

## El significado de la competencia en el ámbito intelectual<sup>1</sup>

The Meaning of Competition  
in the Intellectual Field

*Karl Mannheim\**

En primer lugar, quisiera asegurar el acceso a mi tema –en otras palabras– fijar la cuestión sobre la que tratarán estas reflexiones, las cuales pretenden ofrecer una contribución a dos extensos grupos de problemas –que se encuentran estrechamente relacionados–. Por un lado, pretenden precisar la problemática de la competencia; y por otro lado, buscan contribuir a una *teoría sociológica de la esfera intelectual*.

En lo que corresponde al primer punto, es decir, al problema de la competencia, la siguiente presentación debe servir como com-



<sup>1</sup> Karl Mannheim (1964). “Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen”. En *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, editado por H. Maus, F. Fürstenberg, 566-613. Berlín: Hermann Luchterhand Verlag.

\* Traducción del alemán de José Antonio Errázuriz, Universidad Adolfo Ibáñez. Correo electrónico: <jose.errazuriz@uai.cl>, <<https://orcid.org/0000-0002-9468-9974>>.

plemento temático a los desarrollos del respetado orador que me ha precedido, el profesor Von Wiese, quien discutió cuestiones relativas a la competencia en el contexto de una sociología universal y en términos sistemáticos y de principio, mientras que las siguientes consideraciones habrán de analizar el problema en el ámbito de la sociología aplicada, de la sociología histórica.

Me encuentro en una situación bastante cómoda, ya que coincido con los desarrollos del orador que me antecedió, y puedo simplemente presuponerlos para lo que viene, en tanto que su análisis guarda relación con mi cuestionamiento.

Así, inmediatamente tomo como válida su afirmación de base, según la cual la competencia no sólo debe ser investigada en tanto fenómeno de la esfera económica, sino que debe ser considerada como fenómeno de la vida social en su integridad. Esta exigencia tiende, por así decirlo, los puentes para que vuestra atención se dirija desde los desarrollos del profesor Von Wiese hacia la temática que me ocupará, la cual consiste en mostrar el significado constitutivo de la competencia en un ámbito en el que ésta casi no ha sido considerada, a saber, en aquél de la vida intelectual.

Acabo de afirmar que debe atribuirse a la competencia un significado constitutivo para la vida intelectual. Con ello quiero decir que, cuando la competencia se hace presente en la vida intelectual, su presencia no es sólo periférica al modo de un impulso, de un motivo, de un "gatillante" ocasional (lo que todo el mundo aceptará), sino que su forma específica tiene injerencia constitutiva, tanto en la estructura y el contenido de la objetivación cultural como en la forma concreta del movimiento cultural.

Aun cuando estos enunciados atribuyan un significado constitutivo a la competencia en la efectuación de las obras [*Gebilde*] intelectuales, lejos estoy de un sociologismo exagerado que levantaría afirmaciones como la siguiente: sobre la sola base de la génesis sociológica podemos inmediatamente pronunciarnos sobre el contenido de verdad y de validez de las obras intelectuales y de las ideas.

Al respecto, me sitúo entre dos posiciones extremas imaginables: una que –desdeñosa– sólo acordaría un rol periférico a la competencia en la consideración de las obras intelectuales; y otra, que quisiera fundir completamente las obras intelectuales con el proceso social de la competencia. Si deseo tomar estos dos extremos posibles como puntos de orientación para caracterizar mi propia posición debo agregar, para ser exacto, lo siguiente: en oposición a ambas posiciones –que atribuirían a la competencia un rol periférico, la primera, y un rol constitutivo, la segunda– le reconozco a la competencia un rol co-constitutivo; entonces, la discutiré en este sentido.

Explícitamente evitaré discutir cuestiones de este tipo –las que bordean la problemática epistemológica–, aun cuando en mi opinión estas preguntas se encuentran orgánicamente relacionadas en el horizonte general del problema. Por razones de división del trabajo –pero también para asegurar una cierta imparcialidad frente al entramado de hechos que expondré– propongo postergar provisoriamente las cuestiones de validez. Hacia el fin de estos desarrollos aventuraré algunas indicaciones que irán en dicha dirección, y durante la discusión os ruego remitiros a la problemática de los *facta* sociológicos y discutir cuestiones epistemológicas sólo en un segundo momento.

