

MONTSERRAT MIRA

POLITICA E IRRACIONALIDAD

LA TIPOLOGIA DE LAS MENTALIDADES
POLITICAS EN KARL MANNHEIM



PLEAMAR

El sistema de partidos políticos, característico de la democracia parlamentaria que tuvo su apogeo en los principios de nuestro siglo, parece estar resultando ineficaz para canalizar por vías institucionales la creciente atomización y, al mismo tiempo, intensificación de los anhelos grupales.

Tras la tenue fachada de un petrificado "statu quo" se agitan múltiples fuerzas irracionales, de vigor creciente, que representan, en última instancia, distintos enfoques de grupos cuyas ideas acerca de cómo debería ser la organización política de la sociedad son apenas un epifenómeno de su concepción total acerca del mundo, de su prisma común de visión. Esta tesis, desarrollada por el sociólogo alemán Karl Mannheim en los albores de la década del 30, y concretada en una brillante descripción de los cinco tipos básicos de mentalidad política —conservadurismo, liberalismo, anarquismo, fascismo y socialismo— es retomada por Montserrat Mira como punto de partida de una investigación histórico-social tendiente a verificar empíricamente su validez. El proceso dinámico de surgimiento, evolución e interpenetración de esas perspectivas, así como sus relativos grados de aproximación a la ideología y a la utopía, es descrito y comentado aquí en una forma clara y objetiva que, no por ello deja de impactar al lector por su palpitante importancia y actualidad.

Diseño tapa: /.

M, Bocquel

MONTSERRAT MIRA

**POLÍTICA
E
IRRACIONALIDAD**

LA TIPOLOGÍA DE LAS MENTALIDADES

POLÍTICAS EN KARL MANNHEIM

EDITORIAL PLEAMAR -
Ciencias Políticas y Sociales.

*EDITORIAL PLEAMAR - Buenos Aires 1970 -
Impreso en Argentina - Printed in Argentina.
Queda hecho el depósito de ley.*

Advertencia

Este es el texto del libro editado por la editorial Pleamar en Buenos Aires en el año 1970, escaneado en Word en Barcelona en el año 2004 y presentado en forma práctica para poder ser bajado e impreso, en su totalidad o parcialmente, por los interesados en su contenido. Con este fin hemos transformado las 121 páginas de las que constaba el libro original a 60 páginas en tamaño Dina 4, y antepuesto al prólogo el índice que figuraba al final, para facilitar la selección de capítulos. Las notas que en el libro figuraban al pie de página han sido trasladadas al final del correspondiente capítulo.

Deseo dejar aclarado aquí que, como es fácil comprender, los acontecimientos producidos a nivel mundial en estos últimos 35 años han modificado mis opiniones personales expresadas en el capítulo final – “Consideraciones sobre las ideas de Mannheim” – que ahora juzgo un poco ingenuas. Los interesados pueden conocer las actuales expresadas en mi trabajo “¿Es posible el dominio de la agresividad en el plano individual y en el social?” Incluido en la sección “artículos” de esta misma página,

M.Mira, Barcelona, octubre de 2004.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

Conceptos fundamentales de Mannheim en "Ideología y Utopía"

- Capítulo I - Sociología del Conocimiento
- Capítulo II - El pensamiento existencial
- Capítulo III - Sociología del Conocimiento y Teoría de la Ideología
- Capítulo IV - Ideología y Utopía
- Capítulo V - Posibilidad de una Ciencia Política

SEGUNDA PARTE

Tipología de /es mentalidades políticas

- Capítulo VI - Introducción
- Capítulo VII - La mentalidad conservadora
- Capítulo VIII - La mentalidad liberal
- Capítulo IX - La mentalidad anarquista
- Capítulo X - La mentalidad fascista
- Capítulo XI - La mentalidad socialista-comunista

TERCERA PARTE

Conclusiones

- Capítulo XII - La atenuación de las utopías
- Capítulo XIII - La planificación democrática
- Capítulo XIV - Consideraciones sobre las ideas de Mannheim

"En tanto que los filósofos no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a la multitud de individuos que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades ni tampoco, a mi juicio, los del género humano, y esa organización política cuyo plan hemos expuesto no habrá de realizarse, en la medida de lo posible, ni verá jamás la luz del sol...."

PLATÓN, "La República", libro V

"Sólo cuando somos por completo conscientes del limitado alcance de cada punto de vista estamos en camino para la comprensión buscada del todo."

KARL MANNHEIM, "Ideología y Utopía", cap. II.

PRÓLOGO

La objetividad y racionalidad del pensamiento han sido tema de profunda preocupación a través de la Historia. Aristóteles al fundamentar la Lógica; Descartes al preconizar un saber sin supuestos; Francis Bacon al denunciar a los "idola"; Freud al resaltar el poder del inconsciente y Comte al planificar la sociedad ideal estaban enfocando, desde distintos ángulos, un único y fundamental problema: el de la irracionalidad dirigiendo, oculta y aviesamente, los hilos de la conducta humana.

Nuestro siglo parece haber olvidado el peligro que otros advirtieron. Vivimos en la ficción de una sociedad racional, cuando en el único sector donde ésta impera —con prodigiosos resultados— es en el científico. Se habla de planificación, tecnificación y coordinación como un desideratum en todos los órdenes de la vida social, pero no se plantea esa misma necesidad con respecto a la estructura global de la sociedad. Ahora bien: la posibilidad de una estructuración social racional deriva, en última instancia, en el problema de la posibilidad de fundamentación de una verdadera ciencia política, y ese es el tema central del libro "Ideologie und Utopie" publicado por el sociólogo alemán Karl Mannheim en 1929.

La obra alcanzó difusión internacional a través de su reedición, efectuada en 1936 en Inglaterra, donde su autor se había refugiado tres años antes, al tomar Hitler el poder. Esa edición inglesa, ampliada con otros escritos de Mannheim, fue la base de numerosas reediciones y traducciones a otras lenguas que se vienen realizando desde entonces()*

Trátase de una obra verdaderamente enciclopédica, no por su extensión material, sino por la diversidad y riqueza de su contenido. Su objetivo formal es la fundamentación de una nueva ciencia, la Sociología del Conocimiento, en cuyo campo se estaba incursionando en Europa desde la década del 20, y entre cuyos precursores figuran nombres tan ilustres como los de Marx, Scheler, Nietzsche y Pareto. Y es desde el enfoque proporcionado por la Sociología del Conocimiento que Mannheim examina, por un lado, los distintos tipos de pensamiento político y, por otro, concibe a la historia como un movimiento dialéctico de ideologías y utopías, tratando de extraer de ese análisis empírico conclusiones sobre la necesidad de erradicar los elementos irracionales de la política, elevándola a la categoría de ciencia. Estos puntos principales, y muchos más accesorios, están tratados en forma relativamente desorganizada e inconexa, debido, en gran parte, a la desbordante erudición del autor. En nuestro trabajo hemos tratado de hacer concretamente dos cosas: a) en la primera parte, describir en forma sintética y coherente el pensamiento de Mannheim, ofreciéndolo como "background" para la mejor comprensión del punto a desarrollar, que es su tipología de las mentalidades políticas y b) en la segunda, aportar una ejemplificación concreta de la referida tipología.

¿Cuál es el criterio de Mannheim para establecerla? Podríamos definirlo, en primera instancia, como un criterio psicosocial. El no considera que la adhesión a determinados credos políticos sea una actitud individual, resultante de un proceso de razonamiento intelectual, sino que para él, conservadorismo, liberalismo, anarquismo, fascismo y socialismo son exteriorizaciones proyectadas hacia un determinado sector del mundo objetivo (el de las opiniones políticas),

epifenómenos de una conformación mental de los diferentes grupos humanos, determinada por el ambiente sociocultural en el que se hallan inmersos. Esta conformación mental abarca la totalidad de reacciones y modalidades de respuesta frente a los fenómenos vitales, es decir, alcanza la categoría de "actitud" global, y su fundamental característica es la de ser inconsciente e irracional, arraigada en el inconsciente colectivo ya descrito por Jung. Tanto es así que cualquiera de las cinco actitudes mencionadas se puede encontrar surgiendo reiterativamente en cualquier época y lugar, con sus rasgos propios, independientemente de las circunstancias accesorias de cada caso particular. La descripción que realizó de ellas Mannheim fue puramente teórica. Nuestro trabajo ha consistido, como dijimos, en buscar ejemplificaciones concretas que demuestran su acierto, a través de la transcripción de fragmentos de conocidos pensadores de las diversas tendencias descriptas. En cuanto a nuestro propósito al hacerlo, ha sido el de llamar la atención sobre el genial aporte de Mannheim a un campo que merecería ser profundizado, no solo por su interés científico teórico, sino por su importancia vital para encontrar el camino hacia la racionalidad en el ámbito de la convivencia humana.

() La consultada por nosotros es la de la Editorial Aguilar, Madrid 1958, traducción de Eloy Terrón de la 7ª reimpresión inglesa (1954) intitulada "Ideology and Utopia, an introduction to the Sociology of Knowledge".*

PRIMERA PARTE

CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE MANNHEIM EN "IDEOLOGÍA Y UTOPIA"

CAPÍTULO I

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

"Cuando se sostiene una discusión de carácter intelectual, aun cuando se es más o menos consciente de que la persona con quien se discute el problema representa a un grupo distinto del de uno, y de que es probable que su estructura mental, como conjunto, sea diferente, cuando se discute una cosa concreta, se habla como si las diferencias estuvieran limitadas a la cuestión específica, en cuya resolución ha cristalizado el desacuerdo presente. No se percibe el hecho de que el antagonismo radica en la totalidad de la concepción y no meramente en la opinión sobre el punto debatido".

K. MANNHEIM

La tesis central de la Sociología del Conocimiento —que Mannheim define como una teoría de la determinación social o existencial del pensamiento real— es la de que el pensamiento, individual o colectivo, está ampliamente condicionado por la sociedad y por la época, y ese condicionamiento no es percibido por el sujeto pensante. Ahora bien: la toma de conciencia de esa dependencia, el darse cuenta y estudiar objetivamente cómo el pensamiento está ligado a la existencia del grupo, es el requisito indispensable para superarla y obtener —de la misma manera que se ha logrado un pensamiento imparcial y objetivo en el campo científico— un pensamiento imparcial y objetivo en el campo de la vida diaria, especialmente en el de la convivencia social, que se expresa a través de la política.

La Sociología del Conocimiento es, pues, al mismo tiempo una teoría y un método: como teoría, sostiene que el pensamiento real está socialmente determinado. Como método procura estudiarlo para lograr, mediante el análisis objetivo, romper esa dependencia. Su resultado práctico puede ser proporcionar los elementos para estructurar el establecimiento de una guía objetiva para la vida política.

En su libro, Mannheim estructura y fundamenta la Sociología del Conocimiento con profundidad y meticulosidad germanas, dedicándole exclusivamente la cuarta sección. Para nuestros fines, bastará dejar asentada la idea de en qué medida el hombre se halla condicionado por su lugar, su época y su clase social. Desde su nacimiento en una determinada cultura, su mente comienza a recibir las pautas, normas, prejuicios e ideologías propias de esos factores. Y el resultado es una perspectiva general, una manera global de enfocar y juzgar las cosas que tiñe todas las apreciaciones de los miembros del grupo. Ciertamente es que se puede objetar inmediatamente que, a pesar de ello, se dan características que van peculiarizando de manera gradual, en el curso de

su existencia, el pensamiento y las actitudes de cada sujeto. Pero no es menos cierta la fuerza de ese trasfondo. ¿Hubiera Platón expresado las mismas teorías si en vez de vivir en una cultura organizada socialmente sobre el trabajo rural y artesanal, y políticamente en una pequeña agrupación con relaciones de tipo primario como era la Ciudad-Estado, hubiera nacido en la Italia Renacentista, en pleno desarrollo de la burguesía mercantil o en la América contemporánea, en una sociedad industrial y de gran movilidad social?

Basta responder con una negativa a esa pregunta para haber captado la esencia de la tesis de la Sociología del Conocimiento, cuyo examen retomaremos más adelante.

CAPÍTULO II

EL PENSAMIENTO EXISTENCIAL

Manheim señala que el problema gnoseológico había sido hasta ahora relegado al exclusivo campo de la Filosofía, y es menester trasladarlo al campo de la Sociología para examinarlo a la luz de sus implicaciones vitales:

"La finalidad de estos estudios es la de investigar, no cómo el pensar aparece en los textos de lógica, sino cómo funciona realmente en la vida pública y en la política, en cuanto instrumento de acción colectiva. Durante demasiado tiempo los filósofos se han ocupado de su propio pensar. Cuando escribían acerca del pensamiento, tenían ante la conciencia, en primer lugar, su propia historia, la historia de la filosofía, o esferas completamente especiales de conocimiento, tales como la matemática o la física. Ese tipo de pensar es aplicable solo en circunstancias completamente especiales, y lo que puede ser aprendido mediante su análisis no es directamente transferible a otras esferas de la vida. .." (op. I, pág. 51).

El pensamiento existencial, en cambio, constituye para Mannheim "algo complejo, que no puede ser separado de sus bases psicológicas en los impulsos vitales y emocionales que lo fundamentan, ni de la situación en la que surge y que intenta resolver" (op. I, pág. 52), observación ésta que penetra toda la obra de Erich Fromm.

La distinción que efectúa Mannheim entre lo que llama el pensar "tal cual aparece en los textos de lógica" y el pensar real, existencial, espontáneo, el que aplicamos en nuestra vida diaria, es básica, pues es sobre ese último tipo de pensamiento que la influencia inconsciente del grupo se ejerce con mayor fuerza, determinando que "los métodos de pensamiento por medio de los que llegamos a nuestras decisiones más importantes, y a través de los cuales intentamos guiar y diagnosticar nuestro destino político y social, hayan permanecido sin reconocer y, por lo tanto, inaccesibles al control y a la autocrítica intelectual", (op. I, pág. 52).

Es decir: Mannheim parte del supuesto de que la racionalidad que se *ha* atribuido siempre al pensamiento humano, se da en cierta medida en el pensamiento puro —aunque éste tampoco permanece incólume a la acción del trasfondo sociocultural— pero no en el pensamiento existencial, o sea aquél con el cual nos manejamos en la vida diaria. El reconocimiento de este hecho se ha comenzado a dar en forma palpable en nuestro siglo, y ello no es obra de la casualidad. En épocas de crisis —afirma— se tiende a reflexionar sobre los

supuestos en que se fundamenta la existencia y que nunca habían sido cuestionados antes. Y uno de los supuestos más afincados en el curso de la Historia es el de que todas las cosas pueden cambiar, pero que existe un pensamiento racional, único, que es perfecto, inmutable e intemporal.

Los estudios de la psicología y la sociología, la gran movilidad social, la acelerada mutación de normas y valores característica de nuestra época que determina una verdadera heterogeneidad de los mismos, expresada en la multiplicidad de opiniones que reivindican para sí el derecho de ser las únicas correctas, han inducido a nuestros contemporáneos a poner en duda la afirmación anterior. No es que antes la gnoseología no hubiera ya abordado el tema pero, como señala Mannheim en el párrafo anteriormente transcrito, la vivencia de esa incompatibilidad ha trascendido los límites de la torre de marfil de los filósofos para encarnarse en el hombre común, que asiste cada día a la exposición de las más diversas actitudes y opiniones por parte de la élite intelectual, otrora patrón único de los valores socialmente aceptados.

Mannheim explica más detalladamente el proceso, señalando que en toda sociedad estática hay grupos sociales encargados de proporcionar una interpretación del mundo para el resto de sus integrantes, una élite intelectual a la que podemos referirnos como la "intelligentsia". Cuanto más estática es la sociedad, tanto más probable es que ese estrato llegue a adquirir un status bien definido, una posición de casta en ella. De esa manera, los magos, los brahmanes, el clero medieval, son ejemplos de estratos intelectuales que han dispuesto de un control monopolístico sobre los factores determinantes de la concepción del mundo de sus respectivas sociedades asimilando a la suya las concepciones formadas de modo ingenuo en otros estratos. Esa élite intelectual, organizada como casta y monopolizando el derecho a predicar, enseñar e interpretar el mundo, cuanto más se convierte en el exponente de una colectividad enteramente organizada, más tiende hacia el escolasticismo y el dogmatismo, obligada por la necesidad de presentar un frente unido. Otra de sus características es su alejamiento de los conflictos cotidianos: tórnase cada vez más académica y carente de vida. Y ese ha sido el tipo de estructura generalmente predominante en todas las sociedades anteriores, con escasas excepciones de lapso temporal breve, como sucedió en Grecia en la época de los sofistas.

Desde un punto de vista sociológico, el hecho decisivo de los tiempos modernos es que ese monopolio se ha roto, y en lugar de un estrato intelectual cerrado y organizado, ha nacido una "intelligentsia" libre, reclutada en estratos sociales diferentes y en situaciones vitales cambiantes. Su pensamiento no está ya sometido a reglamentaciones de una organización cerrada. A causa de esa ausencia de nucleación propia, les ha sido posible a los intelectuales tomar en consideración los modos de pensar y experimentar que se encontraban en abierta competencia unos con otros, en el mundo más extenso de otros estratos, comenzando entonces a aparecer y a difundirse las formas más variadas de pensamiento y de experiencias. La ilusión de que hay un solo modo de pensar desaparece, así, produciendo por un lado un inigualado florecimiento de opiniones y destruyendo, por otro, la creencia en la naturaleza unitaria y eterna del pensamiento, que venía persistiendo desde la antigüedad clásica, conservada por la Iglesia.

Ante estas consideraciones de Mannheim, podría argumentarse que siempre existieron grupos o individuos disconformes con las ideas prevalecientes en los distintos órdenes de una determinada sociedad, y que esas ideas no son tampoco totalmente estáticas, sino que evolucionan a través del tiempo. Pero

ello no invalida su interpretación. Es menester recordar que hasta el siglo XIX, en que, como culminación del triunfo de la burguesía en Europa, comenzó a propagarse el sistema de gobierno democrático, hecho que coincidió con el avance y difusión de la ciencia y con la liberación del sentimiento, propugnada por el romanticismo, era un hecho innegable la existencia de férreas normas y valores comunes, cuya respectiva trasgresión o discrepancia era acompañada por severas sanciones sociales.

La contrastante proliferación de opiniones no solo diversas sino contradictorias, característica de nuestra época, tiene su fiel reflejo en la proliferación de los partidos políticos. No se trata ya en nuestros tiempos de la adhesión al Papa o al Emperador, o de la devoción a la monarquía o a la república, sino de una interminable serie de divisiones con sus matices y sutilezas, cuya oposición es más enconada en la medida en que tienen más elementos comunes.

Desde su institucionalización, los partidos más importantes trataron de afianzarse mediante una fundamentación y sistematización filosófica de sus ideas, engarzando las estrictamente políticas dentro de una "weltanschauung" propia, de contornos definidos. Cada partido intentó ofrecer un sistema racional que justificara sus ideas, adquiriendo gradualmente su doctrina un matiz cientificista, y, por interrelación, llegando las actitudes científicas a representar una coloración política (recuérdese la influencia de las doctrinas de Pareto, Sorel, Bergson y Gobineau en la fundamentación del nacional-socialismo alemán, o la influencia de la teoría de la evolución darwiniana en la filosofía y en las doctrinas políticas liberales).

La actitud científica y la política son, sin embargo, diferentes: mientras la ciencia, por su propia estructura, tiene carácter experimental, se mueve siempre con entera libertad, solo autocontrolada por el respeto a la verdad, el partido político no puede permitirse ese lujo. Para mantener prestigio y poder debe tender hacia el dogmatismo. En la discusión política, a diferencia de la científica, no se duda ni por un instante de las propias convicciones, mientras se busca demoler por cualquier medio la existencia social del opositor, atacando a priori sus teorías y defendiendo con creciente fanatismo las propias.

Es decir: la discusión política no es una mesurada argumentación teórica llevada a cabo con la finalidad implícita de buscar puntos de vista comunes, tal como ingenuamente creían el Enciclopedismo y la Ilustración. Muy por el contrario, es un intento de arrasar hasta sus raíces el prestigio del adversario, sacando a luz la falsedad de sus argumentos teóricos y los motivos inconscientes que distorsionan sus doctrinas. Podría decirse que, en buena medida, es la irracionalidad abocada a la tarea de denunciar a la irracionalidad.

CAPÍTULO III

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

o Concepción Total y Concepción Particular de la Ideología

Esa actitud de desenmascaramiento de los motivos inconscientes fue iniciada por Karl Marx para atacar a las clases detentadoras del poder a través de la historia, acusándolas de sustentar una "ideología".

