de diferentes esferas de la realidad, tal como aparecen en la filosofía, proceden quizá de los valores cambiantes del mundo de la vida cotidiana.

La palabra "ideología" carecía, al origen, de un significado ontológico intrínseco; no suponía afirmación alguna respecto del valor de las diferentes esferas de realidad, ya que, primitivamente, designaba la teoría de las ideas. Los ideólogos¹¹ eran, como sabemos, miembros de un grupo de filósofos franceses que, siguiendo la tradición de Condillac, rechazaban la metafísica y se esforzaban en dar como fundamento a las ciencias, la antropología y la psicología.

El concepto moderno de ideología nació cuando Napoleón, al advertir que ese grupo de filósofos se oponían a sus imperiales ambiciones, les aplicó el despectivo marbete de "ideólogos". Así la palabra adquirió el significado peyorativo que, con la palabra "doctrinario", ha conservado hasta la fecha. Ahora bien, si se examina todo lo que

¹¹ Véase Picavet, *Les idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1789* (París, Alcan, 1891).

Destutt de Tracy, fundador de la escuela antes mencionada, define la ciencia de las ideas en la forma siguiente: Se puede dar a la ciencia el nombre de ideología, si se considera únicamente la materia que trata; de gramática general, si se consideran solamente sus métodos; y de lógica, si se considera sólo su propósito. Cualquiera que sea el nombre, contiene necesariamente estas tres divisiones, puesto que no se puede tratar una en forma adecuada sin tratar a la vez las otras dos. A mi parecer, el término "ideología" es genérico, porque la ciencia de las ideas supone a la vez la de su expresión y de su derivación. *Les éléments de l'idéologie*, (1ª ed. París, 1801), citada de la 3ª ed., la única que he logrado procurarme (París, 1817), p. 4.

teóricamente implica y supone tal desprecio, se verá que esa actitud de desprecio es, en el fondo, de una naturaleza epistemológica y ontológica. Lo que se desprecia es la validez del pensamiento del adversario, porque se le juzga apartado de la realidad. Pero si se preguntara: ¿apartado de qué realidad?, la respuesta sería: apartado de la práctica, no real en cuanto se la confronta con los asuntos que se discuten en la palestra política. Por tanto, cualesquiera pensamientos marcados con el marbete de "ideología" se consideran como frívolos cuando se tratan de aplicar al dominio práctico, y el único acceso, digno de confianza, a la realidad, debe buscarse en la actividad práctica. Cuando se le mide con los patrones de la conducta práctica, el pensamiento o la reflexión pura sobre determinada situación se vuelve trivial. Así se ve claramente cómo el nuevo significado de la palabra "ideología" lleva grabado el sello de la posición y del punto de vista de aquellos que la acuñaron, es decir, de hombres de acción, de políticos. El vocablo nuevo sanciona la experiencia específica que el político tiene de la realidad,¹² y brinda un apoyo a la irracionalidad práctica, que tan poco aprecio siente por el pensamiento como instrumento capaz de comprender la realidad.

Durante el siglo XIX, el término ideología, empleado en ese sentido, tuvo amplia aceptación. Esto significa que el sentido de la realidad del político pasó a ocupar lugar preferente y sustituyó las modalidades escolásticas y contemplativas de la vida y del pensamiento. Así, pues, el problema implícito en el vocablo ideología —¿qué es realmente real?— nunca desapareció del horizonte.

Pero es preciso comprender correctamente esa transición. El problema de saber qué es lo que constituye la realidad, a todas luces no es nuevo; pero el hecho de que haya surgido en la palestra de la discusión pública (y no sólo en reducidos grupos académicos) parece indicar importantes cambios. El nuevo sentido que adquirió la palabra ideología, por haberlo definido el político en términos de sus propias experiencias, parece demostrar que nos hallamos frente a una transformación en la manera de plantear el problema de la naturaleza de la realidad. Por tanto, si hemos de satisfacer las exigencias que nos impone la necesidad de analizar el pensamiento moderno, debemos cuidar de que la historia de las ideas estudie el pensamiento real de la sociedad, y no únicamente los sistemas de ideas elaborados dentro

¹² De acuerdo con las conclusiones de la Parte III, sería posible definir más exactamente, según la posición social que ocupa, el tipo político cuyo concepto del mundo y cuya ontología estamos discutiendo aquí, pues no todos los políticos son adictos a esa ideología irracional. Véase p. 118 ss.

de la tradición académica, y que se perpetúan abstractamente, como si se bastaran a sí mismos. Si se logró al principio contener el conocimiento erróneo apelando a la garantía divina, que infaliblemente revelaba lo cierto y lo real, o a la contemplación pura, en la que se suponía que se descubría la verdad, en la actualidad el criterio de la verdad se halla principalmente en una ontología que se deriva de la experiencia política. La historia del concepto de ideología desde Napoleón hasta el marxismo, a pesar de algunos cambios en su contenido, ha conservado el mismo criterio político de la realidad. El ejemplo histórico muestra, al mismo tiempo, que el punto de vista pragmático estaba ya implícito en la acusación de Napoleón a sus adversarios. En verdad, puede decirse que, para el hombre moderno, el pragmatismo se ha vuelto, por decirlo así, en muchos respectos, la concepción inevitable y adecuada, y que la filosofía, en este caso, se ha apropiado lisa y llanamente esa concepción, de la que ha sacado su conclusión lógica.

Llamamos la atención sobre el matiz que daba Napoleón al significado de la palabra ideología, con el objeto de mostrar claramente que a menudo el vocabulario común y corriente contiene más filosofía y entraña mayor significado, para el planteo ulterior de los problemas, que las discusiones académicas, que tienden a volverse estériles porque no cuidan de comprender el mundo fuera de las paredes de una academia.¹³

Si nos referimos al ejemplo antes citado, daremos otro paso en el análisis y podremos aclarar otro aspecto del problema. En la lucha que emprendió Napoleón contra sus críticos, pudo, como vimos, debido a su posición preponderante, desacreditarlos con sólo poner de manifiesto la naturaleza ideológica de su pensamiento. En estados más avanzados de su desarrollo, la palabra ideología se emplea como un arma de combate en manos del proletariado contra el grupo dominante. En resumen, esta penetrante revelación de la base del pensamiento, como nos ofrece la noción de ideología, no puede, al fin y al cabo, seguir siendo el privilegio de una sola clase. Pero, precisamente, la expansión y la difusión de la apreciación ideológica conduce a una encrucijada en que los defensores de un determinado punto de vista e interpretación no pueden seguir atacando los de sus adversarios,

¹³ Respecto de la estructura y peculiaridades del pensamiento escolástico, y de cualquier clase de pensamiento que goce de un monopolio, véase la memoria presentada en Zürich por el autor ante el Sexto Congreso de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*. "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des geistigen", en los *Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages in Zürich* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929).

por considerarlos ideológicos, sin colocarse a su vez en una situación tal que tengan que rechazar el mismo reproche. Así llegamos de improviso a una nueva etapa metodológica en el análisis del pensamiento en general.

Durante cierto tiempo pareció privilegio del proletariado el empleo del análisis ideológico para desenmascarar los motivos ocultos del adversario. La gente no tardó en olvidar el origen histórico del término, que acabamos de indicar, y no sin cierta razón, pues si bien conocido de antes, este método crítico aplicado al pensamiento, fué recalcado y desarrollado metódicamente por el marxismo. La teoría marxista realizó por vez primera una fusión de las dos concepciones, la particular y la total, de ideología. Esta teoría fué la que, por vez primera, concedió la debida importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento. Principalmente por el hecho de que se deriva del hegelianismo, el marxismo pudo ir más allá del punto de vista psicológico de análisis y plantear el problema de una manera más comprensiva y filosófica. La noción de una "conciencia falsa"¹⁴ adquirió en tal forma un significado nuevo.

Pero esa etapa ha sido rebasada ya en el curso de desarrollos sociales e intelectuales más recientes. Hoy en día, ha dejado de ser privilegio exclusivo de pensadores socialistas el descubrir cimientos ideológicos bajo el pensamiento burgués y el desacreditarlo de ese modo. En la actualidad, grupos de diversas doctrinas esgrimen esa arma contra sus adversarios. A consecuencia de ello, estamos penetrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual.

En Alemania, Max Weber, Sombart y Troeltsch —para sólo mencionar los representantes más prominentes de ese movimiento— dieron los primeros pasos en esa dirección. La verdad de las frases siguientes de Max Weber aparece cada vez con mayor claridad a medida que pasa el tiempo: "La concepción materialista de la historia no es una especie de carricoche que uno puede montar a capricho o quemarlo cuando le estorbe, no; una vez montado en él, ni los revolucionarios tienen la libertad de abandonarlo".¹⁵ El análisis del pensamiento y de las ideas en términos de ideología es un arma cuyas aplicaciones son demasiado amplias e importantes para que se convierta en monopolio permanente de un solo partido. Nada podía oponerse a que los adver-

¹⁴ La expresión "conciencia falsa" (*falsches Bewusstsein*) es en sí de origen marxista. Véase Mehring, Franz, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, I, 386; véase también Salomón, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵ Véase Weber, Max, *Politik als Beruf*, en *Gesammelte Politische Schriften* (Munich, 1921), p. 446.

sarios del marxismo usaran a su vez esa arma y la esgrimieran contra el propio marxismo.

5. Transición de la Teoría de la Ideología a la Sociología del Conocimiento

En el capítulo anterior describimos un proceso del que se pueden descubrir muchos ejemplos en la historia social e intelectual. En el desarrollo de un nuevo punto de vista, un partido representa siempre el papel de explorador, en tanto que los demás, para luchar contra las ventajas del adversario, tienen forzosamente que emplear el punto de vista del mismo. Tal es el caso de la noción de ideología. El marxismo descubrió meramente un camino hacia la comprensión y un método de pensamiento, que utilizó todo el siglo XIX. La exposición completa de esa idea no es la realización de un solo grupo aislado, ni está exclusivamente vinculada en una sola posición intelectual y social. El papel que el marxismo representó en el proceso merece lugar aparte en la historia intelectual y se debería apreciar en su justo valor. El caso es que, ahora, el proceso por el cual se generaliza el uso del método ideológico, se está desarrollando ante nuestros propios ojos, y por tanto es materia de observación empírica.

Es interesante ver cómo, a resultas de la expansión del concepto ideológico, una nueva manera de comprender se ha ido formando poco a poco. Este nuevo punto de vista intelectual no constituye un simple cambio de grado en un fenómeno que está ya actuando. Tenemos aquí un ejemplo del verdadero proceso dialéctico que a menudo se interpreta erróneamente con propósitos escolásticos, pues lo que realmente se observa aquí es una diferencia de grado, que se convierte en diferencia de naturaleza. En efecto, tan luego como todos los partidos se sienten capaces de analizar las ideas de sus adversarios en términos ideológicos, todos los elementos significantes o de sentido se cambian cualitativamente y el término ideología adquiere un sentido enteramente nuevo. En tal proceso todos los factores que empleamos en el análisis histórico del significado del término se transforman en la misma forma. Los problemas de la "conciencia falsa" y de la naturaleza de la realidad cobran, por lo tanto, un sentido diferente. Este punto de vista a la postre nos obliga a reconocer que nuestros axiomas, nuestra ontología, y nuestra epistemología se han transformado profundamente. Nos limitaremos en lo sucesivo a exponer las variaciones que ha sufrido el concepto de ideología en el curso de esa transformación.

Ya indicamos anteriormente la transición del concepto particular al total. Esta tendencia se ha ido intensificando. En vez de contentarse con mostrar que el adversario es víctima de ilusiones o deformaciones de índole psicológica o en el plan de la realidad, existe hoy en día la tendencia a sujetar la estructura total de su conciencia y de su pensamiento a un minucioso análisis sociológico.¹⁶

Mientras no pone uno en tela de juicio su propia posición, sino que la considera como algo absoluto, en tanto que interpreta las ideas del adversario como una mera función de la posición social que ocupa, no ha dado un paso decisivo. Es cierto que, en tal caso, se aplica el concepto total de ideología, puesto que se propone uno analizar la estructura mental del adversario en su totalidad, y no sólo unas cuantas proposiciones. Pero ya que, en semejante caso, se hace únicamente el análisis sociológico de las ideas del adversario, nunca se llegará más allá de una formulación sumamente reducida, o lo que llamaría yo especial, de la teoría. En contraste con esa consideración especial, la forma general¹⁷ del concepto total de ideología ha sido fecunda para el analista, cuando ha tenido el valor de someter no sólo el punto de vista de su adversario, sino todos los puntos de vista, inclusive el suyo, al análisis ideológico.

En el estado actual de nuestra comprensión, apenas si es posible evitar esta formulación general del concepto total de ideología, según el cual el pensamiento de todos los partidos, en cualquier época, presenta un carácter ideológico. No existe una sola posición intelectual —y el marxismo no constituye una excepción a esta regla— que no haya cambiado en el curso de la historia y que aún en la actualidad no se presente en varias formas. El marxismo también ha tomado muchas apariencias diversas. No debería ser difícil para un marxista reconocer sus bases sociales.

Al surgir la enunciación general del concepto total de ideología, la nueva teoría de la ideología se convierte en la sociología del conoci-

¹⁶ Con esto no se quiere decir que para ciertos aspectos de la lucha cotidiana el concepto particular de ideología resulte inaplicable.

¹⁷ Añadimos aquí otra distinción a la anterior de "particular y total", verbi gracia, la de "especial y general". En tanto que la primera se refiere a la cuestión de saber si las ideas sencillas y aisladas o la mente, en conjunto, se deben considerar como ideológicas, y si la situación social condiciona meramente las manifestaciones psicológicas de los conceptos, o si llega aun a los sentidos noológicos, en la distinción de especial *versus* general, la cuestión decisiva consiste en saber si el pensamiento de todos los grupos (incluido el nuestro) o sólo el de nuestros adversarios se reconoce como socialmente determinado.

miento. Lo que en una ocasión fué el arsenal intelectual¹⁸ de un partido se convierte en un método de investigación para la historia social e intelectual. En primer lugar, cierto grupo social descubre la "vinculación a la situación" (*Seinsgebundenheit*) de las ideas de sus adversarios. Luego, el reconocimiento de ese hecho se traduce en un principio de gran alcance, según el cual el pensamiento de cada grupo se representa como fruto de las condiciones de su vida.¹⁹ Así, pues, la tarea de la historia sociológica del pensamiento tendrá que ser la de analizar, sin consideración para las deformaciones de partido, todos los factores de la situación social real que pueden influir el pensamiento. La historia sociológicamente orientada del pensamiento tendrá que proporcionar al hombre moderno una revisión de todo el proceso histórico.

Es claro, por lo tanto, que, en este sentido, el concepto de ideología adquiere un significado nuevo. De tal significado surgen dos maneras alternativas de realizar la investigación ideológica. La primera consiste en concretarse a descubrir en todo la correlación que existe entre el punto de vista intelectual que se defiende y la posición social que se ocupa. Esto implica que se deberá renunciar a cualquier intento por exponer o desenmascarar las concepciones con las cuales no está uno de acuerdo.

Al tratar de exponer las ideas ajenas, tiene uno que presentar las propias como algo infalible y absoluto, lo cual constituye un procedimiento que deberá evitarse si se especializa uno en una investigación específicamente no valoradora. El segundo método posible consiste en combinar, a pesar de todo, ese análisis no valorador con determinada epistemología. Considerado desde el ángulo de este otro método, existen dos soluciones separadas y distintas para el problema de lo que constituye un conocimiento sólido: una a la que se podría dar el nombre de *relacionismo*, y otra a la que se podría llamar *relativismo*.

El relativismo es el producto del procedimiento moderno, históricociológico, basado en el reconocimiento de que cualquier pensamiento histórico se halla ligado con la posición concreta del pensador en la vida (*Standortsgebundenheit des Denkers*). Pero el relativismo combina ese concepto históricociológico con una teoría más antigua del conocimiento, en la cual no se mencionaba la relación entre las con-

¹⁸ Compárese la expresión marxista: "Forjar las armas intelectuales del proletariado".

¹⁹ Con el término "determinación situacional del conocimiento" (o vinculación del conocimiento a la situación) estoy tratando de diferenciar el contenido del concepto que tiene un carácter exclusivo de propaganda del que presenta un carácter científico sociológico.

diciones de existencia y los modos de pensar, y que moldea su conocimiento sobre prototipos estáticos, como, por ejemplo, la proposición: $2 \times 2 = 4$. Este antiguo tipo de pensamiento, que considera ejemplos de la índole del anterior como el modelo de todos los pensamientos, tuvo necesariamente que rechazar todas las formas de conocimiento que dependían de puntos de vista subjetivos y de la posición social del sujeto cognoscente, y que, por tanto, eran meramente "relativas". Así, pues, el relativismo debe su existencia a la discrepancia entre ese concepto, descubierto hace poco, de los verdaderos procesos del pensamiento y una teoría del conocimiento que no había tomado aún en cuenta ese nuevo concepto.

Si queremos emanciparnos de ese relativismo, deberemos tratar de comprender, con la ayuda de la sociología del conocimiento, que no es la epistemología, en un sentido absoluto, sino más bien cierto tipo, históricamente transitorio, de epistemología el que se halla en conflicto con el tipo de pensamiento orientado hacia la situación social. En realidad, la epistemología está íntimamente ligada con el proceso social, lo mismo que la totalidad de nuestro pensamiento, y progresará al punto de que podrá dominar las complicaciones que surjan de la cambiante estructura del pensamiento.

Una teoría moderna del conocimiento que toma en cuenta el carácter "relacional", y lo distingue del meramente "relativo", de todo conocimiento histórico, debe aceptar como punto de partida la hipótesis de que existen esferas de pensamiento en las que resulta imposible concebir una verdad absoluta, que exista independientemente de los valores y de la posición del sujeto y no guarde "relación" con la trama social. Ni un dios podría formular una proposición sobre temas históricos, que fuera el equivalente de: $2 \times 2 = 4$, pues lo inteligible en la historia se puede formular únicamente con relación a problemas y construcciones conceptuales que surgen a su vez en el devenir de la experiencia histórica.

Tras de reconocer que todo conocimiento histórico es "relacional", y que sólo se puede formularlo con relación a la posición del observador, tenemos que afrontar, una vez más, la tarea de discriminar lo que es cierto y lo que es falso en semejante conocimiento. Entonces surge la pregunta: ¿cuál es el punto de vista social que, frente a la historia, ofrece el máximo de probabilidades de llegar a un *punctum optimum* de la verdad? En todo caso, en esta etapa la vana esperanza de descubrir la verdad en una forma que sea independiente de un haz de sentidos histórica y socialmente determinados, debería abandonarse. No está, ni con mucho, resuelto el problema cuando hayamos llegado a

esa conclusión, pero estaremos, cuando menos, mejor capacitados para plantear los verdaderos problemas que se presentan en una forma menos restringida. En lo sucesivo, tendremos que distinguir dos maneras de acercarnos a la investigación ideológica, desde el plano de una concepción general y total del término ideología: en primer lugar, el método que se caracteriza por su independencia de los juicios de valor, y en segundo lugar, el método normativo orientado epistemológica y metafísicamente. Por el momento, no examinaremos la cuestión de saber si el último método se halla comprendido dentro del relativismo o del relacionismo.

La concepción general y total de ideología, concepción no valoradora, debe buscarse ante todo en esas investigaciones históricas en las que, provisionalmente y con el objeto de simplificar el problema, no se pronuncian juicios acerca de la verdad de las ideas que habrán de tratarse. Este método se concreta a descubrir las relaciones entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales dentro de las cuales existen. Debemos preguntarnos constantemente cómo determinado tipo de situación social produce determinado tipo de interpretación. Así, pues, el elemento ideológico del pensamiento humano, considerado desde este ángulo, se halla siempre vinculado con la situación vital del pensador. Según este concepto, el pensamiento humano surge y actúa, no en un vacío social, sino en un ambiente social definido.

No necesitamos considerar como una fuente de error el hecho de que todo pensamiento tenga semejantes raíces. Así como el individuo que participa en un complejo de relaciones sociales vitales con otros hombres, goza de este modo de una oportunidad de adquirir una visión más clara y más precisa de sus compañeros, de igual manera determinado punto de vista y determinado haz de conceptos, por el solo hecho de estar vinculados en cierta realidad social, que los produce, nos ofrecen, mediante un contacto íntimo con esa realidad, una probabilidad mayor de revelarnos su sentido. (El ejemplo que citamos antes nos muestra que el punto de vista proletariosocialista ocupaba una posición particularmente favorable para descubrir los elementos ideológicos en el pensamiento de sus adversarios.) Sin embargo, la circunstancia de que el pensamiento está ligado a la situación social y vital en que surgió, constituye, a la vez, una ventaja y un inconveniente. Es de todo punto imposible que el observador o el pensador tenga una visión completa de los problemas, si ocupa determinada posición en la sociedad. Por ejemplo, como ya se ha indicado, la idea socialista de ideología no hubiera podido abocar por sí misma en la sociología del conocimiento. Parece algo inherente al proceso histórico el que la estrechez y las limitaciones que restringen un punto de vista se corrijan al chocar con

puntos de vista opuestos. La tarea propia de un estudio de la ideología que trate de liberarse de juicios de valor, consiste en comprender la mezquindad del punto de vista de cada individuo y el entrelazo de esas diferentes posiciones en el total proceso social. Tenemos, pues, ante nosotros un tema inagotable. El problema estriba en mostrar cómo, en toda la historia del pensamiento, ciertos puntos de vista están relacionados con ciertas formas de experiencia, y en determinar su íntima acción recíproca, en el curso de los cambios sociales e intelectuales. En el dominio de la moral, por ejemplo, es preciso poner de manifiesto no sólo continuos cambios en la conducta humana, sino las normas constantemente alteradas por medio de las cuales se juzga tal conducta. Se ahondará más aún el problema si se logra comprobar que también la moral y la ética se hallan condicionadas por ciertas situaciones definidas, y que conceptos tan fundamentales como el deber, la transgresión y el pecado no han existido siempre, sino que aparecieron como correlativos de situaciones sociales definidas.²⁰ La doctrina filosófica tan en boga que acepta cautamente el hecho de que el contenido de la conducta se determina históricamente, pero que, al propio tiempo, se empeña en conservar las formas eternas de valor y una serie formal de categorías, ya no puede sostenerse. El que se haya establecido una distinción entre el contenido y las formas de conducta, constituye una importante concesión al método histórico sociológico que hace cada vez más difícil presentar los valores contemporáneos como absolutos.

Después de reconocer esto, es preciso recordar también que el hecho de que hablemos de la vida cultural y social en términos de valores, es por sí solo una actitud peculiar de nuestra época. La noción de "valor" nació de la economía y se difundió gracias a ella, pues el punto de partida de esa ciencia es una elección consciente entre valores. La idea de valor se trasladó más tarde a la esfera de la ética, de la estética y de la religión, con lo cual se produjo cierta deformación en la descripción de la verdadera conducta humana en dichas esferas. Nada más erróneo que describir la actitud real del individuo cuando se deleita irreflexivamente en una obra de arte, o cuando actúa de acuerdo con normas de ética que le han inculcado desde la infancia, en términos de una elección consciente entre valores.

La doctrina que sostiene que toda la vida cultural es una orientación hacia valores objetivos, es otro ejemplo de la poca atención que el racionalismo moderno concede a los mecanismos básicos irracionales

²⁰ Véase Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, en su *Grundriss des Sozialökonomik*, Part. III, p. 794, que trata de las condiciones sociales que se requieren para la génesis de la moral.

que gobiernan las relaciones del hombre con el mundo. Lejos de ser permanentemente válida, la interpretación de la cultura en términos de valores objetivos es realmente una característica del pensamiento de nuestra época. Pero, aun concediendo provisionalmente que esa concepción tenga cierto valor, la existencia de ciertos dominios formales de valores y su estructura específica sólo resultaría inteligible por referencia a las situaciones concretas a que conciernen y dentro de las cuales son válidos.²¹ Por tanto, ninguna norma puede pretender que posea una validez formal, ni se puede separar, como elemento formal y universal, de su cambiante contenido histórico.

Hoy por hoy, hemos llegado a un punto en que podemos percibir claramente que existen diferencias en los modos de pensar, no sólo en diferentes períodos, sino también en diferentes culturas. Lentamente, vislumbramos que no sólo cambia el contenido del pensamiento, sino también su estructura categórica. Hace poco que se ha podido estudiar la hipótesis según la cual, lo mismo en el pasado que en el presente, los modos de pensar prevalentes son reemplazados por nuevas categorías cuando la base social del grupo, de la que estas formas de pensamiento constituyen la característica, se desintegra o se transforma bajo el choque de algún cambio social.

La investigación, en la sociología del conocimiento, nos ofrece la esperanza de poder llegar a una etapa de exactitud, porque en ningún campo de la cultura es tan patente y tan determinable la interdependencia, esa interdependencia implícita en los cambios de sentido y de énfasis, como en el pensamiento mismo. En efecto, el pensamiento es un índice particularmente sensible a los cambios sociales y culturales. La variación del sentido de las palabras y las múltiples connotaciones de cualquier concepto reflejan la polaridad de esquemas antagónicos de la vida, implícita en esos matices del sentido.²²

En ningún otro dominio de la vida social encontramos tampoco una interdependencia, más claramente trazable, y una sensibilidad, más finamente perceptible, para el cambio y para el desplazamiento de acento que en los sentidos de las palabras. La palabra y el sentido que se le

²¹ Véase Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (Tübingen, 1911), en cuya obra se usa el término *hingelten* para explicar que las formas categóricas no son válidas en sí, sino únicamente con relación a su contenido siempre cambiante, que necesariamente reacciona sobre su naturaleza.

²² Por esa razón, el análisis sociológico de los "sentidos" representará un papel importante en estos estudios. Podemos sugerir aquí que tal análisis se desarrolla en una sintomatología basada en el principio de que, en el dominio social, si aprendemos a observar cuidadosamente, podremos ver que cada elemento de la situación que analizamos proyecta una luz que ilumina el conjunto.

presta son una verdadera realidad colectiva. El más leve matiz del sistema total del pensamiento reverbera en la palabra individual y en los sutiles significados que la acompañan. La palabra nos vincula con toda la historia y, al mismo tiempo, refleja la totalidad del presente. Cuando, al comunicar con nuestros semejantes, buscamos un terreno común de entendimiento, la palabra puede servir para eliminar las diferencias individuales de sentido. Pero, cuando es necesario, puede convertirse en instrumento para acentuar esas diferencias de sentido y el carácter único y original de las experiencias de cada individuo. Puede servir también para captar lo nuevo que va surgiendo en la historia de la cultura, enriqueciendo así, con valores que anteriormente no se percibían, el tesoro de la experiencia humana. En todas estas investigaciones, se aplicará el concepto general y total de ideología en su sentido no valorador.

6. *Concepción No Valoradora de la Ideología*

El investigador que emprende los estudios históricos que se han indicado antes, no necesitará examinar el problema de saber qué es, en definitiva, la verdad. Hoy en día, se ha comprobado la existencia de correlaciones, lo mismo en el presente que en el pasado, que nunca se habían analizado tan minuciosamente como ahora. El reconocimiento de este hecho, con las múltiples consecuencias que implica, da al investigador una tremenda ventaja. Dejará de preocuparse por indagar cuál de las partes contendientes tiene razón, y concentrará más bien su atención en el descubrimiento de una verdad aproximada, a medida que ésta surja, en el curso del desarrollo histórico, de un complejo proceso social. El moderno investigador puede responder, si se le acusa de que trata de eludir el problema de la verdad, que el método indirecto para llegar a ésta por el camino de la historia social, será a la postre más fecundo que un intento de solución directa por la lógica. Aun cuando no descubra la verdad "en sí", descubrirá el marco cultural y muchas "circunstancias" hasta entonces desconocidas que pueden ser útiles para el descubrimiento de la verdad. En realidad, si creemos estar en posesión de la verdad, perderemos interés en conquistar esas perspectivas que pueden conducirnos a una comprensión aproximada de la situación. Precisamente, nuestra incertidumbre es lo que nos acerca a la realidad mucho más de lo que era posible en otras épocas que tenían fe en lo absoluto.

Es claro que, sólo en un mundo intelectual que cambia rápidamente, pueden haberse sometido a una crítica penetrante los valores y las ideas, que antaño se consideraban como fijos. En ninguna otra situación hubieran podido los hombres estar lo bastante alerta para descubrir el

factor ideológico de todo pensamiento. Por supuesto, los hombres siempre han combatido las ideas de sus adversarios, pero en el pasado la mayoría lo hizo únicamente para aferrarse con mayor tenacidad a sus propios conceptos absolutos. Existen ahora demasiados puntos de vista de igual valor y prestigio, cada uno de los cuales delata la relatividad del otro, para que pueda uno concretarse a una sola posición y considerarla como inexpugnable y absoluta. Esta situación intelectual, socialmente desorganizada, es la única que permite conocer lo que hasta ahora ocultaban una estructura social generalmente estable y la practicabilidad de ciertas normas tradicionales, a saber, que todo punto de vista corresponde a determinada situación social.²³ Tal vez sea cierto que, para actuar, necesitamos cierta dosis de confianza en nosotros mismos y de seguridad intelectual. Quizá es cierto también que la propia forma de la expresión, con la que revestimos a nuestros pensamientos, tiende a imponerles un tono absoluto. Pero en nuestra época incumbe precisamente a la investigación histórica (y, como veremos, a los grupos sociales entre los cuales se reclutan los hombres cultos) analizar los elementos que componen nuestra propia seguridad, tan indispensables para la acción en situaciones inmediatas y concretas, y contrarrestar la parcialidad que puede surgir de lo que nosotros, como individuos, damos por supuesto. Esto sólo es posible gracias a incesantes cuidados y a la voluntad de reducir al mínimo la tendencia a ensalzarse uno mismo. Por medio de ese esfuerzo se remedia el inconveniente de la unilateralidad de nuestro propio punto de vista, y las posiciones intelectuales que pugnan una contra otra, tal vez podrán completarse mutuamente.