He afirmado arriba que la competencia de los sujetos que producen cultura –la estructura de dicha competencia– sería cada vez co-constitutiva para la estructura concreta de la vida intelectual. Ahora bien, dicha afirmación se encuentra vinculada a una convicción mucho más general que ustedes seguramente comparten. En el trasfondo de este enunciado parcial se encuentra el punto de vista más general según el cual no sólo la competencia sino también los restantes procesos y relaciones sociales –la respectiva estructura de la vida social– tienen una significación constitutiva para la vida intelectual que les corresponde.

Llevándolo al extremo y formulándolo a la manera de un *slogan*, el problema de una sociología de la esfera intelectual

aparece como una cuestión claramente formulable y susceptible de investigación pormenorizada.

La generación que llevó a cabo la Revolución francesa y el retorno [*Rückbesinnung*] que la acompañó, tuvo como tarea examinar los desafíos de una fenomenología y de una filosofía de la historia de la esfera intelectual, lo cual condujo a desentrañar, por primera vez, la dinámica y la morfología de dicha esfera, y con ello a descubrir la significación constitutiva que el momento histórico tiene para la creación intelectual. Me parece que entre las tareas a las que actualmente nos vemos enfrentados, una de las más distinguidas, cuando menos, es la de atraer la atención hacia el significado constitutivo que la vida del cuerpo social tiene para la esfera intelectual.

En relación con lo dicho anteriormente se nos presentan algunos problemas, mismos que son, en un cierto sentido, viejísimos, pero ellos [vuelven a] sorprender al abordárselos desde un nuevo tipo de interrogación. Así, preguntas como las que ocupaban ya a Wegelin (¿qué es una corriente intelectual?, ¿qué regula su ritmo interior?) pueden ser respondidas holgadamente desde esta [nueva] perspectiva.

Considero que una ejecución consecuente del acercamiento sociológico a la vida intelectual permite que ciertos fenómenos –que aparecen primero como expresión de la legalidad inmanente del intelecto– sean aclarados desde los condicionamientos estructurales que dominan cada vez más la vida social. Así, pienso seguir una pista correcta al suponer que la llamada forma dialéctica (*v.gr.* no aquella lineal y continua) del desarrollo y del movimiento de la vida intelectual debe ser atribuida, en gran medida, a dos determinantes estructurales muy simples de la vida social: a la existencia de *generaciones*<sup>2</sup> y a la existencia del fenómeno de la *competencia* –del que me ocuparé en esta presentación–.

<sup>2</sup> Véase K. Mannheim, “El problema de las generaciones”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 62 (93): 193-242. Disponible en: <[http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_062\\_12.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_062_12.pdf)>.

Lo anterior es, señoras y señores, un prelude, sólo un acercamiento hacia el tema. Tras haber intentado observar la temática desde un horizonte amplio, permítaseme ahora circunscribir la perspectiva. Y para ello debo especificar la cuestión y anticipar necesariamente algunas aclaraciones.

Primero quisiera –casi como un doctor– circunscribir y describir específicamente el substrato de demostración, el área objetiva en la que habré de exhibir el fenómeno de la competencia.

No deseo exponer el rol de la competencia en la integralidad del ámbito espiritual e intelectual, sino sólo en el campo del pensamiento. Más aún, habré de rastrear la competencia en un distrito específico del ámbito general del pensamiento. No en el orden del pensamiento de las ciencias naturales exactas, sino en aquel distrito del pensamiento que quisiera designar como ámbito del pensamiento situado [*seinsverbunden*]. Ahora bien, considero como parte del pensamiento situado al pensamiento histórico (el modo y estilo en que nos representamos la historia y la presentamos a los demás), al pensamiento político, al pensamiento de las ciencias humanas y también al pensamiento de la vida cotidiana.

Si deseamos caracterizar este pensamiento sucintamente, debemos cotejarlo con el pensamiento en las ciencias naturales exactas. Las diferencias entre ambos son las siguientes: *a)* en el pensamiento situado el sujeto pensante tiene injerencia constitutiva en el resultado del pensamiento; *b)* los resultados de las ciencias naturales exactas son pensados –en términos ideales– por una “conciencia universal” en nosotros, mientras que los resultados del pensamiento situado son pensados por el “hombre entero”, según la expresión de [Wilhelm] Dilthey.

¿Qué significa esto en términos más precisos? Podemos clarificar la diferencia mediante un ejemplo sencillo: al enfrentarnos a un resultado del pensamiento como  $2 + 2 = 4$  no podemos ver quién lo ha pensado ni cuándo fue pensado. Por el contrario, al enfrentarnos a un saber situado podemos distin-

quir –no sólo en virtud del contenido, sino también de la conformación lógica y del aparataje categorial– si el mundo histórico-social fue contemplado desde la perspectiva de la “escuela histórica”, del “positivismo occidental” o del “marxismo”.