El estudio de los diversos matices que han dado a la acepción de ese término los diversos pensadores que lo han usado, desde que Destutt de Tracy lo empleó por primera vez a fines del siglo XVIII como equivalente a una doctrina general de las ideas, requeriría por sí solo un extenso volumen. Hay, por lo demás, densa bibliografía sobre el tema. En cuanto a la acepción que le dio Marx, sucede lo mismo, pues no la definió en forma exacta y precisa. Sin embargo, hay consenso general en reconocer que la usa en sus escritos como significando todo el conjunto de opiniones de tipo descriptivo y normativo de las cuales es portador un grupo social, acerca de temas morales, religiosos, políticos, filosóficos, jurídicos, de todos aquellos conceptos, en fin, que constituyen las bases de su concepción del mundo. Marx se refirió especialmente a la ideología de las clases dirigentes, señalando hasta qué punto ésta era inevitablemente falsa e ilusoria. Hasta entonces se creía que eran esas ideas las determinantes, causales y rectoras de la organización social. Marx afirmó, en cambio, que eran un simple eco o reflejo de las condiciones materiales de existencia, determinadas por la estructura de las formas de producción de la sociedad. Recordemos aquí su tan difundido fragmento del prólogo a la "Contribución a la crítica de la Economía Política":

"En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta la superestructura jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. *No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia*". (*)

La auto-conciencia de la ideología no se da, generalmente, en el grupo que la sustenta y que, en el caso de detentar el poder, la extiende a todas las clases de la sociedad que dirige. Dice, al respecto, Marx: (op. 2, pág. 75)

"En todas las épocas el pensamiento de la clase que se halla en la cima del poder ejerce un predominio absoluto. La clase que impera en la sociedad materialmente, impera a la par espiritualmente. La clase que tiene a su alcance los medios para la producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual; de modo que impone su pensamiento a los que, por carecer de medios materiales, no pueden ser productivos espiritualmente".

En la mayor parte de los casos, el grupo que impone su ideología no percibe en qué medida ésta existe, en qué medida es el resultado de una perspectiva moldeada por sus intereses de clase. Simplemente, la considera como la percepción correcta y adecuada de la realidad.

Marx puso en evidencia, pues, la determinación social del pensamiento y usó ese descubrimiento en el plano político para afianzar sus teorías y destruir las de sus adversarios. Pero —señala Mannheim— no pasó mucho tiempo sin que otros grupos políticos usaran también el mismo método entre sí, e incluso contra el propio marxismo.

Por su origen y aplicación en el estricto campo de la lucha política, el concepto de ideología, así entendido, no tiene para Mannheim valor científico.

En la Sociología del Conocimiento, que representa una teoría de nivel epistemológico, es necesario elevar el concepto restringido de ideología, no usándolo para señalar la falsedad de un determinado pensamiento (consciente o no) sino usándolo simplemente para señalar que la pertenencia a determinados grupos histórico-sociales conforma el pensamiento de los sujetos que a ellos pertenecen. Es decir, no se pretende atacar, ni moralizar, ni efectuar acusaciones sobre la falsedad de éste; simplemente, ese concepto que Mannheim llama *total* de la ideología, constata que existen formas peculiares de enfocar la realidad.

Por ello, para evitar confusiones, Mannheim propone reservar el nombre de *concepción particular de la ideología* a la origen marxista, usada en la lucha política, y denominar a *la concepción total de la ideología* (no valorativa) con la que se trabaja en la Sociología del Conocimiento "perspectiva del pensador", queriendo significar así la forma de concebir o de ver las cosas que tiene el sujeto y que está determinada por su inserción histórica y social.

Sociólogos contemporáneos han señalado aún con mayor énfasis la diferencia entre ambas concepciones. Werner Stark, por ejemplo, afirma:

"La doctrina de la ideología se ocupa, así, de una causa de error intelectual más que del elemento social en la búsqueda y percepción de la verdad... se ocupa de un modo de pensamiento salido de su curso apropiado; la Sociología del Conocimiento, de todos los modos de pensamiento y, sobre todo, de aquellos que constituyen el marco intelectual de toda nuestra visión del mundo, y que existen desde mucho antes que pueda afirmarse cualquier tendencia falsificadora engendrada por intereses. . . Si todos los hombres pudieran llegar a controlar su subconsciente y a superar la influencia de los intereses personales o de grupo, la doctrina de la ideología se extinguiría, porque no quedaría en el mundo más materia prima para su estudio. Pero la Sociología del Conocimiento sería tan importante como antes" (op. 3, tomo I).

¿Significa esto anular la importancia de la determinación social del pensamiento? C. Wright Mills dice al respecto (op. 3, tomo I):

"Es cierto que del conocimiento de la posición social de un pensador no podemos deducir la verdad o falsedad de sus afirmaciones. En ese sentido crudo, no pueden derivarse consecuencias epistemológicas de la Sociología del Conocimiento. Pero la cuestión es más complicada, y las consecuencias no son tan directas..." y tras citar numerosos ejemplos de diferentes criterios de verdad, relacionados con diferentes modelos aceptados de verificación, extraídos de la Historia, afirma: "Ha habido y hay diversos cánones y criterios de validez y verdad y esos criterios de los cuales depende, en un momento dado, la determinación de la verdad de las proposiciones están, por su parte, legítimamente abiertos en su persistencia y cambio a la relativización socio-histórica".

"El tipo de ideología total, absoluta y universal de Mannheim en la que la posición social pesa sobre la estructura de la conciencia en su totalidad, incluyendo tanto la forma como el contenido, puede interpretarse como significando precisamente esta relativización socio-histórica de un modelo de verdad, es decir, la influencia de una posición social sobre la elección de un modelo y el rechazo de otro. Las observaciones de Mannheim no contradicen esta formulación, más explícita y analítica".

Por su parte, Mannheim había sentado ya claramente la diferenciación:

"La Sociología del Conocimiento está estrechamente relacionada con la Teoría de la Ideología, que ha aparecido y se ha desarrollado también en nuestra propia época, aunque se distingue de esta última cada vez más. El estudio de las ideologías ha hecho suya la labor de desenmascarar los engaños y los disfraces más o menos conscientes con que se presentan los grupos de intereses humanos, particularmente, los de los partidos políticos. La Sociología del Conocimiento no se interesa tanto por los errores que obedecen a un esfuerzo deliberado por engañar, como por los diferentes aspectos con que los objetos se presentan ante el sujeto, según sus diferentes inserciones sociales. De cómo las estructuras mentales se forman, inevitablemente, de manera diferente en las inserciones sociales e históricas también diferentes" (op. I, pág. 349).

Hemos querido subrayar, aun a riesgo de hacerlo en forma reiterativa, la diferenciación entre Teoría de la Ideología y Sociología del Conocimiento, porque la primera (con la cual trabajaremos en la presente obra) constituye, desde luego, un importante antecedente en el origen de la segunda, por lo menos en la estructuración de Mannheim. Es también importante citar como antecedente la obra de Max Scheler "Ensayo sobre una Sociología del Saber" (**) publicada en 1924, que representa en cierto modo un enfoque por completo opuesto al marxista, debido a su carácter eminentemente teórico y metafísico. Mérito de Mannheim es, a nuestro entender, haber logrado una síntesis entre ambas posiciones, estructurando una teoría y método epistemológicos con objetivos concretos y empíricos.

Notas

(*) el subrayado es nuestro

(**) Tanto Mannheim como Scheler como toda la sociología alemana usan el término original "*Wissensoziologie*". Su interpretación en nuestra lengua como "conocimiento" o "saber" depende del criterio del traductor.

CAPÍTULO IV

IDEOLOGÍA Y UTOPIA

"El esfuerzo por huir de las deformaciones ideológicas y utópicas es, en último análisis, una búsqueda de la realidad. Estas dos concepciones nos proporcionan la base para un escepticismo sano, y pudieran ser positivamente utilizadas para evitar las trampas a que nuestro pensamiento puede conducirnos ... para combatir la tendencia a separar, en nuestra vida intelectual, el pensamiento del mundo, de la realidad, la tendencia a ocultarla o a exceder sus límites."

K. MANNHEIM

Así como la lucha política originó el descubrimiento de la ideología, concebida como una deformación en el pensamiento de los grupos dirigentes, motivada por la influencia inconsciente de sus intereses de clase, el concepto de pensar utópico tuvo, según Mannheim, un origen similar, pero en sentido opuesto; es decir, el descubrimiento de que ciertos grupos oprimidos están tan interesados en la transformación de las condiciones de su sociedad que solo ven los elementos negativos de ella.

Ideología y utopía tienen, pues, un origen común: el conflicto político, y una característica común: ser un oscurecimiento inconsciente o visión distorsionada de la realidad, motivada por la presión de los intereses de grupos.

Tendrían también, de acuerdo a lo consignado en el primer párrafo, una diferencia: la ideología, en el estricto sentido marxista (*) es el oscurecimiento de la percepción de las clases detentadoras del poder, que las lleva a considerar perfecta la realidad presente, de donde se deriva una actitud vital tendiente al mantenimiento del orden vigente, mientras que, al ser la utopía el oscurecimiento o distorsión preceptiva de las clases oprimidas, que les hace negar el presente en función de sus ideas sobre el futuro, las conduce a una tendencia a destruir ese orden vigente.

Resumiendo en una definición sucinta: las ideologías son complejos de ideas que dirigen la actividad hacia el mantenimiento del orden existente, mientras que las utopías son complejos de ideas que tienden a producir actividades dirigidas al cambio del orden predominante, y ambas representan una visión parcial u oscurecida, un enfoque distorsionado de la realidad.

Puede observarse ya, en este nivel de caracterización, hasta qué punto ambas actitudes son, en cierto modo, dos aspectos de una misma dinámica y hasta qué punto la penetración de Mannheim completó y profundizó la obra de Marx.

Lamentablemente, la comprensión de esa dinámica entre ambos términos, tal como la entiende Mannheim, no es tan sencilla ni concluye con la caracterización precedente.

La sutileza se inicia con la siguiente divergencia: para la generalidad de las personas, el término "utopía" es sinónimo de algo irrealizable; sin embargo, Mannheim califica como utópicas aquellas doctrinas con posibilidades de concreción, y como ideológicas aquellas que no concuerdan ajustadamente con la realidad.

Trataremos de aclarar esta afirmación, en principio sorprendente, mediante el resumen de la explicación de su autor:

Asevera inicialmente que la adjudicación de los respectivos términos al conjunto de doctrinas de un grupo político es puramente subjetiva. En todo lugar y momento de la historia hay un grupo que está en el poder, y otro que se nuclea, asciende, e intenta desplazar al primero. El grupo que está en el poder es el rector de una determinada organización y unas determinadas normas sustentadoras de esa organización, es decir, es el responsable de un cierto orden vigente en ese presente. Los hombres que lo integran, que poseen en él una posición definida, tienden a calificar como utópicas todas aquellas ideas que, dentro de ese sistema en que viven —que no es único ni eterno— son, efectivamente, irrealizables. Pero olvidan que esa imposibilidad de concreción es relativa.

Dentro de otra organización, de otras normas, todos los contenidos se modifican. Al no tener presente esto establecen una confusión entre la irrealizable de un modo relativo y lo irrealizable de un modo absoluto.

Inversamente, los grupos sociales que se encuentran en oposición al orden existente solo consideran verdadero aquel mundo por el cual luchan. Ven al orden que les rodea como algo falso, transitorio y caduco, y afirman entonces que la base de existencia de ese orden es ideológica, es decir, falsa. Los primeros, por su parte, habrán etiquetado a las ideas del grupo opositor con el mote de utópicas, y así tenemos, pues, cómo el que un caso determinado aparezca como ideológico o utópico depende sencillamente de la ubicación social del sujeto que lo califica. La capa social que representa al orden existente iden-

tificará esa *topía* (del griego "topos", lugar) con la realidad, y calificará de *utópicas* (es decir, fuera de la realidad, de una concreción material), las ideas del grupo ascendente. Este, a su vez, calificará con desprecio como "ideológico" a ese orden social que considera transitorio y caduco.

En el curso de la Historia, muchos movimientos que fueron en su oportunidad considerados "utopías" llegaron a concretarse y a transformarse, a través de la institucionalización y del paso de generaciones, en un orden que llegó a ser después calificado a su vez de "ideológico" por las jóvenes generaciones. Mannheim cita, al respecto, una frase de Lamartine "Les utopies ne sont souvent que des vérités prématures". Cuando una idea es motejada de utópica, lo es, en general, por el representante de una época que ya ha pasado, mientras que, por el contrario, la exposición de las ideologías como ideas ilusorias adaptadas al orden actual que no lo representan verdaderamente es, por lo general, obra de los representantes de un orden que está en proceso de formación. Por ello asevera Mannheim que es realmente espinoso clasificar las doctrinas políticas contemporáneas dentro de esa dicotomía; pero, mirando al pasado, la tarea es más fácil. Basta con usar el criterio de la realización: las ideas que, con posterioridad, resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas, mientras que aquellas que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsiguiente, fueron utopías relativas.

Una caracterización más afinada de las ideologías, consideradas en el sentido de ideas que trascienden a la realidad, alejadas de implicaciones sociales prácticas, nos dice que las ideologías presentan una apariencia externa de posibilidad de consumación real bastante grande, pero, justamente, una de sus principales características es que su sentido resulta siempre falseado si intenta efectivamente ser llevado a la práctica.

El ejemplo clásico que proporciona Mannheim es el de la idea del amor fraternal cristiano en la sociedad medieval. La prédica de amar a los semejantes, en una sociedad basada en la esclavitud y en la servidumbre feudal, no podía ser más impracticable, y por consecuencia, ideológica, aunque su significado constituyera de buena fe un motivo de la conducta individual. Dicho en otras palabras, no es posible vivir de un modo consecuente a la luz del amor fraternal cristiano en una sociedad que no está basada ni organizada sobre el mismo principio. El individuo, en su conducta personal, se verá siempre obligado —en tanto no se decida a modificar toda la estructura social existente en ese mismo sentido— a renunciar a sus intenciones más nobles.

En realidad, y profundizando por nuestra parte en este ejemplo de Mannheim, basta recordar el fin de Jesucristo, al intentar seguir unos valores que no tenían cabida dentro de la organización social de su lugar y su época; esos valores solamente han podido con posterioridad ser llevados a la práctica dentro de los círculos restringidos de las corporaciones religiosas, pequeños mundos aislados como islotes dentro de la organización social total, y en los que todos sus integrantes aceptaban y actuaban en base a esas premisas comunes de austeridad, meditación, pobreza, solidaridad y amor.

En general las ideologías logran mantenerse porque se trata de no llevarlas, justamente, a sus últimas implicaciones prácticas, es decir, se trata de que queden como normas abstractas y respetadas pero no de hacerlas efectivas de manera total, pues es al llegar justamente a este punto cuando se descubriría la imposibilidad práctica de hacerlo.

Las ideologías no nacen como tales: la mayoría de las veces son normas éticas que, en su momento, fueron adecuadas y factibles, pero han persistido a

través del tiempo y se encuentran actuando en una organización social que no es ya adecuada a ellas. Así, por ejemplo, el caso del tabú contra la percepción de intereses por los préstamos en dinero durante gran parte de la historia occidental. Prestar dinero sin recibir interés sólo podía practicarse en una sociedad basada en relaciones de tipo íntimo, familiar, de vecindad. En ese caso, la acción correspondía, en lo básico, a la estructura social. Surgido en tal ambiente, el precepto fue asimilado y formalizado por la Iglesia en su sistema ético. A medida que fue cambiando la estructura de la sociedad, ese precepto ético pasó a tener el carácter de ideológico, pues se hizo virtualmente inapropiado para la aceptación práctica. Su arbitrariedad llegó a ser evidente en el período del capitalismo. Se aparentaba respetarlo, pero no se lo obedecía, y esto llegó a ser tan manifiesto que la misma Iglesia abandonó la lucha contra su práctica.

Los ejemplos de ideologías derivadas de normas primitivamente adecuadas son múltiples: Mannheim cita también el de un patrono que, habiendo desarrollado una gran empresa, se obstinara en regirla de acuerdo con las normas de vida patriarcal que podrían regir un pequeño taller artesanal. Pero el simple relato de un proceso histórico puede ayudarnos a dejar este punto completamente clarificado. Nos serviremos de un pasaje del historiador holandés Johan Huizinga, perteneciente a "El otoño de la Edad Media", obra editada por primera vez justamente en 1929, es decir el mismo año que "Ideología y Utopía":

"¡Vana ilusión aquella pompa caballeresca, aquella moda y todo aquel ceremonial! Juego tan bello como engañoso. La verdadera historia de la última Edad Media — dice el investigador que persigue en las actas y documentos oficiales la evolución del Estado y la economía — tiene poco que ver con el falso Renacimiento caballeresco, viejo barniz medio descascarillado. Los hombres que hacían la historia no eran ciertamente soñadores sino políticos y comerciantes muy fríos y calculadores, ya fueran príncipes, nobles, prelados o burgueses.

Y lo eran, ciertamente. Pero la historia de la cultura debe interesarse tanto por los sueños de belleza y por la ilusión de una vida noble como por las cifras de población y tributación... Por lo demás, pudiera ser que el ideal caballeresco —tan artificioso como era y tan desgastado como estaba— haya ejercido siempre sobre la historia puramente política de la última Edad Media una influencia más poderosa que lo que nos figuramos generalmente. El encanto de la forma noble de la vida es tan grande que hasta los burgueses se someten a ella en cuanto pueden... Todas las formas superiores de la vida burguesa en la Edad Moderna descansan en la imitación de las formas nobles de vida".

"... Aquí solo se trata, sin embargo, de indagar la repercusión de este ideal sobre la realidad de la última Edad Media misma. ¿Dejéronse dominar de hecho la política y la guerra por las ideas caballerescas? Sin duda, si no en sus excelencias, en sus yerros", (op. 5, cap. VII, pág. 146/48).

Substitúyase lo que Huizinga llama "ideal" por "ideología" y tendremos un claro ejemplo de un momento histórico, conformado real y materialmente por una burguesía en ascenso, pero que vive aún con la ficción de las normas y valores de una época pasada. En el momento en que esa ideología pretende realizarse, asoman las consecuencias:

"Había además una gran aspiración política indisolublemente ligada al ideal caballeresco: la cruzada, Jerusalén. Jerusalén representaba, en efecto, la más alta

idea política que los príncipes de Europa, en aquel tiempo, tuvieron siempre delante de sus ojos y que los impulsó a obrar así antes como después... En los Balcanes estaba el peligro. La primera y más necesaria política de Europa no pudo, sin embargo, deshacerse aún de la idea de la cruzada. Solo acertaba a ver el problema turco como una sección de la grande y sagrada empresa en que habían fracasado sus antecesores: la liberación de Jerusalén... *Justamente por haberse hecho sentir en tan grande medida el ideal religioso caballeresco en la apreciación de la política puede explicarse hasta cierto grado el escaso éxito de la lucha contra los turcos.*(**) Las expediciones, que exigían ante todo un cálculo exacto y una preparación paciente, eran proyectadas y llevadas a cabo en un estado de sobreexcitación que no podía conducir a ponderar tranquilamente lo asequible, sino a confeccionar un plan novelesco que, o habría de resultar infecundo, o podía tornarse fatal. La catástrofe de Nicópolis en 1396 había demostrado lo peligroso que era organizar una expedición contra un enemigo muy belicoso en el viejo estilo de las expediciones caballerescas a Prusia o Lituania, donde solo se trataba de dar muerte a una parte de pobres paganos. ¿Quiénes eran los que trazaban los planes de las cruzadas? Soñadores, como Philippe de Mezières, que consagró su vida a ellos, y fantaseadores políticos, de los cuales uno era Felipe El Bueno, a pesar de todos sus astutos cálculos", (op. 5, cap. VII, pág. 149).

Es decir, como afirma Mannheim, toda teoría o actitud es errónea, nula, si está orientada hacia normas que, en el caso de ser aplicadas dentro de un determinado orden histórico, no podrían cumplirse. Ese "no podrían cumplirse" es relativo, y significa, desde luego "no podrían cumplirse manteniendo al mismo tiempo la funcionalidad y la eficacia necesarias para el desenvolvimiento de ese orden o período histórico".

Evidentemente, las cruzadas se pudieron hacer. Lo que habría que pensar es hasta qué punto la perduración de la ideología caballeresca no resultó en el fracaso de matanzas inútiles cuando hubiera sido más provechoso elaborar un plan táctico de acuerdo con las necesidades militares reales.