Es del todo preciso, en el actual período de transición, utilizar el crepúsculo intelectual que domina nuestra época y en el cual todos los valores y puntos de vista aparecen en su genuina relatividad. Debemos comprender una vez por todas, que los sentidos que componen nuestro mundo constituyen, sencillamente, una estructura, dentro de la cual el hombre crece, históricamente determinada y en continuo desarrollo, y que distan mucho aquéllos de ser absolutos.

En este momento de la historia en que todo lo que se refiere al hombre y a la estructura y los factores de la historia, se nos revelan de pronto a una nueva luz, es preciso que nuestro pensamiento científico domine la situación, pues no es imposible que, más pronto de lo que

²³ Por estabilidad social, no entendemos la ausencia de acontecimientos o la seguridad personal de los individuos, sino más bien la relativa fijeza de la total estructura vigente, que garantiza la estabilidad de los valores y de las ideas dominantes.

sospechamos, como a menudo ha sucedido en la historia, esta visión desaparezca y se pierda la actual oportunidad, y el mundo recobre su carácter estático, uniforme e inflexible.

La primera mirada no valoradora sobre la historia no conduce inevitablemente al relativismo, sino más bien al relacionismo. El conocimiento, tal como aparece a la luz del concepto total de ideología, no es en forma alguna una experiencia ilusoria, pues la ideología, en su concepto relacional, no se parece en nada a la ilusión. El conocimiento que se deriva de la experiencia de situaciones reales de la vida, aunque no es absoluto, no por eso deja de ser conocimiento. Las normas que surgen de semejantes situaciones reales de la vida no existen en un vacío social, sino que son eficaces como garantías reales de la conducta. El relacionismo significa meramente que todos los elementos significativos o de sentido de una determinada situación están relacionados unos con otros y derivan su sentido de esa correlación recíproca dentro de determinada armazón de pensamiento. Semejante sistema de "sentidos" sólo es posible y válido en cierto tipo de existencia histórica, a la que proporciona, durante algún tiempo, una expresión adecuada. Cuando una situación social cambia, el sistema de normas que había producido anteriormente deja de estar en armonía con él. La misma separación se produce respecto del conocimiento y la perspectiva histórica. Todo el conocimiento se orienta hacia algún objeto y su método se halla influenciado por la naturaleza del objeto que estudia. Pero el modo de enfocar el objeto que se trata de conocer, depende también de la naturaleza de la persona que conoce. Esto es cierto, en primer lugar, en cuanto se refiere a la profundidad cualitativa de nuestro conocimiento (en particular, cuando intentamos llegar a una "comprensión" de algo en que el grado de penetración que se trata de adquirir presupone una afinidad psíquica o intelectual entre la persona que comprende y el objeto que se trata de comprender). Es asimismo cierto, en consideración de la posibilidad de formular intelectualmente nuestro conocimiento, sobre todo porque, para que cualquier percepción se transforme en conocimiento, es y debe ser ordenada y organizada en categorías. Ahora bien, el grado en que podemos expresar y organizar nuestra experiencia en tales formas conceptuales, depende a su vez de los trasfondos de referencia de los que se dispone en determinado momento histórico. Los conceptos que poseemos y el universo discursivo en que nos movemos, junto con las direcciones con arreglo a las cuales tratan de organizarse, dependen, en gran medida, de la situación históricosocial de los miembros intelectualmente activos y responsables del grupo. El tema de este estudio no valorativo de la ideología será, pues, la relación de cualquier conocimiento parcial y de sus elementos componentes con la trama,

más amplia, de los "sentidos" y, por último, con la estructura de la realidad histórica. Si, en vez de tomar en cuenta ese conocimiento y sus consecuencias, hiciéramos caso omiso de él, perderíamos una posición avanzada de realizaciones intelectuales, conquistada a duras penas.

Por tanto, se ha vuelto sumamente discutible el hecho de saber si, en el fluir de la vida, el problema que consiste en buscar ideas quietas e inmutables o absolutas tiene algún valor intrínseco. Tal vez sea una tarea intelectual más fecunda aprender a pensar dinámica y relacionamente, más bien que estáticamente. En la condición social e intelectual contemporánea, es fastidioso advertir que las personas que se precian de haber descubierto un absoluto, suelen ser las mismas que pretenden ser superiores a los demás. El hecho de que, en nuestra época, haya personas que recomiendan y tratan de administrar a las demás cierta panacea de absoluto, descubierta por ellos, es únicamente el signo de que se ha perdido la certidumbre intelectual y moral y de que se tiene de ella una apremiante necesidad, que experimentan amplios sectores de la población incapaces de mirar la vida cara a cara. Tal vez es cierto que, para poder seguir viviendo y actuando en un mundo como el nuestro, es de vital importancia buscar un camino que nos saque de esa inseguridad de múltiples aspectos; por tanto, la gente puede sentir el deseo de considerar alguna meta inmediata como un absoluto gracias al cual sienten la esperanza de que sus problemas parezcan concretos y reales. Pero no es el hombre de acción quien busca lo absoluto e inmutable: sino, más bien, aquel otro que se propone inducir a los demás a conservar el *statu quo* porque se siente satisfecho con el orden de cosas vigente. Los que están contentos con el orden de cosas existente probablemente considerarán la situación del momento como absoluta y eterna, con el objeto de tener algo estable en que apoyarse y disminuir en tal forma todo cuanto de precario hay en la vida. Sin embargo, esto sólo es posible si se recurre a toda clase de nociones y mitos románticos. Así llegamos al estudio del asombroso derrotero que sigue el pensamiento moderno, en el cual lo absoluto, que en otros tiempos fué el modo de entrar en comunión con lo divino, se ha vuelto ahora un instrumento que utilizan aquellos que sacan un provecho de él, para deformar, torcer, pervertir y ocultar el sentido del presente.

7. Transición del Concepto No Valorador al Concepto Valorador de Ideología

Así pues, al empezar por el concepto no valorador de ideología, que nos sirvió para comprender el fluir de realidades continuamente cambiantes, hemos sido empujados, sin quererlo, a enfocar el problema desde

un ángulo epistemológico valorador y, por último, ontológico metafísico. En nuestra argumentación, el punto de vista no valorador y dinámico se convirtió, sin que lo advirtiéramos, en un arma contra cierta posición intelectual. Lo que era al origen sólo una técnica metodológica, se reveló a la postre como una concepción del mundo y un instrumento durante cuyo empleo vimos surgir la visión valoradora del mundo. Aquí, como en otros casos, sólo al final de nuestra actividad advertimos los motivos que nos impulsaron al principio a poner en movimiento todos los valores establecidos, considerándolos como parte de un movimiento histórico general.

Vemos ahora que habíamos empleado juicios de valor metafísico-ontológicos, de los que no nos habíamos dado cuenta anteriormente.²⁴ Pero sólo se alarmarán de que se afirme este hecho aquellos que conservan aún los prejuicios positivistas de otra generación, y que todavía creen en la posibilidad de emanciparse completamente, en el dominio del pensamiento, de hipótesis ontológicas, metafísicas y éticas.²⁵ De hecho, cuanto mejor comprende uno los supuestos que sirven de base a su propio pensamiento, en beneficio de una investigación verdaderamente empírica, más claro se vuelve que ese procedimiento empírico (cuando menos en las ciencias sociales) puede únicamente desarrollarse

²⁴ Por supuesto, el tipo de los juicios de valor y la ontología que hemos empleado, en parte inconsciente y en parte deliberadamente, representa un juicio de un nivel enteramente diferente, y es una ontología completamente distinta de aquélla a que aludimos cuando hicimos la crítica de la tendencia al absolutismo que intenta reconstruir (en el espíritu de la escuela romántica alemana) las ruinas de la historia. La ontología que implícita e inevitablemente constituye la base de nuestras acciones, aun cuando nos resistamos a creerlo, no es algo a lo que se llega por un anhelo romántico y que se impone arbitrariamente a la realidad. Marca el horizonte dentro del cual radica nuestro mundo real y del que no se puede disponer poniéndole lisa y llanamente el marbete de ideología. En este punto vislumbramos una "solución" a nuestro problema, aunque en ninguna otra parte de esta obra intentemos ofrecer alguna. La exposición de los elementos ideológicos y utópicos del pensamiento logra destruir sólo aquellas ideas con las que no nos hemos identificado íntimamente. Así pues, se puede preguntar si, en determinadas circunstancias, mientras destruimos la validez de ciertas ideas por medio del análisis ideológico, no erigimos, al mismo tiempo, una nueva construcción, y si la manera en que ponemos en tela de juicio las creencias antiguas no revela inconscientemente la nueva decisión —como lo dijo en cierta ocasión un sabio: "Cuando alguien acude a mí para pedirme un consejo, mientras le escucho sé cuál es el consejo que se está dando a sí mismo".

²⁵ Un positivismo un tanto más crítico era un poco más modesto y estaba dispuesto a admitir sólo un "mínimo de hipótesis indispensables". Se podría plantear la cuestión de saber si ese "mínimo de hipótesis indispensables" no habrá de ser, a la postre, el equivalente de la elemental e irreductible ontología contenida en nuestras condiciones de existencia.

sobre la base de ciertos juicios metaempíricos, ontológicos y metafísicos y las previsiones e hipótesis que de aquéllos se derivan. Quien no toma decisiones, no tiene por qué plantearse problemas; ni siquiera es capaz de formular una hipótesis provisional, que lo capacitaría para plantear un problema, y estudiar la historia en busca de su solución. Afortunadamente, el positivismo se aventuró a formular ciertos juicios metafísicos y ontológicos a pesar de sus prejuicios antimetafísicos y sus pretensiones de lo contrario. Su fe en el progreso y su ingenuo realismo en casos específicos constituyen ejemplos de semejantes juicios ontológicos. Fueron precisamente esas presuposiciones las que permitieron al positivismo aportar contribuciones de gran interés, algunas de las cuales será preciso reconocer en lo futuro. El peligro de las presuposiciones no radica meramente en el hecho de que existen o de que son anteriores al conocimiento empírico.²⁶ Estriba más bien en el hecho de que una ontología transmitida por tradición impide nuevos desarrollos, especialmente en los modos de pensar básicos, y mientras no se ponga en tela de juicio la particularidad de la armazón teórica convencional, seguiremos siendo esclavos de cierto modo de pensar estático, inadecuado a la etapa actual de nuestro desarrollo intelectual e histórico. Por tanto, lo que se necesita es estar continuamente preparados para reconocer que cualquier punto de vista es propio de una situación definida, y para descubrir por medio del análisis en qué consiste exactamente su particularidad. Una clara y explícita confesión de las presuposiciones implícitas que sirven de base al conocimiento empírico y lo hacen posible, contribuirá más a aclarar y hacer progresar la investigación que una negación verbal de esas presuposiciones, acompañada de su aceptación vergonzante por la puerta trasera.

8. Juicios Ontológicos Implícitos en la Concepción No Valoradora de Ideología

Hemos hecho esta excursión en los campos de la ontología²⁷ y del positivismo porque parecía esencial comprender exactamente los movimientos del pensamiento en esta fase reciente de la historia intelectual. Lo que describimos como un imperceptible tránsito del método no valorativo al valorativo no sólo caracteriza nuestro propio pensamiento:

²⁶ Si la ontología no precediera al conocimiento empírico, sería algo absolutamente inconcebible, ya que no podemos extraer sentidos objetivados de determinada realidad, sino en cuanto somos capaces de hacer preguntas inteligentes y reveladoras.

²⁷ Véase la obra del autor, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, en *Ergänzungsband der Kant-Studien*, N° 57 (Berlín, 1922), p. 37, n. 1; p. 52, n. 1.

es típico de todo el desarrollo del pensamiento contemporáneo. Nuestra conclusión, basada en ese análisis, es que en la investigación histórica y sociológica propia de este período, prevaleció al principio el punto de vista no valorador, del cual derivaron dos tendencias importantes, alternativas y metafísicas. La elección entre esas dos alternativas se resuelve, en la situación actual, en lo siguiente: por una parte, es posible aceptar como un hecho el carácter transitorio del acontecimiento histórico, cuando está uno en la creencia de que lo importante no es el propio cambio o los hechos que lo constituyen. Según esta opinión, todo lo que es temporal, todo lo que es social, todos los mitos colectivos, y todo el contenido de sentidos e interpretaciones que se atribuye generalmente a los acontecimientos históricos se puede ignorar, porque se siente que, más allá de la abundancia y de la multiplicidad de los detalles, de los que surge una sucesión histórica bien ordenada, existen verdades supremas y permanentes que trascienden la historia y para las cuales el detalle histórico tiene poca importancia. Por consiguiente, creen que existe una fuente intuitiva e inspirada de la historia, que la historia real refleja sólo imperfectamente. Las personas versadas en la historia del pensamiento tendrán que reconocer que semejante punto de vista se deriva directamente del misticismo. Los místicos sostenían que existen verdades y valores colocados fuera del tiempo y del espacio, y que el tiempo y el espacio y todo cuanto ocurre dentro de ellos son meras apariencias ilusorias, si se comparan con la realidad de la experiencia del éxtasis místico. Pero en su época los místicos no pudieron demostrar la verdad de sus afirmaciones. Se aceptó, como una realidad estable y concreta, el orden cotidiano de los acontecimientos y se consideró cualquier incidente insólito como debido a la voluntad arbitraria de Dios. El tradicionalismo prevalecía en un mundo que, aunque agitado por los acontecimientos, sólo aceptaba una manera, y una manera estable, de interpretarlos. Además, el tradicionalismo no admitía las revelaciones del misticismo en su forma pura; las interpretaba más bien a la luz de su relación con lo sobrenatural ya que esa experiencia extática se consideraba como una comunión con Dios. Desde entonces acá, la interdependencia general de todos los elementos con sentido y su relatividad histórica ha sido reconocida a tal grado que se ha vuelto una verdad de sentido común que no necesita ser demostrada. Lo que antaño era el conocimiento esotérico de unos cuantos puede hoy en día demostrarse metódicamente a cualquiera. Esta solución se ha vuelto tan popular que la interpretación sociológica, a semejanza de la interpretación histórica, servirá en ciertas circunstancias a aquellos que ven la realidad como algo que está fuera de la historia, en el dominio de la experiencia extá-

tica y mística, para negar la realidad de la experiencia de la vida cotidiana y de la historia.

Por otra parte, la otra dirección alternativa puede conducir también a una investigación sociológica e histórica. Surge del concepto de que los cambios en las relaciones que existen entre los acontecimientos y las ideas no son el resultado de un propósito caprichoso y arbitrario, sino que tales relaciones, a la vez en su simultaneidad y en su orden de sucesión histórica, deben considerarse como sujetas a cierta regularidad necesaria, que, aun cuando no es superficialmente evidente, existe sin embargo y puede comprenderse.

Cuando hayamos comprendido el sentido interno de la historia y el hecho de que ninguna etapa histórica es permanente y absoluta, sino que la naturaleza del proceso histórico ofrece un problema no resuelto y retador, no aceptaremos el soberbio desprecio místico por la historia, que no es más que "mera historia". Se puede admitir que la vida humana es siempre algo más de lo que se ha creído que era en cualquier época histórica o en determinada serie de condiciones sociales, y que, aun después de haber hecho entrar en cuenta estas condiciones, sigue existiendo un reino espiritual eterno, colocado más allá de la historia, que rebasa la historia y da un sentido a ésta y a la experiencia social. Pero esto no quiere decir que la función de la historia tenga que ser proporcionar un registro de lo que el hombre no es, sino que debemos considerarla más bien como la matriz dentro de la cual se expresa la naturaleza esencial del hombre. El ascenso de los seres humanos desde la etapa de meras promesas de historia hasta que adquieren la estatura del hombre, se desarrolla y se vuelve inteligible en el curso de la variación de las normas, las formas y los trabajos del género humano, en el curso del cambio de las instituciones y de los propósitos colectivos, en el de sus cambiantes hipótesis y puntos de vista, en virtud de los cuales cada sujeto social histórico cobra conciencia de sí mismo y percibe plenamente su pasado. Existe, por supuesto, una tendencia a considerar cada vez más esos fenómenos como síntomas y a integrarlos dentro de un sistema cuya unidad y sentido es tarea nuestra emprender. Y aun si se concede que la experiencia mística es el único medio que revela al hombre su naturaleza suprema, debe admitirse, sin embargo, que el elemento inefable que es la meta de los místicos debe guardar cierta relación con la realidad social e histórica. En último análisis, los factores que modelan la realidad histórica y social determinan en cierto modo el destino del hombre. Tal vez el elemento extático de la experiencia humana, que por su índole nunca se revela o expresa directamente, y cuyo sentido nunca se puede comunicar

plenamente, podrá descubrirse por las huellas que deja en los caminos de la historia, y en tal forma lograremos comprenderlo.

Este punto de vista, que se basa sin duda en una actitud particular frente a la realidad histórica y social, revela a la vez las posibilidades y las limitaciones que le son inherentes para la comprensión de la historia y de la vida social. Debido a su menosprecio de la historia, un concepto místico, que considera a la historia desde un punto de vista extraterrestre, corre el riesgo de olvidar las importantes lecciones que ofrece la historia. Una verdadera comprensión de la historia no puede derivarse de una concepción que desprecia la significación de la realidad histórica. Un examen más circunspecto de los hechos mostrará que, aun cuando a la postre no surja una cristalización del proceso histórico, algo que entraña un significado profundo brota del reino de lo histórico. El hecho de que todo acontecimiento y todo elemento significativo o de sentido en la historia esté ligado con una posición temporal, espacial y "actuacional", y que, por consiguiente, lo que sucedió una vez no pueda suceder siempre; el hecho de que los acontecimientos y los sentidos históricos no sean reversibles; en una palabra, la circunstancia de que no tropecemos en la historia con situaciones absolutas, nos dice que ésta será muda y carecerá de sentido para aquel, únicamente, que no espere aprender nada de ella, y que, en el caso de la historia más que de cualquier otra disciplina, el punto de vista que sostiene que no es ella más que "mera historia", como ocurre con los místicos, está condenado a la esterilidad.

El estudio de la historia intelectual puede y debe hacerse en tal forma que la sucesión y la coexistencia de los fenómenos aparezcan como algo más que relaciones meramente accidentales, y su propósito será descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, la importancia y el sentido de cada elemento componente. Con esta manera de acercarnos sociológicamente a la historia, lograremos conocernos a nosotros mismos. Si se desarrolla progresivamente esta idea en todos sus detalles concretos, en vez de dejar que permanezca en un plano puramente especulativo, y si cada avance se logra sobre la base de todo el material concreto de que se pueda disponer, llegaremos a la larga a una disciplina que nos proporcionará una técnica sociológica para diagnosticar la cultura de una época. Procuramos alcanzar ese objetivo en capítulos anteriores, en que nos esforzamos por mostrar el valor del concepto de ideología para el análisis de la situación intelectual contemporánea. Al analizar los diferentes tipos de ideología no tratamos únicamente de anunciar sentidos inéditos del vocablo, sino que más bien nos propusimos presentar, en la sucesión de sus sentidos cambiantes, una sección transversal de la total situación intelectual y social

de nuestro tiempo. Semejante método de diagnosticar una época, aun cuando al principio sea no valorativo, no seguirá siempre así. Tarde o temprano tendremos que adoptar una posición valoradora. Esa transición resulta necesaria desde un principio, pues la historia es ininteligible como tal historia, a menos de que se insista en algunos de sus aspectos, en contraste con otros. Esa selección y acentuación de ciertos aspectos de la totalidad histórica pueden considerarse como el primer paso hacia un procedimiento valorativo y hacia juicios ontológicos.

9. *El Problema de la Conciencia Falsa*

Merced al proceso dialéctico de la historia se produce necesariamente la transición gradual de la concepción no valoradora, total y general de ideología a la concepción valorativa (véase más arriba, p. 77). La valoración a la que nos referimos ahora es, sin embargo, completamente diferente de la que estudiamos y describimos antes. No aceptamos ya como absolutos los valores y las normas de determinado período, y siempre tendremos presente en lo sucesivo el hecho de que las normas y los valores son cosas histórica y sociológicamente determinados. Se insiste en la importancia, no de la ontología, sino de otra serie de problemas. Su propósito será distinguir lo cierto de lo que no lo es, lo auténtico de lo espúreo, en las normas, los modos de pensamiento y las formas de comportamiento que coexisten en determinado período histórico. El peligro de la "conciencia falsa" no consiste ahora en que no acierta a aprehender una realidad absoluta e inmutable, sino más bien en que impide la comprensión de una realidad que es el resultado de una constante reorganización de los procesos mentales que constituyen nuestros mundos. Así se vuelve inteligible, porque, constreñidos por los procesos dialécticos del pensamiento, necesitamos concentrar nuestra atención con mayor intensidad en la tarea de determinar cuáles, entre todas nuestras ideas corrientes, son realmente válidas en determinada situación. A la luz de los problemas que han surgido en la crisis actual del pensamiento, la cuestión de la "conciencia falsa" se plantea en un terreno distinto. La noción de "conciencia falsa" apareció en una de sus formas más modernas cuando, después de haberse interesado en factores religiosos transcendentales, transportó su busca de un criterio de la realidad al dominio de la práctica y, en particular, de la práctica política, en una forma que recuerda el pragmatismo. Pero, a la inversa de su expresión moderna, carecía de sentido histórico. Se consideraba el pensamiento y la existencia como los polos fijos y separados, entre los cuales se habían establecido relaciones en medio de un mundo inmutable. El nuevo sentido

histórico empieza a desarrollarse sólo ahora y es posible concebir un concepto dinámico de la ideología y de la realidad.

Por tanto, desde nuestro punto de vista, una actitud ética carece de validez si se orienta según normas a las que no puede sujetarse la acción en determinado ambiente histórico, aun con las mejores intenciones. No es válida si la acción inmoral del individuo no puede ya concebirse como fruto de su propia transgresión personal, sino que es menester atribuirle a la obligación impuesta por una serie de axiomas morales cuyos fundamentos son erróneos. La interpretación ética de un acto personal no es válida cuando, bajo la influencia de los modos de pensar y de los conceptos de vida tradicionales, no permite que la acción y el pensamiento se ajusten a una situación nueva y a la postre obscurece y pone trabas a esa adaptación y a esa transformación del hombre. Por tanto, una teoría será errónea cuando, en determinada situación práctica, aplica conceptos y categorías que, si se les tomara en serio, impedirían que el hombre se acomodara a aquella etapa histórica. Las normas, los modos de pensar y las teorías anticuadas e inaplicables probablemente degenerarán en ideologías cuya función consistirá en ocultar el verdadero sentido de la conducta más bien que en revelarlo. En los párrafos subsecuentes citaremos unos cuantos ejemplos característicos de los tipos más importantes del pensamiento ideológico que acabamos de describir.

La historia del *tabú* contra los préstamos sin interés²⁸ constituye un ejemplo de una anticuada norma ética que se convierte en ideología. La regla según la cual el préstamo debía efectuarse sin cobro de intereses, sólo podía aplicarse en una sociedad basada económica y socialmente en relaciones íntimas y de vecindad. En semejante sociedad, el préstamo sin interés era una costumbre fácil de observarse, porque esa forma de conducta correspondía fundamentalmente a la estructura social. Nacido en un mundo de relaciones íntimas y vecinales, la Iglesia asimiló y formalizó ese precepto en su sistema ético. A medida que cambiaba la verdadera estructura de la sociedad, dicho precepto asumía cada vez más un carácter ideológico, que, virtualmente, se convirtió en algo impracticable. Su arbitrariedad y su inaplicabilidad se revelaron con mayor evidencia aun en el período del naciente capitalismo cuando, habiendo cambiado su función este precepto, la Iglesia pudo esgrimirlo como un arma contra la fuerza incipiente del capitalismo. En el período de completo desarrollo del capitalismo, la naturaleza ideológica de esa norma, que se manifestaba por el hecho de que era

²⁸ Véase Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, en su *Grundriss der Sozialökonomik*, Part. III, p. 801 ss., para la documentación histórica sobre este punto.

posible burlarla, pero no sujetarse a ella, se volvió tan patente que aun la Iglesia tuvo que abandonarla.

Como ejemplos de "conciencia falsa" que asumen la forma de una interpretación incorrecta del propio yo y del papel que desempeña, podemos citar el caso de algunas personas que tratan de ocultar sus verdaderas relaciones consigo mismas y con el mundo, y de falsificar los hechos elementales de la existencia humana deificándolos, romantizándolos e idealizándolos, en una palabra, recurriendo a un medio de evasión de ellos mismos y del mundo, y provocando, con ese objeto, falsas interpretaciones de la experiencia. Observamos, pues, un caso de deformación ideológica cuando tratamos de resolver conflictos y angustias recurriendo a absolutos que hacen prácticamente imposible la vida. Tal es el caso cuando creamos "mitos", cuando adoramos "la grandeza en sí", cuando juramos fidelidad a "ideales", en tanto que en nuestra conducta real, seguimos otros intereses que tratamos de ocultar simulando inconscientemente una rectitud detrás de la cual es fácil percibir algo muy distinto.

Por último, un ejemplo del tercer tipo de deformación ideológica puede observarse cuando esa ideología, como forma de conocimiento, ha dejado de ser adecuada para comprender el mundo real. Se puede ilustrar esto con el caso de un terrateniente cuya propiedad se ha convertido en una empresa capitalista, pero que sigue esforzándose por explicar a sus trabajadores sus relaciones con ellos, y su función en tal empresa, por medio de categorías que recuerdan el orden patriarcal. Si consideramos en conjunto todos estos casos tendremos un conocimiento deformado e ideológico, cuando no toma en cuenta las nuevas realidades que figuran en la situación y cuando trata de ocultarlas al considerarlas con categorías inadecuadas.²⁹

Esta concepción de ideología (trataremos del concepto de utopía en la parte IV de esta obra)³⁰ tiene dos características: es valoradora y dinámica. Es valoradora porque presupone ciertos juicios acerca de la realidad de las ideas y de las estructuras de conciencia, y dinámica

²⁹ Una percepción podrá ser errónea o inadecuada a la situación, ya sea porque se anticipa a ésta, o porque es demasiado anticuada. Investigaremos esta cuestión en la parte IV de esta obra, en que trataremos de la mentalidad utópica. Por ahora bastará observar que esas formas de percepción pueden anticiparse a determinada situación o seguirla con mucho retraso.

³⁰ Confiamos en que podremos demostrar, al tratar ulteriormente el tema de la mentalidad utópica, que el concepto utópico, que trasciende el presente y se orienta hacia el futuro, no constituye un caso negativo del concepto ideológico, que oculta el presente y se esfuerza en comprenderlo en términos del pasado.

porque esos juicios se miden siempre con relación a una realidad que se halla en un fluir perpetuo.³¹

Por complicadas que parezcan a primera vista estas distinciones, a mi entender no son en forma alguna artificiales, pues contribuyen lisa y llanamente a la expresión precisa de las consecuencias implícitamente contenidas en el hablar cotidiano de nuestro mundo moderno y un intento por explicarlas lógicamente.

Esta concepción de la ideología (y de la utopía) afirma que, además de las fuentes de error comunes y corrientes, es preciso tomar en cuenta los efectos de una estructura mental deformada. Se reconoce el hecho de que la "realidad", que acaso no podemos comprender, puede ser dinámica; y que en la misma época histórica y en la misma sociedad, pueden existir varios tipos de estructura mental interiormente deformada, algunos porque no han logrado desarrollarse hasta el grado que exige el presente, y otros porque se hallan más allá de ese presente. En ambos casos, sin embargo, se deforma y oculta la realidad que se trata de comprender, pues esa concepción de ideología y de utopía tiene que ver con una realidad que sólo se revela a sí misma en la práctica real. Sea lo que fuere, todas las hipótesis que contiene la concepción dinámica y valorativa de ideología se basan en experiencias que, tal vez, se podrían comprender en una forma diferente de la que se expone aquí, pero que en ningún caso habría que pasar por alto.

10. La Búsqueda de la Realidad por Medio del Análisis Ideológico y Utópico

El intento por escapar a las deformaciones ideológicas y utópicas es, en último análisis, una busca de la realidad. Ambos conceptos nos proporcionan una base para un sano escepticismo, y pueden ser de una positiva utilidad para evitar las trampas a que nos podría conducir nuestro pensamiento. Específicamente, pueden servir para combatir la tendencia de nuestra vida intelectual a separar el pensamiento del mundo de la realidad, a ocultar la realidad, o a rebasar sus límites. El pensamiento no debería contener ni más ni menos que la realidad en cuyo medio actúa. Así como la verdadera belleza de un sano estilo literario consiste en expresar precisamente lo que se propone —sin exceso o deficiencia—, así el elemento válido de nuestro conocimiento

³¹ Este concepto de la ideología sólo se puede concebir en el plano del tipo de la ideología total y general, y constituye el segundo tipo valorador de ideología, que distinguimos antes del primero, o sea del concepto no-valorador. Véase p. 71 ss. y p. 68, n. 17; p. 28, n. 24; p. 82 ss.

se determina pegándose a la situación real que se trata de comprender, y no apartándose de ella.

Al considerar las nociones de ideología y de utopía, el problema de la naturaleza de la realidad se plantea de nuevo. Ambos conceptos contienen el imperativo de que cualquier idea debe comprobarse por su congruencia con la realidad. Entretanto, sin embargo, se ha revisado y puesto en tela de juicio nuestro propio concepto de la realidad. Todos los grupos y clases de la sociedad que se hallan en pugna buscan esa realidad en sus pensamientos y en sus obras, y por tanto no es de sorprender que aquélla parezca distinta a cada uno de ellos.³² Si el problema de la naturaleza de la realidad fuese un producto exclusivamente especulativo de la imaginación, podríamos fácilmente desentendernos de él. Pero a medida que avanzamos se vuelve cada vez más claro que precisamente la multiplicidad de concepciones de la realidad es lo que produce la multiplicidad de nuestros modos de pensar, y que cualquier juicio ontológico que emitamos conduce inevitablemente a importantes consecuencias. Si examinamos los diversos tipos de juicios ontológicos que nos ofrecen los diferentes grupos, empezaremos a sospechar que cada grupo parece moverse en un mundo de ideas aislado y distinto y que esos diferentes sistemas de pensamiento, que a menudo entran en conflicto unos con otros, pueden reducirse, en último análisis, a los diferentes modos de experimentar la "misma" realidad.