Aquí debe introducirse una observación importante: sólo quien se aproxima a estos hechos desde una metodología modelada por el paradigma de las ciencias naturales exactas verá en lo anterior un déficit del pensamiento situado. En nuestra opinión, debemos más bien intentar comprender cada acto de conocimiento desde su propia especificidad [*Eigenart*]. Que ciertos conocimientos no puedan ser captados ni explicitados integralmente no significa que ellos sean arbitrarios o subjetivos, sino que sólo exhiben un carácter perspectivista. Esto quiere decir que *ciertas singularidades cualitativas del objeto histórico-vital se manifiestan sólo a ciertas estructuras histórico-sociales de la conciencia*. Esta comprensión de la “relatividad existencial” de ciertos conocimientos –trabajada cada vez con mayor claridad por la escuela fenomenológica, entre otros– no conduce en absoluto a un relativismo en el que todos (o nadie) tendrían razón, sino a un *relacionalismo*, según el cual ciertas verdades (cualitativas) no pueden ser captadas ni explicitadas sino en tanto existencialmente relativas. En nuestro caso ello quiere decir que ciertos conocimientos [*Einsichten*] históricamente vivos (que son, en este sentido, cualitativos) sólo son accesibles para ciertas estructuras históricas y socialmente configuradas de la conciencia. Por ello, en este ámbito el contexto histórico-social del sujeto es también significativo para la teoría del conocimiento.

Hasta aquí todo lo que toca al sustrato de la demostración, es decir, al pensamiento situado. Entremos ahora en materia.

¿Cuál es la tesis? Afirmo, en primer lugar, que la competencia puede ser observada en el pensamiento (entiéndase de aquí en adelante: el pensamiento situado) y, en segundo lugar, que la competencia tiene una significación co-constitutiva. Quien

deseo adentrarse en el tratamiento de esta problemática debe comenzar respondiendo a la siguiente pregunta: en el caso del pensamiento, ¿cabe calificar la lucha o forcejeo [*Ringen*] por la verdad como competencia?

Es probable que nuestro planteamiento del problema se vea enfrentado a la objeción de que proyectamos categorías económicas sobre el orden “intelectual”.

Debemos tratar esta objeción antes que nada. Pese a su plausibilidad *prima facie*, y por mucho que ella complazca a los espíritus proclives a considerar el ámbito intelectual como el reino de la creación absoluta e incondicionada, considero que esta objeción es completamente desacertada.

Me parece que la situación es precisamente inversa. Nada aquí ha sido tomado ni generalizado desde la esfera económica, sino al revés, al mostrar el rol significativo de la competencia en lo económico, los fisiócratas y Adam Smith no hicieron sino identificar *una relación social universal* en el elemento específico de lo económico.

Lo social en general (entendido como el juego inmanente de las fuerzas vivas que actúan entre los hombres) se hizo primero visible en el elemento de lo económico. No solemos poner reparos cuando [ciertos] nexos sociales del orden intelectual son formulados mediante categorías económicas, pues lo social siempre ha sido preferentemente avistado en lo económico. El objetivo último debe consistir en apartar paulatinamente lo específicamente económico del aparataje categorial para así poder apreciar lo específicamente social.

El fenómeno de la competencia puede ser detectado en la esfera intelectual –y para nosotros ello quiere decir: en el elemento teórico–. Esta suposición no debe conducir a la afirmación según la cual las oposiciones teóricas no son sino la condensación de las competencias (o rivalidades) sociales del momento. La afirmación es más bien que lo social-universal late también en el elemento de la oposición teórica.

Desde un punto de vista fenomenológico, la oposición teórica es una esfera en sí, al igual que la [oposición] social. No

basta, sin embargo, con distinguirlo todo cuidadosamente y en todo momento, ni con vigilar las competencias de los distintos órdenes [de consideración]. Conviene investigar la influencia mutua y la convivencia de estos “estratos” –separados sólo en términos fenomenales y generalmente sólo en la inmediatez–. La comprensión de lo último conduce a una reformulación final de la pregunta, a saber ¿cuál es el vínculo entre la oposición teórica y la oposición social?

La corrección (o incorrección) de la tesis según la cual la competencia se manifiesta en los elementos de la esfera intelectual, es decir, del pensamiento situado, podrá zanjarse con claridad según presentemos también los rasgos distintivos y universales que caracterizan a la competencia en general.