Retomando el análisis abstracto de las ideologías, diremos que Mannheim reconoce en ellas tres grados de intensidad. Puede haber el caso de un individuo o grupo tan totalmente sumergido en su pensamiento histórico y socialmente determinado, que nunca llegue a ser consciente de la incongruencia entre sus ideas y la realidad (sería el caso, pensamos, de un militar que creyera actualmente en la eficacia de la inmolación total de su batallón antes de entregar la plaza sitiada); un segundo tipo sería aquella mentalidad que, aunque tenga la posibilidad de descubrir esa incongruencia, se la auto-oculta a causa de sus intereses vitales y emocionales (podríamos considerar como ejemplo el de los aristócratas que todavía actúan en su vida privada y en sus círculos familiares y de amistades como pudieron hacerlo algunos de sus antepasados en el siglo XV) y, finalmente, existe la mentalidad ideológica basada en el engaño consciente, en la cual la ideología debe interpretarse como una mentira totalmente intencionada: no es el engañarse a sí mismo, sino engañar deliberadamente a los demás (por ejemplo, el político que, simplemente ambicionando el poder, efectúa determinadas promesas electorales, o el dictador que, ambicionando las riquezas económicas de otro territorio, asegura a su pueblo que solo se apodera de él para proteger y ayudar a los nativos).

Pero más que las clasificaciones, lo verdaderamente importante es el aporte proporcionado por Mannheim al fundamentar esa concepción dinámica de la vida política, concibiendo a la historia como una sucesión renovada de utopías que pasan a ser topías para finalizar en ideologías, y ser finalmente desplazadas por nuevas utopías. Esta concepción, si bien está evidentemente basada en la dialéctica marxista, al no estar al servicio de un interés político sino científico, y al estar movida simplemente por un anhelo de comprensión objetiva de la dinámica social, ofrece un promisorio punto de partida para su profundización.

(*) Es el que usaremos en el presente trabajo, focalizado, como se anunció en el prólogo, en el aspecto político y no en el de la Sociología del Conocimiento.

(**) El subrayado es nuestro.

CAPÍTULO V

POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA POLÍTICA

Toda la temática expuesta hasta aquí nos conduce a enfrentar una cuestión candente, tanto por su dificultad como por la trascendencia que tendría la obtención de un resultado afirmativo en su apreciación. Nos referimos a la posibilidad de estructurar una verdadera ciencia política, de que se pueda llegar algún día a establecer una organización y dinámica sociales con todas las condiciones de racionalidad y objetividad que son características del enfoque científico.

Para ello hay dos obstáculos a primera vista insuperables: uno es la extensión del campo a organizar, y otro que ese campo tiene que ver con los más profundos intereses humanos, lo que no solo implica una casi infinita variedad de factores e intereses en juego, sino una resistencia a abordar su estudio.

Cuando Augusto Comte elaboró su teoría de la escala de las ciencias — Matemática, Astronomía, Física, Biología y Sociología— advirtió que ese orden representaba no solamente el de su aparición cronológica en la historia, sino también una progresión de generalidad decreciente y complejidad creciente. Pero esa escala nos sirve también para probar cómo la sociedad ha abordado con preferencia las disciplinas abstractas, más lejanas a sí misma, para solo en el curso de los siglos ir enfrentando aquellas que se le acercaban más. Así vemos cómo la Matemática y la Astronomía son cultivadas desde la más remota antigüedad, mientras que los estudios de Física recibieron su gran impulso en el Renacimiento; la Zoología y la Botánica se consolidan en el siglo XVIII, la Psicología (que Comte no menciona por considerarla englobada dentro de la Sociología, pero que tiene suficiente relevancia para figurar aislada) en el siglo XIX y la Sociología, a pesar de que el término fue creado por el propio Comte en 1822, solamente se está estructurando como ciencia propiamente dicha en nuestra época. Ya su creador emitió la aguda observación de que, en ella, coinciden objeto y sujeto, es decir, es la sociedad tomando conciencia de su propia existencia como organismo y constituyéndose a sí misma en tema de estudio. A pesar de que la creciente difusión de los estudios sociológicos parecería evidenciar el triunfo final contra esa resistencia al auto-conocimiento, ese triunfo no es definitivo, pues aún ahora muchos sectores se oponen a la profundización de tales estudios,

aduciendo, preferentemente, su supuesta inutilidad con frases como "la humanidad seguirá siendo siempre la misma" o "no se puede cambiar la naturaleza humana". Tras ellas esconden un inconsciente temor a que la implacabilidad del estudio científico derrumbe los mitos, tabúes, ideologías y demás elementos irracionales sobre los que toda agrupación humana está parcialmente sustentada, de la misma manera que el psicoanálisis fue temido y combatido en su aparición por descubrir las imperfecciones y debilidades del hombre.

En cambio Mannheim clara y directamente se pregunta:

"Apenas existe una esfera de la vida en la que no dispongamos de algún conocimiento científico, así como de métodos reconocidos para comunicar ese conocimiento. ¿Es concebible, entonces, que la esfera de la actividad humana sobre cuyo dominio descansa nuestro destino nos sea inaccesible?" (op. 1, pág. 174)'.
'.

Por lo menos —dice— hacerlos conscientes de nuestra ignorancia en ese campo sería ya un gran paso. Y para iniciar su estudio comienza por señalar que no debe confundirse la estructuración de una ciencia de la política con la formación de buenos dirigentes políticos: todo el mundo concuerda en que un buen dirigente político debe poseer determinadas cualidades y conocimientos (deberá ser bien versado en historia, ideas, tradiciones e instituciones políticas, y conocer determinado número de disciplinas afines como estadística, economía, psicología social, etc.). Pero estas cualidades individuales no se relacionan con la estructuración de la Ciencia Política. ¿Por qué? Porque todos los conocimientos mencionados están en relación con la Sociedad y el Estado como productos finales de la historia pasada, y el comportamiento político se ocupa del Estado y de la Sociedad en tanto que aún se encuentran en proceso de devenir. Este proceso crea en cada momento una situación única, de la cual se tiene que intentar extraer algo permanente. Por lo tanto, según Mannheim, la cuestión debería replantearse así: "¿Existe una ciencia del devenir, una ciencia de la actividad creadora?" Recuerda entonces, al respecto, una clasificación señalada por el sociólogo y político austriaco Albert Schaffle:

En la vida político-social hay dos aspectos discernibles: los acontecimientos que han adquirido un modelo fijo y aparecen regularmente ("rutina de los asuntos de Estado") y los acontecimientos en proceso de devenir, en los que han de tomarse decisiones nuevas, individuales, que darán nacimiento a situaciones también nuevas. A este segundo aspecto, no-administrativo, es al que Schaffle llama estrictamente "política". El primero está en el campo de lo claro y racional; el segundo, en el de la irracionalidad.

Continúa señalando Mannheim que la característica principal de la cultura moderna es la tendencia a incluir todo lo que sea posible en el reino de lo racional, y someterlo al dominio administrativo, reduciendo, por otra parte, en lo posible, el elemento irracional. A pesar de ello, esto se ha logrado solamente en esferas parciales, puesto que los aspectos más importantes de nuestra vida social están todavía anclados en lo irracional:

"Nuestra vida económica, aunque extensamente racionalizada en el aspecto técnico y en algunas relaciones limitadas, calculable, en cuanto totalidad no constituye una economía planificada. Nuestra estructura social está constituida sobre una base clasista, lo que quiere decir que ninguna prueba objetiva, sino solo fuerzas irracionales de concurrencia y de lucha social deciden el lugar y la función del individuo en la sociedad. El poder en la vida nacional e internacional es alcanzado a

través de la lucha, en sí misma irracional, en la que la casualidad juega una parte importante. Estas fuerzas irracionales de la sociedad forman aquella esfera de la vida social que permanece desorganizada e irracionalizada, y en la que el comportamiento (decisión en situaciones que no han sido aún sometidas a normas) y la política, han llegado a ser necesarios", (op. I, pág. 180).

Como factor agravante a los ya citados (conurrencia anárquica, dominio de la fuerza, predominio de la casualidad, etc.) intervienen también elementos fuertemente distorsionantes; las emociones, que se vuelcan justamente con mucha mayor fuerza en la esfera de las relaciones interhumanas que en las otras esferas parciales.

Resumiendo, las grandes dificultades para lograr que el conocimiento científico nos permita dominar y racionalizar la esfera de la convivencia social radican en que: a) no tratamos con entidades rígidas objetivas; b) las fuerzas de interacción cambian constantemente; c) el propio observador participa en las fuerzas en conflicto con sus categorías generales de pensamiento ya teñidas por sus valoraciones e intereses, lo que da como resultado una concepción partidista que excluye cualquier posibilidad de visión objetiva.

Ello representa un obstáculo casi insalvable y conduce hacia un callejón aparentemente sin salida en el que solo cabría afirmar, desde un enfoque científico, que "el enfoque de los problemas y las técnicas lógicas implicadas varían con la posición del observador". Su perspectiva intelectual determina las decisiones políticas, y la política se practica, inversamente, a través de la lucha de escuelas partidistas que transmiten la actitud peculiar de la agrupación a todos sus adherentes. Esa actitud penetra en todos los aspectos de la vida, incluyendo la interpretación de cualquier acontecimiento —a nivel histórico o de ambiente inmediato— dentro de moldes rígidos prefijados.

Hasta aquí, pues, Mannheim nos ofrece una visión realística y pesimista de la situación, para pasar a examinar las posibilidades de salir de ella. El núcleo de su solución radica en la posibilidad de integrar los diferentes puntos de vista en una totalidad comprensiva:

"Precisamente porque hoy estamos en condiciones de ver con claridad creciente que las opiniones y teorías que se oponen mutuamente no se dan en un número infinito, y no son producto de una voluntad arbitraria, sino que se complementan recíprocamente y se derivan de situaciones, sociales específicas, justamente por esto, por primera vez, es posible la política como ciencia. La estructura actual de la sociedad posibilita una ciencia de la política que no sea simplemente partidista, sino una ciencia de la totalidad. La sociología política, en cuanto ciencia que abarca toda la esfera de la política, alcanza así su fase de realización", (op. I, pág. 217).

Dicho en otras palabras, en la medida en que tomemos conciencia de los factores irracionales deformantes de los diversos enfoques estaremos en condiciones de excluirlos y marchar hacia una integración objetiva de éstos. Es condición *sine qua non* para ello abandonar las actitudes apriorísticas. La síntesis de puntos de vista nunca puede ser absoluta ni permanente, pues equivaldría a recaer en la falsa concepción de un pensamiento perenne y universal. Debe desecharse la búsqueda de valores absolutos aplicables permanentemente, recordando que la realidad se halla en constante fluir y el pensamiento no puede contener ni más ni menos que esa realidad en la que opera, tiene que estar enraizado en la existencia y en la acción. *Toda idea debe ser probada por su*

congruencia con la realidad. El problema estriba en que es sobre esa noción de cuál es la realidad que los distintos grupos no se ponen de acuerdo. Ello es explicable, pues la realidad presenta múltiples facetas, y cada grupo ve preferentemente algunas de ellas.

El cambio real de las experiencias sociales va produciendo la eliminación de ciertas actitudes y esquemas de interpretación que no resultan adecuados para situaciones nuevas. También las ciencias culturales se van reformulando y adaptando de acuerdo a los datos empíricos que incorporan. Pero se llega a un momento en que el cambio de situación impulsa a reflexionar sobre la significación general de las disciplinas de referencia y sus conceptos fundamentales.

Cuando el aparato conceptual es el mismo para todos los miembros del grupo, esos supuestos básicos que fundamentan el enfoque de los hechos no se cuestionan. Ello explica la seguridad que, en los períodos estables de la historia, se ha tenido respecto a la existencia de una verdad absoluta y valores absolutos. Pero cuando se rompe esa unanimidad y surgen modos de pensamientos divergentes y contradictorios, que hacen que los hechos sean percibidos a través de diferentes categorías lógicas, es cuando surge el problema gnoseológico, es decir, se produce la mencionada reflexión sobre los supuestos básicos de la concepción del mundo en su totalidad.

El problema gnoseológico arranca empíricamente del hecho de que nuestra definición de los conceptos depende de nuestra posición y puntos de vista que están, a su vez, influidos en gran manera por los elementos inconscientes de nuestro pensamiento.

Hasta el presente ese problema se relegó al campo de la filosofía, sin considerar que afectara en lo más mínimo al área de la ciencia, es decir: se mantuvo a la filosofía en un ambiente de distanciamiento y aislamiento absoluto, olvidando que su función positiva es proporcionar una aclaración de la situación total, que su misión clarificadora debe fecundar la vida práctica y real. La crisis del pensamiento no es una crisis parcial, no afecta solamente a una particular posición intelectual. Su significación y alcance son globales.

En el plano político es donde se hace especialmente necesario tomar conciencia de ello: el encubrimiento de la cuestión solo servirá para prolongar indefinidamente la inestabilidad actual que presupone la coexistencia de posiciones extremas de derecho e izquierda, que explotan la crisis para glorificar el pasado y el futuro, respectivamente, olvidando que su posición puede estar sometida a crítica. *Solo cuando somos por completo conscientes del limitado alcance de cada punto de vista estamos en camino para la comprensión del todo.* Esta afirmación de Mannheim surge reiterativamente, expresada en forma explícita o implícita, a través de sus escritos. "Totalidad", dice, "en el sentido en que nosotros la concebimos aquí, no es una visión de la realidad inmediata y eternamente válida... no es una visión auto-satisfecha y estable. Por el contrario, una visión total implica a la vez la asimilación y la trascendencia de las limitaciones de los puntos de vista particulares. Representa el proceso continuo de la expansión del conocimiento y su finalidad no es obtener una conclusión supertemporalmente válida, sino ampliar lo más posible nuestro horizonte de visión..." (op. 1, pág. 169).

Si en una situación como la nuestra surgen nuevos problemas de pensamiento, es menester aprender a pensar de nuevo, porque el hombre es un ser que debe readaptarse continuamente a su historia cambiante. Tal vez la tarea intelectual más valiosa sea aprender a pensar dinámica y racionalmente, en vez de hacerlo estáticamente.

Hay que abandonar la creencia de que existen verdades últimas y permanentes que trascienden la historia, lo que no significa ver a ésta como una simple sucesión o coexistencia de fenómenos en relación accidental; por el contrario, se puede y debe tratar de descubrir en la totalidad del complejo histórico la importancia y la significación de cada elemento componente, seleccionando y acentuando ciertos aspectos más significativos, destacándolos, frente a otros, lo que nos llevará hacia un método valorativo con mayor fundamento.

La valoración a la que se refiere Mannheim es, por lo tanto, diferente de la habitual: no se trata de aceptar los valores de un período determinado como absolutos —ni de un grupo determinado, se sobreentiende— sino que, teniendo siempre presente la tantas veces reiterada afirmación de que normas y valores están determinados histórica y socialmente, hay que concentrar la atención en la tarea de determinar cuáles de todas las ideas vigentes son realmente válidas para una situación determinada. ¿Cuál es para Mannheim ese criterio de validez? Dice:

"Desde nuestro punto de vista, una actitud ética es nula si está orientada con referencia a normas con las cuales la acción en un determinado marco histórico, aún con la mejor de las intenciones, no puede cumplirse... Por consiguiente, una teoría es errónea si en una determinada situación práctica utiliza conceptos y categorías que si son tomados seriamente, impedirían al hombre acomodarse a su fase histórica", (op. I, pág. 157).

En cierto modo resultaría una invocación al sano realismo, alejado de las visiones ideológicas y utópicas deformantes (recuérdese al respecto el ejemplo proporcionado por Huizinga).

Ahora bien, esa tarea de profunda reestructuración del enfoque histórico solo puede ser llevada a cabo convenientemente por una "intelligentsia" socialmente desligada, no sujeta ni condicionada a ninguna clase social. Sus miembros serán reclutados entre los intelectuales que se mantienen por encima de la lucha política o, aun cuando estén adheridos a alguna de sus facciones, lo hacen sin estar totalmente integrados, ni ser, por otra parte, totalmente aceptados por la clase a la que defienden. Esa facilidad para elegir con libertad, para tener puntos de vista amplios, los constituye en indicados para la realización de la síntesis unitaria deseada.

SEGUNDA PARTE

TIPOLOGÍA DE LAS MENTALIDADES POLÍTICAS

CAPÍTULO VI

INTRODUCCIÓN

Recordaremos que Mannheim realiza la caracterización teórica que escribiremos a continuación, solamente para probar su aserto respecto a la diversidad de formas de pensar que, si bien se expresan a través de la política, representan actitudes mentales globales (desde un punto de vista psicológico) perspectivas específicas (según la terminología de la Sociología del Conocimiento) o directamente "weltanschauungs" desde un enfoque filosófico. Colocadas bajo el enfoque de la Teoría de la Ideología serían simplemente ideologías, es decir, visiones deformadas de la realidad, determinadas por la inserción social de los distintos grupos.

Mannheim reconoce en su obra haber abstraído tipos ideales, al estilo weberiano. Considera, así, la mentalidad conservadora, la liberal, la anarquista, la fascista y la socialista. En "Ideología y Utopía" aborda las caracterizaciones bajo dos aspectos: en el punto 2 de su capítulo III, cuando se refiere a "los determinantes políticos y sociales del conocimiento" y en el punto 3 del capítulo IV, cuando ejemplifica "Los cambios en la configuración de la mentalidad utópica: sus etapas en los tiempos modernos". En el primer caso hace una caracterización general; en el segundo, la afina, enfocándola desde el punto de vista de la utopía respectiva. Para mayor simplicidad, hemos unificado ambas descripciones, cuyo contenido exponemos en forma resumida, ilustrándolo, como anunciamos en el prólogo, con el resultado de un trabajo de investigación propia: la oportuna inserción de textos originales de pensadores representativos de cada una de esas cinco tipologías, que consideramos contribuye a demostrar la exactitud de la caracterización mannheimiana.

Justamente porque Mannheim se refiere a mentalidades, no a doctrinas políticas, no hay en su descripción referencias a plataformas ni a programas, ni siquiera a características propias de ellas, como sería, por ejemplo, en el caso del liberalismo, el énfasis en la libertad individual, en la soberanía del pueblo, en la división de poderes, o, en el caso del fascismo, en la férrea estructura jerárquica o la censura de opinión, caracteres éstos por demás conocidos y que simplemente derivan de esas raíces más profundas que veremos a continuación.

Recordemos que trabaja con tipos ideales, por lo que implícitamente no niega la existencia de graduaciones entre las cinco mentalidades descritas, que llegan a veces a una relativa superposición. Ahora bien, esa superposición se da más bien en ese plano que él no aborda, es decir, en el de la estricta teoría política. Así, entre el liberalismo de derecha y el conservadurismo hay similitud de posiciones en varios aspectos, de la misma manera que se encuentran coincidencias de forma entre el liberalismo de izquierda y el socialismo (por ejemplo, actitud atea, reconocimiento de la necesidad de planificación, énfasis en la necesidad de la educación popular, etc.).

También podrían señalarse casos individuales de evolución del pensamiento en el curso de los años, en la medida justamente en que el político o pensador

sufre influencias nuevas que modifican su "weltanschauung". Pero nuevamente hacemos notar que esas aparentes evoluciones se producen más en el plano doctrinario que en el de la mentalidad en sí. Por ello puede haber casos de transferencias de partidos como del anarquismo al fascismo (aparentemente tan disímiles) subyaciendo una misma mentalidad básica en las dos etapas.

Estas observaciones personales nuestras no invalidan, por consiguiente, la existencia generalizada de las tipologías de referencia, que pueden ser detectadas fácilmente por el lector en muchos escritos —no necesariamente políticos— si los analiza a la luz de la Sociología del Conocimiento.

CAPÍTULO VII

LA MENTALIDAD CONSERVADORA

La mentalidad conservadora —dice Mannheim— es, en general, poco propensa a teorizar. Esto está de acuerdo con el hecho de que los seres humanos no teorizan sobre las situaciones reales en las que viven mientras se encuentran perfectamente ajustados a ellas. Tienden a considerarlas como parte de un orden natural que, por consiguiente, no presenta ningún problema. La mentalidad conservadora está, pues, en completa armonía con la realidad que, de momento, ha dominado. No posee ninguna utopía. No reflexiona sobre el proceso histórico. Retiene elementos ideales, restos de períodos primitivos, que actúan ideológicamente como creencias, religiones y mitos desterrados a un terreno ultra-histórico.

Solo el ataque de las clases opuestas obliga a la mentalidad conservadora a reflexionar sobre las bases de su propio destino, y la conduce, en consecuencia, a examinar sus bases histórico-filosóficas. Si no hubiera sido atacada por las contraideologías de las otras clases, la tendencia del conservadurismo a ser inconsciente de su ideología habría persistido. Es así como, agujoneada por las teorías opuestas, la mentalidad conservadora descubrió su idea *ex-post facto*

Pero persiste en ella una cierta aversión hacia la teorización. Véase la definición que hace Winston Churchill de los socialistas:

"Ideólogos colectivos, son intelectuales de profesión, que se empalagan con decimales y polisílabos" (op. 6, pág. 75).