³² Respecto de la diferenciación de las ontologías según la posición social, véase mi obra: *Das konservative Denken*, loc. cit., parte II. Además Eppstein, P., *Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus*, en *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*, IX (1928) p. ss.

El curioso lector tal vez observará que, de aquí en adelante, el concepto valorador de ideología tiende una vez más a asumir la forma del no valorador; pero esto, por supuesto, se debe a nuestra intención de descubrir una solución no valoradora. Esta inestabilidad de la definición del concepto forma parte de la técnica de la investigación, a la que se puede considerar como llegada a su madurez, y que, por tanto, se niega a sujetarse a cualquier punto de vista que restrinja su perspectiva. Este relacionismo dinámico constituye la única manera de resolver una situación del mundo en que es preciso enfrentarnos con una multiplicidad de puntos de vista contradictorios, cada uno de los cuales, aunque pretende poseer una validez absoluta, está relacionado con determinada posición y sólo resulta adecuado para ella. Hasta que el investigador no haya asimilado todas las motivaciones y puntos de vista cruciales, cuyas contradicciones internas explican la actual tensión políticosocial, no se hallará capacitado para llegar a una solución adecuada de la actual situación vital. Si el investigador, en vez de asumir inmediatamente una posición definida, incorpora a su visión todas y cada una de las corrientes contradictorias, su pensamiento será flexible y dialéctico, más bien que rígido y dogmático. Semejante elasticidad conceptual y la franca aceptación de que existen hasta la fecha contradic-

Podríamos, por supuesto, ignorar esa crisis de nuestra vida intelectual, como se hace generalmente en la vida práctica, en el curso de la cual nos concretamos a ver las cosas y las relaciones como acontecimientos aislados, discretos, sin indagar más allá de su posición inmediata y particular.³³ Mientras consideramos los objetos de nuestra experiencia desde un punto de vista particular y mientras nuestros conceptos se apliquen satisfactoriamente a una esfera de vida en sumo grado reducida, nunca podremos sentir la necesidad de investigar las interrelaciones que existen en la totalidad de los fenómenos. Cuando mucho, en tales circunstancias podremos advertir de cuando en cuando alguna obscuridad que, sin embargo, lograremos superar en la práctica. Así, la experiencia cotidiana se ha conformado mucho tiempo con sistemas mágicos de explicación; y hasta cierta etapa del desarrollo histórico, aquéllos bastaron para tratar empíricamente ciertos conflictos vitales. El problema, para remotas épocas lo mismo que para la nuestra, puede plantearse en la siguiente forma: ¿en qué condiciones podremos decir que el dominio de la experiencia de un grupo ha cambiado tan fundamentalmente que se vuelve patente la discrepancia entre el modo tradicional de pensar y los nuevos objetos de la experiencia (que es preciso comprender mediante ese modo de pensar)? Sería explicar

ciones inconciliadas, no necesita, como sucede tan a menudo en la práctica, oscurecer la visión del investigador. En verdad, el descubrimiento de contradicciones hasta ahora no resueltas debería servir de impulso al tipo de pensamiento que requiere la presente situación. Como lo indicamos antes, nuestro propósito es poner todo aquello que es dudoso y ambiguo en nuestra vida social contemporánea al alcance de la plena conciencia y bajo nuestro control, revelando los elementos a menudo ocultos y cuidadosamente velados de nuestro pensamiento. Semejante método se traducirá en relacionismo dinámico, que preferiría prescindir de un sistema cerrado, si éste sólo se pudiera establecer por medio de elementos aislados y particulares, cuyas limitaciones se han vuelto ya patentes. Además, podríamos preguntar si la posibilidad y la necesidad de un sistema cerrado no varía de una época a otra y también según determinada situación social. Estas observaciones deberían bastar para que el lector comprendiera claramente que, sea cual fuere la índole de la expresión de nuestro pensamiento, no es una creación arbitraria, sino más bien un modo más o menos adecuado para entender y dominar las formas eternamente cambiantes de existencia y de pensamiento que se traducen en ellas. Para algunos comentarios respecto de las consecuencias implícitas en los "sistemas" de pensamiento, véase mi obra: *Das konservative Denken*, loc. cit., p. 86 ss.

³³ Nada más necio y erróneo que razonar en la forma siguiente: Puesto que cualquier forma de pensamiento histórico y político se basa hasta cierto punto en suposiciones metateóricas, de ahí se sigue que no podemos confiar en ninguna idea o forma de pensamiento, y por lo tanto poco importa qué clase de argumentos teóricos se emplean en determinados casos. Así pues, cada uno de nosotros debería atenerse a su propio instinto, a sus propias y personales intuiciones, o a sus intereses privados, según le parezca mejor. Si así lo hiciéramos, cada uno de nosotros, por

las cosas de una manera demasiado intelectual el suponer que las explicaciones antiguas se abandonaron por meras razones teóricas. Pero en aquellos períodos, el cambio real que ocurría en la experiencia social determinó la eliminación de ciertas actitudes incompatibles y esquemas interpretativos no congruentes con las nuevas experiencias fundamentales.

Las ciencias culturales especializadas, desde el punto de vista de su particularidad, no poseen mayor valor que el conocimiento empírico de la vida cotidiana. También estas disciplinas consideran los objetos de conocimiento y formulan sus problemas haciendo abstracción de su entramado concreto, disgregándolos de él. A veces sucede que la formulación coherente de los problemas se efectúa de acuerdo con la verdadera relación orgánica en que se les encara y no conforme a las exigencias de determinada disciplina. Pero a menudo, cuando se ha llegado a cierta etapa, de pronto se pierde ese orden orgánico y coherente. Las cuestiones históricas son siempre monográficas, ya sea por la manera limitada en que se concibe el objeto, o por la forma especial en que se le trata. Para la historia, tal procedimiento es necesario, puesto que la división académica del trabajo impone ciertas limitaciones. Pero cuando el investigador científico se ufana de negarse a indagar más allá de la observación especializada que le imponen las tradiciones de esa disciplina, por comprensivas que éstas sean, hace una virtud de lo que sólo es un mecanismo de defensa que le protege contra las dudas que pudiera tener acerca de sus presuposiciones.

Aun la investigación que nunca rebasa los límites de su especialización puede añadir algo a nuestros datos y enriquecer nuestra experiencia. Acaso este punto de vista que criticamos fué, en su tiempo, el más adecuado. Pero así como en las ciencias naturales es preciso poner en tela de juicio las hipótesis y suposiciones cuando surge alguna

parcial que fuera su opinión, podría sostenerla con la conciencia tranquila y sentirse muy ufano de ello. Para defender nuestro análisis contra el reproche de que lo usamos con propósitos de propaganda, asentemos el hecho de que existe una diferencia fundamental entre un ciego partidismo y el irracionalismo que surge de una mera indolencia mental, que no ve en la actividad intelectual nada más que juicios personales arbitrarios y de propaganda, por una parte, y por otra, una investigación seriamente empeñada en realizar un análisis objetivo, y que, tras de eliminar cualquier valoración consciente, advierte claramente que existe un irreducible residuo de valoración, inherente a la estructura de cualquier pensamiento. (Para mayores detalles, véanse mis conclusiones en la discusión de mi memoria: *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, y mis observaciones sobre la memoria de W. Sombart acerca de la metodología, presentada en la misma reunión. *Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages*, loc. cit.)

discrepancia entre los hechos, del mismo modo, en la actualidad, las ciencias culturales han llegado a un punto en que los datos empíricos que poseemos nos obligan a plantear ciertas cuestiones respecto a nuestros supuestos previos.

La investigación empírica que se limita a una esfera particular se halla en la misma posición que en el sentido común, es decir, que la naturaleza problemática y la incoherencia de su base teórica permanece oculta, porque nunca se pone de manifiesto la situación total. Se ha afirmado, con justa razón, que la inteligencia humana puede hacer las reflexiones más lúcidas con los conceptos más falsos. Pero se produce una crisis cuando se intenta reflexionar acerca de esas observaciones y definir los conceptos fundamentales de las disciplinas en cuestión. La exactitud de lo que decimos se confirma por el hecho de que, en ciertas disciplinas, la investigación empírica prosigue con la misma facilidad, en tanto que arrecian las polémicas respecto de los conceptos y los problemas fundamentales de la ciencia.

Pero también esta idea es limitada, pues enuncia en forma de una proposición científica, que pretende tener una significación general, una situación de la ciencia que sólo es característica de determinado período. Cuando se empezaron a formular esas ideas, a principios de este siglo, los síntomas de esta crisis sólo eran visibles en la periferia de la investigación, en discusiones relativas únicamente a los principios y las definiciones. Hoy en día, la situación ha cambiado: la crisis ha penetrado en el mismo corazón de la investigación empírica. La multiplicidad de los puntos de partida y de las definiciones, y la competencia entre los diversos puntos de vista dan su matiz peculiar aun a la percepción de lo que al principio pareció una sencilla relación, desprovista de complicaciones.

Nadie niega la posibilidad de la investigación empírica ni afirma que los hechos no existen. (Nada más erróneo, a nuestro parecer, que una teoría del carácter ilusorio del conocimiento.) Nosotros también buscamos pruebas en los "hechos", pero la cuestión de la naturaleza de los hechos constituye por sí sola un grave problema. Para la mente, los hechos existen siempre dentro de una urdimbre intelectual y social. El que sea posible comprenderlos y formularlos implica desde luego la existencia de todo un aparato conceptual. Si éste es el mismo para todos los miembros del grupo, nunca serán perceptibles los supuestos (es decir, los posibles valores intelectuales y sociales), que sirven de base a los conceptos individuales. De este modo se nos hace inteligible la certidumbre sonámbula que siempre existió respecto del problema de la verdad en períodos estables de la historia. Sin embargo, una vez

que se rompe la unanimidad,³⁴ las categorías fijas que solían dar a la experiencia su carácter de coherencia y de credibilidad, sufren inevitablemente un proceso de desintegración. Surgen modos de pensar divergentes y contrarios, que (ignorados del sujeto pensante) ordenan los mismos hechos de experiencia en sistemas diferentes de pensamiento, y hacen que se les perciba a través de diferentes categorías lógicas.

Esto da como resultado la perspectiva peculiar que nuestros conceptos nos imponen, y hace que el mismo objeto nos parezca diferente según el haz de conceptos bajo el cual lo consideramos. Por tanto, nuestro conocimiento de la "realidad", a medida que asimila cada vez más esas perspectivas diferentes, se volverá más comprensivo. Lo que antaño parecía un margen de ininteligibilidad, que no podía ser sumergido dentro de un concepto dado, ha originado, hoy en día un concepto suplementario y aun opuesto, por medio del cual se puede lograr un conocimiento más comprensivo del objeto.

Aun en la investigación empírica, reconocemos cada vez con mayor claridad cuán importante es el problema de la identidad o de la falta de identidad de nuestros puntos de vista fundamentales. Para quienes han meditado seriamente sobre este punto, el problema de la multiplicidad de los puntos de vista queda claramente planteado por la peculiar limitación de cualquier definición. Max Weber, por ejemplo, reconoce dicha limitación, pero justifica un punto de vista particular basándose en el argumento de que el interés particular que motiva la investigación determina la definición específica que se usa.

Nuestra definición de los conceptos depende de nuestra posición y de nuestro punto de vista, el cual, a su vez, se halla influido por muchos procesos inconscientes de nuestro pensar. La primera reacción del pensador al topar con el carácter limitado y la ambigüedad de sus nociones, consistirá en cerrar el paso, mientras pueda hacerlo, a un planteo sistemático y total del problema. El positivismo, por ejemplo, hizo un gran esfuerzo para ocultarse a sí mismo el abismo que yace bajo cualquier pensamiento particularista. Tenía que hacerlo, por una parte, para poder proseguir sin peligro su investigación de los hechos; pero, por la otra, al negarse a encarar resueltamente el problema, a menudo obscureció los problemas relativos al "todo".

Dos dogmas típicos eran particularmente adecuados para impedir que se plantearan cuestiones fundamentales. El primero era la teoría que consideraba los problemas metafísicos, filosóficos y, en general,

³⁴ Para detalles más amplios respecto de la causa sociológica de esta desintegración, véase la memoria del autor: *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, loc. cit.

todos los problemas, por decirlo así, marginales, como desprovistos de importancia. Según esta teoría, sólo las formas especializadas del conocimiento empírico eran dignas de que se las tomara en cuenta. Se considera que aun la filosofía era una disciplina especial cuya preocupación fundamental debía ser la lógica. El segundo de estos dogmas, que impedía que se tuviera una perspectiva del "todo", se esforzaba en llegar a un compromiso, dividiendo el terreno en dos zonas que se excluían recíprocamente y que debían ocupar respectivamente la ciencia empírica y la filosofía: según ese concepto, la primera proporcionaba soluciones seguras e indiscutibles a problemas particulares e inmediatos, en tanto que las cuestiones generales y los problemas respecto al "todo" correspondían a "elevadas" especulaciones filosóficas. Esto suponía que la filosofía tenía que abandonar la pretensión de que sus conclusiones se basaban en pruebas universalmente válidas.

Semejante solución se parece mucho al principio de los teorizantes de la monarquía constitucional: "el rey reina, pero no gobierna". Se concede a la filosofía todos los honores. Hasta cierto punto, se considera la especulación y la intuición como elevados instrumentos de conocimiento, pero sólo a condición de que no intervengan en el ramo de la investigación empírica, democráticamente positiva y universalmente válida. En tal forma, se elude una vez más el problema del "todo". La ciencia empírica descarta el problema, y la filosofía no es de tomarse en cuenta, pues sólo es responsable ante Dios. Sus pruebas son válidas únicamente en el terreno especulativo y sólo puede confirmarlas la intuición pura. La consecuencia de semejante dicotomía es que la filosofía, a la que debería corresponder la tarea vital de orientar la mente del observador en la situación total, no puede hacerlo, porque ha perdido contacto con el "todo", al limitarse a un dominio "más elevado". Al mismo tiempo, el especialista, con su punto de vista tradicional (particularista), no acierta a tener una visión más amplia, aunque ésta resulta cada vez más necesaria, pues se lo impide la condición actual de la investigación empírica. Para dominar una situación histórica, se requiere cierta estructura mental, capaz de enfrentarse con problemas reales y concretos y de integrar todo aquello que sea importante en los diferentes puntos de vista en pugna. En este caso, también, es necesario encontrar un punto de partida axiomático más fundamental todavía, una posición desde la cual sea posible sintetizar la situación total. El hecho de ocultar medrosamente las contradicciones y las lagunas no logrará resolver la crisis mejor que los métodos de la extrema derecha o de la extrema izquierda, que explotan esa ocultación en su propaganda, para glorificar el pasado o el futuro, olvidando que su propia posición queda

sujeta a la misma crítica. De poco servirá interpretar el carácter unilateral y limitado de la perspectiva del adversario como otra prueba de que existe una crisis en su bando. Esto puede hacerse únicamente cuando nadie discute el método de uno y, por tanto, mientras uno no tiene conciencia de las limitaciones de su propio punto de vista.

Sólo cuando advertimos perfectamente el limitado alcance de cualquier punto de vista, estamos en el buen camino hacia la anhelada comprensión del todo. La crisis del pensamiento no atañe a una sola posición intelectual, sino a todo un mundo que ha llegado a cierta etapa en su desarrollo intelectual. El ver claramente la confusión en que ha caído nuestra vida intelectual y social constituye más bien una ganancia que una pérdida. El hecho de que la razón logre penetrar más profundamente en su propia estructura no es el signo de una bancarrota intelectual. Ni tampoco se puede considerar como incompetencia intelectual por parte nuestra, el que una extraordinaria ampliación de la perspectiva requiera una completa revisión de nuestras concepciones fundamentales. El pensamiento es un proceso determinado por fuerzas sociales concretas, que continuamente pone en tela de juicio sus descubrimientos y corrige sus métodos. (Sería desastroso negarse a reconocer, en tal virtud, por mera timidez, lo que se halla demostrado definitivamente). El aspecto más halagador de la situación actual, sin embargo, es que nunca podremos contentarnos con mezquinas perspectivas, sino que siempre trataremos de comprender e interpretar las concepciones particulares desde un punto de vista cada vez más amplio.

El mismo Ranke, en su *Politische Gespräch*, puso las siguientes palabras en labios de Federico: "Nunca llegarás a la verdad, si sólo das oídos a afirmaciones extremas. La verdad se halla siempre fuera del terreno en que florece el error. Aun si se reunieran todas las formas de error, no se lograría extraer de ellas una sola verdad. La verdad deberá buscarse siempre por ella misma, en su propio reino. Todas las herejías del mundo no te enseñarán lo que es el cristianismo —pues éste sólo se puede aprender en los Evangelios".³⁵ Ideas tan ingenuas como éstas, en su pureza e inocencia, evocan un Edén intelectual que nada sabe de la confusión del conocimiento después del pecado original. A menudo se observa que esta síntesis, que se presenta con la certidumbre de que abarca el todo, resulta, a la postre, la expresión del provincianismo más mezquino, y la adopción, a ciegas, del punto de vista que se halla más al alcance de nuestra mano constituye una de las mejores maneras de

³⁵ Ranke, *Das politische Gespräch*, ed. Rothacker (Halle, 1925), p. 13.

impedir que se realice la comprensión, cada vez más amplia y comprehensiva, que es posible hoy día.

La totalidad, en el sentido en que la concebimos, no es una visión inmediata y eternamente válida de la realidad, que sólo puede ser privilegio de un ojo divino. No es una visión estable y que se basta a sí misma. Representa los procesos continuos de expansión del conocimiento, y su meta no es la obtención de una conclusión supratemporalmente válida, sino la mayor extensión posible de nuestro horizonte visible.

Para dar una sencilla ilustración, sacada de la vida cotidiana, de ese esfuerzo hacia una visión total, tomaremos el caso de un individuo de determinada posición que se preocupa por resolver los problemas concretos con los que tiene que enfrentarse y que, de pronto, empieza a descubrir las condiciones fundamentales que determinan su existencia social e intelectual. En ese caso, una persona que cumple constante y exclusivamente con sus tareas cotidianas, no asumiría una actitud de duda frente a sí misma y a su posición, y sin embargo, a pesar de su confianza en sí, sería esclava de un punto de vista particular y parcial, hasta que ocurriera la primera crisis, que le produciría un desencanto. Sólo en el momento en que por vez primera se consideraría a sí misma como parte de una más amplia situación concreta, se despertaría en ella el impulso de observar sus propias actividades dentro de la trama total. Es cierto que su perspectiva sería aun tan limitada quizá como el alcance de su corta experiencia; tal vez la extensión en que analizaría su situación no rebasaría el círculo de su pueblo o el mezquino ambiente social en que vive. Sin embargo, el hecho de considerar los acontecimientos y los seres humanos como partes de situaciones parecidas a aquéllas en que se encuentra ella misma, es algo que dista mucho de las meras reacciones inmediatas a un estímulo o a una impresión directa. Una vez que el individuo ha empuñado el método para orientarse en el mundo, inevitablemente tendrá que ampliar el estrecho horizonte de su ciudad y aprenderá a incluirse él mismo dentro de una situación nacional y aun, más tarde, mundial. Asimismo, logrará comprender la posición de su propia generación, y su situación personal en la época en que vive, y ésta, a su vez, como parte del total proceso histórico.

En términos generales, esta orientación de la propia situación representa en miniatura el fenómeno del que hablamos antes como de un esfuerzo constantemente ampliador hacia una concepción total. Aunque la materia de esta reorientación es la misma que la de las observaciones individuales que constituyen la investigación empírica, la meta, en nues-

tro caso, es completamente diferente. El "análisis de la situación" es el modo natural de pensar en cualquier forma de experiencia que se eleve por encima del lugar común. Las disciplinas especiales no pueden aprovechar plenamente las posibilidades de ese método, porque generalmente la materia de sus estudios se halla limitada por puntos de vista sumamente especializados. La sociología del conocimiento, de todos modos, se esfuerza en ver aún la misma crisis de nuestro pensamiento como una situación que forma parte de un todo más amplio.

Ya que, en una situación tan complicada como la nuestra, precedida por un desarrollo intelectual tan diferenciado como el nuestro, surgen nuevos problemas del pensamiento, los hombres deberán aprender a pensar de nuevo, porque el hombre es una criatura que necesita adaptarse continuamente a la cambiante historia. Hasta ahora, nuestras actitudes frente a nuestros procesos intelectuales (a pesar de todas las pretensiones lógicas) no diferían mucho de las de cualquier persona ingenua. Es decir, los hombres estaban acostumbrados a actuar en determinadas situaciones, aun sin comprenderlas claramente. Pero así como hubo una época en la historia política en que las dificultades de la acción se volvieron tan grandes que no fué posible superarlas directamente sin meditar sobre la propia situación; así como el hombre tuvo que aprender cada vez más para actuar, basándose primero en las impresiones exteriores de la situación y luego analizando la estructura de ésta, del mismo modo podemos considerar como el desarrollo natural de una tendencia el hecho de que el hombre esté combatiendo la crítica situación que ha surgido en su pensamiento y se esfuerce por tener una visión más clara de la naturaleza de la crisis.

Las crisis no pueden resolverse por medio de unos cuantos apresurados y nerviosos intentos para suprimir problemas nuevos y molestos, ni buscando refugio seguro en un pasado muerto. El camino deberá buscarse únicamente en la extensión gradual y en el profundizamiento de concepciones nuevas y cuidadosos avances en el camino del control.

netrable y de ocultarse entre los velos del destino; por el contrario, algunas interrelaciones sociales son previsibles, cuando menos potencialmente. En este punto, el principio ético de responsabilidad empieza a vislumbrarse. Sus principales imperativos son, en primer lugar, que la acción no sólo debería estar de acuerdo con los dictados de la conciencia, sino que debería tomar en consideración las posibles consecuencias de la acción, en cuanto son calculables; en segundo lugar —y esto puede servir de base a nuestras anteriores discusiones—, que la propia conciencia debería quedar sujeta a un examen crítico, a fin de eliminar todos los factores que actúan a ciegas y fatalmente.

Max Weber ha expresado por primera vez de un modo aceptable este concepto de la política. Sus ideas y sus investigaciones reflejan la etapa de la ética y de la política en que el ciego destino parece en vías de desaparecer, cuando menos en parte, en el proceso social, y el conocimiento de todo cuanto es cognoscible se vuelve la obligación de cualquier hombre de acción. En este punto, mejor que en cualquier otro, la política se convierte en ciencia, ya que, por una parte, la estructura del campo histórico, que se debe controlar, se habrá vuelto transparente, y que, por la otra, de las éticas nuevas surge un punto de vista que considera el conocimiento no como una contemplación pasiva, sino como un examen crítico, y, en este sentido, allana el camino a la acción política.

IV. LA MENTALIDAD UTOPICA

1. *Utopía, Ideología y el Problema de la Realidad*

Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre.

La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado de espíritu, en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, no deberíamos considerar como utópico cualquier estado de espíritu que es incongruente con la inmediata situación y la trasciende (y, en este sentido, se “aparta de la realidad”). Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época.

Al limitar el significado del vocablo “utopía” a ese tipo de orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los lazos del orden prevalente, se establece una distinción entre los estados de espíritu utópicos y los espirituales. Puede uno orientarse hacia objetos ajenos a la realidad, que trascienden la existencia real —y, sin embargo, seguir siendo capaz de realizar o conservar el orden de cosas existente. En el curso de la historia, el hombre se ha ocupado con más frecuencia de los objetos que trascendían el alcance de su existencia que de los que eran immanentes a ésta, y, a pesar de esto, las formas reales y concretas de la vida social se han edificado sobre la base de estados de espíritu “ideológicos”, incongruentes con la realidad. Semejante orientación incongruente se volvió utópica sólo cuando tendió, por añadidura, a destruir el orden prevalente. Por tanto, los representantes de cierto orden no han asumido en todos los casos una actitud hostil hacia las orientaciones que trascendían el orden existente. Más bien se han esforzado en controlar las ideas y los intereses trascendentales dentro de una situación dada, intereses e ideas que no era posible realizar dentro del orden prevalente, y en reducirlos a la impotencia, de tal suerte que se concretaran al mundo que se halla más allá de la historia y de la sociedad, donde no podrían afectar el *status quo*.

Cualquier período histórico ha contenido ideas que trascendían el orden existente, pero no funcionaban propiamente como utopías: eran

más bien ideologías adecuadas a aquella etapa de la existencia, ya que se integraban armoniosa y orgánicamente en la concepción del mundo característica de ese período (es decir, que no ofrecían posibilidades revolucionarias). Mientras el orden medieval, clerical y feudalmente organizado, pudo colocar el paraíso fuera de la sociedad, en una esfera situada en el más allá que trascendía la historia y cortaba las garras a los ímpetus revolucionarios, la idea de paraíso siguió siendo parte integrante de la sociedad medieval. Sólo hasta que ciertos grupos sociales dieron cuerpo a esas imágenes de anhelo en su conducta real, y trataron de realizarlas, esas ideologías se volvieron utópicas. Si adoptamos por un momento la terminología de Landauer¹ y, contradiciendo deliberadamente la definición usual, damos a cualquier orden social existente y que perdura aún, el nombre de "topía" (del griego τόπος), entonces esas imágenes de anhelo asumirán una función revolucionaria y se convertirán en utopías.

Es claro que una concepción definida de la "existencia" y una concepción correlativa de la trascendencia de la existencia sirven de base a la anterior distinción. Es preciso examinar esa presuposición antes de ir más lejos. La naturaleza de la "realidad" o "la existencia en cuanto tal" es un problema que corresponde a la filosofía, y no nos ocuparemos de él aquí. Sin embargo, lo que se considera como real histórica o socialmente en determinada época, es importante para nosotros y afortunadamente es posible definirlo con certeza. En cuanto el hombre es una criatura que vive primordialmente en la historia y en la sociedad, la "existencia" que le rodea nunca es "la existencia en sí", sino una forma concreta e histórica de la existencia social. Para el sociólogo, la "existencia" es aquello que es "concretamente eficaz", es decir, el orden social prevalente, que no sólo existe en la imaginación de ciertos individuos, sino conforme al cual actúan realmente las gentes.

Cualquier "orden de vida actuante" concretamente, deberá concebirse y caracterizarse lo más claramente por medio de la estructura particular, social y económica sobre la cual está basado. Pero abarca también las formas de convivencia humana (formas específicas de amor, de sociabilidad, de conflicto, etc.) que la estructura hace posibles o requiere; y también las formas de experiencia y de pensamiento que caracterizan su sistema social y que, por tanto, son congruentes con él. (Para el planteo actual del problema, esto resultará lo bastante preciso. No se puede negar que, si el punto de vista desde el cual se hace el análisis, se estudiara con más profundidad, habría otras muchas cosas

¹ Landauer, G., *Die Revolution*, vol. 13 de la serie, *Die Gesellschaft*, ed. por Martín Buber (Francfort del Mein, 1923.)

que explicar. El concepto nunca puede explicar algo en un grado absoluto; siempre corre parejo con la amplitud y el ahondamiento de nuestra mirada en la estructura social.) Pero en cualquier orden de vida que "actúe realmente", se mezclan al mismo tiempo concepciones que se deben designar con el nombre de "trascendentes" o de "irreales", porque nunca se puede realizar su contenido en las sociedades en las cuales existen, y porque no se puede vivir y actuar conforme a ellos dentro de los límites del orden social existente.

En una palabra, todas aquellas ideas que no encajan en el orden corriente, concreto y *de facto* se designan como "irreales" o trascendentes a la situación. Sólo un estado de espíritu que se ha logrado aclarar debidamente, desde el punto de vista sociológico, actúa conforme a ideas y motivos congruentes a la situación que son relativamente raros. En contraste con esas ideas congruentes y adecuadas, hay dos clases principales de ideas que trascienden la situación: las ideologías y las utopías.

Las ideologías son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual. Aunque a menudo se convierten en los motivos bien intencionados de la conducta del individuo, cuando se las aplica en la práctica, se suele deformar su sentido. La idea cristiana del amor fraternal, por ejemplo, sigue siendo, en una sociedad basada sobre la servidumbre, una idea irrealizable, y, en ese sentido, ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo. Vivir en forma coherente, a la luz del cristiano amor al prójimo, en una sociedad que no esté organizada según el mismo principio, resulta imposible. El individuo, en su conducta personal, se ve siempre obligado —en cuanto no se propone trastornar el orden social vigente— a renunciar a sus más nobles principios.

El hecho de que esta conducta ideológicamente determinada nunca realice plenamente el sentido que pretende tener, puede presentarse en muchas formas, y, en relación con éstas, hay toda una serie de tipos posibles de mentalidad ideológica. El primero de esa serie es el caso en que el sujeto que piensa y concibe no acierta a advertir la incongruencia de sus ideas con la realidad, porque se lo impide todo el cuerpo de axiomas que entraña el pensamiento social e históricamente determinado. El segundo tipo de la mentalidad ideológica, al que podríamos llamar la "mentalidad hipócrita" o farisaica se caracteriza por el hecho de que, históricamente, tiene la posibilidad de descubrir la incongruencia entre las ideas y su conducta, pero, en vez de hacerlo, oculta ese concepto en aras de ciertos intereses vitales y emocionales. En fin, existe el tipo de mentalidad ideológica basada en un engaño deliberado, en

que se debe interpretar la ideología como una mentira intencional. En tal caso, no se trata de un engaño involuntario de uno mismo, sino del engaño deliberado de nuestro prójimo. Hay un sinnúmero de etapas intermedias, desde la mentalidad bien intencionada, que trasciende la situación, hasta la ideología en el sentido de mentira consciente,² pasando por la "mentalidad hipócrita". Por ahora, no tendremos que ocuparnos de estos fenómenos. Es preciso, sin embargo, llamar la atención sobre cada uno de esos tipos, para concebir con más claridad la peculiaridad del elemento utópico.

Las utopías trascienden también la situación social, pues orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación, tal como se halla realizada en determinada época. Pero no son ideologías, es decir, no son ideologías en cuanto logran, por una contraactividad, transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones. Para un observador que tenga un concepto relativamente objetivo de ellas, esta distinción teórica y meramente formal entre las ideologías y las utopías, parece entrañar escasa dificultad. Sin embargo, es difícil determinar concretamente lo que, en determinado caso, es utópico y lo que es ideológico. Tenemos que enfrentarnos aquí con la aplicación de un concepto que entraña valores y modelos. Para ello, es preciso participar en los sentimientos y en los motivos de los partidos que luchan por dominar la realidad histórica.