Al abordar esta última tarea resulta manifiesto que en el ámbito del pensamiento histórico se trata, al igual que en el ámbito general del pensamiento situado, de una rivalidad [*Wettbewerb*] de distintos partidos (1) que persiguen el mismo objetivo (2), y a la vez de una relación en la que “se difiere con la menor potencia”, por decirlo con una definición de Wiese. Ahora bien, cabe también mostrar las restantes marcas distintivas: la competencia presenta la tendencia a degenerar en conflicto, a transformarse en lucha o a convertirse, por el contrario, en una relación comunitaria [*Miteinander*]. Creo que tampoco sería difícil mostrar [la presencia de] los dos tipos de competencia que [Robert] Oppenheimer distingue –el “certamen hostil” y el “certamen pacífico”– en el orden del pensamiento situado. Y por último, en lo que respecta al *portador* social de la competencia, dicha función pueden adoptarla individuos, grupos y colectividades abstractas; y deben poder mostrarse las variaciones en la estructura del pensamiento y del principio de la competencia (que opera en aquél), ya sea que los competidores sean individuos o grupos (así, el estadounidense [Edward Alsworth] Ross,<sup>3</sup> entre otros, ofreció observaciones bastante útiles relativas a la competencia entre

<sup>3</sup> Véase E. A. Ross (1905). *Foundations of Sociology*. Londres: The Macmillan Company.



instituciones). Va de suyo que los rasgos exhibidos en el fenómeno universal-sociológico de la competencia pueden también ser hallados en el pensamiento situado. Aquí, sin embargo, no resulta del todo claro cómo pueda caracterizarse aquella necesaria comunidad de los objetivos que los competidores se fijan. ¿Cómo reza la formulación adecuada de la competencia en el ámbito intelectual?, ¿cómo podemos caracterizar –en términos definicionales– el pensamiento situado de modo que la instancia de la competencia pase a un primer plano?, y ¿qué puede entenderse por la idea de que los adversarios se fijan –al entrar en competencia en el orden del pensamiento situado– un objetivo común?

Los partidos compiten manifiestamente por la posesión [*Besitz*] de la visión (social) correcta, o al menos por el prestigio de poseer la visión (social) correcta.

La siguiente formulación me parece que presenta en términos más plásticos esta fijación de un objetivo común: los miembros de la competencia forcejean continuamente en pos de la interpretación pública del ser (“interpretación pública del ser” es un giro del fenomenólogo [Martin] Heidegger, de quien tomo aquí sólo la expresión; en tanto filósofo, este autor se opondría probablemente a la teoría sociológica que aquí presento).

Señoras y señores, bien puede ser que las cosas aparezcan de otro modo desde una perspectiva filosófica. Desde el punto de vista de la ciencia de la sociedad, sin embargo, todo saber histórico, sociológico o relativo a la visión de mundo está –aunque se trate de la corrección y de la verdad absolutas– encastrado y es cargado por una pulsión de poder y de validez de grupos concretos que buscan que de *su* interpretación del mundo devenga la interpretación pública del mundo.

Al respecto, ni la sociología ni las ciencias humanas constituyen una excepción, ya que ellas son continuaciones de la vieja lucha por el dominio de la interpretación pública del ser, equipadas esta vez con modernos recursos científicos. Abierta queda la cuestión de saber si las especies tempranas de interpretación del mundo eran o no simple creencia o supers-

tición, y si nuestra visión de mundo es o no la única científica y correcta. Incluso quien responda afirmativa e incondicionalmente a estas cuestiones debe conceder que las formas estructurales del surgimiento y de la expansión de las interpretaciones científicas son de la misma especie que [aquellas que condicionaban] el surgimiento y la expansión de tentativas tempranas de interpretación del mundo: la interpretación “correcta”, “científica” del ser tampoco nace de una pura curiosidad contemplativa, sino que cumple la función originaria y ancestral de orientarnos en el mundo; surge y existe del mismo modo que aquellas fuerzas vivas en el elemento del juego.

Ahora bien, esta interpretación pública del mundo —la estructura que cada vez se impone en ella— es decisiva para el ser exterior e interior de toda etapa histórica del ser. Nuestras reflexiones no tratan simplemente de la así llamada “opinión pública” —que suele percibirse como un fenómeno superficial de la vida intelectual—, sino de una interpretación [*Sinngebung*] que infiltra todos los poros de la existencia y que comprende el mundo exterior y nuestra vida interior.