Obsérvese la misma desconfianza hacia el lenguaje intelectualizado y abstracto en el siguiente trecho:

"Confío en que os habréis familiarizado con la jerga socialista que nuestros patronos, como se titulan, desean que aprendamos. No debe emplearse el vocablo "pobre", sino decir "los de escala inferior en material de ingresos". Cuando se trata de congelar el salario de los trabajadores, el ministro de Hacienda habla de "frenar el aumento de las entradas personales". La idea es que antaño, quienes pagaban el impuesto a la renta eran gente de posición desahogada, y por lo tanto, nada se arriesga y mucho se gana con hincarles el diente. A Sir Stafford Cripps le suena mal la palabra salario, pero eso es lo

que quiere significar. Y lo de las casas y hogares es realmente impagable. En adelante se llamarán unidades de vivienda. En verdad, no sé cómo vamos a seguir cantando aquello tan nuestro de "hogar, dulce hogar". Desentona bastante ponerse a cantar "unidades de vivienda, dulces unidades de vivienda, no hay como las unidades de vivienda". Espero vivir lo suficiente como para poder ver a la democracia británica salivando toda esa monserga", (op. cit., pág. 158).

"Espero que no se terminará por adoptar la denominación Centros Comunales de Alimentación. Se trata de una expresión odiosa, que huele a comunismo y a asilo de menesterosos. Sugiero que se les dé el nombre de restaurantes británicos. La palabra restaurante es, en cierto modo, sinónima de una succulenta comida: que los usuarios se contenten con el nombre, si otra cosa no pueden conseguir", (op. cit., pág. 160).

"Detesto el vocablo coordinación", (op. cit., p. 161).

"En el curso de este debate hemos escuchado la remanida monserga con referencia a la infraestructura de una autoridad supranacional. No está clara la paternidad de dichos términos, pero bien pudiera ser que los prefijos "infra" y "supra" hubiesen sido incorporados a nuestro habitual vocabulario político por los petimetres intelectuales, empeñados lógicamente en impresionar al mundo obrero demostrando haber aprendido latín en Winchester" (op. cit., pág. 161).

Esa aversión hacia todo lo que sea intelectual y teórico lleva a la lógica aversión hacia todo lo que sea racionalización y planificación, todo lo que tenga un carácter excesivamente científico:

"Nuestro legado de bien cimentados y medularmente concebidos códigos de honor, preceptos morales y modos de ser, así como la honda pasión por la libertad y la justicia, compartida por millones de seres, son para nosotros de mayor valor que cuanto pueden ofrendarnos los descubrimientos científicos." (op. cit., pág. 133).

"Ese problema de exceso de circulante ante una escasez de bienes de consumo o la cuestión de matar al dinero con todo lo posible y aniquilar su poder adquisitivo, tiene resonancias desusadas y exóticas en oídos de quienes recuerdan los días en que se nos predicaba la necesidad de acrecentar el poder adquisitivo y hacer que el circulante fructificara en los bolsillos del pueblo. Por lo que se ve, todo esto es cosa del pasado, pues ha surgido una nueva escuela de economistas según la cual las restricciones, frustraciones, reglamentaciones y tasas del más variado orden constituyen los agentes principales que forjan la prosperidad de las naciones", (op. cit., pág. 229).

"La diferencia entre los dos bloques opositores de la Cámara estriba en que mientras los socialistas apuntan al máximo de control estatal, los conservadores apuntamos a un mínimo" (op. cit., pág. 231).

Este horror hacia la planificación y control estatal es tan grande en los conservadores que constituye un vínculo de unión entre ellos y los liberales clásicos frente al socialismo:

"Entre nosotros y los socialistas ortodoxos se abre un inmenso abismo doctrinario. . . Ese abismo no existe entre los conservadores y el gobierno nacional constituido por mí y los liberales. Apenas hay un solo principio liberal, de los que animaron a los insignes jefes de dicho partido, que nosotros no hayamos heredado y sostenido" (op. cit., pág. 225).

No obstante ello, desde un punto de vista histórico, el conservadurismo reaccionó echando mano a procedimientos intelectuales frente al ataque de los liberales. El descubrimiento de la ideología conservadora fue obra de un conjunto de ideólogos que se ligaron al grupo, efectuando un análisis del sentido de su existencia. Hegel fue, según Mannheim, uno de los más activos constructores en ese sentido, edificando contra la idea liberal una idea conservadora (elevando la forma de experiencia ya existente a un nivel intelectual, y subrayando sus diferencias con el liberalismo). Los conservadores consideraron a la idea liberal que caracterizó el período de la Ilustración como algo vaporoso e inconcreto. Hegel la veía como pura opinión, pura imagen, a la cual se contrapuso la idea enraizada en la realidad viva del aquí y del ahora. Lo que en el liberalismo es una norma formal, en el conservadurismo son las concretas leyes vigentes en el Estado. En él, el proceso de aproximación al "aquí y ahora" llega a hacerse completo. En este caso, la utopía está directamente consubstanciada con la realidad existente. Por ello esa realidad no se objeta sino que se la considera como la encarnación de los más altos valores y conceptos:

"Es un error tratar de ver demasiado lejos. Solamente es posible lidiar con uno de los eslabones de la cadena del destino al mismo tiempo" (op. cit., pág. 129).

"El mundo sigue dando vueltas y vivimos en un clima de constantes mutaciones de opinión. Pero los principios y verdades fundamentales que sustentan una acción política sensata y equilibrada no cambian necesariamente al ritmo de las veleidades de un electorado democrático. Hay cosas que no cambian ni cambiarán jamás. Dos más dos siguen siendo cuatro, y muchos ejemplos podría traer a colación para demostrar que no todo buen criterio es criterio nuevo" (op. cit., pág. 140).

O, en un memorándum dirigido en enero de 1942 al Ministro de Obras Públicas:

"No permita que los proyectos ampulosos para la forja de un mundo nuevo distraigan sus energías para salvar lo que resta del viejo".

La fuerza e ideas del pasado, desarrolladas en las creaciones colectivas de la comunidad —pueblo, nación o Estado— configuran una morfología que se concreta en un espíritu que trabaja dentro de nosotros y es percibido subjetivamente. Por métodos intuitivos y de descripción morfológica se va siguiendo la emanación de las ideas que determinan totalmente el presente. De acuerdo con esa actitud, el hombre no es en absoluto libre: la forma interna de individualidad histórica que existe en cualquier tiempo dado, sea en una persona o en el espíritu de un pueblo, y las condiciones externas, junto con el pasado subyacente, determinan la configuración de las cosas que han de ser:

"Existe una legislación en esta tierra —la secular *common law* o ley del común de la vieja Inglaterra— que sigue siendo una señera guía en el dilatado mundo de habla inglesa. Existe en los países libres y civilizados la inmensa fuerza de la opinión pública. Existen en las transacciones comerciales de la colectividad británica tradiciones de honorabilidad y buena fe, sin cuya observancia pocos logran alcanzar o conservar una situación de responsabilidad en la esfera de los negocios. Todos esos factores son indispensables para el mantenimiento de una fecunda y democrática civilización", (op. cit., pág. 138).

Mientras que para el liberalismo el futuro lo es todo y el pasado nada, el conservadorismo descubrió la importancia del pasado, del tiempo, como creador de valor; todo lo que existe tiene valor nominal y positivo simplemente porque ha llegado a existir, lenta y gradualmente. Para esa concepción, la historia no puede ser experimentada como una extensión de tiempo en línea recta sino que es sentida en su dimensión total, en la que el pasado se vive como presente virtual. El espíritu del pasado, sumergido en el presente, se objetiviza y esparce en todas dimensiones, dotando a todo acontecimiento de un valor intrínseco permanente:

"Nos proponemos conservar lo que es nuestro. No me han hecho Primer Ministro del Rey para presidir la liquidación del Imperio Británico" (op. cit., pág. 265).

"La lógica no puede medirse con la costumbre como guía. La lógica, que ha impulsado a muchos países a constituir asambleas dispuestas en hemiciclo, con recintos que no solamente proporcionan una banca a cada parlamentario, sino incluso un pupitre para escribir, ha resultado fatal para el régimen parlamentario tal como lo entendemos y conocemos en ésta su cuna y tierra de origen" (op. cit., pág. 113).

Vamos a ver ahora algunas de las connotaciones anotadas en una fuente diferente: un editorial del diario "La Prensa" de Buenos Aires (21 de abril de 1967), cuyos párrafos hemos numerado para su mejor análisis. Su tema central es atacar la idea de planificación gubernamental, posición que ya habíamos observado en las citas de Churchill.

EL "SISTEMA NACIONAL DE PLANEAMIENTO"

1, Para comprender el documento emitido por el gobierno nacional el día 7 resulta indispensable analizarlo en relación con otros cuatro documentos producidos con anterioridad, que tratan en conjunto sobre la misma materia, pero lo hacen con dos criterios completamente opuestos: el de la libertad económica, en unos casos, y el de la planificación oficial, en otros.

2. Conviene aclarar previamente, en lo que a este último concepto se refiere, que desde un punto de vista general nadie pone en duda la necesidad de planificar: lo que se discute es "quién planifica a quién"; lo que motiva discrepancias es que el gobierno planifique la acción de los particulares; pero ninguna persona sensata niega que el gobierno pueda y deba planificar sus propias actividades, así como los particulares gustan de planificar las suyas.

3. Hecha esta salvedad, y pasando ya a los documentos mencionados al principio, cabe señalar que ellos pueden clasificarse en dos grupos notablemente diferenciados:

4. Por una parte están el Anexo 3 del Acta de la Revolución Argentina (Objetivos Políticos o Fines de la Revolución) y las Políticas del Gobierno Nacional, de fecha 13 de julio de 1966, que lo complementan. Son dos documentos redactados con un lenguaje claro y sencillo, cuyo significado está

al alcance de cualquier ciudadano. Sus conceptos pueden ser discutidos y no están exentos de contradicciones; pero no es difícil comprenderlos. En los puntos de interés esencial su pronunciamiento es preciso y definitivo: por la libertad individual, la propiedad privada, la moneda sana y el comercio libre. Tal pronunciamiento fue, justamente, el que motivó el consentimiento, alentó la esperanza, respaldó el crédito de confianza y justificó la colaboración que obtuvo el gobierno revolucionario, otorgados por una población desmoralizada y abatida por décadas de dirigismo, intervencionismo y estatización.

5. Por otra parte, deben considerarse la Directiva del 4 de agosto de 1966; la Ley de Desarrollo, dictada el día 30 de septiembre de 1966, y el Sistema Nacional de Planeamiento recientemente publicado. Estos tres documentos están escritos en un lenguaje completamente distinto: en el idioma usual de los "expertos", a quienes el sabio profesor Einaudi llamaba "los indispensables, ilustradísimos e informadísimos expertos; los únicos conocedores de la jerga, y los que a causa de su sabiduría esotérica, jamás igualada por los economistas del pasado, se han convertido en una de las siete plagas de Egipto, en un verdadero infortunio para la humanidad".

6. Al hablar —por ejemplo— de "la voluntad de cambio que se requiere para superar nuestras anacrónicas estructuras políticas, sociales y económicas", el último de estos documentos expresa que dicha voluntad "debe ser complementada con un análisis objetivo de las circunstancias de lugar y tiempo que conforman nuestra realidad particular, actual y pronosticable, Como parte de un mundo interrelacionado y que permita elaborar soluciones adecuadas a nuestro ser nacional".

7. Todo es enrevesado, complicado y oscuro como esto en los tres documentos a que nos referimos. Todo, menos una cosa: el relegamiento y libertad económica, inequívocamente proclamada en Anexo 3 y de las Políticas que lo complementan, pero aplastada y sustituida luego, en los documentos posteriores y por el último descubrimiento del cepalismo: la planificación "indicativa" o "orientadora".

8. Eso es —dicho en dos palabras— todo lo que hay debajo de tanta oscuridad. Esa es la explicación de toda la criptografía. Pero es sabido que tal planificación, de indicativa no tiene más que el nombre; porque en esencia es tan compulsiva u obligatoria como la que se aplica en las naciones totalitarias.

9. "En el campo privado —dice, a este respecto, la Directiva del 4 de agosto— el planeamiento debe constituirse en un instrumento de orientación que facilite, por una parte, el desenvolvimiento coordinado de este sector, y permita al gobierno, por otra, *influir a través de los instrumentos de la política económica en sus diversas modalidades*".

10. Las consecuencias de semejante "influencia" son de sobra conocidas: quienes no se someten a ellas son parias en el desierto, *rari nantes in gurgite vasto* —raros naufragos; en el vasto abismo, como diría Virgilio—, que están imposibilitados de trabajar y que van fatalmente a la ruina.

11. Resulta, pues, patente, que mientras el Ministerio de Economía y Trabajo hace grandes esfuerzos, y se los exige al país, para llevar la economía de la Nación hacia la dirección correcta —lo cual debe reconocerse, sin perjuicio de las objeciones que su política pueda provocar, particularmente en cuanto se contradiga consigo misma—; mientras tal cosa sucede, se produce de pronto la resurrección del CONADE (*), en alas del Sistema Nacional de Planeamiento. Desempolva la Ley de Desarrollo; intenta poner en vigor sus

facultades superministeriales, desaprensivamente acordadas por esa ley; reedita la Directiva del 4 de agosto de 1966, que ya había sido prácticamente remitida al archivo, y amenaza con torcer nuevamente el rumbo del país hacia la dirección opuesta: la de las fantasías "estructuralistas" y "coyunturales*".

12. El CONADE hace planes para diez años, que son, al parecer, los que requieren "las necesidades del planeamiento" y los que le permite —modestamente calculada— "su capacidad de predicción". La cual, dicho sea de paso, no le sirvió el día lunes 3 del corriente mes para prever que su primer "plan operativo anual" —el que había proyectado para 1968— iba a ser trasladado por el momento para 1969. Ni le sirve tampoco para saber cuándo se normalizará el servicio telefónico, o se pondrán al día las jubilaciones, o se arreglarán los baches de las calles, o se resolverá el problema de los ferrocarriles, o cualquier otro —en fin— que sea real, concreto y urgente.

13. Cuando llegará ese día, nadie lo sabe; pero una cosa se puede asegurar: que estaría más cercano si la Directiva del 4 de agosto, la Ley de Desarrollo, el Sistema Nacional de Planeamiento y el CONADE, que los promueve, no estuvieran interfiriendo el verdadero progreso, que es el que se logra respetando la libertad individual y la propiedad privada— como lo quiere la Constitución Nacional— sin planeamientos ni directivas oficiales".

(*) Consejo Nacional de Desarrollo

Habría podido observarse que a pesar de que el "leitmotiv" del artículo es, como dijimos, atacar a la planificación, en este caso el editorialista no es consciente totalmente de la intensidad de su ataque, pues en el párrafo 2 admite y respeta esa necesidad, actitud que se contradice abiertamente con la última frase del párrafo 4, con la aversión hacia la planificación evidenciada en el párrafo 8, y con las irónicas referencias hacia el Consejo Nacional de Desarrollo efectuadas en los párrafos 11, 12 y 13. Obsérvese también cómo flota en todo el editorial una dogmática certeza sobre la armonía y el bienestar que tienen que surgir automáticamente si se cumple el respeto a la propiedad y a la iniciativa privada, y se le permite su libre juego.

Al mismo tiempo, se advierte un horror indisimulable hacia todo lo que sea "lenguaje difícil" (ver inicio del párrafo 7 y recuérdense las cinco primeras citas de Churchill), lenguaje difícil que en este caso no es tal, pues la frase calificada como "enrevesada, complicada y oscura" se limita a subrayar la necesidad de contemplar los problemas nacionales dentro del contexto de la realidad mundial, dada la evidente interrelación que hay, sobre todo en nuestra época, entre lo nacional y lo supranacional, especialmente en el orden político-económico.

Obsérvese también cómo, en contrapeso a ese horror hacia la abstracción que significa todo lo que se vincule con el futuro, el editorialista presenta como problemas fundamentales "los vívidos y presentes" (párrafo 12): "cuándo se arreglarán los baches de las calles, etc."

En resumen: la caracterización de Mannheim de la mentalidad conservadora en sus puntos básicos "reluctancia hacia teorizar", "puesta en juego de teoría intelectual propia, como reacción", "aversión hacia lo nuevo" (representado, en este caso, por la posibilidad de planificación) "identificación del pasado con el presente" (en este caso, no poniendo en duda la bondad de la libertad de acción individual —a nivel empresarial, por supuesto— y de la propiedad privada) "identificación de lo ideal con la legislación" (referencia a la Constitución

Nacional de 1853 en el párrafo 13), todas sus notas tipificadoras están dadas en este editorial que justamente por eso hemos elegido como ejemplo de un texto local y contemporáneo.

Las mismas connotaciones pueden ser vistas, sin embargo, en un texto muy anterior: el discurso que el conde D'Entraigues pronunció, el 28 de mayo de 1789, en la Asamblea de los Estados Generales, preludio de la revolución francesa (op. 8).

Los tres Estados no habían podido aún deliberar, pues los representantes del tercer Estado pretendían constituirse en Asamblea Nacional unificada, es decir, que el voto sobre cualquier cuestión se hiciera en forma individual; los miembros del primer Estado, o sea la nobleza, insistían en que cada Estado debía deliberar por separado, de acuerdo con la costumbre. D'Entraigues hizo una brillante alocución instando a sus colegas a no aceptar la proposición del Estado llano. En los fragmentos que de ella hemos extraído puede observarse cómo se identifican las leyes con la tradición, y no con la expresión de la voluntad de la mayoría:

"Desde el primer día de vuestra reunión, vosotros tomasteis por guía los usos de los precedentes Estados Generales. ¿Os concierne cambiarlos? No, sin duda. Esos usos, transmitidos por los anteriores Estados Generales, son vuestra ley. Podréis, una vez constituidos, deliberar sobre si aún os convienen; abolirlos, modificarlos, con el consentimiento de los tres órdenes. Pero antes de estar constituidos, carecéis de poder para rechazar los usos y las leyes de los Estados Generales precedentes..".

"Si alguna vez el olvido de las formas constitutivas anteriores afectara a los otros órdenes del Estado, es en éste que viviría su recuerdo; este recinto sería su santuario. Vosotros habéis jurado sostenerlas: vuestros decretos deben, pues, recordarles y probarles que nunca les fuisteis más devotos que en este instante en que están amenazadas".

Con referencia al segundo Estado (el clero) que vacilaba entre dar su apoyo a la nobleza o a los comunes, agrega:

"Esas leyes, en su integridad, enseñarán al orden del clero que no puede ceder a las demandas del tercer Estado; *que* si lo hiciera, sería en vano; que su deserción sería un error hacia la ley... Ella somete a los otros órdenes a la imperiosa ley de no desviarse; y es tal el efecto de esta ley conservadora, que existe por el solo hecho de que vosotros la observáis, y no puede ser destruida sino por el abandono unánime de los tres órdenes. Si una parte del clero se permitiera, sin vuestra adhesión, prestarse a la violación de las antiguas costumbres, vuestro decreto recordará a los de ese orden que le permanezcan fieles; *que no es competencia ni siquiera de la mayoría del orden cambiar por su voluntad los usos establecidos.* (*) y que si vosotros la mantenéis, existe aún para todos; que la parte del clero que las observará, constituirá ella únicamente el Orden del clero y que allí donde vive aún la ley, allí existe también el primer Orden del Estado. ..".

Respecto a la posibilidad de una votación democrática, basada en la voluntad de la mayoría, D'Entraigues es muy explícito:

"Si no existiera más que una sola voluntad en el Estado; si el poder legislativo no residiera más que en una sola asamblea, ¿cuál sería la garantía de ese Poder Legislativo hacia sí mismo? Desde entonces esa única asamblea, no conociendo más obstáculos invencibles, podrá todo lo que quiera. Y le será posible, después de haber destruido el poder de los órdenes, aniquilar la sanción real y promulgar leyes sin la constitución del rey.. .". "Admitiendo una única Cámara Nacional deliberando por cabeza, ¿de qué nos servirán esas promesas que aseguran — nos dicen— vuestras propiedades? El cuerpo legislativo no puede estar nunca atado por sus voluntades precedentes; no son para él más que simples resoluciones. ¿Acaso no se quiere cambiar la constitución antigua?"