Lo que en determinado caso aparece como utópico, y en otro como ideológico, depende esencialmente de la etapa y del grado de realidad a la que se aplica ese modelo. Es claro que las clases sociales que representan el orden social e intelectual prevalente, percibirán como realidad aquella estructura de relaciones de las que son portadoras, en tanto los grupos que se oponen al orden actual se orientarán hacia las primeras señales de gestación del orden por el cual están luchando y que se está realizando por medio de ellos. Los representantes de determinado orden pondrán el marbete de utópicos a todos los conceptos de existencia que, desde su punto de vista, nunca, en principio, podrán realizarse. Según este uso, la connotación contemporánea del término "utópico" designa, ante todo, una idea que, en principio, es irrealizable. (Hemos descartado deliberadamente de la definición la acepción más estrecha del término.) Entre las ideas que trascienden la situación, hay de seguro algunas que, en principio, nunca podrán realizarse. Sin embargo, los hombres cuyos pensamientos y sentimientos se hallan vinculados a cierto orden de existencia en el cual ocupan

² Para mayores detalles, véase parte II, "Ideología y Utopía"

cierta posición, manifestarán siempre la tendencia a designar como absolutamente utópicas todas las ideas que son irrealizables sólo dentro de la estructura en la que viven ellos mismos. En lo sucesivo, cuando tratemos de utopía, usaremos el término en un sentido meramente relativo, significando así una utopía que parece irrealizable sólo desde el punto de vista de determinado orden social, que es actualmente vigente.

El mero intento de determinar el significado del concepto "utopía" muestra a qué punto cualquier definición, en el pensamiento histórico, depende necesariamente de la perspectiva de cada cual, esto es, contiene dentro de sí todo el sistema de pensamiento que representa la posición del pensador y especialmente las valoraciones políticas que se hallan detrás de ese sistema de pensamiento. La mera forma en que se define un concepto y el matiz que se le da, entrañan ya, hasta cierto punto, un juicio *a priori* respecto del resultado de la ilación de ideas construídas sobre él. No es una casualidad el hecho de que un observador que, consciente o inconscientemente, ha tomado partido en favor del orden social vigente y prevalente, se haya formado un concepto tan amplio e indiferenciado de lo utópico; verbigracia, un concepto que suprime la distinción entre lo que es absoluta y relativamente irrealizable. Desde esta posición, es prácticamente imposible rebasar los límites del *status quo*. Esta actitud, en que el observador se muestra reacio a rebasar el *status quo*, manifiesta la tendencia a considerar como irrealizable, dentro de cualquier orden, algo que lo es únicamente dentro de cierto orden, de tal suerte que, al obscurecer esa distinción, puede suprimir la pretensión a la validez de la utopía relativa. Al dar indiferentemente el nombre de utópico a todo aquello que está fuera del orden actual, se aplaca la angustia que podrían provocar las utopías relativas, realizables dentro de otro orden.

Al otro extremo se halla el anarquista, G. Landauer (*Die Revolution*, pp. 7 ss.), que considera el orden vigente como un conjunto indiferenciado, y que, al conceder su aprecio únicamente a la revolución y a la utopía, ve en cada "topía" (es decir, en el actual orden vigente) el mal supremo. Así como los representantes del orden existente no establecen diferencia alguna entre las variedades de utopía (y nos autorizan en tal forma para hablar de su ceguera a la utopía), del mismo modo el anarquista puede merecer la equivalente acusación de ceguera al orden existente. Percibimos en Landauer lo que es característico de todos los anarquistas, es decir, la antítesis entre lo "autoritario" y lo "libertario", un contraste que lo simplifica todo y borra todas las diferencias parciales, que condena en desorden, por ser autoritarias, toda clase de cosas, desde el Estado gendarme hasta la

República democrática o el Estado socialista, en tanto que sólo considera libertario al anarquismo. La misma tendencia a la simplificación actúa en la forma en que se representa la historia. Esta dicotomía radical oscurece las indudables diferencias cualitativas que existen entre las formas diversas de Estado. Asimismo al conceder una importancia valorativa preponderante a la utopía y a la revolución, se oscurece la posibilidad de observar cualquier clase de tendencia evolutiva en el ramo de la historia y de las instituciones. Desde este punto de vista cualquier acontecimiento histórico es una liberación incesantemente renovada de una topía (orden existente) por una utopía, que surge de ella. Sólo en la utopía y en la revolución hay verdadera vida, el orden institucional es sólo, en cualquier época, el residuo maléfico que dejan tras ellas las utopías y las revoluciones. Por tanto, el camino de la historia conduce de una topía, por encima de una utopía, hacia otra topía.

La unilateralidad de esta concepción del mundo y de esta trabazón conceptual es demasiado evidente para requerir una refutación. Sin embargo, su mérito estriba en que, en contraste con la concepción "conservadora" que aboga por el orden establecido, impide que el orden vigente se convierta en absoluto, en cuanto se le considera como una de tantas topías posibles, de las cuales surgirán los elementos utópicos que a su vez habrán de determinar un nuevo orden. Así, pues, para encontrar un concepto correcto de la utopía, o, más modestamente, el más adecuado a nuestra etapa actual de pensamiento, el análisis basado en la sociología del conocimiento deberá esforzarse en enfrentar la unilateralidad de las posiciones individuales opuestas y en eliminarlas de este modo. Así se aclarará precisamente en qué consistía la particularidad de las concepciones anteriores. Hasta que se haya despejado este terreno, no será posible llegar a una solución más comprensiva y amplia, sobre la base del propio juicio, solución que superará la unilateralidad hecha más patente. La concepción de utopía que hemos empleado antes parece, en tal sentido, ser la más amplia. Se esfuerza en tomar en cuenta el carácter dinámico de la realidad, en cuanto acepta no una "realidad en cuanto tal", como punto de partida, sino, más bien, una realidad histórica y socialmente determinada, que se halla en constante proceso de evolución (véase p. 84 *ss.* y p. 111, nota 13). Además, se propone llegar a una concepción de la utopía cualitativa, histórica y socialmente diferenciada, y, por último, distinguir la utopía "absoluta" de la "relativa".

Todo esto se debe en último análisis a que nuestra intención no es establecer en una forma meramente abstracta y teórica cierta clase de relación arbitraria entre la existencia y la utopía, sino, más bien,

en cuanto fuere posible, reconocer la plenitud concreta de la transformación histórica y social en determinado período. Además, lo hacemos porque no sólo tratamos de estudiar de un modo contemplativo y de describir morfológicamente el principio viviente que vincula el desarrollo de la utopía con el de cierto orden existente. En este sentido, la relación entre la utopía y el orden existente es "dialéctica". Con esto queremos decir que toda época permite que surjan (en grupos situados en diferentes lugares) ideas y valores que contienen en una forma condensada las tendencias irrealizadas que representan las necesidades de cada época. Esos elementos intelectuales se convierten entonces en materias explosivas capaces de destruir el orden vigente. Este determina el nacimiento de utopías que a su vez derriban el orden vigente, y permiten que produzca el siguiente orden de existencia. Esta "relación dialéctica" había sido establecida ya por el hegeliano Droysen, aunque de un modo formal e intelectual. Sus definiciones pueden servir de aclaración preliminar de este aspecto dialéctico. Escribe las frases siguientes:³

§ 77

"Todo movimiento se desarrolla, en la historia, en la forma siguiente: el pensamiento, que es reflejo de las cosas tal como existen en la realidad, tiende a convertirse en la representación de las cosas como deberían ser...

§ 78

"Los pensamientos constituyen la crítica de aquello que es y que, sin embargo, no es tal como debería ser. Cuando logran imponer sus condiciones, y luego afianzarse y extenderse, apoyándose en la costumbre, el conservatismo y la obstinación, se requiere una nueva crítica, y así, indefinidamente.

§ 79

"La tarea de los hombres consiste en hacer que de ciertas condiciones surjan nuevos pensamientos, y de los pensamientos, nuevas condiciones."

Esta exposición del progreso dialéctico, de la situación y de las contradicciones que se hallan en el dominio del pensamiento, debería considerarse como un mero esbozo o esquema. El problema radica en determinar el verdadero juego de mutuas relaciones entre las formas diferenciadas de existencia social, y las correspondientes diferenciaciones de las utopías. A consecuencia de esto, los problemas planteados

³ Droysen, T. G., *Outline of the Principles of History*, trad. por E. Benjamin Andrews, Boston, 1893, pp. 45-46.

se vuelven más sistemáticos y más comprensivos, en cuanto reflejan la riqueza y la variedad de la historia. El problema más inmediato de investigación estriba en establecer un contacto más estrecho entre el sistema conceptual y el empírico.

Se puede hacer la observación de que, por lo general, el armazón de los partidos políticos progresivos es más adecuado para un estudio sistemático —en la medida en que su posición social ofrece la mayor posibilidad de un pensamiento sistemático.—⁴ Las concepciones históricas que ponen el énfasis en la unicidad de los acontecimientos, por otra parte, tienen mayores probabilidades de ser producto de los elementos conservadores de la sociedad. Cuando menos, no cabe duda respecto de la exactitud de esa acusación en cuanto se refiere a la época en que la idea de la unicidad histórica, opuesta a la generalización, apareció.

Por tanto, es de esperarse que el historiador critique nuestra definición de la utopía como demasiado utópica, pues, por una parte, no se ha reducido al tipo de trabajos que deben su nombre a la *Utopia* de Tomás Moro, y por la otra, incluye muchas cosas que no se relacionan con este punto de partida histórico.

Esta objeción se funda en la doble suposición que hacen los historiadores: a) la única tarea del historiador consiste en presentar los fenómenos históricos en toda la concreta unicidad con que aparecen; y que b) debe emplear sólo conceptos descriptivos, es decir, conceptos que, desde un punto de vista sistemático, no están definidos de un modo lo bastante rígido para que impidan reconocer el carácter fluyente de los fenómenos. Por tanto, los acontecimientos deben agruparse y clasificarse no sobre la base de un principio de similitud, sino, más bien, como fenómenos cuyas relaciones se pueden descubrir (por medio de señales discernibles) como partes de una situación histórica única. Es claro que quienquiera se dedique al estudio de la realidad histórica valiéndose de tales presuposiciones obstruye, con semejante aparejo conceptual, el camino que le llevaría a una investigación sistemática. Si se acepta que la historia es algo más que materia de concreción e individualidad, pues posee cierta organización estructural y hasta cierto punto obedece a determinadas leyes (hipótesis que se debe conservar en reserva como una posibilidad), ¿sería posible descubrir esos factores que hacen referencia únicamente a lo histórico singular? ¿Un concepto históricamente "ingenuo", de este tipo, sería, por ejemplo, el de "utopía", en cuanto en su uso técnico por el historiador, incluye estructuras que, en con-

⁴ Respecto de las causas, ver mi obra *Das Konservative Denken*, loc. cit., p. 83 ss.

creto, se parecen a la *Utopia* de Tomás Moro, o que, en un sentido histórico más amplio, se refieren a "Estados ideales"? No tenemos la intención de negar la utilidad de esos conceptos descriptivos individuales, en cuanto se proponen captar los elementos individuales de la historia. Lo que sí negamos es que sea el único modo de explicar los fenómenos históricos. Por tanto, la afirmación de los historiadores de que la historia en sí y para sí es precisamente una cadena de fenómenos singulares no es un argumento en contra de nuestra tesis. ¿Cómo podría mejorar la historia si, con el mero planteo del problema y la formulación de los conceptos, se suprime la posibilidad de llegar a cualquiera otra solución? Cuando se aplican a la historia conceptos que no se proponen revelar estructuras, ¿cómo podemos abrigar la esperanza de demostrar por medio de ellos que existen estructuras históricas? Si nuestras preguntas no se anticipan a cierto tipo de contestación teórica, ¿cómo podremos esperar recibirla? (Esto viene a ser una repetición, en un nivel más elevado, del procedimiento que ya tuvimos oportunidad de observar antes, en el caso de los conservadores y de los anarquistas: la posibilidad de cierta indeseable respuesta queda suprimida por la forma en que se plantea el problema y por la formulación de los conceptos que se trata de aplicar. Véase pp. 172-174.)

Puesto que la pregunta que hacemos a la historia tiene el propósito de resolver si existen ideas, aun irrealizadas, que trascienden determinada realidad, estos fenómenos pueden asentarse como un complejo de problemas en la forma de un concepto. Por consiguiente, se podría plantear la cuestión de saber si este concepto se puede relacionar con el significado del término "utopía". Dicha cuestión tiene una doble solución: mientras nos concretemos a definir el término, "utopía significa tal o cual cosa...", nadie podrá objetar nuestro procedimiento, ya que admitimos que la definición sólo persigue determinados propósitos (Max Weber vió perfectamente esto). Sin embargo, cuando por añadidura se vincula tal definición con la connotación históricamente evolucionada del término, se tiene el propósito de mostrar que los elementos que hemos puesto de relieve en nuestro concepto de la utopía se hallan presentes en las utopías, tal como aparecieron en la historia. En este punto, a nuestro parecer, nuestros conceptos abstractos no son construcciones intelectuales arbitrarias y caprichosas, sino que arraigan en la realidad empírica. Los conceptos que creamos existen no sólo para propósitos de especulación, sino para contribuir al restablecimiento de fuerzas estructurales que se hallan presentes en la realidad, aunque no siempre son evidentes. Una abstracción constructiva es un requisito previo de la investigación empírica, que, si realiza las anticipaciones implícitas en el concepto, o más sencillamente, si proporciona elementos

para que la construcción sea sólida, da a ésta la dignidad de una reconstrucción.

En general, la antítesis del procedimiento histórico y de la construcción sistemática deberá emplearse con suma cautela. En las etapas preliminares del desarrollo de una idea, tal vez proporcione ciertas luces. Cuando en el curso del desarrollo histórico de esta antítesis, las ideas de Ranke cobraron importancia, muchas diferencias se aclararon provisionalmente por medio del contraste entre ambos procedimientos. Por ejemplo, el mismo Ranke pudo aclarar en tal forma sus diferencias con Hegel. Si, con ese contraste, forjamos una antítesis definitiva y establecemos una absoluta oposición que nos lleve más allá del desarrollo histórico y de la estructura immanente de los fenómenos, cuando sólo sería legítima y útil como el primer paso en el desarrollo de una idea, el resultado será que, como a menudo sucede, incurriremos en el error de convertir en absoluto algo que es meramente una etapa particular del desarrollo de la idea. Aquí también, el absolutismo ataja el camino a la síntesis de los métodos sistemáticos e históricos.⁵

Por el hecho de que la determinación concreta de lo que es utópico procede siempre de cierta etapa de la existencia, es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: "las utopías sólo son a menudo verdades prematuras" (*Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*, Lamartine). Quien pone a una idea el marbete de utópica, es generalmente el representante de una época pasada. Por otra parte, el presentar las ideologías como ideas ilusorias, adaptadas al orden presente, es generalmente una tarea a la que se dedican los representantes de un orden de existencia que se halla aún en proceso de gestación. El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que determina lo que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente que está en pugna con las cosas tales como son, es el que determina lo que debe considerarse como ideológico. Otra dificultad —la de definir exactamente, en determinada época, cuál es la ideología y cuál la utopía— resulta del hecho de que los elementos utópicos e ideológicos no aparecen aislados en el proceso

⁵ Acerca del peligro práctico de la conceptualización histórica, véase la crítica de Meinecke por Carl Schmitt, *Zu Friedrich Meineckes "Idee der Staatsräson"*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, (1926), vi, pp. 228 ss. Es de lamentar que las cuestiones que surgen de la controversia entre esos dos representantes típicos de sus respectivos puntos de vista no se hayan estudiado con mayor empeño subsiguientemente. En cuanto al problema de la relación entre la historia y la sistematización, véase las recientes doctrinas: Sombart, W., *Economic Theory and Economic History*, en *Economic History Review*, II, N° 1, Enero de 1929; Jecht, H. *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie* (Tübinga, 1928).

histórico. Las utopías de las clases ascendentes se hallan a menudo, en gran parte, impregnadas de elementos ideológicos.

La utopía de la burguesía ascendente fué la idea de "libertad". En parte fué una utopía real, es decir, que contenía elementos orientados hacia la realización de un nuevo orden social, que debían servir, previamente, de instrumentos para desintegrar el orden vigente, y que, después de realizado esto, pudieron traducirse, parcialmente, en realidad. La libertad, en el sentido de romper los vínculos del orden estático de los gremios y de las castas, en el sentido de libertad de pensamiento y de opinión, en el de libertad política y libertad de desarrollar sin trabas la propia personalidad, se convirtió en gran parte, o cuando menos en mayor parte que el anterior estado social, el de la sociedad feudal, en una posibilidad realizable. Hoy en día, sabemos exactamente hasta qué grado esas utopías se transformaron en realidades y a qué punto la idea de libertad de aquel tiempo contenía, no sólo elementos utópicos, sino también ideológicos.

Siempre que la idea de libertad tuvo que hacer concesiones a la idea concomitante de igualdad, lo hizo poniendo metas que se hallaban en contradicción flagrante con el orden que exigía y que más tarde se realizó. La separación, en la predominante mentalidad burguesa, de los elementos ideológicos y aquellos otros capaces de una realización subsecuente, es decir, los verdaderamente utópicos, sólo pudo ser hecha por una capa social que entró luego al escenario y lanzó un reto al orden social vigente.

Todos los elementos accidentales que hemos indicado como incluídos en una definición específica de lo que es ideológico y de lo que es utópico en la mentalidad de determinada época, hacen más difícil el planteo del problema, pero no son un obstáculo insuperable a su investigación. Sólo cuando nos hallamos en medio de ideas opuestas, resulta sumamente difícil determinar lo que se debe considerar como verdaderamente utópico (es decir, realizable en el futuro) en la concepción de una clase que surge, y lo que se debe considerar, meramente, como ideología de la clase dominante y de la clase ascendente. Mas, si consideramos el pasado, parece posible encontrar un criterio adecuado que permita distinguir lo utópico y lo ideológico. Este criterio es su realización en la práctica. Las ideas que a la larga resultan meras deformaciones de un orden social antiguo o potencial, eran ideológicas, en tanto que las que se realizaron en un orden social subsecuente eran utopías relativas. Los conceptos del pasado, al convertirse en realidades, pusieron fin al conflicto de opiniones entre lo que, en anteriores ideas que trascendían la situación, era un brote de utopía relativa que destruía el orden existente, y lo que sólo era una ideología que servía para

ocultar la realidad. La medida en la cual se realizan las ideas constituye una norma suplementaria y retroactiva para distinguir hechos que, mientras son contemporáneos, se hallan sepultados bajo conflictos partidistas de opinión.

2. Realización del Deseo y Mentalidad Utopica

El pensamiento que es meramente la expresión de un deseo siempre ha existido en los asuntos humanos. Cuando ~~la imaginación~~ no encuentra pábulo en la realidad existente, busca un refugio en lugares y períodos contruados conforme a sus anhelos. Los mitos, los cuentos de hadas, las promesas religiosas del más allá, las fantasías humanas, las novelas de viajes, han sido siempre expresiones eternamente cambiantes de lo que nos hace falta en la vida real. Fueron colores complementarios del cuadro de la realidad existente, en grado más alto que las utopías que se esforzaban en desintegrar el *status quo* existente.

Las investigaciones más profundas de la historia cultural⁶ han demostrado que las formas de los anhelos humanos pueden establecerse en términos de principios generales, y que en determinados períodos históricos, la realización del anhelo se efectúa por medio de una proyección en el tiempo, en tanto que en otros procede por medio de una proyección en el espacio. De acuerdo con esta diferenciación, se podría dar el nombre de utopías a los deseos espaciales, y el de milenarismo o quiliastro a los deseos o anhelos temporales. Esta definición de conceptos, según los intereses de la historia cultural, se aplica meramente a principios descriptivos. Sin embargo, no podemos aceptar la distinción entre la proyección temporal y espacial del deseo como un criterio decisivo para diferenciar los conceptos de ideología y de utopía. Consideramos como utópicas cualesquier ideas trascendentes a una situación (no sólo proyecciones de deseos) que en alguna forma tienen el poder de transformar el orden históricossocial existente. Aceptando esto

⁶ Doren, A. *Wunschräume und Wunschzeiten*, Conferencias, 1924-1925, de la Biblioteca de Warbourg (Leipzig, Berlín, 1927), pp. 158 ss. Esta obra se cita para futuras consultas como la mejor guía en el estudio del problema desde el punto de vista de la historia cultural y de la historia de las ideas. Contiene también una excelente bibliografía. En este libro citamos únicamente las obras que no menciona la bibliografía de Doren. El ensayo de éste puede definirse como la historia del motivo (en una forma algo parecida a la iconografía en la historia del arte). Para su propósito, su terminología es particularmente acertada ("espacios del deseo y tiempos del deseo"); pero para el nuestro, es decir para la construcción de una historia sociológica de la estructura de la conciencia moderna, tiene sólo un valor indirecto.

como punto de partida de nuestra investigación, se plantean ante nosotros varios problemas.

Ya que lo que nos interesa, ante todo, es el desarrollo de la vida moderna, nuestra primera tarea consistirá en descubrir el punto en que las ideas trascendentes a la situación se vuelven por primera vez activas, es decir, se convierten en fuerzas que conducen a la transformación de la realidad existente. Veremos más adelante que el elemento utópico, en nuestra conciencia, se halla sujeto a cambios, en su contenido y en su forma. La situación que existe en determinada época sufre profundas y constantes transformaciones, bajo la influencia de diferentes factores que trascienden la situación.

Este cambio de la substancia y de la forma de la utopía no se realiza en un ramo separado e independiente de la vida social. Podría más bien mostrarse, especialmente en los modernos desarrollos históricos, que las formas sucesivas de la utopía, están estrechamente vinculadas, al origen, con determinadas etapas de desarrollo, y en cada una de éstas con ciertas capas sociales. A menudo sucede que la utopía dominante surge por primera vez como el caprichoso anhelo de un solo individuo, y no se incorpora hasta mucho después a las políticas de un grupo, que es posible determinar sociológicamente, en cada etapa sucesiva, cada vez con mayor exactitud. En tales casos, se suele hablar de un precursor y de su papel de iniciador, y atribuir esa realización individual, desde el punto de vista sociológico, al grupo al que se transmitió la visión y en nombre del cual expuso sus ideas. Esto entraña la hipótesis de que la aceptación *ex post facto* de la nueva concepción por ciertas capas sociales pone de manifiesto el impulso y las raíces sociales en los que el precursor había participado ya inconscientemente, y de los que derivó la tendencia general de su realización, en cuanto a lo demás indiscutiblemente individual. La creencia de que debe negarse la significación del poder creador del individuo, es uno de los errores más ampliamente difundidos de la sociología. Al contrario, ¿de dónde podría brotar lo nuevo, si no es de la mente original y absolutamente personal del individuo que rebasa los linderos del orden existente? La tarea de la sociología consistirá siempre en mostrar, sin embargo, que el primer movimiento de lo nuevo (aun cuando a menudo asuma la forma de una oposición al orden existente) se orienta de hecho hacia el orden existente y que éste, a su vez, tiene sus raíces en el alineamiento y en la tensión de las fuerzas de la vida social. Además, lo que es nuevo, en la aportación de una personalidad única, "carismática", sólo puede utilizarse para la vida colectiva cuando, desde el principio, se halla en contacto con algún problema vivo importante, y cuando desde el principio sus "sentidos" se hallan genéticamente arraigados en propó-

sitos colectivos. Sin embargo, no habría que exagerar la importancia del individuo frente a la colectividad, como se ha venido haciendo desde el Renacimiento. A partir de aquella época, la contribución de la mente individual cobra preeminencia relativa, si se le compara al papel que desempeñó en la Edad Media o en las culturas orientales, pero su significado no es absoluto. Aun cuando un individuo, al parecer aislado, da forma a una utopía de su grupo, en último análisis, se debe atribuir esto al grupo a cuyo impulso colectivo se conformó su obra.

Después de aclarar las relaciones entre las realizaciones del individuo y el grupo, podemos ahora hablar de la diferenciación de las utopías según las épocas históricas y las capas sociales, y considerar la historia desde este punto de vista. En el sentido de nuestra definición, una utopía eficaz no puede, a la larga, ser obra de un solo individuo, ya que éste no puede, solo, destruir la situación histórico-social. Sólo cuando la concepción utópica del individuo se adueña de corrientes de pensamiento que ya existían en la sociedad y las expresa, sólo cuando se remonta a la visión original del grupo, y cuando tal concepción se traduce en acción, sólo entonces un nuevo orden de existencia lanza un reto al orden vigente. En verdad, puede decirse que es un rasgo esencial de la historia moderna el que las clases sociales, a medida que se organizan para la acción colectiva, logran transformar la realidad histórica únicamente cuando sus aspiraciones se encarnan en utopías adecuadas a la cambiante situación.

Sólo porque existía una estrecha relación entre las diferentes formas de utopía y las capas sociales que estaban transformando el orden existente, los cambios en las ideas modernas constituyen un tema de investigación sociológica. Si podemos hablar de diferenciaciones sociales e históricas de las utopías, debemos preguntarnos si no sería preciso penetrar la forma y la substancia que tienen en determinada época por medio de un análisis de la situación históricosocial en que surgieron. En otras palabras, la clave que permite comprender las utopías es la situación estructural de la capa social que las adopta en determinada época.

Las peculiaridades de las formas singulares de las utopías sucesivas se convierten en un hecho casi inteligible no sólo si se les considera como una filiación unilineal en que cada una surge de la otra, sino tomando en cuenta el hecho de que cobran el ser y perduran como contrautopías recíprocamente antagónicas. Las diferentes formas de las utopías activas aparecieron en esta sucesión histórica en relación con ciertas capas sociales bien definidas, que luchaban por mejorar su condición. A pesar de muchas excepciones, esta relación sigue existiendo,

de tal suerte que, al correr el tiempo, es posible hablar de la coexistencia de las diferentes formas de utopía que al principio aparecían en una sucesión temporal. El hecho de que existan en estrecha relación con grupos sociales contendientes, de un modo oculto o abierto, se refleja en la forma que asumen. El cambio de fortuna de las clases a las que pertenecen se expresa constantemente en las variaciones concretas de la forma de las utopías. El hecho fundamental de que tienen que orientarse en reciprocidad y hasta en posición de pugna, aunque por ésta se entienda una mera oposición, deja una huella profunda en ellas. Por tanto, el sociólogo sólo puede ver realmente en las utopías partes de una constelación total, perpetuamente cambiante.⁷

Si la historia social e intelectual se ocupara exclusivamente con el hecho previamente asentado de que cualquier forma de utopía que tenga raíces sociales está sujeta a cambios, podríamos con justicia hablar únicamente de un problema relacionado con la transformación, de origen social, de la "utopía", pero no de un problema de la transformación de la "mentalidad utópica". Se puede hablar de una mentalidad utópica sólo cuando la configuración de la utopía en cualquier tiempo constituye no sólo una parte vital del "contenido" de dicha mentalidad, sino cuando, por lo menos en su tendencia general, impregna completamente esa mentalidad. Sólo cuando el elemento utópico, en este sentido, tiende a penetrar todos los aspectos de la mentalidad dominante en aquella época, sólo cuando las formas de la experiencia, de la acción y de la visión (o perspectiva) se organizan de acuerdo con ese elemento utópico, podemos verdaderamente hablar con justicia no sólo de diferentes formas de utopía, sino, al mismo tiempo, de diferentes configuraciones y etapas de la mentalidad utópica. Precisamente, la principal tarea de nuestro estudio consistirá en demostrar que tal relación existe.

Lo que determina la sucesión, el orden y la valoración de las experiencias aisladas es el elemento utópico —es decir, la naturaleza del deseo predominante—. Este deseo es el principio organizador que moldea la forma en que experimentamos el tiempo. La forma en que ordenamos los acontecimientos, y el ritmo inconscientemente enfático que el individuo, en su espontánea observación de los acontecimientos, imprime al fluir del tiempo, aparece en la utopía como un cuadro inmediatamente perceptible, o cuando menos como una serie de sentidos direc-

⁷ A Alfred Weber corresponde el mérito de haber convertido el análisis de constelaciones en un instrumento de sociología de la cultura. Tratamos de aplicar su fórmula al problema, aunque en un sentido específico, en el caso tratado más arriba.

tamente inteligibles. La estructura interna de la mentalidad de un grupo nunca se puede comprender mejor que cuando nos esforzamos en penetrar su concepto del tiempo a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus propósitos. Sobre la base de estos propósitos y de estas esperanzas, una mentalidad bien definida ordena no sólo los acontecimientos del futuro, sino los del pasado. Los acontecimientos que, a primera vista, se presentan como una mera acumulación cronológica, adquieren el carácter de un destino, desde este punto de vista. Los hechos escuetos se arreglan por sí solos en perspectiva, y las énfasis del "sentido" se distribuyen y atribuyen a los acontecimientos individuales de acuerdo con las direcciones fundamentales en que lucha la personalidad. En este ordenamiento significativo de los acontecimientos, que es algo más que un mero arreglo cronológico, se podrá descubrir el principio estructural del tiempo histórico. Pero es preciso ir aún más lejos: este ordenamiento del significado es, de hecho, el elemento primario en la interpretación de los acontecimientos. La psicología moderna muestra que el todo (*Gestalt*) es anterior a las partes y que nuestra primera comprensión de las partes nos llega a través del todo, y lo mismo sucede con la comprensión de la historia. En ésta, aparece también el sentido del tiempo histórico como una totalidad preñada de significado que ordena los acontecimientos "anteriores" a las partes, y por medio de esa totalidad comprendemos verdaderamente por primera vez el curso total de los acontecimientos y su lugar dentro de él. Precisamente por medio de ese lugar central que corresponde al sentido histórico-temporal, pondremos de relieve, en particular, las relaciones que existen entre cada utopía y la correspondiente perspectiva histórica del tiempo.