Si el hombre está en el mundo (y no en un ensimismamiento absoluto), éste no se encuentra en un mundo en general, sino en un mundo que —en un sentido determinado— es objeto de una interpretación (la posibilidad de un ensimismamiento absoluto carente de toda relación con la interpretación respectiva del ser no será discutida aquí).

El filósofo (Heidegger) llama a este sujeto que interpreta públicamente “el uno”. Se trata de aquel “uno” que resuena en las expresiones francesas “que dit-on?” y “que dira-t-on?”. Sin embargo, no se trata sólo de aquel “uno” que produce el chisme y la habladuría, sino simultáneamente de aquella cosa más profunda que interpreta el mundo de manera continua —ya sea en su superficie, ya sea en sus profundidades—, permitiendo que nos lo encontremos bajo tal o cual forma prefigurada. Al nacer entramos en este mundo que de algún modo ya ha sido explicado y colmado de interpretaciones. Lo que sea la vida, el nacimiento, la muerte, aquello que debamos pensar

de un sentimiento o de una reflexión, todo ello está ya estipulado de forma más o menos clara: algo –este “uno”– vino antes que nosotros y procuró, al parecer, que no nos quedara nada por hacer en este respecto.

El filósofo divisa este “uno”, este sujeto misterioso, aunque no le interesa saber cómo este “uno” se efectúa. El problema sociológico comienza precisamente donde cesa la pregunta del filósofo.

El análisis sociológico muestra que esta interpretación pública del ser no está simplemente ahí, y que ella no es tampoco el fruto de una invención; más bien es el objeto de una disputa. El interés no se deja conducir aquí por la curiosidad contemplativa; las más de las veces, la interpretación del mundo es el correlato de las luchas de poder de grupos individuales. En este sentido, y frente a la cuestión de saber cómo este “uno”, esta interpretación pública del mundo, se efectúa en cada caso, quisiera fijar cuatro tipos de proceso social en tanto factores que la engendran. La interpretación pública del ser puede efectuarse

- I. en virtud de un *consenso*, de una cooperación espontánea de los individuos y de los grupos,
- II. en virtud de la *posición de monopolio* de un grupo que interpreta,
- III. en virtud de la competencia de varios grupos que intentan hacer prevalecer su interpretación particular del ser (designaremos este caso como *competencia atomizada*; debe, sin embargo, agregarse que nunca se llega a una atomización absoluta en la que compitan individuos con individuos o grupos dispersos con grupos considerados en correspondiente aislamiento),
- IV. en virtud de la *concentración* de varios competidores previamente atomizados en un emplazamiento, mediante el cual la competencia se reduce globalmente a pocos polos que devienen cada vez más dominantes.

Como ven, la interpretación pública del ser es efectuada mediante relaciones y procesos sociales, al igual que las objetivaciones de los demás ámbitos.

Ahora se tratará de documentar estos cuatro casos característicos mediante ejemplos, aunque habrá de mostrarse simultáneamente que *el modo en que se forma una imagen del mundo [Weltbild] influye en esta última* de tal forma que, cuando hayamos ya investigado metódicamente tales nexos sociológicos, todo conocedor podrá determinar –en virtud de un simple análisis de la estructura de las imágenes de pensamiento y de mundo respectivas– si éstas se efectúan en virtud de la competencia atomizada de grupos que interpretan, en virtud de un consenso, o en virtud de una situación de monopolio.

Una última observación previa. Los tipos mencionados son tipos puros. Toda época mínimamente compleja y toda sociedad mínimamente compleja presentan una coexistencia y una interpenetración de varios de tales tipos –aunque generalmente uno de ellos sea preponderante–. Hablaremos, pues, del dominio de la estructura interpretativa preponderante.

Comienzo entonces la caracterización de los cuatro tipos. El primer tipo, es decir, el pensamiento fundado en un consenso, puede encontrarse en estado puro en capas sociales homogéneas o en sociedades cuyo campo de experiencia y cuya base experiencial son unitarios, y en donde la voluntad fundamental que motiva el pensamiento se encuentra dirigida en una misma dirección para todos los individuos.

El presupuesto de la efectuación de este modo de pensamiento es, en gran medida, el carácter estático de las relaciones [*Verhältnisse*]. Este último permite que esquemas de experiencia previamente acreditados y estipulados permanezcan siempre aplicables, que la sabiduría transmitida recubra continuamente el mundo circundante, y que aquellos pequeños procesos de adaptación de las formas de experiencia heredadas –necesarios incluso en contextos estáticos– se realicen sin dificultad y sin necesidad de devenir objeto de reflexión.