Es decir, hay aquí un rechazo de raíz del principio de la representatividad de la mayoría, base del pensamiento liberal, tan bien sintetizado en las siguientes palabras de Abraham Lincoln que no resistimos la tentación de transcribirlas, adelantándonos al orden de exposición:

"Una mayoría encauzada por controles y limitaciones constitucionales, que siempre cambien fácilmente con cualquier cambio deliberado en las opiniones y sentimientos del pueblo, es el único verdadero soberano de un pueblo libre. Quienquiera la rechaza va necesariamente hacia la anarquía o el despotismo. La unanimidad es imposible; el gobierno de una minoría, como organización permanente, es enteramente inadmisibile; por lo tanto, si se rechaza el principio de la mayoría, no queda más que la anarquía o el despotismo en alguna de sus formas" (**)

Mannheim considera que las características de la mentalidad conservadora, aplicadas al plano concreto de la política, determinan a su vez dos sub-tipologías, caracterizadas por "el pensamiento conservador burocrático" y "pensamiento conservador historicista".

La tendencia fundamental del pensamiento conservador burocrático es la de convertir a todos los problemas políticos en problemas de simple administración. Ello se debe a que la esfera de actividad del funcionario se halla solo dentro de los límites de las leyes ya formuladas. Por eso, la génesis o el desarrollo de la ley cae fuera del alcance de esa actividad, y, por consiguiente, de su atención. El funcionario es incapaz de ver que detrás de cada ley elaborada se hallan los intereses y la concepción del mundo de un grupo social específico, y de comprender que todo orden racionalizado es solamente una de las muchas formas un que las fuerzas irracionales, socialmente contendientes, son reconciliadas.

Toda burocracia tiende a ignorar el hecho de que la esfera de la administración y del orden funcional representa solo una parte de la realidad política total. El pensamiento burocrático no niega la posibilidad de una ciencia de la política, sino que la considera idéntica a la ciencia de la administración. De esa manera, los factores irracionales son pasados por alto y, si a pesar de esto, se ven forzados a surgir, son tratados como asuntos rutinarios del Estado.

Mannheim observa que este tipo de mentalidad conservadora burocrática es característico de Alemania, donde basta para comprobarlo ver cómo casi todos los libros dedicados a la ciencia política son, de facto, tratados de administración. Sin embargo, para ver hasta qué punto puede ser también aplicable a otros países, transcribiremos dos fragmentos de mensajes presidenciales del argentino Juárez Celman: (op. 9, pág. 47).

"Acabo de hablaros de los hechos relativos a lo que en el lenguaje tradicional de nuestros documentos se llama política. La materia prima de ese

capítulo, como lo habéis notado, comienza a ser escasa para bien de nuestra patria, y pronto habremos de prescindir de ella o transportar su sentido a los hechos administrativos, que ninguna conexión tengan con los movimientos electorales". Al año siguiente reafirmaba:

"Consagrad, señores Senadores y Diputados, vuestros talentos y vuestros esfuerzos a leyes que fomenten el progreso del país, en el sentido de su engrandecimiento moral y material, por el aumento de sus producciones, de sus industrias y de su instrucción. El bienestar que acompaña al trabajo hará que vuestras leyes políticas sean innecesarias".

Por su parte, la mentalidad conservadora histórica se caracteriza por el hecho de que es consciente de aquella fase irracional en la vida del Estado que no puede ser dirigida por la administración. Reconoce la existencia de un sector desorganizado e incomprensible, que constituye la política, cuyo dominio absoluto es imposible de lograr. Pero considera que solo mediante la experiencia acumulada a través de generaciones en el ejercicio del poder es factible adquirir una cierta "intuición", una especie de instinto tradicionalmente heredado para manejar esa esfera. Esa actitud, representada en la ciencia histórica por Burke, se arraiga en la ideología de la nobleza dominante en Inglaterra y Alemania, y sirve para fundamentar sus pretensiones a la dirección estatal. Es, pues, según Mannheim, la expresión de una tradición feudal.

Por nuestra parte creemos que podrían encontrarse ejemplos de ella en los grupos tradicionales de terratenientes de casi todos los países, como, por ejemplo, en Brasil, en los dueños de los ingenios de azúcar y más tarde en los llamados "barones del café" (dueños de los cafetales) que monopolizaron la dirección política del país entre los siglos XVII y XIX. Pueden también encontrarse rastros de ella en los nativos de los países colonizadores frente a los nativos del país colonizado: una especie de certeza apriorística de que "los demás" "no saben" o "no pueden" entender algo tan sutil como es la conducción política, que se les aparece" como patrimonio de casta. Creemos que, a medida que en nuestro mundo actual avanza progresivamente la primera forma de la mentalidad conservadora, disminuye en cambio la segunda, arrinconada por la vigencia de nuevas estructuras económicas que van minando el poder de las clases descriptas.

Véase en la siguiente frase de Churchill un claro ejemplo de mentalidad conservadora histórica:

"No solo es alarmante, sino repulsivo, ver al señor Ghandi, un abogadillo sedicioso que ahora se hace pasar por faquir, ascendiendo semidesnudo las gradas del palacio virreinal para conferenciar de igual a igual con el representante del rey-emperador" (op. 6, pág. 73).

(*) El subrayado es nuestro

(**) Primer discurso inaugural al asumir la presidencia, 4 de marzo de 1861.

CAPÍTULO VIII

LA MENTALIDAD LIBERAL

El nacimiento de la burguesía fue acompañado por un intelectualismo extremado, que exigía una política científica, ir al encuentro de una verdadera ciencia de la política. La tentativa burguesa de racionalización total del mundo se ve detenida, sin embargo, en cierto punto: al sancionar la libre competencia e ignorar la lucha de clases crea aún una nueva esfera irracional, que intenta dominar a través de medios racionales, como si estuviera racionalizada ya.

El liberalismo consideró a la ciencia política dividida en tres partes: 1º la teoría de los fines (del Estado Ideal); 2º la teoría del Estado Positivo (del Estado real) y 3º la Política, es decir, la forma en que el Estado existente se transforma en el Estado perfecto.

Hay, pues, una clara separación entre la teoría y la práctica, entre la esfera intelectual y la del pensamiento existencial —que, como recordaremos, está cargado para Mannheim de alta dosis de emotividad irracional—. En cuanto a los fines, la posición liberal sostiene que hay una serie conveniente de fines para el comportamiento político, que pueden alcanzarse a través de la discusión.

La utopía del liberalismo es la "idea", pero no en sentido platónico sino como un objeto formal proyectado hacia el futuro cuya función es actuar como dispositivo regulador de los asuntos mundanos. El liberal se caracteriza por una aceptación positiva de la cultura y por la aplicación de un tono ético a los asuntos humanos. Le es más propio el papel de crítico que el de destructor-creador. No ha roto, como el anarquista, su contacto con el presente: el aquí y el ahora. Evita al mismo tiempo la concepción visionaria del anarquista y la concepción estrecha del conservador, que no va más allá de lo terrestre y temporal.

Socialmente, esa concepción intelectualista tuvo su base en una capa social media, en la burguesía y en la clase intelectual, grupos que siguen un curso intermedio, dinámico, entre el éxtasis y el sentimiento de desquite propio de las clases oprimidas, por un lado, y el sentido de concreción propio de una clase feudal dirigente, con aspiraciones totalmente conformes con la realidad inmediata.

El liberalismo burgués estuvo con exceso preocupado por las normas para interesarse por la situación real tal como ella existía. De ahí que construyese su propio mundo ideal. Introdujo la racionalidad en todos los órdenes, incluso en la naturaleza, aplicándole las normas eternas de lo justo y de lo injusto. Históricamente, esta actitud tiene su punto culminante en la época de la Ilustración.

En ella, como en la mayoría de las otras épocas, la historia, el arte, la cultura y la filosofía no son más que la expresión de la utopía central del momento, configurada por las fuerzas sociales y políticas contemporáneas a ella.

Veamos algunos ejemplos de esta preocupación por la ética en filósofos representativos:

Dice John Stuart Mill :

"Si toda la humanidad, menos uno, fuera de una sola opinión, y solo esa persona fuera de la opinión contraria, la humanidad no estaría más justificada para silenciarla de lo que estaría justificada ella, si tuviera poder, en silenciar a la humanidad" (op. 10, pág. 191, Cap. II de "Sobre la libertad".)

Rousseau:

"El hombre, dijo ella, es una criatura demasiado noble para servir meramente de instrumento a otros y no debe ser usado en lo que les conviene sin preguntársele antes qué es lo que le conviene a él; porque los hombres no están hechos para los trabajos, sino los trabajos para los hombres. Y cuando las cosas están bien arregladas, lo están no tanto con el objetivo de que cada trabajo sea desempeñado por el hombre más conveniente, sino de que cada hombre obtenga el trabajo más adecuado para hacerlo bueno y feliz. Jamás es permisible estropear un alma humana por causa de la conveniencia de los otros" (op. 10, pág. 54. Carta 2? de "Julia o la nueva Eloísa").

Locke:

"Debemos considerar cuál es el estado natural del hombre, y éste es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como crea conveniente, dentro de los límites de la ley de la naturaleza". . . "El estado natural tiene una ley también natural para gobernarlo, que obliga a todos: y la razón, que es esa ley, enseña a la humanidad que no tiene más que consultarla que, siendo todos iguales e independientes, nadie debería perjudicar a otros en su vida, libertad o posesiones", (op. 10, pág. 51. Del Cap. II del Segundo Tratado del Gobierno Civil).

La confianza en el progreso ético a través del ejercicio de la libertad y, principalmente, mediante el uso de la razón:

"A medida que aumenta la experiencia de la humanidad se ha ido viendo que el pueblo no es tan peligroso monstruo como se acostumbra a representarlo, y que en muchos respectos es mejor guiarlos como criaturas racionales que como bestias brutas. Antes de que las provincias unidas proporcionaran el ejemplo, la tolerancia era incompatible con el buen gobierno; y se creía imposible que varias sectas religiosas pudieran vivir juntas en armonía y paz, sintiendo todas ellas igual afecto hacia su patria común y hacia cada una de las otras. Inglaterra ha dado un ejemplo similar de libertad civil; y a pesar de que esa libertad parece ocasionar algún fermento en el presente, no ha producido aún ningún pernicioso efecto; y es de desear que los hombres, estando cada día más acostumbrados a la libre discusión de los negocios públicos mejorarán en su apreciación de ellos, y estarán cada vez más difícilmente seducidos por ociosos rumores o clamores populares". David Hume (op. 10, pág. 181, de "Essays, Moral Political and Literary").

"El hombre es capaz de rectificar sus errores por la discusión y por la experiencia. No solamente por la experiencia; es necesaria la discusión para mostrar cómo debe ser interpretada la experiencia". (J. S. Mill, op. 10, pág. 191. Cap. II "Sobre la libertad").

"Me propongo aquí demostrar: 1º), que la difusión del conocimiento no es perjudicial, siendo los males de la educación menos fatales que los de la ignorancia; 2*), que el método más ventajoso para combatir el mal que pueda resultar de un grado limitado de conocimientos es aumentar su cantidad" (op.

cit., pág. 182, Jeremías Bentham, Parte IV, Cap. II de "The theory of legislation").

Las mismas notas se pueden ver en un político, Abraham Lincoln:

"Creo que mientras el hombre exista tiene no solo el deber de mejorar su propia condición, sino también de contribuir a mejorar la humanidad. Sin entrar en detalles de la cuestión, diré simplemente que estoy a favor de cualquier medida que dé el mayor número de bien al mayor número de personas", (op. 11, pág. 67).

La fe en la capacidad y bondad de los hombres, expresada mesuradamente en los filósofos, encuentra en el político su expresión más aguda:

"Muchas veces me he preguntado qué gran principio fue el que mantuvo tanto tiempo unida a esta Confederación. No fue meramente la separación de las colonias de la madre patria, sino algo en esta Declaración * que no solo dio libertad al pueblo de este país, sino esperanza al mundo para los días venideros. Fue algo que prometió que, a su debido tiempo, caerá el peso que agobia las espaldas de todos los hombres y que todos deberán tener las mismas oportunidades. Este es el sentimiento que anima a la Declaración de la Independencia (op. 11, pág. 71).

"¿Por qué no se ha de tener una confianza paciente en la justicia final del pueblo?... De acuerdo con el sistema de gobierno bajo el cual vivimos, este mismo pueblo, con su gran sabiduría, ha dado a sus servidores públicos muy poco poder para el mal y, con igual sabiduría, ha dispuesto que ese poco vuelva a sus manos a intervalos muy breves. Mientras el pueblo mantenga sus virtudes y su vigilancia, ningún gobierno, por muy extrema que sea su perversidad o su locura, podrá perjudicar muy seriamente al Estado en el breve espacio de cuatro años", (op. 11, pág. 81).

De la misma manera, Simón Bolívar había dicho ya en 1819:

"La continuación de la autoridad en un mismo individuo frecuentemente ha sido el término de los gobiernos democráticos. Las repetidas elecciones son esenciales en los sistemas populares porque nada es tan peligroso como dejar permanecer largo tiempo un mismo ciudadano en el poder. El pueblo se acostumbra a obedecerle, y él se acostumbra a mandarlo', de donde se origina la usurpación y la tiranía. Un justo celo es la garantía de la libertad republicana y nuestros ciudadanos deben temer con sobrada justicia que el mismo magistrado que los ha mandado mucho tiempo los mande perpetuamente", (op. 12, pág. 37).

La idea fundamental del liberalismo es la del progreso en línea recta, derivada de dos fuentes distintas: una surgió de la fundamentación de Lessing, quien secularizó el concepto religioso de la evolución: tomó la idea de la perfectibilidad infinita de la especie humana y la mezcló con la creencia en la razón, elemento que posteriormente se incorporó al idealismo alemán. La segunda fuente, evidentemente decisiva, es el desarrollo del capitalismo occidental. El ideal burgués de la razón, que era el objetivo que se proponía alcanzar, contrastaba con el estado de cosas existente, y la idea de progreso resultó el puente que era necesario crear para unir la imperfección existente con el predominio de la razón anhelado. Por lo tanto, se estableció la creencia de que la realidad está en continuo movimiento ascendente, aproximándose cada

vez más a lo racional. Condorcet fue quien le dio forma relativamente concreta y clásica.

"Persuadido desde hace largo tiempo de que la especie humana es indefinidamente perfectible, y de que este perfeccionamiento —consecuencia necesaria del estado actual de los conocimientos y de las sociedades— no puede ser detenido más que por revoluciones físicas en el globo, consideraba el esfuerzo de estimularlo como una de las más dulces ocupaciones, como uno de los primeros deberes del hombre que ha fortalecido sus facultades intelectuales mediante el estudio y la meditación", (op. 13, pág. 77, "Fragmento de Justificación".)

Veamos ahora nuevamente un ejemplo de Lincoln: el mensaje dirigido el 19 de enero de 1863 a los trabajadores de Manchester:

"En estas circunstancias no puedo dejar de ver en vuestra decisiva declaración sobre este asunto un ejemplo de sublime heroísmo cristiano que no ha sido superado por ninguna época ni en ningún país. Ella es en verdad una garantía firme e inspiradora del poder inherente que tiene la verdad y del triunfo último y universal de la justicia, la humanidad y la libertad" (op. 11, pág. 115).

Es decir, el liberalismo no se desvincula de un interés concreto en el "aquí y ahora", pero lo asocia con la fe en un proceso de desarrollo que conducirá a un punto culminante de la evolución histórica. Allí es donde se radica el elemento utópico. Esto no significa, desde luego, el abandono de la noción de un cambio histórico repentino. La idea a ser realizada en tiempo remoto se convierte en una norma en el curso del desarrollo continuo del presente que, al aplicarla a los detalles, va consiguiendo un mejoramiento gradual de éste, transformándolo en una línea evolutiva directamente conectada con el objetivo. El enciclopedismo, la Ilustración y el positivismo constituyen a nuestro entender patentes ejemplos de este rasgo central del liberalismo político que ha dado vida a uno de los más importantes períodos de la historia moderna.

Su abstracción —dice Mannheim—, que solo fue gradualmente descubierta por la crítica de izquierda y derecha, nunca fue percibida por sus exponentes originales. Tenían una actitud optimista, plena de vigor, apoyada en la voluntad libre, y manteniendo vivo el sentimiento de que el ser humano está indeterminado e incondicionado.

Oigamos a John Stuart Mill, en la introducción a su obra "On liberty":

"El único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es su propia defensa: la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de ese individuo, sea físico o moral, no es razón suficiente.

Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Esas son buenas razones para discutir con él, para convencerlo o para suplicarle, pero no para obligarle o causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esa coacción fuese justificada sería necesario que la conducta de ese hombre estuviera dirigida al perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho,

absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y sobre su espíritu, el hombre es soberano".

En nuestra opinión, los primeros catorce años de nuestro siglo representaron el apogeo del optimismo liberal. La primera guerra mundial puso al descubierto la incompatibilidad entre las hermosas palabras de Stuart Mili y la penosa realidad social, en la que la preeminencia de los factores económicos y la lucha por la subsistencia de las naciones y los intereses de los grupos sociales no da lugar para tan completo individualismo, por muy deseable que éste sea, ni aún en los países considerados más representativos del régimen democrático. El liberalismo clásico ha llegado así a constituir, en nuestro convulsionado mundo presente, una ideología en el sentido mannheimiano, que ya no es sustentada ni por los propios miembros de los partidos que aún llevan ese nombre; los atentados y actos de terrorismo anarquistas de fines del siglo XIX y principios del XX ya había constituido una señal premonitrice ineficaz. Como veremos a continuación, el anarquismo no estaba capacitado por su propia esencia, mucho más desvinculada aún de la realidad que el liberalismo, para suplantarle.

CAPÍTULO IX

LA MENTALIDAD ANARQUISTA

Así como el conservadurismo está arraigado en la realidad presente, y el liberalismo tiene su utopía localizada en el punto del futuro en que culminará el progreso, el anarquismo hace de su utopía una abstracción completa.

Es importante recordar aquí que lo que Mannheim efectúa no es un análisis del contenido de las doctrinas políticas sino de las actitudes mentales, existenciales, que caracterizan en forma genérica a los adherentes a estas doctrinas, y que les preceden en el sentido de que son justamente causales de dichas opiniones. Es por ello que, al tratar este tipo de mentalidad, Mannheim prefiere usar el término de "quiliástica", pues considera simplemente al anarquismo como el ejemplo contemporáneo de dicha mentalidad.

El quiliaismo fue un movimiento originado por las prédicas de Thomas Muntzer (1490-1525), fundador de la secta anabaptista. Sus adherentes confiaban en la justicia y felicidad eternas al término de un período de mil años. El movimiento fracasó, y Muntzer fue ajusticiado. Pero lo que interesa es que fue un levantamiento totalmente original en la historia por sus características: más que por sus ideas, los quiliaístas eran movidos por una actitud mística de expectativa tensa, de fe irracional. No se levantaban contra un determinado opresor sino que tenían la convicción colectiva de la necesidad de derrocar a la totalidad del orden social existente. Mannheim considera que esta actitud ha sido recurrente en otros movimientos revolucionarios, y por ello usa el término cuando se refiere a esa determinada mística colectiva que lleva a ver a la revolución como algo valioso por sí mismo, y no como un medio inevitable para conseguir un fin preestablecido racionalmente. Esa actitud se encuentra representada en nuestra época por los adherentes al anarquismo según la línea establecida por Bakunin.

Efectivamente, conviene antes de entrar a profundizarla, dejar bien establecido que no debe involucrarse en ella a los filósofos que lo fundamentaron teóricamente, como el inglés William Godwin (1756-1836) o el francés Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). Ese anarquismo teórico de las primeras épocas

guardaba estrecha relación con el liberalismo, representando apenas —según opinión del Prof. Bert Hoselitz— la teoría política de la rama más radical de la pequeña burguesía, sin ningún apoyo o entusiasmo por parte de las masas de trabajadores industriales. Era la extensión a sus últimas consecuencias de la doctrina liberal que contemplaba a la libertad individual como el supremo bien político y la confianza en la propia conciencia como el más alto deber. Dice Proudhon (op. 14, pág. 317):

"El principio de la revolución, lo conocemos, es la libertad. Libertad! es decir: 1º) emancipación política, por la organización del sufragio universal, por la centralización independiente de las funciones sociales, por la revisión perpetua, incesante, de la Constitución; 2º) emancipación industrial por la garantía mutua del crédito y del mercado"... "Libertad! he aquí la primera y última palabra de la filosofía social. Es extraño que después de tantas oscilaciones y retrocesos en el camino escabroso y complicado de las revoluciones acabemos por descubrir que el remedio a tantas miserias, la solución de tantos problemas, consiste en dar un curso más libre a la libertad, disminuyendo los estorbos que ha levantado ante ella la autoridad pública y propietaria".