Cuando nos referimos a ciertas formas y etapas de la mentalidad utópica, tenemos presentes las estructuras mentales concretas y fáciles de descubrir, como se las encuentran en seres humanos individuales. No pensamos en cierta unidad arbitrariamente construída (como la "conciencia en sí" de Kant), o en una entidad metafísica que es preciso situar más allá de las mentes concretas de los individuos (como en el "espíritu" de Hegel). Queremos más bien indicar las estructuras mentales concretamente descubribles, tal como se pueden comprobar en individuos. Por tanto, nos ocuparemos aquí de los pensamientos, de los actos y de los sentimientos concretos y de sus relaciones internas con los tipos concretos de hombres. Los tipos puros y las etapas de la mente utópica son construcciones sólo en la medida en que se conciben como *tipos ideales*. Ningún individuo aislado representa una encarnación pura de cualquiera de los tipos históricosociales de mentalidad que se presentan

aquí.⁸ Más bien, en cada individuo aislado y concreto existen ciertos elementos operantes de cierto tipo de estructura mental, a menudo mezclados con otros tipos.

Al analizar los tipos ideales de las mentalidades utópicas en sus diferenciaciones históricosociales, no las consideramos como construcciones epistemológicas o metafísicas. Son sencillamente instrumentos metodológicos. Ninguna mente individual, tal como existe realmente, correspondió nunca completamente a los tipos y a las relaciones estructurales que habremos de describir. Cada mente individual, sin embargo, siendo un algo concreto (a pesar de todas las mezclas), tiende a organizarse, por lo general, a lo largo de las líneas estructurales de uno de esos tipos históricamente cambiantes. Estas construcciones, como los tipos ideales de Max Weber, sirven sencillamente para dominar las complejidades pasadas y presentes. En nuestro caso, su propósito no es sólo ayudar a comprender hechos psicológicos, sino también, en toda su "pureza", estructuras que se desenvuelven históricamente y operan sobre aquellos.

3. Cambios en la Configuración de la Mentalidad Utópica: Sus Etapas en los Tiempos Modernos

a) La Primera Forma de la Mentalidad Utópica: El Quiliasmo Orgiástico de los Anabaptistas

El recodo decisivo de la historia moderna fué, desde el punto de vista de nuestro problema, el momento en que el milenarismo sumó sus fuerzas a las activas exigencias de las capas oprimidas de la sociedad.⁹ La mera idea del advenimiento de un reino milenar en la tierra siempre entrañó una tendencia revolucionaria, y la Iglesia hizo todo lo que pudo a fin de paralizar esa idea trascendente a la situación. Esta doctrina, que de cuando en cuando revivía, volvió a aparecer en Joaquín de

⁸ Véase pp. 52 ss. y p. 177 ss. de la presente obra.

⁹ Siempre resulta peligroso fijar el principio de un movimiento en determinado punto de la corriente de acontecimientos históricos: en tal forma se hace caso omiso de los precursores del movimiento. Pero la reconstrucción acertada de la esencia del desarrollo histórico depende del talento del historiador para poner de relieve los puntos cruciales decisivos de la articulación de los fenómenos. El hecho de que el socialismo moderno suele buscar su origen en la época de los anabaptistas comprueba en parte el hecho de que es preciso considerar el movimiento encabezado por Thomas Münzer como un paso hacia los modernos movimientos revolucionarios. Es evidente, por supuesto, que no estamos estudiando aún a los proletarios conscientes de su clase. Asimismo, debe aceptarse que Münzer era revolucionario social por meros motivos religiosos. Sin embargo, el sociólogo deberá conceder especial atención a este movimiento, porque en él se integran estructuralmente el quiliasmo y la revolución social.

Flores, entre otros, aunque, tratándose de él, no se creyó que fuera revolucionaria. Sin embargo, en los husitas, y después en Thomas Münzer¹⁰ y los anabaptistas, esas ideas se convirtieron en movimientos activos de determinadas capas sociales. Las aspiraciones que hasta entonces no se habían propuesto una meta específica ni habían tenido por objeto los fines supremos del hombre, de pronto adquirieron un aspecto secular. Se las juzgó realizables "aquí y ahora" y se las incorporó con gran celo a la conducta social.

La "espiritualización de la política", que bien se puede decir que empezó en este punto de la historia, afectó más o menos todas las corrientes del tiempo. El origen de la tensión espiritual, sin embargo, fué el nacimiento de la mentalidad utópica que tuvo su origen en las clases sociales oprimidas. Entonces se inicia la política, en el sentido moderno de la palabra, si entendemos por política una participación más o menos consciente de todas las clases sociales en la realización de algún propósito secular, en contraste con la aceptación fatalista de los acontecimientos, o de un dominio de potencias "superiores".¹¹

Las clases más humildes en el período postmedieval asumieron sólo poco a poco esa función motriz en el proceso social y paulatinamente llegaron a tener conciencia de su propio significado social y político. Aunque esta etapa, como ya lo hemos indicado, dista mucho de haber llegado a la de "la conciencia de clase del proletariado", sin embargo, es el punto de partida del proceso que conduce gradualmente a tal conciencia. A partir de entonces, las clases oprimidas de la sociedad se esfuerzan, de un modo más definido, por representar un papel específico en el desarrollo dinámico de los procesos sociales en su totalidad. Desde aquella época, se observa una diferenciación social cada vez más profunda de los propósitos y de las actitudes psíquicas.

¹⁰ Entre las obras acerca de Münzer, mencionemos sólo a K. Holl, *Luther und die Schwärmer (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte)*, Tubinga, 1927, p. 420 ss.), en que abundantísimas citas, acerca de un solo problema, están admirablemente reunidas. En las referencias citaremos sencillamente el pasaje de la obra de Holl, sin volverlo a copiar en detalle.

Para un estudio profundizado del quiliismo, véase especialmente Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Munich, 1921). La afinidad interior entre Münzer y este autor permitió una exposición sumamente acertada de la esencia del fenómeno del quiliismo. Este hecho ha sido apreciado en parte por Doren, *op. cit.*

¹¹ Se podría, naturalmente, definir la política de muchos modos. En este caso también deberíamos tener presente una afirmación que hicimos antes: la definición se relaciona siempre con su propósito y con el punto de vista del observador. Nuestro propósito es aquí trazar la relación que existe entre la formación de la conciencia colectiva y la historia política, y por consiguiente nuestra definición, que selecciona ciertos hechos, debe relacionarse con ese planteo del problema.

Esto no implica en lo más mínimo que esta forma extrema de la mentalidad utópica haya sido el único factor determinante en la historia, desde aquel tiempo. A pesar de todo, su presencia en el campo social ejerció una influencia casi continua aun sobre mentalidades anti-téticas. Hasta los adversarios de esta forma extremada de la mentalidad utópica, buscaron en ella, aunque inconsciente e involuntariamente, una orientación. La visión utópica despertó una visión contraria. El optimismo quiliástico o milenarista de los revolucionarios produjo, por fin, la formación de la actitud conservadora de resignación y la actitud realista en la política.

Esta situación tuvo gran importancia no sólo para la política, sino también para los anhelos espirituales que se habían fundido con los elementos prácticos, después de abandonar su desinteresada y elevada posición. Las energías orgiásticas y los brotes extáticos empezaron a actuar en el ambiente del mundo, y tensiones, que anteriormente trascendían la vida cotidiana, se convirtieron dentro de ella en agentes explosivos. Lo imposible engendra lo posible,¹² y lo absoluto interviene en el mundo y condiciona los acontecimientos reales. Esta forma radical y fundamental de la utopía moderna fué moldeada con una extraña materia. Correspondió a la fermentación espiritual y a la excitación física de los campesinos, es decir, de la clase que estaba en comunión más íntima con la tierra. Era, al mismo tiempo, vigorosamente material y altamente espiritual.

Nada más erróneo que tratar de comprender esos acontecimientos desde el punto de vista de la "historia de las ideas". Las "ideas" no son las que conducen a estos hombres y les impulsan a determinados actos. Su brote y surgimiento dependió de energías extáticas y orgiásticas. Los elementos trascendentes a la realidad, en la conciencia, que se elevaron a una activa función utópica, no eran "ideas". Considerar todo lo que ocurrió en ese período como obra de las "ideas", es una deformación inconsciente que se produjo durante la etapa liberal y humanitaria de la mentalidad utópica.¹³ La historia de las ideas fué la creación de una época que se entusiasmaba por las ideas, e involuntariamente las interpretaba a la luz de sus propias experiencias centrales. No eran las ideas las que impulsaban a los hombres, durante las rebeliones y guerras campesinas, a levantarse en armas. Las raíces de tal erupción yacen en planos vitales mucho más profundos y elementales de la *psique*.¹⁴

¹² El mismo Münzer habló del "valor y de la fuerza que se necesitan para realizar lo imposible". Para las citas, véase Holl, p. 429.

¹³ Este punto se discutirá en el próximo capítulo.

¹⁴ Münzer habló del "abismo del espíritu", que sólo se puede ver cuando se ponen al descubierto las fuerzas del alma. Véase Holl, p. 428, nota 6.

Para llegar a una comprensión más completa de la verdadera substancia del milenarismo, y para hacerlo asequible a la comprensión científica, es preciso ante todo distinguir del milenarismo las imágenes, los símbolos y las formas del pensamiento milenarista. Pues en ninguna parte es tan válida como aquí nuestra experiencia de que lo que está ya formado y la expresión que cobran las cosas, tienden a desprenderse de su origen y a seguir su camino independientemente de los motivos que los inspiraron. El rasgo esencial del milenarismo es su tendencia a disociarse de sus propias imágenes y símbolos. Precisamente porque la fuerza impulsora de su utopía no radica en la forma de su expresión externa, una concepción del objeto, basada meramente en la historia de las ideas, no lo reproduce fielmente. Semejante concepción pierde de vista el punto esencial. Si aplicamos los métodos de la historia de las ideas, tendemos a colocar en lugar de la historia de la substancia del milenarismo, la historia de los marcos de referencia que se han vaciado ya de su contenido, es decir, la historia de las ideas milenaristas en sí.¹⁶ Asimismo, la investigación de las carreras de los revolucionarios milenaristas puede extraviar, ya que, por naturaleza, la experiencia quiliástica decae en el curso del tiempo y sufre una irremediable transformación en el curso de la experiencia de cada persona. Por tanto, para acercarnos al tema propio de la investigación, tendremos que descubrir un método que nos proporcione un concepto viviente de la materia de estudio y la presente cual si nosotros mismos la estuviéramos experimentando. Debemos preguntarnos constantemente si la propia actitud quiliástica está realmente presente en las formas de pensamiento y de experiencia que hemos tratado en determinado caso.

La única característica verdadera, tal vez la única directa y exclusivamente propia de la experiencia milenarista, es su absoluta actualidad, el hecho de que siempre se halla situada en el presente. Siempre ocuparemos algún momento del tiempo y algún lugar del espacio, pero, desde el punto de vista de la experiencia quiliástica, la posición que ocupamos es un mero accidente. Para el verdadero milenarista, el presente se convierte en una brecha por la cual lo que antes era interior, irrumpe de repente, se adueña del mundo exterior y lo transforma.

El místico vive ya sea en el recogimiento del éxtasis, o en un anhelo por llegar a éste. Sus metáforas describen el éxtasis como una situación

¹⁶ En el conflicto entre Münzer y Lutero, existe una prueba evidente de la antes mencionada divergencia entre la importancia concedida a la substancia de la fe, que sólo se puede conocer por experiencia, y las "ideas" que la simbolizan. Según Münzer, Lutero cree exclusivamente en la letra de las Escrituras. Para Münzer, semejante fe es sólo "una parodia simiesca, robada y nunea experimentada". Citas en la obra de Holl, p. 427.

psíquica que no puede concebirse en términos de espacio y de tiempo, como una unión con el mundo del más allá.¹⁶ Tal vez esta misma substancia extática sea la que se convierta en el milenarista en el "aquí y ahora" inmediatos, pero no solamente para deleitarse en ellos, sino para convertirlos en parte de sí mismo. Thomas Münzer, el profeta milenarista, se expresó en la forma siguiente: "por eso todos los profetas deberán hablar de este modo: 'así dice el Señor', y no: 'así dijo el Señor', como si hubiese sucedido en el pasado, en vez de ocurrir en el presente".¹⁷

La experiencia mística es meramente espiritual, y si hay algunas huellas de experiencia sensible en su modo de hablar, es porque tiene que expresar un indecible contacto espiritual y sólo puede hallar sus símbolos en comparaciones sensibles de la vida cotidiana. En el milenarista, en cambio, la experiencia sensible se halla presente con todo su vigor, y es tan inseparable de la espiritualidad, en él, como él, a su vez, es inseparable del presente. Es como si, al través de su inmediato presente, hubiese entrado por primera vez al mundo y a su propio cuerpo.

Citemos al propio Münzer:

"Sólo trato de que aceptéis la palabra viva en que vivo y respiro, de tal suerte que no volváis a mí con las manos vacías. Llevadla en vuestros corazones, os lo suplico en el nombre de la púrpura sangre de Cristo. Tomo cuenta de vosotros y quiero daros cuenta de mí. Si no lo hago, que sea hijo de la muerte, temporal y eterna. No puedo daros una prenda más alta."¹⁸

¹⁶ Meister Eckehart: "Nada aparta tanto al alma del conocimiento de Dios como el tiempo y el espacio" (Meister Eckehart, *Schriften und Predigten*, ed. de Büttner (Iena, 1921, I, p. 137). "Si el alma quiere percibir a Dios, habrá de situarse por encima del tiempo y del espacio". (*Ibid.*, p. 138). "Si el alma logra sobrepasarse y negarse a sí misma y a sus actividades, es sólo por medio de la gracia..." (I, 201). Acerca de la distinción entre el misticismo medieval y la religiosidad de Münzer, véase el acertado comentario de Holl: "En tanto que los místicos de la Edad Media emplearon para unirse con Dios medios artificiales, verbigracia, el ascetismo, y, por decirlo así, se esforzaron en conquistar por la fuerza la unión con la divinidad, Münzer creía que 'Dios mismo es el que empuña la guadaña y arranca la cizaña de entre los hombres'." (Véase Holl, p. 483.)

¹⁷ Münzer se expresa en la misma forma en el pasaje siguiente: "Debería saber que Dios está dentro de él y que no hay que pensar en él como si estuviera a mil leguas de distancia". (Holl, p. 430, nota 3.)

En otro pasaje, Münzer mostró su radicalismo espiritual y religioso en su distinción entre el Cristo dulce como la miel y el Cristo amargo. Acusó a Lutero de presentar sólo al primero. (Holl, p. 426-427). Para la interpretación, véase Bloch, *op. cit.*, p. 251 ss.

¹⁸ En el arte creador de aquella época, del que es característico el cuadro de Grünewald, se puede descubrir, llevado a un extremo grandioso, un paralelo de

El milenarista espera una unión con un presente inmediato. Por tanto, no se preocupa, en su vida cotidiana, por vanas esperanzas del futuro o reminiscencias románticas. Su actitud se caracteriza por una intensa expectación. Se desvive, esperando el momento propicio y, en tal forma, no existe una interna articulación del tiempo para él. No le interesa, en realidad, el milenio venidero;¹⁹ lo importante para él, es que sucede *hunc et nunc*, y que surgió de la existencia mundanal, como un repentino impulso hacia una existencia diferente. La promesa del futuro no es para él una razón capaz de justificar el aplazamiento, sino únicamente un punto de orientación, algo exterior al curso ordinario de los acontecimientos desde los cuales observa, como desde una atalaya, listo a lanzarse al asalto.

Debido a la peculiaridad de su estructura, la sociedad feudal y medieval no conoció la revolución en el sentido moderno.²⁰ Desde la

esa estrecha fusión entre el más robusto sensualismo y la espiritualidad más elevada. Se sabe tan poco de su vida que es imposible determinar si tuvo alguna relación con los anabaptistas. La referencia al arte de Grünewald, sin embargo, trata de ilustrar lo que se dijo antes. (Véase Heidlich, E., *Die altdeutsche Malerei*, Iena, 1909, p. 39-41, 269.)

Véase también la obra instructiva de Heidrich, *Dürer und die Reformation* (Leipzig, 1909), en la cual comprueba claramente la relación que existe entre los extáticos entusiastas y sus secuaces, los pintores Hans Sebald, Barthel Beham y Georg Penez, en Nuremberg, y la defensa de Durero contra ellos. Heidrich ve en el arte de Durero la expresión de la religiosidad luterana, y en el de Grünewald el paralelo equivalente de los entusiastas extáticos religiosos.

¹⁹ Münzer: "...que nosotros, criaturas terrenales de carne y hueso, deberíamos volvernos Dioses, gracias a la encarnación de Cristo en un cuerpo humano, y por consiguiente convertimos con Él en los discípulos de Dios, enseñados por Él y su espíritu, y al transformarnos completamente en Él, nuestra vida terrenal se volvería paradisíaca." (Cita de Holl, p. 431, nota 1).

Acerca de la sociología de la interiorización de la experiencia, y en general acerca de la teoría de la relación entre las formas de la experiencia y las formas de la actividad pública política, debería observarse que, a medida que Karlstadt y los baptistas del sur de Alemania se apartaron de Münzer, se orientaron cada vez más, de la experiencia quiliástica de lo inmediato, hacia la experiencia profética y la esperanza optimista en lo futuro (véase Holl, p. 458).

²⁰ Uno de los rasgos de la revolución moderna, ya indicado por Stahl, es que no consiste en un levantamiento ordinario contra cierto opresor, sino en un esfuerzo por derrumbar todo el orden social existente, de un modo sistemático y completo. Si esta meta sistemática se convierte en el punto de partida del análisis y si se investigan sus antecedentes históricos e intelectuales, se llega también al quiliismo. Por poco sistemático que parezca el quiliismo en otros conceptos, hubo una fase en que propendió hacia una abstracta tendencia sistemática. Así, por ejemplo, Radvanyi ha demostrado que el quiliismo no atacó a los individuos, sino que sólo persiguió el principio activo del mal en los individuos y en las instituciones. (Véase su disertación, *Der Chiliasmus*, Heidelberg, 1923, p. 98.) Otras citas en Holl, 454.

primera aparición de esta forma de cambio político, el milenarismo ha acompañado siempre los brotes revolucionarios y les ha dado su espíritu. Cuando este espíritu se retira y abandona estos movimientos, deja en el mundo un reguero de frenesí y de furia desespiritualizada en las masas. El quiliismo considera la revolución como un valor en sí, no como un medio inevitable para llegar a una meta racionalmente prevista, sino como el único principio creador del presente inmediato, como la anhelada realización de sus aspiraciones en este mundo. "El deseo de destruir es un deseo constructivo", decía Bakunin,²¹ y hablaba así por el Satán que llevaba en sus adentros, el Satán de quien solía decir que su mejor arma era el contagio. La siguiente afirmación revela cuán poco le interesaba la realización de un mundo racionalmente planeado: "No creo en la Constitución, ni en las leyes. La mejor constitución no lograría satisfacerme. Necesitamos algo diferente: tormenta y vitalidad, y un nuevo mundo sin leyes, y, por consiguiente, libre".

Cuando el espíritu extático se cansa de amplias perspectivas y de meras imágenes, reaparece la promesa concreta de un mundo mejor, aunque esto no se debe tomar al pie de la letra. Para esta mentalidad, las promesas de un mundo mejor, independiente del tiempo y del espacio, son algo así como un cheque sin provisión: su única función consiste en fijar el punto del mundo "que se halla más allá de los acontecimientos", mundo del que ya hablamos antes, y en el cual aquel que está aguardando ansiosamente el momento oportuno, podrá aspirar a desprenderse de todo cuanto se halla meramente en proceso de *devenir*. No estando de acuerdo con cualesquier acontecimientos que transpiran en el "mal", espera únicamente una coyuntura crítica de acontecimientos y el momento en que un eslabonamiento externo de circunstancias coincida con la extática inquietud de su alma.

Por consiguiente, al observar la estructura y el curso del desarrollo de la mentalidad milenarista, importa poco (aunque para la historia de las variaciones del motivo, puede entrañar alguna significación) que en lugar de la utopía temporal, tomemos una utopía espacial, y que en la edad de la razón y de las luces, el sistema cerrado de deducción racional impregne la concepción utópica. En cierto sentido, el punto de partida racional y axiomático, el sistema cerrado del método racional, y el equilibrio interno de motivos comprendidos en el cuerpo de los

²¹ Se cita más adelante la literatura relativa a Bakunin. Demostraremos después que la anarquía del tipo de Bakunin es la que, a nuestro entender, se acerca más a la concepción quiliástica del mundo moderno.

axiomas son capaces de asegurar la coherencia y el aislamiento internos del mundo, como los sueños utópicos.²²

Además, el espacio y el tiempo se hallan tan lejos de lo que es meramente exacto y válido, desde el punto de vista racional, que ese alejamiento conducirá probablemente a un mundo que se hallará fuera de la experiencia, mucho más de lo que se podría esperar de ensueños utópicos que, al fin y al cabo, están preñados de un contenido corpóreo del mundo.

Nada más apartado de los acontecimientos reales que el sistema cerrado racional. En ciertas circunstancias, nada con más fuertes impulsos irracionales que una concepción intelectualista del mundo, que se basta a sí misma. Sin embargo, en cualquier sistema formal de carácter racional, existe el peligro de que el elemento milenarista extático se retire por detrás de la fachada. No cualquier utopía racional, por consiguiente, equivale a la fe milenarista, ni representa en este sentido un desprendimiento y un apartamiento del mundo. La índole abstracta de la utopía racional contradice la intensa corriente emocional de una fe sensualmente alerta en el completo e inmediato presente. Así, pues, la mentalidad utópica racional, aunque a menudo nacida de la mentalidad milenarista, puede de improviso convertirse en su principal adversario, lo mismo que la utopía liberal humanitarista tendió cada vez más a oponerse al milenarismo.

b) *La Segunda Forma de la Mentalidad Utópica: La Idea Liberal Humanitaria*

La idea del humanitarismo liberal surgió también del conflicto con el orden existente. En su forma característica, establece también una concepción racional "exacta" con la que será preciso adornar la fea y perversa realidad. Esta contraconcepción no se usa, sin embargo, como un "plano" que servirá algún día para reconstruir el mundo. Se le utiliza más bien como una "vara de medir" por medio de la cual el curso de los acontecimientos concretos se puede calcular teóricamente. La utopía de la mentalidad liberal humanitaria es la "idea". Sin embargo, no es la idea platónica, estática, de la tradición griega, que era un arquetipo concreto, un modelo primordial de las cosas; aquí, en cambio, la idea se concibe como una meta formal proyectada hacia el infinito futuro, cuya función consiste en actuar como un designio meramente regulador de los asuntos mundanos.

²² Véase Freyer, H., *Das Problem der Utopie*, en *Deutsche Rundschau*, 1928, vol. 183, pp. 321-345. También la obra de Girsberger, que se citará en detalle más adelante.

Es preciso hacer otros distingos. Cuando, como fué el caso de Francia, por ejemplo, la situación se resuelve en un ataque político, la utopía intelectual adquiere una forma racional de contornos netamente ásperos.²³ Allí donde no fué posible seguir ese camino, como fué el caso de Alemania, la utopía asumió un tono subjetivo. Aquí, el camino del progreso no había de orientarse hacia actos exteriores y revoluciones, sino exclusivamente hacia la constitución interna del hombre y sus transformaciones.

La mentalidad milenarista corta toda relación con las fases de la vivencia histórica que se hallan en proceso diario de *devenir* en torno de nosotros. Tiende a cada momento a convertirse en hostilidad contra el mundo, su cultura, sus trabajos y obras terrenales, y a considerarlos únicamente como las recompensas de una lucha más fundamental, que sólo se puede satisfacer en *Kairos*.²⁴ La actitud fundamental del liberal se caracteriza por una aceptación positiva de la cultura y la atribución de un tono ético a los asuntos humanos. Se halla más en su elemento en el papel de crítico que en el de destructor creador. No ha perdido contacto con el presente, el aquí y ahora. En todo acontecimiento, existe un ambiente de fecundas ideas y de metas espirituales que es preciso realizar.

Para el milenarismo, el espíritu es una fuerza que se difunde y expresa por medio de nosotros. Para el liberalismo humanitario, es ese "otro reino",²⁵ que, cuando se absorbe en nuestra conciencia moral, nos inspira. Las ideas, y no el éxtasis, orientaron la actividad de la época que precedió y siguió inmediatamente a la Revolución francesa y que se dedicó a la tarea de reconstruir el mundo. Esta moderna idea humanitaria irradió del campo de la política a todas las esferas de la vida cultural y, por último, culminó, con la filosofía idealista, en un intento por realizar la más elevada etapa posible de la conciencia de sí mismo.

²³ Sobre el concepto francés de "idea", leemos en el *Deutsches Wörterbuch* de Grimm: "... en un período anterior, el uso francés del siglo xvii dió a esa palabra el significado más estrecho de representación mental, de pensamiento, o de concepto" (Littré, 2, 5 c.) En este sentido, encontramos la palabra "idea" bajo una influencia resueltamente francesa, en las obras de los escritores alemanes de la primera mitad del siglo xviii; hubo un tiempo en que se llegó a escribir dicha palabra con el acento francés.

²⁴ En la mitología griega, Kairos es el dios de la oportunidad, el genio del momento decisivo. La interpretación cristianizada de ese vocablo se explica en la forma siguiente en la obra de Tillich, *The Religious Situation*, traducida por H. R. Niebuhr, Nueva York, 1932, p. 138-139: "Kairos es el tiempo que se ha cumplido, es el momento del tiempo invadido por la eternidad; pero Kairos no es lo completo ni lo perfecto en el tiempo."

²⁵ Véase Freyer, *loc. cit.*, p. 323.

Este período tan fértil de la historia de la filosofía moderna coincide con el nacimiento y la expansión de esa idea moderna, y cuando de nuevo empieza a limitarse dentro de linderos más estrechos, en la esfera política, esta tendencia particular de la filosofía, adecuada para el concepto liberal humanitario, empieza a desintegrarse.

El destino de la filosofía idealista estaba demasiado vinculado con la posición social de sus protagonistas para que dejemos de estudiar esta relación, o cuando menos, su etapa más importante. En cuanto a su función social, la moderna filosofía surgió para destruir la concepción del mundo clerical y teológica. La adoptaron las dos clases que estaban, por aquel entonces, en proceso de ascender: la monarquía absoluta y la burguesía. Sólo después se convirtió en el arma exclusiva de la burguesía, en la que llegó a representar, a un tiempo mismo, la cultura y la política. La monarquía, cuando se volvió reaccionaria, se refugió en las ideas teocráticas. También el proletariado se emancipó del armazón intelectual de la filosofía idealista, que anteriormente había adoptado con la burguesía, ahora ya su adversario consciente.

El moderno pensamiento liberal, que lleva a cabo una doble lucha, tiene una tesitura especial, creación de la imaginación. La mentalidad idealista rehuye a la vez la visionaria concepción de la realidad que implica la invocación quiliástica a Dios, y también la dominación conservadora, y a menudo mezquina, de las cosas y de los hombres, que implica una concepción del mundo limitada por la tierra y el tiempo. Desde el punto de vista social, la concepción intelectualista se basaba en la clase media, en la burguesía y en la clase intelectual. De acuerdo con la relación estructural de los grupos que la representaban, siguió un camino dinámico e intermedio entre la vitalidad, el éxtasis y la vindicta de las clases oprimidas, y la inmediata concreción de la clase feudal dominante, cuyas aspiraciones se hallaban en completo acuerdo con la realidad entonces existente.

El liberalismo burgués se preocupó demasiado por las normas para interesarse en la situación real que prevalecía. Por tanto, construyó su propio mundo ideal. Elevado y desprendido, y al mismo tiempo sublime, perdió el sentido de las cosas materiales, lo mismo que el contacto con la Naturaleza. En este entramado, Naturaleza significa, en gran parte, racionalidad, estado de cosas reglamentado por las eternas normas del bien y del mal. El arte de la generación que domina entonces refleja las nociones de su filosofía: lo eterno, lo incondicionado, un mundo sin cuerpo y sin individualización.²⁶

²⁶ Véase Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas* (Berlín, 1926), pp. 67 ss., 69.

Aquí, como en todos los períodos de la historia, el arte, la cultura y la filosofía no son sino la expresión de la utopía central de la época, tal como la han moldeado las fuerzas sociales y políticas contemporáneas. Así como la falta de profundidad y de color es la característica del arte que corresponde a esta teoría, del mismo modo una deficiencia similar aparece en el contenido de la idea liberal humanitaria. La ausencia de color corresponde a la ausencia de contenido de todos los ideales que prevalecieron en el apogeo de este modo de pensar: la cultura, en el sentido más estrecho del vocablo, la libertad, la personalidad, sólo son meros recipientes de un contenido que, bien puede decirse, se ha dejado deliberadamente indeterminado. Ya en las *Cartas sobre la humanidad*, de Herder, y por tanto en las primeras etapas del ideal de "humanidad", no existe una declaración definida respecto a aquello que constituye el ideal: a veces la meta parece ser "la razón y la justicia"; a veces "el bienestar del hombre" se considera como lo único por lo cual vale la pena luchar.

Esta importancia que se concede a la forma, en la filosofía, lo mismo que en otros campos, corresponde a esa posición intermedia y a la falta de ideas concretas. La escasa profundidad de las artes plásticas y el predominio de lo puramente lineal corresponde a la manera de percibir el tiempo histórico como un progreso y una evolución universales. Tal concepción se deriva esencialmente de dos fuentes.