Otro presupuesto es también esa auténtica democracia intelectual presente en este orden de relaciones elementales, donde cada individuo puede participar activamente en la sabiduría transmitida o adaptarla a nuevas circunstancias; todo individuo es portador de la intención de observación fijada por la tradición. Las características externas de un tal saber pueden leerse en las creaciones de la sabiduría popular, de los mitos, de las reglas consuetudinarias [*Weistümer*], de los proverbios. Lo primero que llama la atención de su estructura es el carácter no-dialéctico que ella presenta. Lo que observa y regula el mundo es un elemento neutro en nosotros. “Así son las cosas”, dicen los proverbios (o al menos en este sentido nos hablan), como condensación, como expresión de una experiencia vital clara y no-dialéctica. “Así deben ser las cosas”, dicen las prescripciones y las leyes de los usos y costumbres sancionados por la tradición, prescripciones vivas que se presentan bajo forma de enunciados.

Este pensamiento nunca muere por completo. Él se encuentra también presente en nuestra sociedad, en circuitos vitales que pudieron mantenerse total o parcialmente alejados de la dinámica de la modernidad, que todo lo arrastra. Pero más significativo aún es el hecho de que en nuestra conciencia completamente dinamizada todavía existen formas del pensamiento y de la experiencia [*Erlebnis*] que deben responder a aquellas relaciones circundantes que aún no han sido captadas ni afectadas por la dinámica de la modernidad.

Las máximas de la vida cotidiana –que formulan el trato con las cosas más sencillas en términos de sabiduría– poseen este carácter impersonal. La mayor parte de los proverbios son representantes de este tipo, y cabe considerarlos como parte del saber consensual, incluso cuando muchos de ellos pertenezcan al “patrimonio cultural sumergido” –para decirlo con Hans Neumann–. Su doctrina afirma que los proverbios son –al igual que la mayor parte de la cultura popular– patrimonio sumergido de las capas dominantes de la educación, y que no puede atribuirse al pueblo sino una recepción

y una transformación siempre tardía del patrimonio cultural heredado. Sea como sea en cada caso (es decir, migren los proverbios desde arriba hacia abajo o desde abajo hacia arriba), ellos suscitan en nosotros –continua y uniformemente– la misma actitud de conciencia; una actitud de conciencia que también es reconocida por esta teoría, y que denomina “espíritu de comunidad primitivo”. La *formación* de los proverbios, venga de donde venga el contenido de éstos, se corresponde en nuestra opinión con este subsuelo de tipo consensual presente en toda experiencia, el cual creemos domina al “pueblo” casi totalmente, aunque a cada uno de nosotros no nos domine sino parcialmente.

Estas relaciones simplísimas –que nos recuerdan al mundo de los proverbios– son aquellas que constituyen el mundo del niño. Por ello, la conciencia humana se adapta originariamente a una tal estructura [genérica] del “uno” y la conserva en etapas posteriores en la medida en que ésta entra en contacto con tales relaciones primitivas, pues pareciera a veces como si la dinámica del presente –la cual se rebasa continuamente a sí misma– comprendiese la totalidad de nuestras relaciones vitales (y con ello la totalidad de nuestra conciencia). Sin embargo, éste no es el caso, o al menos no completamente: una consideración más precisa permite cuando menos mostrar que aquéllo no ocurre en la medida supuesta. Una muy amplia capa de relaciones primitivas y de las actitudes primitivas que les corresponden perdura a pesar de todo proceso dinámico (incluso en el caso de los habitantes de grandes ciudades, quienes se ven obligados, en primera línea, a participar en este proceso). El contenido [*Gehalt*] de la sabiduría de vida [*Lebensklugheit*] –por ejemplo, la idea de que cuando dos se disputan [algo], un tercero se beneficia de ello– permanece en términos de una evidencia universal y tan incuestionado como la idea de que hay humores de clandestinidad, por un lado, y miedos primitivos, por otro, los que varían en realidad muy poco a pesar de los procesos dinámicos. Ahora bien, nuestro sentimiento de seguridad reside precisa-

mente en la relativa constancia de este “fondo vital”. Si no existiese una relativa estabilidad de las relaciones primitivas, hace mucho que nos hubiésemos vuelto locos en razón del proceso dinámico y de la inconstancia de nuestras relaciones [*Verhältnisse*] generales así como de las variaciones de conciencia que les corresponden. El hecho de que de las relaciones complejas devengan problemáticas podemos sólo tolerarlo si la existencia originaria [*Urbestand*] exhibe seguridad y estabilidad, o al menos la apariencia de ellas.