Con Bakunin, el anarquismo dejó de ser teoría exclusiva de un pequeño grupo de intelectuales marginados, una especulación sobre el uso y abuso del poder político, y pasó a ser una teoría de la acción política práctica, dirigida a las masas de los trabajadores, si bien sus cuadros dirigentes continuaron siendo reclutados entre la intelligentsia. Así nació el anarquismo sindicalista, en el que, persistiendo el tema central de la libertad absoluta, se incorporó la idea de violencia. Es a este tipo de anarquismo al que Mannheim adscribe el carácter quiliáslico, la exacerbación de la utopía que lleva a ver todo con enfoques dicotómicos, siendo el básico: Estado (malo, perverso), Libertad (buena, perfecta). Esta dicotomía ya era considerada por Proudhon, pero bajo la forma de disquisición filosófica:

"La autoridad, he aquí, pues, cuál ha sido la primera idea social del género humano. Y la segunda ha sido la de trabajar inmediatamente por la abolición de la autoridad, queriendo cada cual hacerla servir de instrumento a su libertad propia contra la libertad ajena: tal es el destino, tal es la obra de los partidos. Apenas la autoridad fue inaugurada en el mundo cuando se convirtió en objeto de la competencia universal. Autoridad, gobierno, poder, Estado —esas palabras designan todas la misma cosa— cada cual ve en ellas el medio de oprimir y explotar a sus semejantes"... "No harás esto, te abstendrás de aquello: el gobierno, cualquiera sea el partido que reine, no ha sabido decir otra cosa. La prohibición es desde el Edén el género de educación de los humanos. Pero una vez llegado el hombre a la mayoría de edad, el gobierno y los partidos deben desaparecer" (14, pág. 35).

Obsérvense, en cambio, el tono de apreciaciones similares en Bakunin:

"El Estado no es la sociedad; es solo una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta en su carácter. Históricamente, surgió en todos los países por la unión de la violencia, la rapiña y el pillaje —en una palabra—, de la guerra y la conquista" (15, pág. 145).

"Mientras exista el Estado, no habrá paz" (15, pág. 141).

"El Estado es la más flagrante negación, la más cínica y completa negación de la humanidad. Destruye la solidaridad universal de los hombres sobre la tierra y agrupa a algunos de ellos solo para destruir, conquistar y esclavizar a los demás" (15, pág. 138).

El anarquismo bakuniano se dirigió a los trabajadores manifestando la inevitabilidad de la lucha de clases:

"Está claro ahora que no puede haber reconciliación entre el fiero y hambriento proletariado, movido por pasiones social-revolucionarias y tendiendo persistentemente a crear otro mundo sobre los fundamentos de los principios de verdad, justicia, libertad, igualdad y fraternidad humana (principios tolerados en la sociedad respetable solo como un inocente tema para ejercicios retóricos) y el iluminado y educado mundo de las clases privilegiadas, defendiendo con vigor desesperado el régimen político, jurídico, metafísico, teológico y militar como la última fortaleza, guardando el precioso privilegio de la explotación económica. Entre estos dos mundos, digo, entre la simple gente trabajadora y la sociedad educada (combinando en sí misma, como sabemos, todas las excelencias, belleza y virtudes) ninguna reconciliación es posible" (15, pág. 189).

Unidos con el socialismo por un solo punto —el énfasis en la lucha de clases y la necesidad de la revolución— los anarquistas bakunianos intentaron una alianza con los marxistas incorporando su organización (Alianza Internacional de la Democracia Socialista) a la Asociación Internacional de Trabajadores. Pero pronto se hizo evidente que las diferencias entre ellos eran mucho mayores que las semejanzas, y las polémicas entre ambos encabezadas respectivamente por Marx y Bakunin culminaron con una escisión en 1872, como resultado de la cual los bakuninistas expulsados formaron su propia internacional que, después de reunirse en algunas ocasiones, dejó prácticamente de existir carente de la inspiración de su líder, muerto en 1876.

El bakunismo renació como movimiento anarco-sindicalista y se institucionalizó, en la década del 20, como A.I.T. (Asociación Internacional de Trabajadores-Internacional Anarcosindicalista) .

El ciego rechazo a toda forma de autoridad se evidencia en algunos párrafos de sus estatutos que transcribimos a continuación (op. 16, pág. 202):

"El sindicalismo revolucionario opone a la política del Estado y de los partidos la organización económica del trabajo, substituyendo el poder sobre los hombres por el poder sobre las cosas. Por esto considera como su finalidad, no la conquista del poder político sino la destrucción de todas las funciones estatales en la vida social. Considera que, conjuntamente con el monopolio de la propiedad, debe desaparecer asimismo el monopolio del poder y que toda forma estatal, sin excluir "la dictadura del proletariado", nunca puede ser un instrumento de liberación, sino solo fuente de nuevos monopolios y privilegios".

El rechazo de toda forma de autoridad lleva implícito en sí el rechazo de cualquier acción legislativa. Así, los estatutos afirman:

"El sindicalismo revolucionario rechaza la acción parlamentaria y toda colaboración con los órganos legislativos. El principio electivo más libre es incapaz de suprimir las agudas contradicciones de la sociedad contemporánea; el sistema parlamentaria no persigue más que un fin: dar una apariencia de legalidad al

dominio de la falsedad y a la injusticia social y obligar a los esclavos a aplicar el sello de la ley a su propia esclavitud".

"El sindicalismo revolucionario, que parte del principio de la acción directa, sostiene toda lucha que no se halle en contradicción con sus fines: abolición del monopolio económico y de la dominación del Estado. Los medios de lucha son: la huelga, el boicot, el sabotaje, etc. La acción directa halla su expresión más destacada en la huelga general, la cual, desde el punto de vista sindicalista revolucionario, es el preludio de la revolución social".

Esta actitud de negación de todo lo que no sea lucha y acción violenta lleva al anarquismo a desconfiar de las mejoras obtenidas por medios legislativos.

Al respecto dice el anarquista Luis Fabbri (op. 17, p. 17):

"El movimiento, por consiguiente, no debe proponerse estas reformas como un fin sino como un medio, y no como medio único o principal sino como uno de los medios que resultaría inútil si no estuviese apoyado por el uso de otros métodos revolucionarios. Para que tengan esta característica las mejoras, es necesario que los de abajo las arranquen y no que las concedan los de arriba: que sean hijas del empuja y de la imposición revolucionaria fuera de los organismos capitalistas y no como concesiones en virtud de recíproca colaboración de clase en la esfera del poder legislativo de la burguesía".

"En las cuestiones de índole general no hay que mirar solamente unas dadas ventajas inmediatas estrechamente económicas sino que 'hay que tener en cuenta la ventaja general, tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista político y moral de la libertad y de la dignidad humana".

Alertando sobre el peligro de las mejoras sindicales recibidas:

"Es necesario que el proletariado base su acción solamente sobre los organismos de su seno salidos y por él creados, es decir, sobre las organizaciones obreras de resistencia y de lucha, y que se niegue a colaborar con los poderes capitalísticos en torno de las cabalas legislativas, cuya fe en éstas disminuye, sino anula del todo el ejercicio revolucionario de la acción directa, y tiende nuevamente a presentarle las reformas, vistas con lente de aumento, como un fin y no como un medio. De otro modo se caería en la colaboración de clase, en el reformismo de los legalitarios, es decir, el otro camino de los dos ante los cuales se encuentra presentemente el socialismo".

Ante esta actitud extrema del anarquismo y llevando a un extremo exagerado las conclusiones de esas premisas, Marx escribe irónicamente en 1873 (op. 18, pág. 107):

[Para el anarquismo. . .]

"Si en la lucha política contra el Estado burgués los obreros se unen para arrancar solamente concesiones, aceptan compromisos, lo cual va en contra de los principios eternos. Se debe despreciar, por tanto, todo movimiento pacífico como los que los obreros ingleses y norteamericanos tienen la mala costumbre de organizar. Los obreros no deben esforzarse por establecer un límite legal de la jornada de trabajo porque esto equivale a un compromiso con los patronos, las cuales entonces ya no podrán explotarlos más de diez o doce horas en vez de catorce o dieciseis... los obreros deben aspirar todavía menos a que, como

ocurre en la república norteamericana, el Estado, cuyo presupuesto se nutre de la clase obrera, esté obligado a dar instrucción primaria a sus hijos, porque la instrucción primaria no es la instrucción completa. Es preferible que los obreros y obreras no sepan leer, escribir, ni hacer cuentas, a que reciban instrucción de un maestro del Estado. Y es mucho mejor que la ignorancia y un trabajo de 16 horas diarias embrutezca a la clase trabajadora a que se violen los principios eternos".

La utopía del anarquismo radica en el momento en que, gracias a la acción de la huelga general, se logrará derribar a la autoridad en todo el mundo y se instaurará el nuevo orden social basado en la libertad, organizándose los hombres en grupos voluntarios asociados con el objetivo del bien común. La idea podría concretarse en "la organización de abajo hacia arriba" en vez de "la organización de arriba hacia abajo".

Veamos a este respecto otros fragmentos de los Estatutos ya citados:

"El sindicalismo revolucionario parte del convencimiento de que un sistema económico que se apoya de abajo hacia arriba en el productor no puede ser regulado por decretos gubernamentales, y sí solamente por la acción común de todos los trabajadores manuales e intelectuales en cada rama de la industria mediante la administración de las fábricas por los mismos productores, de manera que cada grupo productor, fábrica o rama de industria sean parte autónoma de la organización económica con un plan sobre la base del acuerdo mutuo, tanto de la producción como de la distribución en interés de la sociedad".

"... Por esto el sindicalismo revolucionario propugna la organización federalista, que va de abajo hacia arriba, y es la unión libre de todas las fuerzas sobre la base de las ideas e intereses comunes".

Aspira a la formación de

"...comunidades económicas de producción y órganos administrativos de los trabajadores del campo y de la fábrica sobre la base de Consejos libres, no subordinados a ningún poder ni a ningún partido político".

Todo esto presupone, desde luego, una imagen de la moral humana que dista tremendamente de la real actual, y evidencia una fe candorosa en las virtudes potenciales del hombre.

El paralelo con el quiliaísmo es, pues, perfecto: se requiere el derrumbe absoluto de todo el sistema social para instaurar un día futuro el reino de la felicidad sobre la tierra. Las luchas o reivindicaciones parciales no tienen sentido. Es la ley del todo o nada. Ante la utopía anarquista se pregunta Engels: "Ahora bien, ¿cabe organización sin autoridad? . ." (op. 18, pág. 102, "De la autoridad publ. 1875).

Y el español Andrés Nin afirma:

"En realidad, el anarquismo no es una doctrina proletaria sino una concepción de orden moral que no tiene en cuenta las realidades económicas y que, como el liberalismo burgués, coloca a la libertad individual por encima de todo. El anarquismo se dirige a todos los hombres sin excepción, y no exclusivamente a la clase obrera. Más bien que al capitalismo, combate a los capitalistas, porque considera que la injusticia es principalmente una consecuencia de la mala voluntad de los hombres. De aquí su devoción por la acción individual. Parte de cuatro principios generales y es a estos principios que quiere adaptar la realidad,

constantemente cambiante, de la vida económica y de la lucha de clases. La doctrina libertaria no es una doctrina de combate sino un revoltijo de abstracciones pseudofilosóficas" (op. 16, pág. 30).

Para Mannheim, la falta de concreción y de detalles en la utopía anarquista es coherente con la actitud quiliástica en la que lo que importa más que el fin es la actitud psicológica de expectativa, la evasión de los acontecimientos del presente, la vivencia mental de la actitud revolucionaria.

CAPÍTULO X

LA MENTALIDAD FASCISTA

Aquí nos encontramos con otro ejemplo de irracionalidad pero de consecuencias mucho peores que el precedente, por haber tenido posibilidad de concreción histórica y estar basado no en el amor sino en la fuerza. Efectivamente, así como las dos connotaciones principales que Mannheim adjudica al anarquismo son la irracionalidad y la utopía rayana en el misticismo de tipo idealista, soñador, teniendo como finalidad última la confraternidad entre todos los hombres, las que adjudica al fascismo son también la irracionalidad pero además, activismo, entendiendo por tal "la apoteosis de la acción directa". En el mismo núcleo de la teoría y la práctica del fascismo —dice Mannheim— se encuentra la firme creencia en el *hecho* como único elemento valioso y decisivo. Uno de los filósofos más expresivos de esta posición, que carece en general de pensadores sistemáticos e intelectualmente capacitados entre sus adherentes, a diferencia de los otros tipos de mentalidad, fue el francés Charles Maurras: "la fuerza por sí, reducida a sí misma, es un bien" (op. 19, pág. 91). Esta importancia concedida a la fuerza va indisolublemente unida al valor concedido a la autoridad: "La autoridad es del mismo orden que la virtud, que el genio o que la belleza" (pág. 97). La autoridad es dignificada como algo innato, propio de algunos elegidos. Jamás se refiere Maurras a la autoridad entendida en el sentido democrático de valor concedido o ganado, y otorgado en forma transitoria a alguien por su reconocida capacidad o mérito para el desempeño de una función. La autoridad tal como la entiende el fascismo es la simple consecuencia de la fuerza, y no necesita de otros elementos justificativos: "Los más sabios engranajes jamás reemplazaron a la autoridad *nacida*"; "La verdadera autoridad es naturalmente juiciosa"; "La autoridad, así tomada en su nacimiento, es algo simple y puro. Ciertos tipos humanos la poseen, otros carecen de ella".

Todos estos fundamentos filosóficos se traslucen detrás de las palabras de Adolph Hitler en "Mein Kampf":

"La grandeza de cualquier organización activa que constituye la personificación de una idea reside en el espíritu de religioso fanatismo e intolerancia con que ataca a las demás, fanáticamente convencida de que solo ella está en lo cierto".

"La organización (de una comunidad humana) debe ser la encarnación del esfuerzo tendiente a colocar los cerebros por encima de la muchedumbre, y a sujetar a la muchedumbre a la voluntad de los cerebros" (parte II, cap. IV).

Efectivamente, una lógica consecuencia de los caracteres anteriormente descritos es la importancia atribuida a la iniciativa de una élite dirigente. Los

programas carecen de importancia: solo tiene valor la incondicional subordinación al jefe. La historia es obra de las élites y, por consiguiente, hay un total desprecio por el grueso de la humanidad que no pertenece a esa categoría. Dice Maurras: "Un pueblo necesita jefe como un hombre el pan". "El poder no es una idea, es un hecho, y se cree en ese hecho cuando se hace sentir; todas las críticas del mundo no podrán nada contra la fuerza de un conquistador" (pág. 102).

Veamos la falta de respeto hacia el hombre "común" en Adolph Hitler:

"El joven movimiento es, en esencia y organización, antiparlamentario, vale decir, rechaza, tanto en su principio como en su composición, cualquier teoría basada en el sufragio de las mayorías que implique el hecho de que el jefe se vea rebajado a no tener otra misión que la de poner en práctica las órdenes y las opiniones ajenas.(*). El movimiento sustenta, así, tanto en las cuestiones pequeñas como en las grandes, el principio de la autoridad incuestionable del jefe, combinada con la más absoluta responsabilidad. Uno de los deberes principales del movimiento consiste en lograr que este principio rijan no solo en lo que respecta a sus propias filas, sino también, y en forma decisiva, para toda la nación" (Parte I, Cap. XII).

"Se nos figura que el progreso es el resultado de la inteligencia combinada de la mayoría, y no obra del cerebro individual?... Al negar el valor del individuo, substituyéndolo con la suma de la muchedumbre existente en cualquier época dada, el principio parlamentario, basado en el beneplácito de la mayoría, atenta contra el principio aristocrático fundamental de la naturaleza, a propósito de lo cual, su opinión sobre las clases altas no necesita relacionarse en modo alguno con la actual decadencia de nuestra crema social" (Parte I, Cap. III).

"Hay una cosa que no podemos ni debemos olvidar: una mayoría no puede nunca sustituir al Hombre. La mayoría ha sido siempre no solo el abogado de la estupidez, sino también el abogado de las conductas más cobardes. . ." (Parte I, Cap. III).

Sentadas ya estas características de devoción hacia la fuerza y la autoridad encarnadas misteriosamente en algunos hombres elegidos y a cuyo poder el resto debe subordinarse sin otros justificativos que esa diferencia de "calidad", proseguimos con otros aspectos de la caracterización de Mannheim. Refiriéndose a la concepción de la historia dice que todas las demás teorías políticas, a pesar de ser antagónicas, parten del presupuesto de que existe una estructura histórica, dinámica, desde luego, pero que hace que determinadas experiencias, acciones, modos de pensamiento, etc., sean posibles solamente en determinadas épocas y lugares. Es decir, la historia se halla constituida por una serie de interrelaciones, y siempre se ha tratado de estudiarlas; se ha comprendido que la actividad política se desarrollaba sobre una base histórica.

Pues bien: esa idea de la historia como esquema inteligible desaparece en el fascismo frente a la irracionalidad de su apoteosis de los hechos. Para el fascismo, la historia carece de significación, si bien esto no ha obstado para que descubriera las ideas de la guerra nacional y la ideología del imperio romano, viéndolos desde su aspecto ideológico y mítico. El hombre superior, el jefe, sabe que todas las ideas políticas o históricas son mitos. El se ha emancipado de ellas, pero las encuentra útiles para estimular los sentimientos entusiastas y la irracionalidad humana, fuerzas poderosas en la actividad política.

Dice Maurras:

"La historia universal en su detalle es imposible. La ley de conjunto que la simplificara y la condensara en lección grane y fuerte, esta ley general no me parece haber sido descubierta. E historiador útil sabe aislar un hecho, circunscribir una acción, describir un personaje: el hecho, la acción, el personaje, pueden permitir la captación del cómo de las cosas humanas. . ." (19, pág. 152).

El espíritu ahistórico del fascismo puede, en parte, ser derivado del espíritu de una burguesía ya en el poder. Una clase que se ha elevado en la escala social tiende a concebir la historia en términos de acontecimientos carentes de relación, aislados. Los acontecimientos históricos —señala Mannheim— aparecen solo como un proceso en tanto que la clase que los considera espera aún algo de ellos. El fascismo se encuentra capaz de adoptar esta repudiación burguesa de la historia como estructura y como proceso, ya que él mismo es exponente de los grupos burgueses. No tiene intención de reemplazar por otro el orden social vigente. Sus posibilidades de victoria y de justificación de la teoría de la historia dependen de la llegada de oportunidades, en las que una crisis desorganice tan profundamente el orden burgués capitalista que los medios más evolucionados de conducir el conflicto de intereses ya no basten.

Corolarios de las caracterizaciones anteriores son el menosprecio hacia la libertad:

"Si se quiere hablar con exactitud, no es la libertad lo que es en general, necesario, de derecho ecuménico, primitivo y humano: es la autoridad" (19, pág. 101).

"Hay que hacer comprender a las naturalezas débiles que se trata de un caso de ser o no ser. La intimidación en talleres y fábricas, en las asambleas y en las manifestaciones en masa, siempre se ve coronada por el éxito, mientras no tropiece con una fuerza de intimidación igualmente poderosa" (Hitler, Parte I, Cap. II).

"Toda educación y el adiestramiento de los jóvenes alemanes deberá tender a inculcarles la convicción de que son superiores a los demás" (Hitler, Parte II, Cap. II).

"Ponemos a Francia ante todo, y al servicio de Francia"... «Nacer en Francia y de vieja sangre francesa, aun cuando se proceda de los últimos desheredados, es aun nacer poseedor de un capital inmenso y de un privilegio sagrado»" (Maurras, 259).

Observamos, también, por nuestra parte, aunque ello no es consignado en la caracterización de Mannheim, un cierto desprecio hacia la ciencia con excepción de la biología, hacia la cual el fascismo acude para tratar de extraer leyes fundamentadoras de su doctrina:

"Una sociedad puede tender a la igualdad, pero en biología la igualdad no está más que en el cementerio" (Maurras, 14).

"Cuanto mayor peligro comporta el método biológico si se lo maneja a título de prueba, mayor interés ofrece como estimulante a la reflexión e instrumento de descubrimiento, pudiendo las ideas sociales descubiertas por esta vía ser verificadas y demostradas por otra" (Maurras, 142).

"Cuanto más vive y se perfecciona el ser, más división del trabajo comporta desigualdad de funciones, la que provoca una diferenciación de los órganos y su desigualdad, incluso desigualdad de sus elementos, cualquierasea la identidad originaria de que se prevalgan esos elementos primitivos: la igualdad puede

estar en lo bajo de la escala, al comienzo de la vida; ella es destruida por los progresos de la vida misma. El progreso es aristócrata" (pág. 141).

"Esos polemistas de la anarquía expresan una idea digna de ellos cuando pretenden que las relaciones humanas están necesariamente en tensión y agriadas por la experiencia de las desigualdades; más bien lo están por la proclamación de igualdades que no existen" (pág. 31).