Una de ellas brotó del moderno desarrollo capitalista. El ideal burgués de la razón, establecido como meta, ofrecía un contraste con el estado existente, y era preciso franquear el espacio que mediaba entre la imperfección de las cosas, tal como ocurrían en un estado de naturaleza, y los dictados de la razón, por medio de un concepto del progreso. La reconciliación de las normas con el orden de cosas existente se realizó gracias a la convicción de que la realidad se mueve incesantemente hacia una aproximación más estrecha a lo racional. Aunque esta idea era al principio vaga e indeterminada, el girondino Condorcet le dió una forma relativamente clásica y concreta. Condorcet, como Cunow²⁷ lo afirmó en un acertado análisis, hecho desde un punto de vista sociológico, incorporó la decepcionada experiencia de la clase media después de la caída de los girondinos al concepto de la historia que sostenían dichas capas. La meta de un estado perfecto no se abandonó, pero la revolución se consideró como una etapa transitoria. La idea de progreso colocó obstáculos en su propio camino al descubrir los pasos necesarios y las etapas de transición del proceso de desarrollo que se seguía conside-

²⁷ Cunow, H., *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie* (Berlín, 1920), I, p. 158.

rando como unilineal. En tanto que, anteriormente, todo lo que era provisional parecía, a la luz de la razón, inaceptable, por ser error o prejuicio, Condorcet concede una validez cuando menos relativa a esas etapas de intentos y titubeos que preceden a un estado de perfección. Los "prejuicios" que prevalecieron en determinada época se consideraron como algo inevitable. Como "partes de un cuadro social" de ese período, se les asimiló a la idea de progreso, que, al correr del tiempo, se diferenció cada vez más en etapas y períodos.

Otra fuente de la idea de progreso se halla en Alemania. En la obra de Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, surge la idea de evolución que, según los estudios de von der Goltz y Gerlich,²⁸ tenía un carácter de pietismo secularizado. Si, además de esto, se considera que el pietismo, transplantado de Holanda a Alemania, contenía al principio ciertos elementos baptistas, entonces la idea de desarrollo se podrá comprender como una fuga o abandono del impulso milenarista, como un proceso en el cual la fe permanente (*Harren*) se convierte, en el medio alemán, en una "espera y una anticipación", y el sentido del tiempo quiliástico se transforma imperceptiblemente en un sentido de la evolución.

Desde Arndt, Coccejus, Zinzendorf, la línea conduce a Bengel, contemporáneo pietista de Lessing, que había hablado ya de la función histórica de Dios y del progreso continuo y uniforme desde el principio hasta el fin del mundo. Se supone que de él tomó Lessing la idea de la infinita perfectibilidad de la especie humana, que secularizó después y mezcló con la creencia en la razón, y luego transmitió en esa forma, como una herencia, al idealismo alemán.

Sea lo que fuere, la forma en que surgió este concepto del progreso, como una transformación continua de la mentalidad religiosa o un contramovimiento iniciado por el racionalismo, contiene ya, en contraste con la mentalidad quiliástica, un creciente interés por el "aquí y ahora" del proceso en curso.

La realización de las esperanzas milenaristas puede ocurrir en cualquier momento. Ahora, con la idea liberal humanitaria, el elemento utópico pasa a ocupar un lugar definido en el proceso histórico, pues es el punto culminante de la evolución histórica. En contraste con la concepción anterior de una utopía que irrumpía de repente en el mundo, desde

²⁸ Von der Goltz, *Die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schüler, in Jahrbücher für deutsche Theologie* (Gotha, 1861), vol. vi, pp. 460-506. Gerlich, Fr., *Der Kommunismus als Lehre von tausendjährigen Reich* (München, 1920). Esta obra, escrita con intenciones de propaganda, nos parece, en muchos aspectos, demasiado simplificada, pero muchas ideas básicas, como las que citamos antes, están muy bien comprendidas. (Véase el apéndice). Doren (*op. cit.*) apreció en su justo valor esta obra.

"fuera", esto significa, a la larga, una relativa atenuación de la noción de cambios históricos repentinos. En lo sucesivo, aun la concepción utópica ve el mundo moviéndose en la dirección de una realización de sus metas, de una utopía. Asimismo, desde otro ángulo, la doctrina utópica se alía cada vez más al proceso del *devenir*. La idea que sólo se podría realizar en una remota época, en el curso del continuo desarrollo presente se convierte en una norma que, aplicada a los detalles, realiza mejoras graduales. Allí donde critique los detalles habrá de enfrentarse con el mundo tal como es. Una participación en las tendencias más inmediatas del desarrollo cultural de nuestra época, una fe inquebrantable en el institucionalismo y en el poder formativo de la política y de la economía, tales son las características de los herederos de esa tradición, que en la actualidad no sólo se preocupan por sembrar, sino también por recoger los frutos de la cosecha.

Pero la política de esta ascendente clase social no ha logrado aún dominar el problema concreto de la sociedad, y en las épocas de antagonismo liberal contra el Estado, no acertó a comprender la significación histórica de aquello a lo que las clases dominantes atribuían un valor absoluto, es a saber, la importancia del poder y de la pura violencia. Por abstracta que parezca esta concepción —que se funda teóricamente en la cultura, en el sentido más estrecho, en la filosofía, y en la práctica, en la economía y en la política—, cuando se la considera desde el punto de vista de los conservadores, es, a pesar de todo, en cuanto se halla interesada en acontecimientos históricos, mucho más concreta que la mentalidad milenarista, con su desprendimiento de la historia. Esta proximidad mayor a lo histórico se revela en el hecho de que el sentido histórico del tiempo, que es siempre un síntoma seguro de la estructura mental, es mucho más definido que en la mentalidad quiliástica. Esta no percibe, como vimos, el proceso del *devenir*, sino únicamente el momento abrupto, el presente preñado de sentido. El tipo de mentalidad que permanece al nivel milenarista no conoce ni reconoce —aunque sus adversarios hayan aceptado ese punto de vista— ya sea un camino que conduzca a una meta o un proceso de desarrollo: sólo conoce los flujos y los reflujos del tiempo. El revolucionarismo anárquico, por ejemplo, en el que la mentalidad quiliástica se conserva en su forma más pura y auténtica, considera los tiempos modernos, desde la decadencia de la Edad Media, como una sola revolución. "Forma parte del hecho y del concepto de revolución que, como una fiebre de convalecencia, se produce entre dos ataques de enfermedad. No existiría si no la hubiera precedido el cansancio y si no la siguiera el agotamiento."²⁹ Así, pues, aunque

²⁹ Landauer, *op. cit.*, p. 91.

esta concepción aprende mucho de sus adversarios y tiene visos ora de conservadora, ora de socialista, surge, aun hoy, en los momentos decisivos.

El concepto absoluto que el milenarismo se forma del "ahora", y que no le permite percibir el desarrollo, nos proporciona, sin embargo, una diferenciación cualitativa del tiempo. Conforme a este concepto, existen épocas preñadas de sentido y otras desprovistas de él. En este hecho radica un método históricofilosófico que servirá para establecer una diferenciación de los acontecimientos históricos. Su importancia sólo se podrá apreciar después de poner de manifiesto que aun una consideración empírica de la historia es imposible sin una diferenciación históricofilosófica del tiempo (a menudo latente y por tanto imperceptible en sus efectos). Aunque a primera vista pueda parecer increíble, el primer intento, que antes mencionamos, de una ordenación cualitativa de los tiempos históricos surge del distanciamiento y de la experiencia extática de los milenaristas. La mentalidad normativa liberal contiene también esa diferenciación cualitativa de los acontecimientos históricos, y, además, sólo siente desprecio, por considerarlo como un mal, por todo lo que se ha vuelto parte del pasado o es parte del presente. Aplaza la verdadera realización de esas normas a un remoto futuro y, al mismo tiempo, muy diferente en esto del milenarista que anticipa su realización en algún punto extático situado más allá de la historia, lo ve como surgiendo del proceso de *devenir* en el *aquí y ahora*, surgiendo de los acontecimientos de la vida cotidiana. Así se ha formado, como vimos, la concepción típicamente lineal de la evolución y la relación, hasta cierto punto directa, que existe entre una meta anteriormente trascendental y significativa, y la actual existencia real.

La idea liberal es inteligible sólo como contrapartida de la actitud extática del milenarista que a menudo se oculta detrás de una fachada racionalista y ofrece, histórica y socialmente, una constante amenaza potencial al liberalismo. Es un grito de batalla contra la capa social cuyo poder proviene de su posición heredada, dentro del orden establecido, y que es capaz de dominar el aquí y ahora, al principio inconscientemente, y luego por el cálculo racional. Aquí vemos cómo diferentes utopías pueden moldear toda la estructura de la conciencia, y reflejar la divergencia entre dos mundos históricos y las dos clases sociales correspondientes, fundamentalmente diferentes, cuyas concepciones encarnan.

El milenarismo tuvo su período de existencia en el mundo de la Edad Media decadente, período de tremenda desintegración. Todo estaba en conflicto con todo. En el mundo de los nobles, de los patricios, de los burgueses, de los jornaleros, de los vagabundos y de los

mercenarios, todos peleaban contra todos. Era un mundo de confusión y de inquietud, en que los impulsos más profundos del espíritu humano buscaban una expresión exterior. En tal conflicto, las ideologías no cristalizaban en una forma muy clara, y no siempre resulta fácil determinar de un modo preciso la posición social a la que cada una pertenecía. Como lo vió claramente Engels, la Rebelión Campesina redujo por primera vez a términos más sencillos y menos ambiguos la vorágine espiritual e intelectual de la Reforma.³⁰ Se vuelve cada vez más patente que la experiencia milenarista es característica de las capas más bajas de la sociedad. Debajo, se halla una estructura mental propia de los campesinos oprimidos, de los obreros, un incipiente *Lumpenproletariat*, predicadores fanáticos, etc.³¹

Transcurrió mucho tiempo antes de que apareciera la forma siguiente de la utopía. Entretanto, el mundo social había sufrido una completa transformación. "El caballero se convirtió en funcionario, el aldeano en obediente ciudadano" (Freyer). Esa forma de utopía no fué la expresión de la clase más baja en el orden social, sino más bien la de la clase media que se estaba disciplinando por medio de una cultura consciente; consideraba la ética y la cultura intelectual como su principal justificación (contra la nobleza), y, sin quererlo, cambiaba las bases de la experiencia, de un plan extático a uno educativo.

³⁰ Engels, Fr., *Der deutsche Bauernkrieg*, ed. Mehring (Berlín, 1920), pp. 40 ss.

³¹ Holl, *op. cit.*, p. 435, pretende ver un argumento contra la interpretación sociológica en el hecho de que las ideas de Münzer que, según la tipología general de Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Sozialökonomik*, Parte III, v, 1, pp. 267 ss. § 7), deben relacionarse con las clases más humildes. Fueron aceptadas también por los "intelectuales" de aquella época (por ejemplo, Seb. Franck, Karlstadt, Schwenkenfeld, etc.). Si se quiere simplificar el problema de la sociología tanto como él lo hizo, no es de sorprender que a la postre tenga uno que rechazar sus conclusiones. Max Weber siempre insistió en que su tipología general fué creada para caracterizar las tendencias ideales típicas y no las constelaciones singulares inmediatamente perceptibles (*ibid.*, p. 10). La sociología que se esfuerza en analizar históricamente constelaciones singulares, debe proceder con especial cautela al tratar de determinar la posición sociológica de los intelectuales. Es necesario en este punto considerar los siguientes extremos en el planteo del problema:

a) La ambivalencia sociológica (¿no es esto acaso un rasgo sociológico particular, si se considera que no es característico de todas las clases sociales?)

b) ¿En qué punto particular del tiempo los representantes de los intelectuales se ven arrojados de un bando a otro?

c) ¿En qué forma las ideas que los intelectuales derivan de otros bandos resultan modificadas en el curso de su asimilación? (A menudo es posible determinar los cambios en la posición social por medio del "ángulo de refracción" con el cual las ideas se aceptan.)

Por abstracta que parezca la idea liberal, desde el punto de vista de los milenaristas o conforme al criterio concreto de los conservadores, a pesar de todo, dió vida a uno de los períodos más importantes de la historia moderna. Su carácter abstracto, que sólo gradualmente descubrió la crítica derechista e izquierdista, nunca fué percibido por los portavoces originales de la idea. Tal vez en esa indeterminación que dejaba abiertas tantas y tan variadas posibilidades y que estimulaba la fantasía, había esa fresca y juvenil cualidad, ese sugestivo y salubre ambiente que respiró aún el viejo Hegel, a pesar de su retorno al conservatismo, cuando, en los últimos días de su vida, recordaba el vigoroso choque de las ideas durante el período revolucionario. En contraste con las sombrías profundidades de la agitación milenarista, los elementos centrales de la mentalidad intelectual se abrieron a la clara luz del día. La afición dominante a la "ilustración", la esperanza de que, al fin, amanecería en el mundo, ha sobrevivido mucho tiempo para dar a esas ideas, aun en esta su etapa última, su convincente poder.

Sin embargo, además de esa promesa que estimuló la fantasía y dirigió su mirada a lejanos horizontes, la fuerza propulsora de las ideas liberales de la época de las Luces se debió a que apelaban al libre albedrío y conservaban vivo el sentimiento del ser indeterminado e incondicionado. El carácter distintivo de la mentalidad conservadora consistió en embotar y quitar el filo a esta experiencia. Y si se quiere

Así, pues, el mismo Holl (pp. 435 ss., 459, 460) ofrece una interesante corroboración documental de la exactitud de la sociología que combate. El mismo muestra que cuando personas cultas adoptaron los conceptos de Münzer, no pudieron seguir desarrollándolos, y no aportaron nada fundamentalmente nuevo a la doctrina. Utilizaron los libros y escritos de los místicos alemanes, en particular la *Theologia deutsch*, y a Agustín, más bien que su propia experiencia interior. Ni siquiera enriquecieron en lo más mínimo el idioma. Deformaron lo que era originalmente místico en puntos decisivos e hicieron una amalgama ineficaz de las enseñanzas de los místicos medievales y de la doctrina de la cruz de Münzer. (Todo esto constituye argumentos morales en favor de la teoría sociológica a que nos referimos antes, respecto de la posibilidad de determinar el "ángulo de refracción intelectual" que existe cuando una clase social adopta las ideas de otra).

Holl nos refiere, además, la forma en que los intelectuales, entre otros, por medio de sus líderes antes mencionados, se apartaron cada vez más de su camino, a medida que el movimiento progresaba y se volvía más radical; cómo, entre otros, Franck, en su *Chronika*, condenó la Guerra Campesina aún más duramente que el mismo Lutero; cómo, después de alejarse en tal forma de Münzer, esa concepción del mundo adquirió rasgos misantrópicos; cómo perdió su aspecto social; y cómo, en lugar de la intransigencia milenarista, surgió la idea más tolerante y casi sincrética de la "Iglesia invisible" (*ibid.*, pp. 459 ss.).

Aquí también se pueden comprender muchas cosas sociológicamente, si uno plantea las cuestiones debidas y se utiliza el aparato conceptual que de ellas juzgue.

formular la obra central del conservatismo en una sola frase, habrá que decir que, en contraste consciente con la concepción liberal, dió positivo énfasis a la noción de la determinación de nuestro criterio y de nuestra conducta.

c) *La Tercera Forma de la Mentalidad Utópica: La Idea Conservadora*

La mentalidad conservadora como tal no siente afición alguna por las teorías. Esto concuerda con el hecho de que los seres humanos no hacen teorías respecto de situaciones reales en las que están viviendo, mientras se hallan bien adaptados a ellas. Tienden, en tales condiciones de existencia, a considerar el ambiente como parte de un orden natural que, por consiguiente, no ofrece ningún problema. La mentalidad conservadora en sí no tiene utopía. Se halla, dentro de su propia estructura, en perfecta armonía. Carece de todas las reflexiones e iluminaciones del proceso histórico que provienen de una aspiración al progreso. El tipo del conocimiento conservador es, originalmente, de índole práctica. Consiste en orientaciones habituales y a menudo reflexivas hacia los factores inmanentes a la situación. Hay elementos ideales que perduran en el presente como vestigios de la tensión de períodos anteriores, en que el mundo no se había estabilizado, y que ahora operan sólo ideológicamente: son, verbigracia, creencias, religiones y mitos desterrados a un reino que está más allá de la historia. En tal etapa, el pensamiento, como lo indicamos ya, se inclina a aceptar el mundo circundante con toda la accidentalidad de su concreción, como si fuera el propio orden del mundo, que se debe aceptar como es y que no ofrece problema alguno. Sólo el contraataque de las clases de la oposición y su tendencia a rebasar los límites del orden existente, hace que la mentalidad conservadora inquiete las bases de su propio dominio, y produce necesariamente entre los conservadores reflexiones históricas y filosóficas respecto de ellos mismos. Así surge una contrautopía que sirve como medio de orientación y defensa.

Si las clases socialmente ascendentes no hubieran planteado estos problemas, y si no los hubiesen expresado en sus respectivas contraideologías, la tendencia del conservatismo a adquirir conciencia de sí mismo hubiera permanecido latente y el concepto conservador no hubiera pasado de ser una conducta inconsciente. Pero el ataque ideológico de un grupo socialmente ascendente que representa una nueva época, proporciona, de hecho, una conciencia de las actitudes y de las ideas que se afirman únicamente en la vida y en la acción. **Azuzada** por teorías opuestas, la mentalidad conservadora descubre su *idea*, sólo

ex post facto.³² No es casualidad que, en tanto que todos los grupos progresistas consideran que la idea precede al acto, para el conservador Hegel la idea de una realidad histórica se vuelve visible sólo posteriormente, cuando el mundo se ha incorporado a una nueva forma fija: "Sólo diré una palabra más respecto del deseo de enseñar al mundo lo que debería ser. Para tal propósito, la filosofía, cuando menos, llega siempre demasiado tarde. La filosofía como pensamiento del mundo no aparece hasta que la realidad ha llevado a cabo su proceso formativo y se presenta madura. Así, pues, la historia corrobora las enseñanzas de la concepción según la cual sólo en la madurez de la realidad el ideal se presenta como la contrapartida de lo real, aprehende el mundo real en su substancia, y lo moldea en un reino espiritual. Cuando la filosofía pinta en gris lo que es gris, una forma de vida ha envejecido, y por medio del gris no es posible rejuvenecerla, sino únicamente conocerla. El buho de Minerva emprende el vuelo tardíamente cuando se adensan las sombras de la noche."³³ En la mentalidad conservadora, verdaderamente el "buhu de Minerva" sólo emprende el vuelo al acercarse el crepúsculo.

En su forma original, la mentalidad conservadora no puso su interés, como ya lo indicamos, en las ideas. Su adversario liberal fué el que la obligó, por decirlo así, a entrar en la palestra. La característica peculiar del desarrollo intelectual parece radicar precisamente en el hecho de que el enemigo más reciente impone el ritmo y la forma de la batalla. De seguro, hay escasísima verdad en la llamada idea progresista de que sólo lo nuevo tiene una perspectiva de futura duración, y que todo lo demás muere gradualmente. Lo que ocurre es más bien que lo viejo, impulsado por lo nuevo, debe constantemente

³² Debemos considerar también la ideología del absolutismo bajo este respecto, aunque no podemos estudiarlo en detalle. También éste muestra una concepción que al principio se propone dominar una situación vital, y adquiere la tendencia a reflexionar fríamente acerca de la técnica de la dominación, en la misma forma que el llamado maquiavelismo. Sólo más tarde (en gran parte bajo la influencia de sus adversarios) surge la necesidad de una justificación más intelectual y cuidadosa del deseo de conquistar el poder. Para corroborar esta proposición más general, citaremos el pasaje siguiente de Meinecke en que se observa dicho proceso:

"Así surgió el ideal del Estado moderno, que aspira no sólo a ser un Estado de poder (*Machtstaat*), sino también un Estado cultural, y la *raison d'Etat* dejó de aplicarse únicamente a los meros problemas de la inmediata conservación del poder, que fueron el objeto exclusivo de la atención de los teorizantes del siglo xvii." Esto se refiere en particular a la época de Federico el Grande. Meinecke, Fr., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München, Berlín, 1925), p. 353.

³³ El famoso párrafo final del prefacio de Hegel a su *Filosofía del Derecho*. (Traducción al inglés por J. W. Dyde, Londres, 1893, p. xxx.

transformarse y adaptarse al nivel de su adversario más reciente. Así, pues, los que han estado operando con modos de pensar más viejos, cuando se enfrenten con argumentos sociológicos, deberán recurrir a procedimientos semejantes. De esta suerte, a principios del siglo xix, el pensamiento liberal intelectualista obligó a los conservadores a interpretarse a sí mismos por medios intelectualistas.

Es interesante observar que las genuinas clases sociales conservadoras, que habían adquirido anteriormente cierta estabilidad por apego a la tierra (Möser, v. d. Marwitz), no acertaron a interpretar teóricamente su propia posición, y correspondió a un cuerpo de ideólogos adheridos a los conservadores la tarea de descubrir la idea conservadora.

La obra realizada en esa dirección por los románticos conservadores, y en particular por Hegel, consistió en su análisis intelectual del sentido de la existencia conservadora. Con semejante punto de partida, proporcionaron una interpretación intelectual de la actitud ante el mundo que ya se hallaba implícita en la conducta real, pero que no se había vuelto aún explícita. Por eso, en el caso de los conservadores, lo que corresponde a la *idea* es, en substancia, algo que difiere profundamente de la idea liberal. La obra principal de Hegel consistió en elevar frente a aquélla una contrapartida conservadora, no en el sentido de que preparó una actitud y un modo de conducta, sino más bien de que elevó un modo de experiencia real a un nivel intelectual y puso de relieve las características que lo distinguen de la actitud liberal ante el mundo.

Los conservadores consideraron la idea liberal que caracterizó la época de las Luces como algo vagoroso y falto de concreción. Desde ese ángulo, dirigieron su ataque contra ella y la desprestigiaron. Hegel no vió en ella más que una "opinión" —una imagen escueta—, una posibilidad detrás de la cual se refugia, se salva y escapa uno de las exigencias de la hora.

En cuanto se oponían a esa mera "opinión", a esa vacua imagen subjetiva, los conservadores concibieron la idea como algo arraigado en la realidad viviente y que se expresa concretamente en ella. El sentido y la realidad, la norma y la existencia, no se pueden separar aquí, porque la idea utópica, la "idea concretizada", se halla presente en el mundo, en un sentido vital. Lo que en el liberalismo no pasa de ser una norma formal, adquiere en el conservatismo un contenido concreto en las leyes vigentes del Estado. En las objetivaciones de la cultura, en el arte y la ciencia, la espiritualidad se despliega, y la idea se expresa con su tangible plenitud.

Observamos antes que, en la utopía liberal, en la idea humanitaria, en contraste con el éxtasis quiliástico, existe una relativa aproximación al "aquí y ahora". En el conservatismo, vemos que el proceso de acercamiento al "aquí y ahora" es completo. En este caso, la utopía, desde el principio, se incorpora a la realidad existente.

A esto, sin duda, se debe el hecho de que la realidad, el "aquí y ahora", no se considere como realidad del mal, sino como encarnación de los valores y de los significados más altos.

Aunque es cierto que la utopía, o la idea, se ha vuelto completamente congruente con la realidad concretamente existente, es decir, se ha asimilado a ella, esta modalidad de experiencia —cuando menos en el punto más elevado del período creador de esta corriente— no conduce a una eliminación de tensiones y a una inerte y pasiva aceptación de la situación, tal como es. Cierta tensión entre la idea y la existencia surge del hecho de que no todos los elementos de dicha existencia entrañan un sentido, y siempre se necesita distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, pues el presente nos pone constantemente frente a nuevas tareas y problemas que no se ha logrado aún dominar. Para llegar a alguna norma de orientación, no se debería confiar en los impulsos subjetivos, sino más bien recurrir a aquellas fuerzas e ideas que se han objetivado en nosotros y en nuestro pasado, en el espíritu que, hasta ahora, ha actuado por medio de nosotros para crear esto: nuestras obras. Pero esa idea, ese espíritu, no es posible conjurarlo racionalmente ni elegirlo arbitrariamente como el mejor entre determinado número de posibilidades. Está en nosotros, ya sea como "una fuerza que trabaja en silencio" (Savigny), subjetivamente percibida, o como una entelequia que se manifiesta en las creaciones colectivas de la comunidad, del pueblo, de la nación o del Estado, como una forma interior que, en su mayor parte, sólo es perceptible morfológicamente. La orientación morfológica, dirigida hacia el idioma, el arte y el Estado, se desarrolla a partir de ese punto. Casi al mismo tiempo que la idea liberal dió un impulso al orden existente y estimuló la especulación constructiva, Goethe se apartó de ese método activo para dedicarse a la contemplación —a la morfología—. Trató de emplear la percepción intuitiva como instrumento de ciencia. El método de la escuela histórica es hasta cierto punto parecido al de Goethe. Ambos siguen la "emanación" de las ideas a través de la observación del idioma, de la costumbre, de la ley, etc., no por medio de generalizaciones abstractas, sino más bien valiéndose de la intuición simpática y de la descripción morfológica.

En este caso, también, la idea que asume cierta posición central en la experiencia política (es decir, la forma de utopía que corresponde

a esta posición social) ayudó a moldear ese segmento de la vida intelectual que se hallaba vinculado con la política. En todas las variedades de estas búsquedas de la "forma interna", persiste la misma actitud conservadora de determinismo y, cuando se la proyecta hacia adelante, encuentra también su expresión en el énfasis que se concede a la determinación histórica. Según esta concepción y desde el punto de vista de esa actitud hacia el mundo, el hombre no es en forma alguna completamente libre. Todas las cosas en general y cada una en particular no son posibles en cualquier tiempo y en cualquier comunidad histórica. La forma interna de la individualidad histórica existente en cierta época, ya sea una personalidad individual o el espíritu del pueblo, y las condiciones exteriores, junto con el pasado que yace detrás de aquéllas, determinan la forma de las cosas venideras. Por eso, la configuración histórica existente en determinado tiempo, no puede construirse artificialmente, sino que crece como una planta, a partir de su semilla.³⁴

Aun la forma conservadora de la utopía, la noción de una idea encarnada y expresada en la realidad, es, en último análisis, inteligible solamente a la luz de sus luchas con las demás formas de utopía existentes. Su adversario inmediato es la idea liberal que se ha traducido en términos racionalistas. En tanto que en esta última se acentúa lo normativo, el "debería" en la experiencia, en el conservatismo el énfasis se desplaza hacia la realidad existente, hacia el "es". Por el mero hecho de que existe, una cosa adquiere un valor más alto, ya sea, como en el caso de Hegel, debido a la mayor y más elevada racionalidad que entraña, o, como en el caso de Stahl, por los engañosos y fascinantes efectos de su irracionalidad. "Hay algo maravilloso en darse cuenta de algo de lo que puede decirse: '¡Existe!' —'Este es tu padre, éste es tu amigo, y gracias a ellos has llegado a esta posición.' '¿Por qué precisamente a ésta?' '¿Por qué eres tú precisamente la persona que eres?' Tal incomprendibilidad consiste en el hecho de que la existencia nunca puede integrarse completamente en el pensamiento, y de que la existencia no es una necesidad lógica, sino que se funda en un poder superior y autónomo."³⁵ Aquí el fuerte

³⁴ "No es posible inventar la constitución de los Estados; los cálculos más inteligentes en esta materia son tan fútiles como la absoluta ignorancia. No hay sustituto para el espíritu de un pueblo y para la fuerza y el orden que éste produce, ni es posible encontrarlos en las mentes más egregias o en los más claros ingenios." (Müller, Adam, *Über König Friedrich II, und die Natur, Würde, und Bestimmung der preussischen Monarchie* (Berlín, 1810, p. 49.) Esta idea, derivada del romanticismo, se ha vuelto el tema favorito de toda tradición conservadora.

³⁵ Stahl, Fr., *Die Philosophie des Rechts*, 1, 4, p. 272.

antagonismo entre la idea encarnada y expresada en la realidad, por una parte, y lo que meramente existe, por la otra (derivada de los serenos días del conservatismo), tiende a transformarse en una congruencia perfecta, y el quietismo conservador propende a justificar, por medios irracionales, todo cuanto existe.

El sentido del tiempo de ese modo de experiencia y de pensamiento es completamente opuesto al del liberalismo. En tanto que para éste el futuro era todo y el pasado nada, el modo de experimentar el tiempo del conservatismo halló la mejor corroboración de su sentido de la determinación histórica en el descubrimiento de la importancia del pasado, en el descubrimiento del tiempo como creador de valores. El tiempo no existía en forma alguna en la mentalidad quiliástica,³⁶ y existió para el liberalismo sólo en cuanto era capaz de producir un progreso en el futuro. Mas para el conservatismo todo cuanto existe posee un valor positivo y nominal, por el solo hecho de que ha llegado a existir gradual y paulatinamente. Por tanto, la atención se dirige no únicamente hacia el pasado, y no sólo se intenta redimir a aquél del olvido, sino que el carácter presente e inmediato de todo el pasado, se vuelve objeto de una experiencia real. En tal concepción la historia ya no se concibe como una mera extensión unilineal en el tiempo, ni consiste meramente en unir a la línea que conduce del presente al futuro la que conduce del pasado al presente. La concepción del tiempo de que aquí se trata tiene una tercera dimensión imaginaria, que deriva del hecho de que el pasado se experimenta y concibe como un presente virtual. "La vida del espíritu contemporáneo es un ciclo de etapas, que, por una parte, siguen teniendo una coexistencia sincrónica, y sólo desde otro punto de vista aparecen como una secuencia de tiempo ya pasado. Las experiencias que el espíritu parece tener detrás de él, existen también en las profundidades de su ser presente" (Hegel).³⁷

³⁶ Münzer dice además: "Los sabios y los eruditos ignoran por qué las Santas Escrituras deben aceptarse o rechazarse: únicamente saben que se han transmitido desde un remotísimo pasado... los judíos, los turcos y todos los demás pueblos tienen también esa manera simiesca de justificar sus creencias." (Holl, p. 432, nota 2.)

³⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Leipzig, Reclam, 1907), véase pp. 123-25. Se podrán hallar otras referencias en mi obra *Das konservative Denken*, p. 98 s., en la que me esforcé por primera vez en comprender las formas del "sentido histórico del tiempo" a la luz de la estructura de la conciencia política que existe en determinada época. Para más amplias referencias, véase lo siguiente:

Stahl procura caracterizar el sentimiento del tiempo y de la vida de Schelling, Goethe y Savigny, en la siguiente forma: "En estos escritores, ocurre lo mismo que en todas las etapas y con todos los matices de la vida: parece que todo fué

La experiencia quiliástica se realizó fuera del tiempo, pero cuando irrumpió en el reino temporal, santificó el momento oportuno. La experiencia liberal establece una relación entre la existencia y la utopía al situar la idea, en cuanto ésta es una meta preñada de sentido, en el porvenir, y, por medio del progreso, al permitir que las promesas de la utopía, cuando menos en cierto respecto, se realicen gradualmente en medio de nosotros. La experiencia conservadora inmerge al espíritu, que antes se creía llegar a nosotros desde fuera y al que dábamos expresión en lo que realmente es, permitiéndole así que se vuelva objetivo, que se difunda en todas las dimensiones, y dotando, por consiguiente, a cualquier acontecimiento con un valor inmanente e intrínseco.