El segundo tipo representa aquel saber fundado sobre la posición de monopolio de un estrato (en general corporativamente cerrado). La interpretación eclesiástica del mundo durante el Medioevo, la sabiduría de los hombres de letras en China, etcétera, pertenecen a este tipo.

Esta posición de monopolio puede ser garantizada por medios puramente intelectuales o mediante instrumentos de poder extraintelectuales; en general, es asegurada por ambos medios.

En la Edad Media las garantías intelectuales de la posición de monopolio reposan sobre supuestos muy sencillos, a saber debido a que

- a) sólo los clérigos pueden leer y escribir,
- b) el latín es la lengua de la enseñanza, y
- c) sólo quien domina ambas cosas está en condición de acceder a las fuentes de la verdad (*La Biblia* y la Tradición).

Si se lo considera desde afuera, este pensamiento parece tener una relación profunda con el saber consensual. Ambos exhiben un presupuesto común, la estática estructural del cuerpo social –donde “estática estructural” no quiere decir que nada ocurra–; ambos tienen en común la homogeneidad de la base del pensamiento y la clausura de la esfera de sensibilidad [*Sensibilitätskreis*].

Por “esfera de sensibilidad” me refiero al alcance y a la extensión de aquella región de vivencias donde la intuición

[*Intuition*] –que se adelanta al saber siendo la primera en llenarlo de contenido– funciona de manera confiable y donde cualquiera puede, en principio, replicarla. Así, una sociedad de cazadores o de constructores tiene, frente a la naturaleza, un gremio de trabajadores del mundo del trabajo; una sociedad religiosa posee una experiencia interna orientada hacia el éxtasis en oposición a una sensibilidad homogénea. La diferencia entre el carácter unitario de una comunidad de experiencia basada en una posición de monopolio y de aquella basada en el consenso parece hallarse en el hecho de que la primera mantiene su carácter unitario por vías artificiales, mientras que la segunda es capaz de mantenerse dentro del marco de la unidad, de la homogeneidad y de la clausura interna mediante garantías orgánicas de raigambre social.

En el caso de un pensamiento basado en una posición de monopolio, la base del pensamiento se encuentra predeterminada, puesta por escrito en libros sagrados. El pensamiento se despliega principalmente en el orden de la interpretación de textos en lugar de la interpretación del ser y, en el caso de que esta última tenga lugar, ella también recibe más o menos el carácter de la interpretación textual. Aquí el pensamiento consiste esencialmente en incorporar a un ordo previamente dado al que uno arrima [*herangebrachte*] todo nuevo “hecho” que se presente, lo que en general se lleva a cabo mediante interpretación o tergiversación de los “hechos”.

El carácter interpretativo y teleológico de este pensamiento puede ser comprendido desde esta perspectiva. El mejor ejemplo de un tal ordo es probablemente la *Summa* de Tomás de Aquino.

Trátase de una grandiosa revisión del ordo. Lo primero que llama la atención es el modo de pensamiento aparentemente dialéctico que ella presenta. El modo en que las tesis se imponen aquí constantemente frente a las objeciones recuerda cuando menos a la dialéctica. Y sin embargo ésta no me parece ser una auténtica dialéctica, pues en las posiciones [antagonistas] no luchan auténticas polaridades de la vida; en



primera línea se trata más bien de apartar aquellas divergencias que aún surgen del estadio previo de competencia entre varios grupos que interpretan el mundo, es decir, cuando la posición de monopolio de la visión que se impuso no se había establecido aún.

La evaluación de estas cuestiones no puede pasar por alto la circunstancia siguiente: el carácter unitario de la base vivencial y de pensamiento no significa que no existan disputas –por el contrario, el Medioevo es escenario de disputas y de discusiones intensas– sino sólo que la discusión se lleva a cabo en un campo previamente delimitado. Ciertas exigencias religiosas no son objeto de cuestionamiento, y un cierto método de formulación y de transmisión se encuentra ampliamente codificado. No debemos olvidar cuántos elementos comunes son tácitamente presupuestos en este contexto, a pesar de la disputa.

En el Medioevo nos encontramos con los dos tipos descritos hasta ahora (consenso y situación de monopolio); aquí ambos pueden desarrollarse paralelamente pues, como ya indicamos, estaba dado el presupuesto existencial más importante, y que es común a ambos: la estática estructural del cuerpo social. Mientras ésta prevalezca, ambos coexistirán y compartirán el mismo espacio de acción [*Spielraum*].