Hitler lleva su entusiasmo por lo físico y biológico al extremo de afirmar:

"En el caso de la educación femenina, se dará la más importancia al adiestramiento corporal; después de esto, al desarrollo del carácter, viniendo en último término el cultivo de la inteligencia. La educación de la mujer debe tener en vista ante todo y sobre todo un propósito absoluto: formar futuras madres de familia" (Parte II, Cap. II).

"Si dividiésemos a la raza humana en tres categorías —fundadores, conservadores y destructores de la cultura— solo la estirpe aria podría ser considerada como representante de la primera categoría..." (Parte I, Cap. XI).

"Existen en la historia innumerables ejemplos que prueban con alarmante claridad cómo cada vez que la sangre aria se mezcló con otros pueblos inferiores, la consecuencia fue la destrucción de la raza portaestandarte de la cultura. . . el habitante germano de América que se ha conservado puro y sin mezcla, ha logrado convertirse en el amo de su continente y lo seguirá siendo mientras no caiga en la deshonra de confundir su sangre" (Parte I, Cap. XI).

Del paralelismo con la biología surge también la idea de la lucha de las especies y el fatalismo sobre la inevitabilidad las guerras:

"Para quien ve las cosas y no las palabras el azote de la guerra nace del juego natural de las fuerzas vitales" (Maurras, pág. 174).

"Se peleará menos por el bienestar material cuando los hombres y los pueblos no se preocupen tanto por él. Fuera de este desprendimiento, fuera de este espíritu católico, todas las perspectivas del porvenir son fatalmente guerreras" (pág. 176).

Lo que Maurras ve como una inevitabilidad, Hitler lo vive ya como una feliz exaltación:

"Todos sabemos que en un porvenir lejano, la humanidad deberá afrontar problemas cuya solución exigirá que una raza excelsa en grado superlativo, apoyada por fuerzas de todo el planeta, asuma la dirección del mundo".

Resumiendo: de la valorización irracional del acto, la fuerza, la autoridad y de la concepción biológica de la desigualdad —tanto individual como social— se derivan los otros caracteres del fascismo que hemos enumerado: nacionalismo, belicismo y odio hacia la libertad.

() Obsérvese que esa idea que se rechaza es, justamente, la médula del anarquismo: dirección únicamente para coordinar los deseos o las necesidades expresados por los diversos grupos.*

CAPÍTULO XI

LA MENTALIDAD SOCIALISTA-COMUNISTA

Mannheim aclara *que no* diferenciará entre socialismo y comunismo por cuanto sus diferencias radican en la aplicación de métodos (evolución o revolución) y él está caracterizando las mentalidades políticas en sus grados básicos.

En la lucha con sus adversarios burgueses, el marxismo descubrió que en las cuestiones históricas y políticas no puede haber teoría pura; detrás de cada teoría existen puntos de vista colectivos, y los fenómenos del pensar colectivo, que proceden de acuerdo con los intereses y las situaciones sociales y existenciales, fueron considerados por Marx como ideología. Con ese concepto se señaló el núcleo del problema del pensamiento político en general. En este punto Mannheim reitera que esta concepción de la ideología, aplicada exclusivamente al pensamiento político, no puede proporcionar ayuda positiva para la investigación científica. En su opinión, el aporte más importante realizado por la teoría de la ideología en el campo político es su constatación, en cierto modo secundaria en aquel momento, de que el pensamiento político está íntegramente ligado en la vida social.

El pensamiento marxista presenta también una nueva concepción de la relación entre la teoría y la práctica. Mientras que la teoría burguesa hacía hincapié en los fines, y mantuvo siempre una visión normativa de la sociedad, Marx se ocupó siempre de atenuar los elementos utópicos en el socialismo. Rehusó establecer una serie exhaustiva de objetivos; no es tarea del pensamiento político establecer un esquema de lo que debiera ser; la teoría es una función del proceso de devenir:

"... la filosofía alemana desciende del cielo a la tierra. Parte de lo que el hombre dice, se imagina, se representa, piensa; o del hombre objeto de discurso, imaginación, representación, pensamiento, para arribar por él al hombre de carne y hueso. Justo al revés procedemos nosotros. Nosotros ascendemos de la tierra al cielo. Nuestro punto de partida es el hombre real, activo, que vive de cierto y determinado modo. Y en base a esa vida real explicamos el desarrollo de su ideología, reflejo y eco de aquélla. .. Evoluciona la producción y las relaciones materiales de los hombres. Pues concomitantemente evolucionan su pensamiento y sus ideas. Al compás que los hombres van modificando con su acción la realidad, modifican su modo de pensar. No es el pensamiento quien determina la vida sino la vida quien determina el pensamiento. Los que hacen del pensamiento el factor primordial de la historia lo imaginan a manera de ser vivo. Para nosotros, en cambio, los únicos seres vivos son los individuos. Sin duda que esos individuos piensan; su pensamiento, empero, no es anterior, sino obra de ellos" (op. 2, pág. 32).

Se deduce fácilmente que de esa visión empírica no puede surgir la glorificación de conductas ni moldes rígidos.

Decíamos que para Marx la teoría es función del proceso de devenir. La relación dialéctica entre teoría y práctica consiste en que, ante todo, la teoría nace de un impulso definida-mente social, aclara la situación y, en el curso de

ese proceso de aclarar la situación, cambia. Por lo tanto, entramos en una situación nueva más allá de la cual surge una nueva teoría. Resumiendo el proceso:

- 1º) la teoría es función de la realidad
- 2º) esa teoría conduce a cierta acción
- 3º) la acción transforma a la realidad o, en caso de fracaso, obliga a una revisión de la teoría anterior.

La transformación de la situación real, llevada a cabo por la acción, da nacimiento a una nueva teoría.

La aplicación del método dialéctico a la historia es a su vez una consecuencia de la aplicación de la dialéctica como método de pensamiento. Creemos que esto está accesiblemente descrito en el siguiente párrafo de Trotsky (op. 21, pág. 55):

"La dialéctica no es ficción ni misticismo, sino la ciencia de las formas de nuestro pensamiento, en la medida en que éste no se limita a los problemas cotidianos de la vida y trata de llegar a una comprensión de procesos más amplios y complicados. La dialéctica y la lógica formal mantienen entre sí una relación similar a la que existe entre las matemáticas inferiores y las superiores.

Trataré aquí de esbozar lo esencial del problema en forma muy concisa. La lógica aristotélica del silogismo simple parte de la premisa que "A" es igual a "A". Este postulado se acepta como axioma para una cantidad de acciones humanas prácticas y de generalizaciones elementales. Pero, en realidad, "A" no es igual a "A". Esto es fácil de demostrar si observamos esas dos letras bajo una lente: son completamente diferentes'. Pero, se podrá objetar, no se trata del tamaño o la forma de las letras, dado que ellas son solamente símbolos de cantidades iguales, por ejemplo, de una libra de azúcar. La objeción no es valedera. En realidad, una libra de azúcar nunca es igual a una libra de azúcar: una balanza delicada descubriría siempre la diferencia. Nuevamente se podría objetar: sin embargo una libra de azúcar es igual a sí misma. Tampoco esto es verdad: todos los cuerpos cambian constantemente de peso, color, etc. Nunca son iguales a sí mismos. Un sofista contestará que una libra de azúcar es igual a sí misma "en un momento dado". Fuera del valor práctico extremadamente dudoso de este "axioma", tampoco soporta una crítica teórica. ¿Cómo concebimos realmente la palabra "momento"? Si se trata de un intervalo infinitesimal de tiempo, entonces una libra de azúcar está sometida durante el transcurso de ese "momento" a cambios inevitables. ¿O este "momento" es una abstracción puramente matemática, es decir, cero tiempo? Pero todo existe en el tiempo y la existencia misma es un proceso ininterrumpido de transformación; el tiempo es, en consecuencia, un fenómeno fundamental de la existencia. De este modo, el axioma "A" es igual a "A" significa que una cosa igual a sí misma si no cambia, es decir, si no existe.

A primera vista, podría parecer que estas sutilezas son inútiles. En realidad, tienen importancia decisiva. *El axioma "A" es igual a "A", es a un mismo tiempo punto de partida de todos nuestros conocimientos y punto de partida de todos los errores de nuestro conocimiento.* (*) Solo dentro de ciertos límites se lo puede utilizar con uniformidad. Si los cambios cuantitativos que se producen en "A" carecen de importancia para la cuestión que tenemos entre manos, entonces podemos presumir que "A" es igual a "A". Este es, por ejemplo, el modo con que comprador y vendedor consideran una libra de azúcar. De la misma manera consideramos la temperatura del sol. Hasta hace poco considerábamos de la misma manera el valor adquisitivo del dólar. *Pero cuando los cambios cuantitativos sobrepasan ciertos límites se convierten en cambios cualitativos.* (*) Una libra de azúcar sometida a la acción del agua o del kerosén

deja de ser una libra de azúcar. Un dólar en manos de un presidente deja de ser un dólar. *Determinar en el momento preciso el punto crítico en que la cantidad se transforma en calidad, es una de las tareas más difíciles e importantes en todas las esferas del conocimiento, incluso de la sociología.*(*)

... El pensamiento vulgar opera con conceptos como capitalismo, moral, libertad, Estado obrero, etc., considerándolos como abstracciones fijas, presumiendo que capitalismo es igual a capitalismo, moral igual a moral, etc. El pensamiento dialéctico analiza todas las cosas y fenómenos en sus cambios continuos, a la vez que determina en las condiciones materiales de aquellos cambios el momento crítico en que "A" deja de ser "A", un Estado obrero deja de ser un Estado obrero.

El vicio fundamental del pensamiento vulgar radica en el hecho de que quiere contentarse con fotografías inertes de una realidad que consiste en eterno movimiento. El pensamiento dialéctico da a los conceptos —por medio de aproximaciones sucesivas, correcciones, concreciones—, riqueza de contenido y flexibilidad; diría, incluso, hasta cierta suculencia que en cierta medida los aproxima al fenómeno viviente. No hay un capitalismo en general sino un capitalismo dado, en una etapa dada de desarrollo. No hay un Estado obrero en general sino un Estado obrero dado, en un país atrasado, dentro de un cerco capitalista, etc.

. . .La dialéctica no niega el silogismo sino que nos enseña a combinar los silogismos en forma tal que nos lleve a una comprensión más certera de la realidad eternamente cambiante. Hegel, en su *Lógica*, estableció una serie de leyes: cambio de cantidad en calidad, desarrollo a través de las contradicciones, conflictos entre el contenido y la forma, interrupción de la continuidad, cambio de posibilidad en inevitabilidad, etc., que son tan importantes para el pensamiento teórico como el silogismo simple para las tareas más elementales.

Hegel escribió antes que Darwin y antes que Marx. Gracias al poderoso impulso dado al pensamiento por la revolución francesa, Hegel anticipó el movimiento general de la ciencia. Pero porque era solamente una anticipación, aunque hecha por un genio, recibió de Hegel un carácter idealista, Hegel operaba con sombras ideológicas como realidad final. Marx demostró que el movimiento de estas sombras ideológicas no reflejaba otra cosa que el movimiento de los cuerpos materiales.

Llamamos materialista a nuestra dialéctica porque sus raíces no están en el cielo ni en las profundidades del "libre albedrío" sino en la realidad objetiva, en la naturaleza. Lo consciente surgió de lo inconsciente, la psicología de la fisiología, el mundo orgánico del inorgánico, el sistema solar de la nebulosa. *En todos los jalones de este, escala de desarrollo, los cambios cuantitativos se transformaron en cualitativos.* (*) Nuestro pensamiento, incluso el pensamiento dialéctico, es solamente una de las formas de expresión de la materia cambiante. En este sistema no hay lugar para Dios ni para el Diablo, ni para el alma inmortal ni para leyes y normas morales eternas. *La dialéctica del pensamiento, habiendo surgido de la dialéctica de la naturaleza, posee en consecuencia un carácter profundamente materialista.*(*)

En resumen, la teoría marxista es una síntesis de intuicionismo y de un deseo determinado de comprender los fenómenos de manera racional, es decir, participa de los elementos básicos del pensamiento conservador y del liberal.

Para el socialismo, es más peligroso el liberalismo o el quiliaísmo que el conservadorismo. Considera a este último como antagonista de segundo plano, pues en la vida política se procede en general más agresivamente ante el

contrario que está más cercano a la propia posición que ante el que está más distante, precisamente para frenar la tendencia a deslizarse dentro de la concepción del primero.

En el socialismo, el elemento utópico representa una creación basada sobre la síntesis interna de las formas de utopía que le fueron cronológicamente anteriores. Coincide con la utopía liberal en el sentido de que ambos creen que el reino de la libertad y de la igualdad existirá en un futuro remoto. Pero el socialismo sitúa en forma mucho más concreta ese momento, identificándolo con el derrumbamiento de la cultura capitalista.

"El comunismo no es para nosotros una utopía realizable en un lejano futuro, un ideal al que el hombre ha de irse acercando paulatinamente. El comunismo quedará de hecho implantado cuando la revolución eche abajo al orden vigente en la actualidad. En cuanto a la necesidad de esa revolución, se justifica ampliamente por lo insostenible de dicho orden de cosas actual" (op. 2, pág. 54).

En la coincidencia de orientación hacia un objetivo futuro —aun cuando para el liberalismo sea más distante— se distingue también un rechazo común, en ambos pensamientos, hacia la aceptación y afirmación directa del orden existente, que es característica del conservadurismo, así como hacia la tendencia a la irracionalidad propia de la actitud quiliástica, pues tanto el liberal como el socialista consideran que las energías estáticas latentes deben ser sublimadas y convertidas en ideales culturales:

"La revolución comunista transformará por entero el modo de producción y la organización social vigente actualmente. La actividad espontánea y la producción de la vida material no recaerán, como ha venido ocurriendo hasta ahora, en individuos diferentes. Todos los individuos serán libremente activos y todos colaborarán en la producción de la vida material. Desapareciendo, como desaparecerá, la división del trabajo, el individuo no tendrá que limitarse a desempeñar un oficio determinado, impuesto por las circunstancias; podrá dar a sus actividades el cauce que mejor le parezca. Gracias a ello, cada uno podrá desenvolver su personalidad en el sentido de la máxima plenitud" (op. 2, pág. 123).

Ahora bien: la gran diferencia entre el socialismo y el liberalismo radica en su concepción de la idea.

El carácter abstracto y formal de la idea liberal ya había sido descubierto y atacado por el conservadurismo, considerándolo mera opinión. Pero el socialismo ejerce un ataque mucho más sistemático y demoledor. Para el liberal, la idea es la fuerza impulsora de la historia. Para el socialista, la idea es factor condicionado, resultante del proceso histórico social:

"La conciencia es, desde un comienzo, un producto social; y lo seguirá siendo mientras haya hombres" (op. 2, pág. 41).

Hay en la mentalidad socialista una redefinición de la utopía en términos de realidad. Adopta el sentido de determinación del conservadurismo, uniéndolo a una visión viva del futuro. La "idea" socialista va siendo corregida y haciéndose más concreta conforme el presente va viviendo en el futuro. Concibe a la idea en forma de sustancia nueva, casi como un organismo vivo que tiene condiciones definidas de existencia, cuyo conocimiento puede ser objeto de investigación científica. No es sueño, ni deseo, ni imperativo imaginario que planea sobre

nosotros desde una esfera absoluta, sino que posee concreta vida propia y función definida en el proceso total.

Hay que darse cuenta de las condiciones reales (fundamentalmente las económicas y sociales) de las que depende la realización de la idea:

"Sin ciertas condiciones materiales previas, la revolución social no se consuma. Las fuerzas productivas han de haber asumido un cariz determinado; luego, ha de haberse formado una masa revolucionaria que se rebele no solo contra ciertos aspectos de la sociedad burguesa sino contra el tipo de producción y el modo de actividad sobre el cual se asienta la misma. De no existir una preparación previa es completamente en balde que la revolución se formule una y cien veces en teoría. Las ideas no tuercen el curso de la realidad. Dígalo si no la historia del comunismo" (op. 2, pág. 60).

La estructura económica y social se convierte así en la realidad absoluta para el socialista. Llega a ser el soporte de aquella totalidad cultural que los conservadores habían percibido ya como una unidad, concibiéndola como el "volksgeist" (espíritu del pueblo), realizando así el primer intento importante para comprender los hechos de la vida intelectual y psíquica, aislados en apariencia, como emanaciones de un centro único de energía creadora.

Ahora bien, tanto para los liberales como para los conservadores esta fuerza impulsora era algo espiritual. La mentalidad socialista, por el contrario, valorizó los aspectos materiales de la existencia, convirtiéndolos en motor del desarrollo del mundo, en forma de un determinismo económico. El conservador glorificó al pasado como fuerza por su función determinante; el socialista adjudicó esa fuerza a la estructura social como factor determinante del conjunto del desarrollo:

"La acción conjunta de los individuos va creando mil fuerzas productivas. Pero una vez creadas esas fuerzas, dejan de pertenecer a los que las crean, se les vuelven hostiles y los tiranizan. Al menos así ha sucedido hasta ahora. Pues con el comunismo, esas fuerzas pasarán a ser, de dueñas que ahora son, a esclavas. En vez de sujetarse a ellas los individuos las fiscalizarán y dominarán conscientemente" (op. 2, pág. 57).

"Como en virtud de la división del trabajo no hay individuo que no tenga asignada una tarea en la compleja máquina social, el poder de ésta va en continuo aumento. Lo malo es que el individuo que coadyuva a ese aumento no se beneficia ni poco ni mucho. Con su trabajo —hecho no por gusto sino por obligación— contribuye a ir creando un ente extraño ante sí, que evoluciona independientemente de su voluntad; que tiene historia propia, cuyos orígenes y destino él ignora absolutamente. . . Poderoso ente que frustra sus esperanzas, reduce a nada sus cálculos, y acaba por encarrilar su voluntad en sendas fijas. La formación de semejante poder objetivo —extraño al hombre y a sus afanes— es uno de los hechos fundamentales que jalonan la evolución social" (op. 2, pág. 50).

En este caso el sentimiento de determinación es compatible con la localización de la utopía en el futuro. La idea socialista actúa no como un principio formal y trascendente que regula los acontecimientos desde afuera sino como una "tendencia" dentro de la realidad, que se corrige a sí misma continuamente por medio de sus relaciones con esa realidad.

A cada acontecimiento debe ser adjudicada una significación y una posición en la estructura total del desarrollo. La tarea del dirigente político debe ser reforzar deliberadamente aquellas fuerzas cuya dinámica parece encaminarse a donde él desea y hacer que vayan en su misma dirección o, por lo menos, conseguir la impotencia de aquellas que le parezcan hostiles. La experiencia histórica se convierte así en un verdadero plan estratégico.

El socialismo mezcla, de este modo, una fuerza social progresiva con las restricciones que una acción revolucionaria se impone a sí misma cuando percibe las fuerzas determinantes de la historia. Estas dos actitudes —fuerza progresiva y restricción— llegan a diferenciarse en la práctica generando dos grupos opuestos, si bien interactuantes, dentro del campo socialista. Los que han alcanzado el poder vienen a ejercer una influencia demoradora al adoptar un ordenado cambio evolucionista; por el contrario, aquellas capas que todavía no han comprometido sus intereses en las cosas tal y como son se convierten en sustentadoras de la importancia abrumadora de la revolución. Antes de esa escisión, que corresponde a una etapa posterior en el proceso, el socialismo enfrentó al utopismo quiliástico, derrotándolo, lo que está patentizado en el conflicto entre Marx y Bakunin.

La concepción de acción política anteriormente descrita ("plan estratégico") sale de su esfera para impregnar la vida cultural: de la investigación de la determinación social en la historia nace la sociología, y ésta, a su vez, se convierte gradualmente en una ciencia clave, cuyas concepciones penetran en la ciencia histórica.

Es de destacar la agudeza de las observaciones de Mannheim respecto al surgimiento de dos tendencias dentro del socialismo, observaciones que él pudo realizar en los albores de la revolución soviética pero que se han dado tremía y tantos años más tarde en el plano internacional, simbolizadas por las posiciones respectivas soviética y china.

(*) El subrayado es nuestro.

TERCERA PARTE

CONCLUSIONES

CAPÍTULO XII

LA ATENUACIÓN DE LAS UTOPIÁS

De esta descripción de las principales dinámicas que aparecen y reaparecen en el plano de la historia política, coexistiendo, oponiéndose e interpenetrándose, extrae Mannheim algunas conclusiones de tipo general que no solo implican una adjudicación de sentido a la mencionada dinámica, sino que representan también, al mismo tiempo, las conclusiones de su examen sobre ideología y utopía

1º - Cuanto más amplia es la clase que consigue un cierto dominio en las condiciones concretas de existencia, y cuanto mayores son las posibilidades de alcanzar la victoria por medio de una evolución pacífica, más probable es que

esa clase siga el camino del conservadurismo, arrancando los elementos utópicos de sus formas de vida.