El modo de experiencia conservador, fuera de su lucha con la idea liberal, tuvo que librar también su batalla contra la concepción quiliástica, a la que siempre había considerado como un enemigo interno. El mismo experimento quiliástico, que en la época de los anabaptistas empezó a desempeñar un importante papel en el mundo, tenía otro destino en reserva, algo diferente de los mencionados antes. En efecto, ya vimos que existen tres tendencias alternativas en la experiencia quiliástica. O bien permanece inmutada y persiste en su primitiva forma eruptiva, a menudo vinculada con las ideologías más radicalmente divergentes —como, por ejemplo, en el anarquismo extremista—, o se somete y desaparece o "se sublima" en una idea. Por último, sigue otro camino, que se aparta de los anteriores, cuando mantiene su tendencia extática y supertemporal, al ensimismarse y volverse interior, después de lo cual ya no se atreve a aventurarse en el mundo y pierde su contacto con los acontecimientos. Constreñido por circunstancias exteriores, el modo de experiencia del quiliatismo extático siguió, en Alemania, hasta cierto punto, ese camino interior. Las corrientes ocultas del pietismo, que es posible descubrir durante largos períodos en países alemanes, representa ese vuelco hacia lo interior de lo que antaño fué un quiliatismo extático.

Aun cuando se vuelve interior, la experiencia extática representa un peligro para el orden existente, pues constantemente siente la ten-

siempre así, pero si miramos hacia atrás, descubrimos el desarrollo que ha habido. Es cierto que no es fácil descubrir cómo se hace y dónde está la transición de una etapa a otra. En el curso del mismo invisible desarrollo, las situaciones y las circunstancias ambientes surgen y cambian. Lo mismo que en las situaciones de nuestras vidas y en nuestras carreras, existe aquí el sentimiento de un ser eterno y necesario y, al mismo tiempo, percibimos que el tiempo fluye y que nosotros cambiamos.

"Ese indefinido desarrollo, ese vivo proceso del *devenir*, domina la concepción de Schelling y su sistema representa una lucha tenaz para expresarlo. En su dominio propio, Savigny ofrece la misma característica." *Die Philosophie des Rechts*, I, 4, pp. 394 ss.

tación de exteriorizarse, y sólo una prolongada disciplina y una rigurosa represión logran transformarlo en quietismo. La ortodoxia se ensañó contra el pietismo, y celebró una alianza con él únicamente cuando la embestida revolucionaria necesitó la unión de todas las fuerzas disponibles para la espiritualización de los poderes existentes. Bajo una presión exterior y debido a situaciones estructurales inteligibles desde el punto de vista sociológico, la experiencia quiliástica, gracias precisamente a esa interiorización, sufrió un cambio de carácter muy natural. Aquí, como en lo demás, la interpretación estructural de los factores socialmente "internos" y "externos" se puede seguir en detalle. Mientras que, al origen, la experiencia quiliástica manifestó un impulso robusto y corpóreo, cuando se le reprimió, se volvió suavemente inofensivo y etéreo, se convirtió en platónico entusiasmo, y el elemento extático revivió, aunque en forma suavemente sedante, en la experiencia pietista "del despertar".

Sin embargo, lo verdaderamente importante, para las relaciones que deseamos estudiar, es que, gracias a la pérdida de contacto con el mundo en los procesos reales del devenir (contacto que, cuando se le considera desde el punto de vista del todo, ocupa un lugar en la esfera política y no en la vida privada), esa actitud desarrolla una incertidumbre interna. En lugar del tono autoritario de la profecía quiliástica, se observa una vacilación, un titubeo, la indecisión pietista ante la acción. La "escuela histórica" en Alemania, con su quietismo y su falta de normas, sólo podrá ser comprendida si se tiene presente su afinidad con el quietismo. Todo cuanto se expresa a sí mismo espontáneamente en una persona activa y que se da por supuesto, se aparta aquí cuidadosamente del conjunto y se convierte en problema. La "decisión" se vuelve una fase independiente de la acción que está preñada de problemas, y esta separación conceptual del acto y de la decisión sólo aumenta la incertidumbre, en vez de suprimirla. La iluminación interior que proporciona el pietismo no brinda solución alguna de la mayor parte de los problemas de la vida cotidiana, y si de repente es necesario actuar en los procesos históricos, será preciso esforzarse en interpretar los acontecimientos de la historia como si fueran indicaciones de la voluntad divina. En este punto, se inició el movimiento de la interpretación religiosa de la historia³⁸ gracias al cual se pudo abrigar la esperanza de eliminar la indecisión en la actividad política. Pero, en vez de hallar una solución para los problemas de la conducta recta, y en vez de

³⁸ Algunos de los aspectos más importantes de esta tendencia han sido estudiados con acierto por uno de mis alumnos, Requadt, P., *Johannes v. Müller und der Frühhistorismus* (Munich, 1929).

buscar en la historia un divino guía, esta incertidumbre interior se proyectó en el mundo.

Es importante para el modo de experiencia activista, conservador, dominar también esta forma de utopía y armonizar las energías latentes y vitales, allí presentes, con su propio espíritu. Lo que es preciso dominar en este caso, es el concepto de la "libertad interior", que constantemente tiende a convertirse en anarquía (en cierta ocasión se manifestó en forma de rebelión contra la Iglesia). Aquí también, la idea conservadora, encarnada en realidad, tiene una influencia represora sobre la utopía adoptada por los enemigos internos. Según la teoría prevalente del conservatismo, la "libertad interior", en su propósito vago e indefinido, debe sujetarse al código moral que ya se ha definido. En vez de "libertad interior", tenemos la "libertad objetiva", a la que debe sujetarse la primera. Metafísicamente, esto se puede interpretar como una armonía preestablecida entre la libertad internamente subjetiva y la exteriormente objetivada. El hecho de que esa corriente de movimiento, que se caracteriza por actitudes pietistas introspectivas, esté de acuerdo con la anterior interpretación, sólo se explica por su fatal impotencia frente a los problemas del mundo. A este respecto, se somete al poder del grupo conservador y a su sentido realista, ya sea rindiéndose incondicionalmente, o batiéndose en retirada refugiándose en algún oscuro rincón. Aun ahora, existen grupos archiconservadores que no quieren oír hablar de los poderes políticos de la época de Bismarck, y que ven en la orientación interior de esa corriente que figuró en la oposición a Bismarck los únicos elementos verdaderamente valiosos de la tradición.³⁹

d) *La Cuarta Forma de la Mentalidad Utópica: La Utopía Socialista-Comunista*

También el modo de pensar y la forma de experiencia socialista y comunista que, en cuanto se refiere a sus orígenes, puede tratarse como una sola unidad, se comprende mejor en su estructura utópica si se le observa desde tres ángulos.

Por una parte, el socialismo tuvo que convertir en radical la utopía liberal, la idea, y por la otra, hubo de reducir a la impotencia o, en determinado caso, vencer completamente la oposición interna de la anarquía en su forma más extrema. Su antagonista conservador es considerado sólo secundariamente, lo mismo que en la vida política pelea

³⁹ Véase, por ejemplo, la última parte del ensayo de v. Martin, *Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken*, en *Deutscher Staat und deutsche Parteien: in Festschrift, Fr. Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht* (Munich, Berlín, 1922).

uno generalmente con más rigor contra un adversario al que se está cercano que contra uno del que se siente alejado, porque hay una tendencia más fuerte a aceptar insensiblemente la concepción de aquel, y, por tanto, es preciso ejercer una vigilancia especial sobre esa tentación interior. Por ejemplo, el comunismo combate con más energía el revisionismo que el conservatismo. Esto nos permite comprender por qué la teoría socialista comunista está en una posición que le permite aprender mucho del conservatismo.

El elemento utópico del socialismo, debido a esta situación de múltiples aspectos y a la última etapa de sus orígenes, presenta una cara de Jano. Representa no sólo un compromiso, sino también una nueva creación basada en una síntesis interior de las varias formas de utopía que han surgido hasta ahora y que han luchado entre ellas en la sociedad.

El socialismo y la utopía liberal son una sola y misma cosa en el sentido de que ambos creen que el reino de la libertad y de la igualdad se realizarán sólo en un remoto futuro.⁴⁰ Pero el socialismo coloca este futuro, de un modo característico, en un punto mucho más específicamente determinado del tiempo, verbigracia, en el período en que se derrumbe la cultura capitalista. Esa solidaridad del socialismo con la idea liberal, en su orientación hacia una meta situada en el futuro, se explica por el hecho de que ambos rehusan aceptar directa e inmediatamente, como lo hace el conservatismo, el orden existente. El carácter indefinido y espiritual de la remota meta corresponde, también, a la repulsa conjunta que hacen el socialista y el liberal del frenesí quiliástico y a su reconocimiento común de la necesidad de sublimar las latentes energías extáticas en ideales culturales.

Pero en lo que se refiera a la penetración de la idea en el proceso evolutivo y al desarrollo gradual de la idea, ambas doctrinas difieren: la mentalidad socialista no los concibe en esa forma espiritualmente sublimada. La idea, para ella, es a modo de una nueva substancia, algo

⁴⁰ Esta aseveración no se aplica al socialismo antes del siglo XIX. El socialismo utópico del siglo XVIII, el de la época de las Luces, en un período en que los fisiócratas interpretaban la historia por medio de la idea de progreso, situaba su utopía en el pasado, lo cual armonizaba con la mentalidad burguesa de sus partidarios. Sociológicamente, esa fuga hacia el pasado tenía sus raíces, cuando menos en parte, en la supervivencia de ciertos vestigios del antiguo sistema de tierras comunales o ejidos, que hasta cierto punto ha conservado vivo el recuerdo de las instituciones comunistas del pasado. Respecto de esta relación, se podrán hallar muchos detalles en la obra de Girsberger, H., *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophische und materiellen Grundlagen. Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen*, Heft 1, véase especialmente pp. 94 ss.

así como un organismo viviente que posee determinadas condiciones de existencia, cuyo conocimiento puede ser objeto de una investigación científica. En tal contexto, las ideas no son sueños y deseos, imperativos imaginarios descendidos de una esfera absoluta; tienen más bien una vida concreta y propia y una función precisa en el proceso total. Se esfuman cuando pasan de moda, y pueden realizarse cuando el proceso social llega a determinada situación estructural. De no ayudarlas en tal forma la realidad, se convierten en "ideologías" falaces.

Si pasamos a examinar el liberalismo, veremos, desde una perspectiva completamente diferente de la que adoptan los conservadores, el carácter puramente formal y abstracto de su idea. La "mera opinión", la mera imagen de la idea que se verifica sólo en la propia actitud subjetiva, se reconoce aquí como algo inadecuado y es atacable desde otro ángulo que el de la oposición conservadora. No basta tener buenas intenciones en lo abstracto y postular en un remoto futuro un reino realizado de la libertad, cuyos elementos no se sujetan a un control. Es necesario, más bien, estudiar las condiciones reales (en este caso, las económicas y las sociales) en las que la realización del deseo puede volverse posible. El camino que conduce del presente a esa lejana meta debe ser explorado con el fin de identificar en el proceso contemporáneo aquellas fuerzas cuyo carácter inmanente y dinámico, bajo nuestra dirección, conduce paso a paso hacia la idea realizada. En tanto que el conservatismo despreció la idea liberal como una mera opinión, el socialismo, en su análisis de la ideología, estableció un coherente método de crítica que constituyó, en efecto, un intento por aniquilar la utopía del adversario, al demostrar que tenía sus raíces en la situación vigente.

Desde entonces, se entabló una desesperada lucha, cuyo objeto era la desintegración fundamental de la creencia del adversario. Cada una de las formas de la mentalidad utópica que hemos estudiado hasta ahora se vuelve contra las demás: se exige que cada una de esas creencias corresponda a la realidad, y en cada caso una forma de existencia constituida de un modo diferente se presenta al adversario como la "realidad". La estructura económica y social de la sociedad se vuelve una absoluta realidad para el socialista. Este se convierte en el portador de esa totalidad cultural que los conservadores habían percibido ya como una unidad. El concepto conservador del espíritu popular (*Volksgeist*) constituyó el primer esfuerzo para comprender los hechos en apariencia aislados de la vida intelectual y psíquica como emanaciones de un solo centro de energía creadora.

Para los liberales, lo mismo que para los conservadores, esta fuerza propulsora era algo espiritual. En la mentalidad socialista, al contrario, surge de las capas oprimidas, cuya tendencia secular fué siempre mate-

rialista, una glorificación de los aspectos materiales de la existencia, que al principio aparecieron como factores meramente negativos y como obstáculos.

Aun en la valoración ontológica de los factores que constituyen el mundo —criterio que es esencialmente característico de cualquier estructura de conciencia— suele predominar poco a poco una jerarquía de valores, que es el revés de la que adoptan otros modos de pensamiento. Las condiciones “materiales”, que antes se consideraban únicamente como malignos obstáculos en el camino de la idea, se hipostasian aquí en el factor que mueve al mundo, en la forma de un determinismo económico que se interpreta en términos materialistas.

La utopía que más estrechas relaciones tiene con la situación históricosocial del mundo, manifiesta su aproximación no sólo colocando su meta cada vez más dentro del armazón de la historia, sino elevando y espiritualizando la estructura social y económica que es inmediatamente asequible. Se observa aquí, en esencia, una integración del sentido del determinismo, propio del conservador, en la utopía progresista que trata de reconstruir el mundo. El conservador, por lo mismo que se concibe como determinado, glorifica el pasado a pesar de su función determinante o tal vez a causa de ella, y al propio tiempo, una vez por todas, da una explicación adecuada del sentido del pasado en el desarrollo histórico. Sin embargo, para los socialistas, la estructura social es la fuerza primordial del momento histórico, y sus poderes formativos (que son glorificados) se consideran como factores determinantes de todo el desarrollo.

El nuevo fenómeno que encontramos aquí, el sentimiento de determinación, es del todo compatible, sin embargo, con una utopía colocada en el futuro. En tanto que la mentalidad conservadora relacionó naturalmente el sentimiento de determinación con la afirmación del presente, el socialismo mezcla una fuerza social progresista con las restricciones que la acción revolucionaria se impone automáticamente a sí misma cuando percibe las fuerzas determinantes de la historia.

Estos dos factores, que al principio estaban vinculados, divergen en el curso del tiempo para formar dos bandos opuestos, pero que ejercen una acción recíproca, dentro del movimiento socialista comunista. Los grupos que conquistaron hace poco el poder y que, al participar en él y al compartir la responsabilidad del orden vigente, quedan ligados a la realidad —a las cosas como son— llegan a ejercer una influencia retrógrada al adoptar un cambio ordenadamente evolutivo. Por otra parte, las capas que no han puesto aún su interés en las cosas como son, se convierten en los portadores de la teoría comunista (y sindicalista), que concede vital importancia a la revolución.

Sin embargo, antes de la división, que corresponde a una etapa más avanzada del proceso, esta mentalidad progresiva tuvo que afianzarse frente a la oposición de los demás partidos. Hubo que vencer dos obstáculos: el sentido de la indeterminación histórica que implica el quiliastro, y que tomó la moderna forma de la anarquía radical, y esa misma ceguera a las fuerzas determinantes de la historia que acompaña al sentido de indeterminación de la “idea” liberal.

En la historia de la experiencia milenarista moderna, el conflicto entre Marx y Bakunin fué decisivo.⁴¹ El utopismo milenarista o quiliástico surgió precisamente de ese conflicto.

Cuanto más se esfuerza un grupo, que lucha para adueñarse del poder, por convertirse en partido, tanto menos tolerará un movimiento que, en forma sectaria y eruptiva, se propone, en determinado momento, conquistar por la violencia la fortaleza de la historia. Aquí también, la desaparición de una actitud fundamental —cuando menos en la forma que antes indicamos— está íntimamente relacionada con la desintegración de la realidad social y económica que constituye su fondo (como lo ha demostrado Brupbacher.)⁴² La vanguardia de Bakunin, los anarquistas de la Federación del Jura, quedó desintegrada cuando la manufactura doméstica de relojes, que constituía su trabajo y hacía posible su actitud sectaria, fué sustituida por el sistema de producción en fábricas. En lugar de la desorganizada y fluctuante experiencia de la utopía extática, surgió un movimiento revolucionario marxista perfectamente organizado. Así, pues, vemos también aquí cómo la forma en que concibe el tiempo un grupo pone de manifiesto mejor que nada la utopía de acuerdo con la cual se organiza su conciencia. El tiempo se concibe en tal doctrina como una serie de puntos estratégicos.

La desintegración de la utopía extática de los anarquistas fué abrupta y brutal, pero el proceso mismo de la historia la imponía ineludiblemente. Una visión de apasionada profundidad desapareció de la escena política y el sentido del determinismo prevaleció y rigió una esfera más amplia.

El pensamiento liberal está relacionado con el pensamiento anarquista por el hecho de que también él tiene un sentido del indetermi-

⁴¹ Acerca de Bakunin, véanse las obras de Nett'au, Ricarda Huch y Fr. Brupbacher. El libro de este último, *Max und Bakunin* (Berlín-Wilmersdorf, 1922), ofrece una exposición concisa de varios problemas importantes. Las obras completas de Bakunin han sido publicadas en alemán por la casa editorial *Der Syndicalist*. Véase además la confesión de Bakunin al zar Nicolás I, descubierta en el archivo secreto del jefe de la tercera sección de la cancillería del difunto Zar, trad. por K. Kersten, Berlín, 1926.

⁴² Brupbacher, *op. cit.*, pp. 60 ss., 204 ss.

nismo, aunque (como vimos antes) por medio de la idea de progreso, se acercó relativamente al proceso histórico concreto. El sentido liberal del indeterminismo se fundaba en la creencia en una inmediata relación con una esfera absoluta de imperativos éticos, con la *idea* misma. Esta esfera no derivaba su validez de la historia; sin embargo, para el liberal, la idea podía convertirse en la fuerza impulsora. El proceso histórico no produce las ideas; más bien puede decirse que el descubrimiento de las ideas, su difusión y la "ilustración" por ellas crean las fuerzas históricas. Una verdadera revolución copernicana se realizó cuando el hombre empezó a ver la validez y la influencia de las ideas, como factores condicionados, y el desarrollo de las mismas como vinculado a la existencia, a considerar no sólo a su propio yo, sino también la existencia y parte integrante del proceso histórico-social. Lo importante para el socialismo no fué combatir esa mentalidad absolutista entre sus adversarios, sino establecer en su propio bando la nueva actitud, en oposición con el idealismo aun dominante. Muy pronto se empezaron a abandonar las utopías de la "gran burguesía", cuyo mejor análisis sigue siendo el que hizo Engels.

Saint-Simon, Fourier, y Owen soñaban aún sus utopías en el antiguo estilo intelectual, aunque llevaban ya el sello de las ideas socialistas. Su situación al margen de la sociedad se expresaba en descubrimientos que abrían nuevas perspectivas sociales y económicas; sin embargo, en su método, conservaban el concepto de lo indeterminado, característico de la ilustración. "El socialismo es para todos ellos la expresión de la verdad, de la razón y de la justicia absolutas, y bastará descubrirlo para que conquiste al mundo con su propia fuerza."⁴³ Aquí, también, era preciso desterrar una idea, y el sentido del determinismo histórico desplazó las otras formas rivales de utopía. La mentalidad socialista, en un sentido mucho más fundamental que la idea liberal, representa una redefinición de la utopía en términos de realidad. Sólo al final del proceso la idea permanece en su indeterminación e indefinición profética, pero el camino que conduce de las cosas como son a la realización de la idea está ya claramente trazado social e históricamente, y marcado con jalones.

Hay una diferencia en la manera de experimentar el tiempo histórico, en esta doctrina: en tanto que el liberal concebía el futuro como una línea directa y recta que conducía a una meta, se hace ahora una distinción entre lo cercano y lo remoto, distinción cuyo origen puede encontrarse en Condorcet y que es tan importante para el pensamiento

⁴³ Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 4ª ed., Berlín, 1894.

como para la acción. El conservatismo ya había diferenciado el pasado del mismo modo, pero aunque su utopía tendía cada vez más hacia una completa armonía con la etapa de realidad alcanzada en la época, el futuro permanecía absolutamente indiferenciado para el conservador. Sólo por medio de un sentido del determinismo y una vívida visión del futuro fué posible crear un sentido histórico del tiempo de tres dimensiones. Pero esta perspectiva más completa del tiempo histórico, que el conservatismo había creado ya para el pasado, posee aquí una estructura completamente diferente.

Toda experiencia del presente lleva consigo una tercera dimensión no sólo porque todo acontecimiento pasado se halla virtualmente presente, sino también porque el futuro se prepara en aquél. No sólo el pasado, sino también el futuro tienen una existencia virtual en el presente. Se puede calcular el peso de cada uno de los factores existentes en el presente y determinar las tendencias latentes en esas fuerzas sólo a condición de comprender el presente a la luz de su realización concreta en el futuro.⁴⁴

En tanto que el concepto liberal del futuro era completamente formal, aquí se nos presenta un proceso de concretización gradual. Aunque esta realización del presente por el futuro, que viene a completarlo, es fruto ante todo de la voluntad y de imágenes de deseos, esa lucha por alcanzar una meta actúa como un factor heurísticamente selectivo a la vez en la investigación y en la acción. Según este punto de vista, el futuro siempre se está poniendo a prueba en el presente. Al mismo tiempo, la "idea", que al principio era sólo una vaga profecía, se corrige constantemente y se vuelve cada vez más concreta, porque el presente se prolonga en el futuro. La "idea" socialista, en su interacción con acontecimientos "reales", obra no como un principio meramente formal y trascendente, que rige desde el exterior al acontecimiento, sino más bien como una "tendencia" dentro de la matriz de esa realidad que continuamente se corrige con referencia a este su contexto. La investiga-

⁴⁴ Una corroboración del anterior análisis y una confirmación casi matemática de mi teoría relativa a los modos, social y políticamente diferenciados, de experimentar el tiempo histórico, se puede sacar del siguiente pasaje de un artículo escrito por el comunista J. Révai: "El presente existe realmente sólo por virtud del hecho de que existen el pasado y el futuro; el presente es la forma del pasado inútil y del futuro irreal. La táctica consiste en presentar el futuro como si fuera el presente." (*Das problem der Taktik*, en *Kommunismus: Zeitschrift der Kommunistischen Internationale*, 1920, II, p. 1676. La actualidad virtual del futuro en el presente se expone claramente en esa obra. Forma un perfecto contraste con la cita de Hegel de la página 206.) Debería compararse también con otros materiales que hemos citado en el texto sobre la diferenciación social del sentido histórico del tiempo (pp. 197-98, 206, 213, 222).

ción concreta de la interdependencia de toda la cadena de acontecimientos, desde lo económico hasta lo psíquico y lo intelectual, deberá unir observaciones aisladas en una unidad funcional, a la que servirá de fondo el todo en proceso de desarrollo.

En tal forma, nuestra concepción de la historia queda integrada dentro de un armazón más concreto, más diferenciado, y a la vez más flexible. Examinamos cada acontecimiento con el fin de desentrañar su sentido y de determinar su posición dentro de toda la estructura del desarrollo.

De seguro, la zona de libre elección se vuelve cada vez más reducida, en esta concepción se descubren más determinantes, pues no sólo el pasado es un factor determinante, sino que la situación económica y social del presente condiciona también el acontecimiento posible. El propósito orientador no consiste aquí en una actividad basada en ciegos impulsos hacia un "aquí" y un "ahora" arbitrariamente elegidos, sino más bien en concentrar la atención en un punto de ataque favorable, dentro del conjunto estructural en el cual existimos. La tarea del líder político consistirá, pues, en reforzar deliberadamente las fuerzas cuya dinámica parece determinar un impulso en la dirección deseada por él, y en canalizar hacia su propia dirección o cuando menos en reducir a la impotencia aquéllas que parecen desfavorables. La existencia histórica se convierte en tal forma en un plan estratégico. Todo, en la historia, se experimenta como un fenómeno intelectual y volitivamente controlable.

En este caso, también, el punto de vista formulado primitivamente en la palestra política penetra toda la vida cultural: de la investigación acerca de la determinación social de la historia surge la sociología, y ésta, a su vez, se convierte en la ciencia clave cuyo concepto impregna todas las ciencias históricas especializadas que han llegado a un estado similar de desarrollo. La confianza y la seguridad, frutos del sentimiento de determinismo, producen al mismo tiempo un escepticismo creador y un impulso (*élan*) disciplinado. Una clase especial de "realismo" invade el dominio del arte. El idealismo del burgués filisteo de mediados del siglo XIX se ha esfumado, y mientras exista una fecunda tensión entre el ideal y la existencia, los valores trascendentes, que en lo sucesivo se habrán de concebir como incorporados a la existencia real, se buscarán en lo cercano y en lo inmediato.

4. La Utopía en la Situación Contemporánea

En el momento actual, el problema ha asumido su forma genuina y única. El mismo proceso histórico nos muestra el descenso gradual

y mayor aproximación a la vida real, de una utopía que en una época trascendió completamente la historia. A medida que se acerca más a la realidad histórica, su forma sufre cambios funcionales y substanciales. Lo que al origen se hallaba en absoluta oposición con la realidad histórica, tiende ahora, según el modelo del conservatismo, a perder su carácter de oposición. Por supuesto, ninguna de las formas de esas fuerzas dinámicas que emergen en una secuencia histórica desaparece nunca enteramente, y en ningún tiempo predomina exclusivamente una de ellas. La coexistencia de esas fuerzas, su oposición recíproca, lo mismo que su constante interpenetración, producen formas de las que surge la riqueza de la experiencia histórica.

Para no obscurecer lo decisivo con un exceso de detalles, sólo indicamos las tendencias importantes en toda esta variedad y las pusimos de relieve describiéndolas como tipos ideales. Aun cuando en el curso de la historia nada se pierde realmente en la multiplicidad de cosas y acontecimientos, es posible mostrar con creciente claridad varios grados de dominación y disposición de esas fuerzas que actúan en la sociedad. Las ideas, las formas de pensamiento y las energías psíquicas persisten y se transforman en estrecha unión con las fuerzas sociales. Nunca es un mero accidente el que aparezcan en determinados momentos del proceso social.

Respecto a esto, se puede ver una determinante estructural, que cuando menos vale la pena de indicar. Cuanto más extensa es la clase que logra dominar relativamente las condiciones concretas de la existencia, cuanto mayores son las oportunidades de una victoria obtenida por medio de una evolución pacífica, tanto más probable es que esa clase tome el camino del conservatismo. Esto significa, sin embargo, que los diversos movimientos habrán renunciado a los elementos utópicos en sus propios modos de vivir.

Lo anterior queda comprobado hasta la evidencia por el hecho, ya mencionado, de que la forma más pura de la moderna mentalidad quiliástica, tal como está representada en el anarquismo radical, desaparece casi enteramente de la escena política, a consecuencia de lo cual un elemento de tensión se elimina de las demás formas de la utopía política.

Es cierto que muchos de los elementos que constituyen la actitud quiliástica se transmutaron y refugiaron en el sindicalismo y en el bolchevismo, y fueron asimilados e incorporados a la actividad de esos movimientos. Así, la función que corresponde a esas doctrinas, en particular al bolchevismo, consiste en acelerar y catalizar, más bien que en deificar, la acción revolucionaria.

La utopía disminuye de intensidad debido también a otra causa: en efecto, como se formó en una etapa tardía de desarrollo, tiende a acercarse cada vez más al proceso históricossocial. En este sentido, las ideas liberales, socialistas y conservadoras son meramente diferentes etapas y formas opuestas del proceso que, al alejarse del milenarismo, se acerca a los acontecimientos de este mundo.

Todas estas formas contrarias de la utopía quiliástica se desarrollan en estrecha conexión con el destino de las capas sociales que las adoptaron al principio. Son, como ya vimos, formas moderadas del éxtasis quiliástico original, pero en el curso de su desarrollo ulterior, eliminan esos últimos vestigios utópicos y se acercan sin querer a una actitud conservadora. Es, al parecer, una ley generalmente válida de la estructura del desarrollo intelectual que cuando nuevos grupos logran penetrar en una situación ya establecida, no aceptan de buenas a primeras las ideologías que se han elaborado ya para esa situación, sino que más bien adaptan las ideas que traen consigo a la nueva situación. Así el liberalismo y el socialismo, al penetrar en una situación que conducía al conservatismo, aceptaron en forma intermitente las ideas que el conservatismo les ofrecía como modelos, pero en general prefirieron adaptar las ideologías originales que traían con ellos a la nueva situación. Cuando esas capas llegaron a ocupar la posición social que anteriormente correspondía a los conservadores, desarrollaron en forma absolutamente espontánea un sentimiento de la vida y modos de pensamiento estructuralmente relacionados con el conservatismo. La visión inicial que el conservador tiene de la estructura del determinismo histórico, el énfasis y, allí donde es posible, la excesiva acentuación de las fuerzas que actúan en silencio, la continua absorción del elemento utópico en la vida diaria, aparecen también en el pensamiento de esas capas, a veces en forma de una nueva creación espontánea, a veces como una reinterpretación de las antiguas normas conservadoras.

Así observamos que, debido al proceso social, se produce un relativo abandono de la utopía en varios puntos y formas. Este proceso, que posee ya una peculiar cualidad dinámica, acelera su ritmo y aumenta de intensidad cuando diferentes formas coexistentes de la mentalidad utópica se destruyen mutuamente, en pugna unas con otras. El conflicto de las varias formas de la utopía no conduce forzosamente al aniquilamiento de la propia doctrina utópica, pues la lucha, por sí sola, no consigue sino aumentar la intensidad utópica. La forma moderna de tal conflicto es, sin embargo, peculiar, pues la destrucción del adversario no se realiza en un plan utópico, hecho que es claramente perceptible por la forma en que los socialistas se han dedicado a des-

enmascarar las ideologías de sus enemigos.⁴⁵ No acusamos al adversario de que está adorando falsos ídolos; destruimos más bien la intensidad de su idea mostrando que histórica y socialmente está determinada.

El pensamiento socialista, que hasta ahora ha desenmascarado todas las utopías e ideologías de sus adversarios, nunca planteó el problema del determinismo respecto de su propia posición. Nunca aplicó a sí mismo su propio método, ni refrenó su deseo de ser absoluto. Sin embargo, es inevitable que aquí también el elemento utópico desaparezca a medida que aumenta el sentido del determinismo. Así abordamos una situación en que el elemento utópico, a través de sus muchas formas divergentes, se ha aniquilado por completo a sí mismo (cuando menos en la política). Si se intenta seguir tendencias actuales y proyectarlas en el futuro, la profecía de Gottfried Keller: "Se obstruirá el triunfo final de la libertad",⁴⁶ empieza a asumir, cuando menos para nosotros, un significado alarmante.

Los síntomas de esa "obstrucción" se revelan en muchos fenómenos contemporáneos, y se pueden concebir claramente como irradiaciones de la situación política y social en las esferas más remotas de la vida cultural. En verdad, cuanto más activamente colabora un partido ascendente en una coalición parlamentaria, y cuanto más abandona sus originales impulsos utópicos y su amplia perspectiva, tantas más probabilidades existen de que su interés en detalles concretos y aislados absorba su poder de transformar la sociedad. Al mismo tiempo que se realiza un cambio en la esfera política se observa otro en la visión científica que corresponde a las exigencias políticas, es decir, lo que en un tiempo fué meramente un esquema formal y un concepto abstracto y total, tiende a disolverse en la investigación de problemas específicos e independientes. La lucha utópica hacia una meta y la capacidad, estrechamente relacionada, de una amplia perspectiva, se desintegran en la comisión parlamentaria y en el movimiento sindical en un mero cuerpo de orientaciones y directivas para dominar un gran número de detalles concretos, con el fin de adoptar una posición política con respecto a ellos. Asimismo, en el dominio de la investigación, lo que antes era una concepción del mundo unificada y sistematizada se convierte, cuando se intenta tratar los problemas individuales, en una simple perspectiva orientadora y en un principio heurístico. Pero como las formas antagónicas de utopía pasan por el mismo ciclo vital, dejan

⁴⁵ El cambio de sentido del concepto de ideología que tratamos de presentar en la parte II de esta obra, constituye meramente una fase de este proceso más general (pp. 53 ss.).

⁴⁶ *Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein.*

de ser, cada vez más, en el ramo de la ciencia, como en el de la práctica parlamentaria, artículos de fe contrarios, y se convierten gradualmente en partidos rivales, o en posibles hipótesis de investigación. En tanto que en una época de ideales liberales la filosofía refleja mejor la situación social e intelectual, hoy en día la condición interna de las situaciones social e intelectual se refleja más en las diversas formas que adopta la sociología.

La concepción sociológica de las clases que llegan al poder sufre transformaciones en ciertos puntos particulares. Estas teorías sociológicas, como nuestra concepción cotidiana del mundo, encarnan los "posibles puntos de vista" en pugna, que sólo son transformaciones graduales de utopías anteriores. Lo raro de esta situación es que, en esta lucha por llegar a una perspectiva social más justa y exacta, todos esos puntos de vista y métodos opuestos no se "desacreditan" los unos a los otros en lo más mínimo; esto es, no se advierte que sean fútiles o erróneos. Antes bien, se revela cada vez más claramente que es posible tener pensamientos fecundos desde cualquier punto de vista, aunque la cantidad de frutos obtenidos varía de una posición a otra. Cada uno de esos puntos de vista revela las interrelaciones de un complejo total de acontecimientos visto desde diferentes ángulos, y en tal forma crece la sospecha de que el proceso social es algo más amplio que todos los puntos de vista individuales existentes, y que la base de nuestro pensamiento, en su estado actual de atomización, no proporciona un concepto vasto y extenso de los acontecimientos. La masa de hechos y de puntos de vista es mucho más grande de lo que puede abarcar el estado actual de nuestro aparato teórico y de nuestra capacidad de sistematización.

Pero esto arroja una nueva luz sobre la necesidad de estar continuamente preparado para hacer la síntesis de un mundo que está alcanzando uno de los puntos más altos de su existencia. Lo que antaño era un producto nacido a capricho de las necesidades intelectuales propias de ciertos círculos y clases sociales restringidos, se vuelve de pronto perceptible como un todo, y la profusión de acontecimientos e ideas produce un cuadro bastante confuso.

No se debe a debilidad alguna el hecho de que un pueblo que ha llegado a la madurez de su desarrollo social e histórico se someta a las diferentes posibilidades de concebir el mundo, y se esfuerce en incluirlas dentro de un armazón que las contenga a todas. Este sometimiento se debe, más bien, a la idea de que cualquier certidumbre intelectual anterior descansaba sobre puntos de vista parciales que se volvían absolutos. La característica de nuestra época es que los límites de esos puntos de vista parciales se han hecho patentes.

En tal estado de desarrollo maduro y avanzado, la perspectiva total tenderá a desaparecer en la misma proporción que la utopía. Sólo las extremas derecha e izquierda creen ahora que existe una unidad en el proceso de desarrollo. En la izquierda, tenemos al neomarxismo de un Lukács, con su importantísima obra, y en la derecha el universalismo de un Spann. Sería por demás demostrar las diferencias de puntos de vista sociológicos de estos dos extremos, poniendo de relieve las diferencias en su concepción de la totalidad. No nos proponemos estudiar minuciosamente este punto; buscamos, más bien, una determinación provisional de los fenómenos que constituyen síntomas de la situación actual.

Muy diferente de los autores antes mencionados, que consideran la categoría de la totalidad como una entidad ontológica metafísica, Troeltsch la empleó como una hipótesis de trabajo en sus investigaciones. La utilizó en una forma bastante experimental, como un principio que permitía ordenar la masa de datos y, recurriendo a diferentes métodos para estudiar los materiales de que disponía, se esforzó en descubrir los elementos que en cualquier tiempo hacen de ellos una unidad. Alfred Weber trata de reconstruir el todo de una época histórica más bien como una *Gestalt* —unidad configurativa— por medio de aquello que se puede percibir intuitivamente. Su método ofrece un marcado contraste con el dogmatismo racionalista que se funda en la deducción. El hecho de que Troeltsch y Alfred Weber, como demócratas, ocupen un lugar intermedio entre los dos extremos representados por Lukács y Spann, se refleja en sus estructuras mentales respectivas. Aunque ambos aceptan el concepto de la totalidad, el primero evita cualquier suposición metafísica y ontológica al hablar de aquélla, y el segundo rechaza la actitud racionalista generalmente relacionada con la misma por el pensamiento radical.

Al contrario de los grupos que tienen una concepción de la totalidad parecida a la del marxismo o de la tradición histórica conservadora, otro elemento del grupo central trata de descartar completamente el problema de la totalidad, a fin de poder concentrar su atención, basándose en esa renuncia, sobre la riqueza de los problemas individuales. Siempre que desaparece la utopía, la historia deja de ser un proceso que conduce a una meta final. El armazón de referencia de acuerdo con el cual valoramos los hechos, se esfuma, y quedamos frente a una serie de acontecimientos iguales en cuanto a su contenido. La concepción del tiempo histórico que conduce a épocas cualitativamente diferentes desaparece, y la historia se vuelve cada vez más un espacio indiferenciado. Todos los elementos de pensamiento que tienen sus raíces en utopías, se consideran ahora desde un punto de vista

escéptico y relativista. En lugar de la concepción de progreso y de dialéctica, tenemos la busca de generalizaciones y de tipos eternamente válidos, y la realidad se vuelve sólo una combinación particular de esos factores generales (véase la sociología general de Max Weber).

El armazón conceptual de la filosofía social que se hallaba detrás de la obra de los últimos siglos desaparece al mismo tiempo que la fe en las utopías, como fines colectivos de los esfuerzos humanos. Esta actitud escéptica, en muchos aspectos fecunda, corresponde primitivamente a la posición social de la burguesía en el poder, cuyo futuro ha llegado a ser gradualmente su presente. Las otras capas sociales manifiestan las mismas tendencias en la medida en que ellas también se acercan a la realización de sus fines. Sin embargo, el desarrollo completo de su modo de pensar actual queda también hasta cierto punto determinado por la situación histórica en que efectuaron sus comienzos. Si cancelamos la concepción dinámica del tiempo del método sociológico marxista, también obtendremos una teoría generalizadora de la ideología que, por el hecho de que es ciega a las diferenciaciones históricas, relaciona las ideas exclusivamente con las posiciones sociales de aquellos que las ocupan, independientemente de la sociedad en que ocurren o de la función particular que desempeñan.

Los rasgos generales de una sociología indiferente al elemento histórico del tiempo eran ya perceptibles en Norteamérica, donde el tipo dominante de mentalidad se adaptó más rápida y completamente a la realidad de la sociedad capitalista que en Alemania. En Norteamérica, la sociología proveniente de una filosofía de la historia fué eliminada todavía antes. La sociología, en vez de ser un cuadro adecuado de la estructura de la sociedad, como un todo, se propuso abordar una serie de problemas técnicos aislados relativos al reajuste social.

"Realismo" es un vocablo que adquiere un significado diferente, según el contexto en que figura. En Europa, significó que la sociología tenía que enfocar su atención sobre la grave tensión que existía entre las clases, mientras que en América, donde el juego era más libre en el ramo económico, lo que se consideraba como "real" no era tanto el problema de clase como los problemas de técnica y de organización sociales. La sociología, para las formas del pensamiento europeo en oposición con el *status quo*, significó la solución del problema de las relaciones de clase: o en términos más generales, un diagnóstico científico de la época actual; para el americano, al contrario, significó la solución de los problemas técnicos e inmediatos de la vida social. Así se explica por qué, en el planteo europeo de los problemas sociológicos, surge siempre la inquietante pregunta de lo que nos reserva el futuro, y se esclarece el problema, íntimamente relacionado con aquél, de una

perspectiva total; del mismo modo, esta diferencia explica el tipo de pensamiento que implica el planteo americano del problema, representado por la siguiente pregunta: ¿Cómo puedo hacer tal cosa? ¿Cómo podría resolver este concreto problema individual? Y bajo de todas estas preguntas, oímos la respuesta optimista, pronunciada en voz baja: No necesito preocuparme por el todo, pues ya éste se cuidará de sí.

En Europa, sin embargo, la completa desaparición de todas las doctrinas que trascienden la realidad —utópicas, lo mismo que ideológicas—, se debió no sólo al hecho de que se demostró cómo esas nociones se relacionaban con la situación económica, sino también a otras razones. La realidad última descansaba en una base económica y social, pues en último análisis, el marxismo relacionaba con ésta todas las ideas y valores; estaba aún social e intelectualmente diferenciado, es decir, contenía algún fragmento de perspectiva histórica (debido, sobre todo, a su derivación hegeliana). El materialismo histórico era materialista sólo de nombre; en último análisis, la esfera económica era, a pesar de que se haya negado de vez en cuando el hecho, una conexión estructural de actitudes espirituales. El sistema económico existente era precisamente un "sistema", es decir, algo que surge en la esfera del espíritu (el espíritu objetivo, como lo entendió Hegel). El proceso que se inició socavando la validez de los elementos espirituales en la historia, trastornó más tarde esa esfera del espíritu, y redujo los acontecimientos a meras funciones de los impulsos humanos, completamente independientes de los elementos históricos y espirituales en la historia, trastornó más tarde esa esfera del espíritu los elementos trascendentes a la realidad, las ideologías, las utopías etc., no se relacionaban ya con las situaciones sociales de grupo, sino con los impulsos —con las formas eternas de la estructura de los impulsos humanos (Pareto, Freud, etc.)—. Esta teoría generalizadora de los impulsos se esbozaba ya en la filosofía social y en la psicología inglesa de los siglos xvii y xviii. Así, por ejemplo, Hume, en su *Investigación acerca del entendimiento humano*, dice:

"Se reconoce universalmente que existe una gran uniformidad entre las acciones humanas, en cualquier país y época, y que la naturaleza humana sigue siendo la misma, en sus principios y operaciones. Los mismos motivos producen siempre las mismas acciones. Los mismos acontecimientos proceden siempre de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu público: esas pasiones, mezcladas en varios grados, y distribuidas en la sociedad, han sido desde el principio del mundo y

son aún, la fuente de todas las acciones y empresas que se han observado en el género humano.”⁴⁷

Este proceso de completa destrucción de todos los elementos espirituales, el utópico lo mismo que el ideológico, tiene su paralelo en las tendencias más recientes de la vida moderna, y en sus correspondientes orientaciones en el campo del arte. ¿No debemos considerar la desaparición del humanitarismo en el arte, la aparición de una especie de “realismo” (*Sachlichkeit*) en la vida sexual, en el arte, en la arquitectura y la expresión de los impulsos naturales en los deportes, como síntomas del creciente retroceso de los elementos ideológicos y utópicos en la mentalidad de las capas que han llegado a dominar la actual situación? ¿No debe interpretarse la subordinación gradual de la política a la economía, hacia lo cual existe cuando menos una tendencia discernible, el rechazo consciente del pasado y de la noción de tiempo histórico, la consciente eliminación de cualquier “ideal de cultura”, como la desaparición de cualquier forma de utopía de la palestra política?

Cierta tendencia a ejercer una acción sobre el mundo está produciendo una actitud que considera todas las ideas como desacreditadas y todas las utopías como destruidas. Esta actitud prosaica, que ahora se vislumbra, debe en cierto modo ser acogida con beneplácito como el único instrumento que permite dominar la situación, como la única transformación de la utopía en una ciencia, como la destrucción de engañosas ideologías, incongruentes con la realidad de nuestra situación actual. Se requeriría una insensibilidad que nuestra generación probablemente ya no podría adquirir o la ingenuidad de una generación recién nacida al mundo, para poder vivir en completa armonía con las realidades de este mundo, sin elemento alguno trascendente, ya sea en forma de utopía o de ideología. En nuestro estado actual de plena conciencia, ésta es quizá la única forma de existencia real que es posible en un mundo que ya no está en proceso de formación. Es posible que lo mejor que nos pueden brindar nuestros principios éticos es la “autenticidad” y la “franqueza”, en lugar de los antiguos ideales. “La autenticidad” (*Echtheitskategorie*) y la franqueza parecen ser únicamente la proyección de la “naturalidad” o del “realismo” de nuestro tiempo en el dominio de la ética. Tal vez un mundo que ya no está en formación puede tolerar esto. Pero, ¿hemos llegado acaso a una etapa en que podemos prescindir de luchar y aspirar a algo? ¿Esta eliminación de la tensión, no significaría también la supresión de

⁴⁷ Hume, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. por L. A. Selby-Bigge, 2ª ed. (Oxford, 1927), p. 83.

la actividad política, de la aspiración a la ciencia, en una palabra, del propio contenido de la vida?

Así, pues, si no hemos de conformarnos con esa “naturalidad”, deberemos proseguir nuestra busca y preguntarnos si no existen, además de las capas sociales que, por su actitud satisfecha, provocaron esa disminución de la tensión psicológica, otras fuerzas activas en el ramo social. Si la cuestión se plantea en esa forma, la solución deberá ser la siguiente:

La ausencia aparente de tensión en el mundo actual está siendo socavada por dos lados. Por una parte, se observan las capas cuyas aspiraciones no se han cumplido aún, y que se esfuerzan en aplicar el socialismo y el comunismo. Para éstas, se encuentra garantizada la unidad de la utopía, del punto de vista y de la acción, ya que se hallan al margen del mundo tal como existe ahora. Su presencia en la sociedad implica la ininterrumpida existencia cuando menos de una forma de utopía, y, hasta cierto punto, siempre se volverán a encender y brillarán, gracias a dichas clases, las contrautopías, cuando menos en los períodos en que el ala izquierda entre en acción. El que esto suceda en realidad depende en gran parte de la forma estructural del proceso de desarrollo que tenemos que examinar ahora. Si, gracias a una evolución pacífica, podemos, en una etapa ulterior, alcanzar una forma más elevada de industrialismo, lo bastante elástica y que proporcione a las capas inferiores un grado relativo de bienestar, en tal caso dichas capas sufrirán también una transformación parecida a la de las clases que se hallan ahora en el poder. (Desde este punto de vista, poco importa que esta forma superior de organización social del industrialismo, por medio de la conquista del poder de las clases más humildes, se realice en un capitalismo que posea la elasticidad suficiente para asegurar su relativo bienestar, o que dicho capitalismo se transforme antes en comunismo.) Si esta última etapa del desarrollo industrial sólo puede realizarse por medio de una revolución, en tal caso los elementos utópicos e ideológicos del pensamiento volverán a florecer en todas partes con vigor renovado. Sea lo que fuere, en esa fuerza social de la oposición al orden existente radica uno de los factores determinantes, de los que depende el destino de las concepciones trascendentales a la realidad.

Pero la futura forma de la mentalidad y de la intelectualidad utópica no depende sólo de las vicisitudes de esa capa social extremista. Además de ese factor social, existe otro que es preciso tomar en cuenta, verbigracia, una clase **media**, social e intelectual que, aunque tiene una relación definida con la actividad intelectual, no se ha considerado en nuestro previo análisis. Hasta ahora ha habido en todas las clases, además de aquellos que representaban realmente sus inte-

reses directos, una capa que se orientaba más bien hacia lo que podríamos llamar el dominio del espíritu. Sociológicamente se les podría dar el nombre de "intelectuales", pero para nuestro propósito actual tenemos que ser más precisos. No nos referimos aquí a las personas que llevan las señales exteriores de la cultura, sino a las que, en escaso número, entre ellas, consciente o inconscientemente, se interesan por algo que no sea el éxito en la competencia y que la sustituiría. Muy por encima que se le mire, no se puede negar que este pequeño grupo ha existido casi siempre. Su posición no presentaba problema alguno mientras sus intereses intelectuales y espirituales armonizaban con los de la clase que luchaba por la supremacía social. Conocían y percibían el mundo desde la misma perspectiva utópica que el grupo o la clase social con cuyos intereses se identificaban. Esto se aplica lo mismo a Thomas Müntzer que a los burgueses que combatieron durante la Revolución, a Hegel lo mismo que a Karl Marx.

Su situación siempre se vuelve, sin embargo, crítica cuando el grupo con el cual se identifican llega a ocupar el poder, y cuando, a consecuencia de esto, la utopía es abandonada por la política, y, por consiguiente, la capa que se identifica con ese grupo sobre la base de esa utopía, se ve liberada también.

Los intelectuales se liberarán asimismo de esos vínculos sociales cuando la clase más oprimida de la sociedad participe en el poder sobre el orden social. Y los intelectuales que socialmente no tengan vínculos se reclutarán en una proporción aún más alta en todas las clases sociales, que no en la más privilegiada. Esta sección intelectual de la sociedad, que se aparta cada vez más de las otras y vive de sus propios recursos, tiene que enfrentarse, por otra parte, con lo que acabamos de definir como una situación total que se esfuerza por suprimir completamente cualquier tensión social. Pero puesto que los intelectuales no están en forma alguna de acuerdo con la situación existente ni se armonizan con ella a tal punto que ya no les presente problema, se esforzarán también en salir de esa situación desprovista de tensión.

Las cuatro siguientes soluciones se ofrecen a los intelectuales que se han visto arrastrados por el proceso social: el primer grupo de intelectuales, afiliado al ala izquierda o radical del proletariado socialista-comunista, no nos debe ocupar aquí. Para ese grupo, cuando menos desde este punto de vista particular, no existen problemas. El conflicto entre la lealtad a lo social y a lo intelectual, no existe aún para él.

El segundo grupo, que fué elevado por un proceso social al mismo tiempo que su utopía quedaba descartada, se vuelve escéptico,

y, en nombre de la integridad intelectual, se propone destruir los elementos ideológicos en la ciencia, en la forma que se ha descrito antes (M. Weber, Pareto).

El tercer grupo se refugia en el pasado e intenta encontrar allí una época o sociedad en las cuales una forma difunta de trascendencia a la realidad dominó el mundo, y, por medio de una reconstrucción romántica, procura espiritualizar el presente. Los intentos por revivir el sentimiento religioso, el idealismo, los símbolos y los mitos, desempeñan, desde este punto de vista, la misma función.

El cuarto grupo se aparta del mundo y renuncia deliberadamente a tomar una participación directa en el proceso histórico. Sus miembros se vuelven extáticos como los quiliastas, con la diferencia de que no se preocupan ya por los movimientos políticos radicales. Participan en el gran proceso histórico del desengaño, en que el significado concreto de las cosas o de los mitos y de las creencias se niega y se elimina. Difieren, por tanto, de los románticos, que se proponen esencialmente conservar las antiguas creencias en una época moderna. Este éxtasis ahistórico que ha inspirado a la vez a los místicos y a los quiliastas, aunque en forma diferente, se sitúa ahora escuetamente en el propio centro de la experiencia. Encontramos un síntoma de esto, por ejemplo, en el moderno arte expresionista, en que los objetos han perdido su significado original y parecen servir únicamente como medio de expresión de lo extático. Asimismo en el ramo de la filosofía, muchos pensadores no academizantes, como Kirkegaard, en su búsqueda de la fe, descartan todos los elementos históricos concretos de la religión, y se ven a la postre arrastrados a una abstracta y extática "existencia en sí". Esa eliminación del elemento quiliástico en la cultura y la política podría preservar la pureza del espíritu extático, pero dejaría al mundo desprovisto de sentido o vida. Esa supresión sería a la larga fatal al propio éxtasis quiliástico, puesto que, como ya vimos, cuando se vuelve interior y abandona su conflicto con el mundo concreto, tiende a convertirse en un sentimiento dulzón e inocuo, o a extraviarse en una mera edificación del alma.

Es inevitable que después de tal análisis nos preguntemos qué es lo que nos reserva el futuro. La dificultad de este problema pone al desnudo la estructura de la comprensión histórica. Prever el porvenir es tarea de profetas, y cualquier profecía, forzosamente, transforma la historia en un estricto sistema determinado, privándonos por consiguiente de la facultad de elegir y decidir. A consecuencia de esto, desaparece todo aquello que nos impulsa a sopesar y reflexionar, en esa esfera eternamente cambiante de las posibilidades nuevas.

La única forma en que el futuro se nos presenta es la de posibilidad, mientras que el imperativo, el "debería", nos dice cuál de esas posibilidades debemos escoger. En cuanto al conocimiento, el futuro —en cuanto no nos interese por la parte meramente organizada y racional de él— se ofrece como una muralla que es imposible derribar. Y cuando fracasan nuestros intentos por ver al través de ella, advertimos por primera vez la necesidad de escoger decididamente, de antemano, nuestro camino y, en estrecha relación con él, la necesidad de un imperativo (utopía) que nos impulse hacia adelante. Sólo cuando sabemos cuáles son los intereses e imperativos en juego, podemos indagar cuáles son las posibilidades de la situación actual, y así, lograr nuestra primera visión de la historia. Aquí, por último, vemos por qué no puede existir interpretación alguna de la historia si no es dominada por el interés y por el esfuerzo hacia una meta. Entre las dos tendencias opuestas del mundo moderno —las tendencias utópicas, por una parte, en lucha contra una complaciente tendencia a aceptar el presente como es, por la otra— es difícil decir de antemano cuál de ellas dominará a la postre, pues el curso de la realidad histórica que habrá de determinar se oculta aún en el futuro. Si todo el mundo se pusiera de acuerdo, la sociedad entera podría cambiar de la noche a la mañana. El verdadero obstáculo es que todo individuo está vinculado a un sistema establecido de relaciones que hasta cierto punto, encadena su voluntad.⁴⁸ Pero ese sistema establecido descansa, a su vez, en último análisis, en las deci-

⁴⁸ Aquí también, en cuestiones trascendentes como éstas, se revelan las diferencias fundamentales en los modos posibles de experimentar la realidad. El anarquista Landauer se puede citar como el representante de un extremo:

"¿Qué entendéis, pues, por los duros hechos objetivos de la historia humana? De seguro, no son las casas, el suelo, las máquinas, las líneas de ferrocarril, los hilos telegráficos, o cosas parecidas. Sin embargo, si os referís en tal forma a la tradición, a la costumbre y a ciertos complejos de relaciones a los que se tributa piadosa reverencia, como el Estado y otras organizaciones, condiciones y situaciones similares, entonces no es posible desecharlas diciendo que sólo son apariencias. La posibilidad y la necesidad del proceso social, tal como fluctúa de la estabilidad a la decadencia y de ésta a su reconstrucción, se basa en el hecho de que no existe organismo alguno que, después de crecido, se halle colocado por encima del individuo, sino más bien una compleja relación de razón, amor y autoridad. Así, periódicamente, en la historia de la estructura social, que sigue siendo una estructura sólo mientras los individuos la alientan con su propia vitalidad, llega una época en que los seres vivientes se apartan de ella como de un extraño fantasma del pasado, y crean para sustituirla nuevas agrupaciones. Así he retirado mi amor, razón, obediencia y voluntad a aquello que suelen llamar Estado. El que yo sea capaz de hacerlo depende de mi voluntad. El que ustedes no lo sean, no cambia el hecho decisivo de que esta peculiar incapacidad está indisolublemente vinculada con vuestra propia personalidad y no

siones incontroladas de los individuos. La tarea, por tanto, consiste en remover la fuente de esas dificultades revelando los motivos ocultos detrás de las decisiones del individuo, pues sólo así se le brindará la posibilidad de elegir. Entonces, y únicamente entonces, sus decisiones procederán verdaderamente de él.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora en esta obra tiene por objeto ayudar al individuo a desentrañar esos motivos ocultos y a revelar lo que implica su elección. Sin embargo, para nuestro propósito más reducido de análisis, que podemos designar como una historia sociológica de los modos del pensamiento, es claro que los cambios más importantes en la estructura intelectual de la época, que han sido el objeto de nuestro estudio, deben comprenderse a la luz de las transformaciones del elemento utópico. Es posible, por tanto, que en el futuro, en un mundo en que nunca haya nada nuevo, en que todo esté terminado y en que cada momento sea una mera repetición del pasado, pueda existir una condición en que el pensamiento esté completamente vaciado de elementos ideológicos y utópicos. Pero la total eliminación de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un "realismo" (*Sachlichktt*), que en definitiva significaría la decadencia de la voluntad humana. Aquí radica la diferencia más esencial entre esos dos tipos de trascendencia de la realidad: en tanto que la decadencia de la ideología representa una crisis solamente para ciertas clases sociales, y la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías siempre asume la forma de una autoclarificación de la sociedad considerada en conjunto, la completa desaparición del elemento utópico del pensamiento y de la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humanos adquirirían un carácter completamente nuevo. La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa. Tendríamos que enfrentarnos en tal caso con la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que

con la naturaleza del Estado." (De una carta de Gustav Landauer a Margarete Susmann, reimpresa en *Landauer, G., sein Lebensgang in Briefen*, editada por Martín Buber, 1929, vol. II, p. 122.)

En el otro extremo, véase la siguiente cita de Hegel:

"Puesto que las fases del sistema ético son el concepto de la libertad, son asimismo la substancia de la universal esencia de los individuos. En relación con ellas, los individuos son meros accidentes. El hecho de que el individuo exista o no, es indiferente para el orden ético objetivo, que es el único duradero. El poder rige la vida de los individuos. Las naciones lo han representado como la eterna justicia, o como divinidades absolutas, en contraste con las cuales la lucha de los individuos es tan estéril como el flujo del océano." (Hegel, *Filosofía del derecho*, trad. al inglés de J. W. Dyde, Londres, 1896, p. 156, § 145, suplemento.

el hombre, que ha llegado al grado más elevado de dominio racional de su existencia, privado de ideales, se convertiría en una criatura de meros impulsos. Así, después de un tortuoso, pero heroico desarrollo, en el apogeo de su conciencia, cuando la historia va dejando de ser un ciego destino y se convierte poco a poco en la creación del hombre, al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla.

V. SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

1. Naturaleza y Fin de la Sociología del Conocimiento

a) Definición y Subdivisiones de la Sociología del Conocimiento

La sociología del conocimiento es una de las ramas más recientes de la sociología. En cuanto es una teoría, se esfuerza en analizar las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia; en cuanto es una investigación histórico-sociológica, procura trazar las formas que ha asumido esta relación en el desarrollo intelectual del género humano.

Surgió del empeño por desarrollar como campo de investigaciones propio, las múltiples interrelaciones que se habían vuelto patentes en la crisis del pensamiento moderno, especialmente los vínculos sociales entre las teorías y los modos de pensar. Por una parte, al meditar sobre este problema en una forma completamente radical y desprovista de prejuicios, abriga la esperanza de elaborar una teoría, adecuada a la situación contemporánea, respecto de la dignificación de los factores, no teóricos, que condicionan el conocimiento.

Sólo de esa manera podremos tal vez superar esa forma vaga, torpemente concebida y estéril de relativismo en el conocimiento científico, que prevalece cada vez más en la actualidad. Esta situación desalentadora perdurará mientras la ciencia no estudie detenidamente los factores que condicionan cualquier producto del pensamiento que sus adelantos más recientes han revelado. En vista de esto, la sociología del conocimiento se ha impuesto la tarea de resolver el problema de las condiciones sociales en que nace el pensamiento, al reconocer valientemente esas relaciones, al llevarlas al horizonte de la ciencia y al utilizarlas como comprobantes para las conclusiones de nuestra investigación. En tanto que el estudio de la influencia del ambiente social ha sido hasta ahora vago, inexacto o exagerado, la sociología del conocimiento se propone deducir las conclusiones que se derivan de sus verdades más sólidas y tratar en tal forma de dominar metódicamente los problemas por resolver.

b) La Sociología del Conocimiento y la Teoría de la Ideología

La sociología del conocimiento está íntimamente ligada con la teoría de la ideología, de la que, sin embargo, es fácil distinguirla. Dicha teoría surgió y se ha desarrollado en nuestra época. El estudio