2º - Cada utopía, cuanto más tarde se configura dentro del proceso histórico, más se aproxima al mismo: así, la idea liberal, la socialista y la conservadora representan graduales etapas de alejamiento del quilibrio y de acercamiento a los acontecimientos presentes y reales.

3º - Cuando grupos nuevos consiguen alcanzar una situación ya establecida de antemano, no adoptan fácilmente las ideologías elaboradas para esa situación, sino que adaptan sus propias ideas a la situación nueva. Así el liberalismo y el socialismo, al alcanzar el poder, absorbieron elementos del conservadurismo, reinterpretándolos dentro de sus esquemas, tales como la noción del determinismo histórico y la absorción continua del elemento utópico en la vida cotidiana.

Se habrá advertido que Mannheim considera, pues, con referencia al grado de intensidad utópica, el siguiente orden: la actitud quiliástica como ejemplo extremo (su utopía requiere la destrucción total del orden actual para poderse realizar) seguida por el liberalismo (su utopía está colocada en un futuro remoto, al cual se llega gradualmente por medio de la evolución); vendría a seguir el socialismo (su utopía está más cercana, y depende de que se den las condiciones materiales adecuadas para la revolución) y finalmente, el conservadurismo, que simboliza la inexistencia de utopía, el enraizamiento total en el aquí y el ahora.

Se habrá advertido también que Mannheim no analiza el aspecto utópico en el fascismo, posiblemente por considerar que su extrema irracionalidad y su presentismo le impiden estructurar una *weltanschauung* coherente. (*)

Los tres puntos anteriores podrían, en cierto modo, resumirse en la idea básica de que la toma del poder implica un debilitamiento en la actitud utópica, con el consiguiente acercamiento hacia el presente y hacia la actitud conservadora, que demostraría ser, así, inherente a la posesión. Añadiríamos también que el grupo en el poder sigue detentando una ideología que se extiende al resto de la población, sea cual fuere su origen político. Esto ya fue reconocido por Marx:

"Si al interpretar el curso histórico se separa el pensamiento dominante de una época de la clase que en ella tiene el mando, considerándolo independiente.. . bien se puede afirmar que en una época dominan... los conceptos de honor, fidelidad, etc.; en tal otra los de libertad, igualdad, etc. Por regla general, la clase entronizada en el poder se figura las cosas de esa manera. Pero en realidad, si esos conceptos dominan, no es por su fuerza intrínseca. Dominan porque aquella (la clase) los sustenta. Así, los conceptos citados en primer término han dominado gracias a la hegemonía de la burguesía. El engaño se descubre cuando la revolución abate el poder de la clase dominante. Entonces se viene al suelo al mismo tiempo la ideología en auge en dicha época. Tal ideología no era algo eterno. No hacía más que traducir las modalidades y aspiraciones de la clase dominante (op. 2, págs. 77/78).

"Naturalmente que el fenómeno que hemos descrito desaparecerá el día en que la sociedad deje de estar dividida en clases. . . cuando no haya más clases, tampoco habrá clase dominante y, por lo tanto, una ideología propia de esa clase. . ." (op. 2, pág. 80).

El optimismo de Marx nos parece, en este punto, excesivo. En ese sentido habría que pensar, junto con el anarquismo, que en la medida en que exista una organización social centralizada y algún tipo de poder político que lo detenta, aunque el grupo no sea clase social propiamente dicho, solo por el hecho de detentar ese poder político, adquirirá sus connotaciones por ser grupo cohesivo con autoridad y con determinada perspectiva de la realidad, que es la que impondrá a sus gobernados, tal como ha sucedido en los países socialistas con el partido comunista.

El problema estriba, a nuestro juicio, en que la organización industrial en una sociedad de masas implica una estructura jerárquica dependiente de ciertos puntos claves de planificación y mando.

Este tema fue tratado posteriormente por Mannheim en otras obras a las que nos referiremos más adelante. Esto es lo que respecta a las ideologías.

En lo relativo a la atenuación utópica, Mannheim señala otro factor muy importante que coadyuva a ella: y es que cuanto más intensamente colabora el partido ascendente en una coalición parlamentaria, o, dicho de otro modo, participa de alguna manera en el poder, más va quedando absorbido por los detalles concretos y aislados de la institucionalización política, y más tiende a abandonar su esquema formal y su concepción abstracta, sus perspectivas amplias, olvidando sus impulsos utópicos originales y perdiendo con ello su capacidad para transformar a la sociedad.

Esto lleva a que, en la medida en que las diversas mentalidades o actitudes se transforman simplemente en partido político, se vayan acercando más entre sí. Ese distanciamiento de su origen, ese abandono de una concepción del mundo como expresión de un grupo social para pasar a una expresión política partidaria, ocupada en pequeños detalles, facilitan la homogenización de puntos de vista y, por consiguiente, una actitud más tolerante y conciliatoria.

Claro que esto trae aparejado, por otra parte, la gradual desaparición de la perspectiva global que significa una utopía, con lo que la historia deja de ser un proceso en dirección a un último fin y se convierte en algo indiferenciado, que se contempla desde un punto de vista escéptico y relativista.

Si a través de una evolución pacífica —dice Mannheim— somos capaces de alcanzar, en etapa futura, una forma de industrialismo superior que extienda el bienestar a todas las capas sociales, se producirá la uniformización ya explicada a través del acercamiento a la actitud conservadora, lo que significará el fin total de las utopías que en ese momento aún persisten, mantenidas, principalmente, por los grupos de extrema izquierda.

En este punto Mannheim parece debatirse en una verdadera indecisión respecto a lo que sería deseable: por un lado, insiste en que la desaparición general del utopismo tiene la ventaja de permitir un estudio más sereno y científico del problema de la organización social (ayudada por el escepticismo más difundido en torno a las ideologías); menciona la unificación gradual de puntos de vista como conducente a una actitud más tolerante y conciliatoria. Por el otro, señala muy acertadamente que la desaparición total del elemento utópico, al reducir todo a problemas de hecho, implicaría el despojo de una de las actitudes más inherentes a la condición humana: la voluntad de acción bajo el impulso de ideales. Así como la declinación de la ideología afecta solo a determinadas clases sociales, y la objetividad que se obtiene a través de su desenmascaramiento redundará en beneficio de la sociedad, la desaparición de las utopías significaría, en

cambio, "la caída en un estatismo, en un estado de cosas en que el hombre sería meramente objeto, y perdería su capacidad para configurar la historia y, con ello, su capacidad para comprenderla".

() Nótese que en el fascismo se asimila la irracionalidad del anarquismo con la valoración del hecho presente propia del conservadorismo.*

CAPÍTULO XIII

LA PLANIFICACIÓN DEMOCRÁTICA

Uno de los grandes méritos de nuestro autor fue haber puesto en práctica en su conducta individual la tesis que siempre preconizó acerca de mantener una mentalidad abierta ante el curso de los acontecimientos, y efectuar un reajuste constante de las nuevas situaciones. Su pensamiento nunca fue petrificado ni dogmático; supo asimilar la riqueza de las cambiantes coyunturas vitales en el curso de su existencia, ductilidad que se hace evidente a través del examen de sus sucesivos libros, y que no significa, sin embargo, contradicción ni inconsistencia.

Vivió sus primeros cuarenta años en Alemania; sus escritos de aquella época, de los cuales "Ideología y Utopía" es un perfecto ejemplo, reflejan la despreocupación crítica del erudito europeo del período interbélico, que no se sentía comprometido más que con la búsqueda objetiva de una mejor comprensión de la realidad. Si bien ésta continuó siendo su principal norma orientadora, su traslado a Inglaterra en 1933, huyendo, como dijimos, de la persecución nazi, lo introdujo en un ambiente totalmente nuevo y diferente.

Hemos podido observar cómo en "Ideología y Utopía" destaca la irracionalidad de la lucha política provocada por las distorsiones de un pensamiento de origen grupal. Recordemos que considera la existencia de tres factores favorables a la desaparición de esas formas distorsionadas de pensamiento político: 1º) el desenmascaramiento mutuo de las ideologías; 2º) la atenuación de la actitud utópica; 3º) la acción sintetizadora y unificadora de una "intelligentsia" libre de ataduras y presiones de clase. Pues bien: en Inglaterra pudo observar cómo la discusión política estaba regulada y canalizada por una actitud de tolerancia genuina y respeto hacia las actitudes y valoraciones críticas que provenía de una larga tradición, de la aceptación común de ciertos valores nacionales.

A partir de ese momento, la sociología de Mannheim se convierte en un intento progresivo de integrar los hallazgos de su pensamiento anterior con sus nuevas experiencias. Concomitantemente a ese nuevo clima intelectual influyó en él la creciente tensión internacional ante la amenaza nazi-fascista y, finalmente, el estallido de un conflicto decisivo para la suerte de la humanidad. Todo ello debía forzosamente determinar en él el planteo de nuevas perspectivas, nuevos interrogantes, nuevos enfoques.

En un librito titulado "Diagnóstico de nuestro tiempo" (op. 22), publicado en Londres en plena contienda e integrado por diversos artículos, charlas y ensayos en nivel de divulgación para el público general, se hace patente la presión crítica del momento, que lo lleva a enfocar el problema concreto de la importancia de la supervivencia de las instituciones democráticas y del valor de la

libertad. En dicha obra opina que Inglaterra y los Estados Unidos tienen sobre sí la misión de preservar esa libertad, pero en forma compatible con la evolución hacia una vida social planificada más racionalmente. Aquí surge el núcleo de un tema que Mannheim continuará desarrollando y perfeccionando en sus posteriores obras: la planificación social es imprescindible, y puede alcanzarse perfectamente dentro de una estructura democrática, por medio de la evolución, sin necesidad de revolución.

Sostiene que la sociedad avanza, lenta e irremisiblemente hacia una democratización creciente, no solo en el aspecto político sino en todos los órdenes. Este avance se da a despecho de los ocasionales brotes dictatoriales. Pero para superar la antinomia capitalismo-comunismo, que tan ineludible parece a la mayoría de la gente, puede y debe efectuarse una evolución, *racionalmente planificada* en todas las instituciones, que permita introducir justicia en la vida social sin necesidad de sacrificar las bases esenciales de la convivencia democrática, es decir, sin necesidad de caer bajo la dictadura de una minoría privilegiada detentadora del poder.

Esta hipótesis, reiterativa en la producción bibliográfica de Mannheim, está específicamente desarrollada en su libro "Libertad, Poder y Planificación Democrática" (23) editado con posterioridad a su muerte, acaecida en 1947, a los 55 años de edad. Afortunadamente, el "Institute of World Affairs New School for Social Research", de New York, se puso en contacto con su viuda, la Dra. Julia Mannheim, e inició, con la ayuda económica de la Rockefeller Foundation, la tarea de compilar los manuscritos inéditos del profesor, que fueron fuente de sucesivas publicaciones. En todas ellas Mannheim rompe el enfoque estrictamente socio-político para introducir también factores y problemas de orden psicológico y pedagógico, es decir, plantea los asuntos en un plano simultáneamente más concreto y más amplio.

CAPÍTULO XIV

CONSIDERACIONES SOBRE LAS IDEAS DE MANNHEIM

Parécenos que, en cierto modo, al preconizar la necesidad de una coordinación y planificación racional, ajustada a la dinámica de una realidad cambiante y llevada a cabo por personas competentes, es decir, la "intelligentsia" libre de ataduras de ideologías y utopías, Mannheim no difiere mucho del pensamiento expresado por Platón en "La República" y que transcribimos al comienzo de esta obra: "En tanto que los filósofos no reinan en las ciudades. . .". También en los "Diálogos" expone la misma idea por boca de Sócrates: si para ejercer un determinado oficio se demandan conocimientos, aptitudes y habilidades específicas, ¿por qué no se demanda eso mismo para ejercer el oficio supremo, que es el de regir la vida de la comunidad?

La pregunta socrática continúa teniendo vigencia. En nuestra forma actual de democracia, muchos son los líderes políticos que ascienden al poder apoyados por el poderío económico que los respalda o por su aptitud para entusiasmar a las masas incitando sus sentimientos irracionales.

En ese sentido y, desde ya, siempre en el plano del desiderátum teórico, nadie puede negar la conveniencia de la solución propugnada desde épocas remotas: "The right man in the right place". Un equipo de buenos especialistas

en sus respectivas materias, con serenidad, ecuanimidad y juicio objetivo, libres de las deformaciones y limitaciones que representan las actitudes ideológicas y utópicas, concentrados en determinados valores a los cuales se les ha concedido consenso universal: expansión de la economía, elevación del nivel de vida a través de la extensión de los servicios sociales —preventivos y asistenciales—, difusión de la educación, en fin, "el mayor bien para el mayor número".

La atenuación ideológica y utópica en los partidos políticos de las más importantes naciones del mundo parecería ser un factor coadyuvante a esta posibilidad. Efectivamente, la lucha política a través de las vías institucionales está en ellos sedimentada y estabilizada. En los EE.UU. y el Reino Unido, a través de un bipartidismo que se alterna en el poder y que, trátase de republicanos y demócratas, en el primer caso, o de conservadores y laboristas, en el segundo, es calificado por sus adversarios como "la misma cosa"; en la Unión Soviética, a través de un unipartidismo claro y terminante, donde la oposición que pueda existir es, en términos de su peligrosidad efectiva, prácticamente nula.

Autores actuales como J. Maynaud y Alain Lancelot, en su libro "Las Actitudes Políticas" (EUDEBA, Bs. As., 1965), coinciden ampliamente —aunque refiriéndose principalmente a los partidos políticos europeos y expresándose bajo otros puntos de vista— con la esencia del pensamiento de Mannheim, y van aún más lejos. Opinan que: 1º) las ideologías están mal representadas por los partidos; 2º) un partido rara vez está basado en ideas, y más bien se analiza como una red de amistades; 3º) la política del partido tiene como fin último su conservación, y no la mejora de la vida social; 4º) los partidos compensan el abandono de sus formas doctrinarias conservando con celoso cuidado, en forma esclerotizada, el ritual ideológico heredado; 5º) como no están constituidos en función de las tareas de la vida real, cada vez que enfrentan un problema auténtico, se producen las escisiones. En una palabra, el partido político en la actualidad no representa ni refleja la realidad política.

Esta situación parecería corroborar la tesis de Mannheim de que, más que una política tradicional de partidos con sus respectivas plataformas ideológicas, nuestro mundo necesita ahora una planificación coordinada en todos los aspectos de la vida social, llevada a cabo por los técnicos competentes en la materia, coincidentes en el fin último del progreso y el bienestar nacional, manteniéndose siempre dentro de las premisas básicas del liberalismo político de respeto a la libertad de conciencia y de expresión de opiniones.

En la época en que escribió Mannheim, el principal peligro para la realización de su programa —el fascismo— acababa de ser vencido. El realizó en su libro "Libertad, Poder y Planificación Democrática" —ya mencionado en el ítem precedente— una invocación a los Estados Unidos y a Inglaterra para que sintiesen sobre sí el peso de la responsabilidad de conducir al mundo hacia esas formas de progreso y racionalidad que tan ardientemente deseaba.

Pero, a nuestro juicio, y ello no intenta ser una crítica a su gran poder de visión, sino una acotación que deriva en parte de factores surgidos después de la muerte de Mannheim, la fosilización de los partidos y la derrota del fascismo no implica que no existan grupos de presión, movimientos ideológicos y utópicos de profunda intensidad en el mundo actual.

Como reconocen Maynaud y Lancelot en su obra citada, ¿acaso las fuerzas sindicales, los movimientos de reivindicación raciales, las luchas estudiantiles, los movimientos nacionalistas de tinte izquierdizante pero no adscriptos al comunismo oficial en América Latina, no representan una tremenda fuerza que

crea los mayores problemas dentro de nuestro mundo contemporáneo? Y la característica fundamental de esos movimientos, de profundas raíces quiliásticas, principalmente el representado por la juventud universitaria estadounidense, de rechazo a la sociedad de consumo, es que no encuentran posibilidades —quizás porque no les interesa— de canalizar sus aspiraciones dentro de los moldes de una plataforma política.

En un mundo como el actual, pues, fragmentado y conflictivo, donde varios sectores se enfrentan hostilmente unos a otros, el poder político ve necesariamente reducida su parte de "política administrativa" para tener que ejercer más que nunca la política en su acepción de "ciencia del devenir", es decir, de toma de actitudes ante situaciones nuevas. Y cualquier toma de posición en estos términos, ¿acaso no significa toma de posición con contenido, toma de posesión "a favor" o "en contra"?

El panorama es, pues, bastante incierto, ya que solo la canalización de aspiraciones dentro de las formas políticas democráticas permitiría diluir el peligro de la violencia y de la revolución. La represión es, en todos los órdenes, una solución transitoria e incompleta, y la incorporación a nuestra sociedad solamente podría lograrse a través de modificaciones y reformas que nunca podrían ser tímidas sino extremadamente radicales.

A nuestro modo de ver, y coincidiendo siempre con las líneas del pensamiento mannheimiano solo el milagro de una actitud despojada de prejuicios y serenamente evaluadora de la realidad podría conducir hacia el deseado proceso de la puesta en marcha de un poder político suficientemente fuerte moral y materialmente como para substraerse a las presiones de los intereses de grupo, tanto los tradicionales, con su ideología, como los quiliásticos con su utopía, conduciendo a la vida de las naciones hacia un bienestar material digno, dentro de un marco de libertad política y de respeto por los derechos humanos en el que la libre expresión de los anhelos grupales se diera a través de un juego de limpia representatividad, enmarcado siempre dentro del superior valor del bienestar no solo de una clase, ni de un Estado ni de una región, sino de toda la comunidad humana.

LIBROS CONSULTADOS

- 1, “Ideología y Utopía”, Karl Mannheim, Editorial Aguilar. Madrid, 1958.
2. “Ideología Alemana”, K.Marx y F. Engels, Ed. Vita Nuova, México, 1938.
3. “Historia y elementos de la Teoría del Conocimiento”, selección dirigida por I. Horowitz, Ed. Eudeba, Bs. As., 1964.
4. “Ensayo sobre la sociología del saber” Max Scheler, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1947.
5. El Otoño de la Edad Media” Johan Huizinga, Ed. Selecta de la Revista de Occidente, 6ª ed. Madrid, 1965.
- 6.“Yo, Winston Churchill” (autorretrato). Selección efectuada por Coolin R.Coot, Ed.Kraft, colección Cúpula, Bs. As. 1956.
7. “La Prensa” Bs.As., editorial del 21 de abril de 1967.
- 8.“Actas de la Asamblea de los Estados Generales de Francia de 1789” tomo I de “Orateurs Politiques”, Tribune Française, Sociéte du Panteón Litteraire, Paris, 1844.
9. “Argentina, sociedad de masas” cap.II: “La generación del 80 y sus proyectos: antecedentes y consecuencias. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1965.
10. “Readings from liberal writers” selected with an introduction of John Plamenatz – George Allen and Unwin “The Minerva Series nº13, London, 1965.
10. “Guerra civil y democracia” (Discursos y mensajes de Abraham Lincoln 1861-1869) Ed. Tres Américas, Bs.As., 1966.
12. “Discursos y proclamas” Simón Bolívar, Ed. Garnier Hnos. París, 1913.
13. “Condorcet” J.F. Robinet, Ed. Americalee, Bs.As., 1945.
14. “Las confesiones de un revolucionario”, J.P.Proudhon, Ed. Americalee, Bs.As., 1947.
15. “The political philosophy of Bakunin”, compilación de G.Maximoff, Ed. The free press of Glencoe, MacMillan Cº , N.Y., 1964.
16. “Las organizaciones obreras internacionales”, Andrés Nin, colección Cultura Política, Madrid, 1933.
- 17, “Sindicalismo y anarquismo”, Luis Fabbri, Ed. Sempere ,Valencia, s/f..
18. “Sobre el anarquismo”K.Mark y F. Engels, Ed. Problemas, Bs.As., 1943.
19. “Mis ideas políticas” Charles Maurras, Ed. Huemul, Buenos Aires, 1962.
20. “Mein Kampf” Adolf Hitler
21. “En defensa del marxismo” L. Trostsky, obras escogidas. Ed. Amerindia, Bs.As., 1958.
22. “Diagnóstico de nuestro tiempo” Kart Mannheim, Fondo de Cultura Económica, colecc.Popular nº9, México, 1959.
23. Libertad, poder y planificación democrática”, K.Mannheim, F.C.E.México, 1953.