Sin embargo, aquí se preparan circunstancias que habrán de ser decisivas para la siguiente posición del pensamiento [*Denklage*]. En este estadio existen ya dos maneras de interpretar el mundo: una oficial, educada, y una cotidiana, de tipo consensual. Esta dualidad se presenta nuevamente de dos modos, primero en forma de una diferenciación social. Ciertos estratos viven en primera línea bajo el signo de la interpretación del mundo vinculada a la educación y otros bajo el signo de la experiencia de vida consensual de su circuito vital específico. Ahora bien, la misma dualidad –que en el espacio social se presenta bajo la forma de una diferenciación sociointelectual– puede identificarse en la conciencia del individuo. Éste también experimenta el mundo potencialmente, ya sea

desde la posición de la educación, o desde los modos de reacción heredados de su circuito vital, generalmente corporativo. Piénsese en la mentalidad específicamente cortesana o artesanal, cuya presencia y validez son simultáneas a las de la interpretación eclesiástica del mundo.

La relación ulterior de ambas formas de interpretación (la monopólico-eclesiástica y la consensual-extrainstitucional) constituye el problema central del desarrollo siguiente. Aquí la posición de monopolio de la interpretación oficial del mundo perteneciente a la Iglesia no puede mantenerse. Ésta se estrella contra las tensiones de una existencia social cada vez más dinámica. Ahora bien, al momento en que se produce esta catástrofe aparecen los herederos en una especie de movimiento doble. Observamos primero a los aspirantes a una interpretación del mundo que en lo sucesivo será ya secular y vinculada a la educación: las nuevas élites de los humanistas (que desean mantener la distancia en lo que toca a la educación). Al mismo tiempo, sin embargo, hace también su aparición la sabiduría profana [*Laienweisheit*], en el sentido de la democracia de tipo consensual e intelectual [*konsensusartige real-geistig Demokratie*], cuyo objetivo es desplazar la interpretación oficial del ser.

La siempre cambiante oposición de las élites cultas y las aspiraciones de la visión profana que contrastan con aquella [oposición] ya caracterizan, ambas, la siguiente época, la cual corresponde, en su estructura fundamental, al siguiente tipo.

La competencia atomizada corresponde al tercer tipo. Ella representa –hemos dicho– el periodo que sigue a la conmoción de la posición de monopolio de la interpretación eclesiástica del mundo. Es esencialmente caracterizada por el hecho de que muchos circuitos vitales aislados deciden hacerse cargo de la interpretación oficial del mundo que la tradición ha legado. Ahora bien, ni siquiera en los momentos álgidos de su predominio la Iglesia tuvo una posición de monopolio absoluto, en el sentido de un triunfo sobre toda oposición. Así, ella debía ante todo contener a los opositores en su círculo más

íntimo. Aquí puede empero también hablarse de una oposición encapsulada: por ejemplo, la oposición de la mística urbana, de la orden de los franciscanos, etcétera.

Ya en esta etapa, las diferencias de pensamiento de los grupos en competencia que se encuentran detrás de ellas corren en forma paralela. Una observación de [Paul] Honigsheim muestra cómo esto ocurre: el realismo lo representan unidades sociales bien definidas, mientras que el joven nominalismo es representado por unidades sociales de constitución muy distinta. El realismo era el estilo de pensamiento de la Iglesia en tanto poseedora del poder de la mayor estructura de socialización disponible entonces. Por otro lado, el joven nominalismo era promovido por las instancias medias e inferiores de la Iglesia, como el obispado, la parroquia, etcétera. Aquí puede ya observarse un paralelismo, una correspondencia entre estilo de pensamiento y competencia entre grupos; los portadores de la antítesis social son simultáneamente portadores de la antítesis expuesta por la historia del pensamiento –sólo que aquí se trata de formas tempranas de una situación que más tarde de vendrá manifiesta–.

La Iglesia encontró un peligroso oponente en la figura del emergente Estado absoluto. Al igual que la Iglesia, este último buscaba hacerse de la interpretación oficial del mundo mediante la monopolización de los medios de educación –lo que esta vez quiere decir: la ciencia–. Honigsheim describe la estructura de este pensamiento, la cual se halla estrechamente emparentada a la escolástica eclesiástica. En razón de dicho parentesco estructural, el autor llama también “escolástica” a este pensamiento monopolizado por el Estado.

En lo sucesivo, universidades y academias (la investigación de Dilthey ofrece interesantes contribuciones para una sociología de estas últimas) habrán de representar un monopolio en competencia con la interpretación eclesiástica del mundo.

No obstante, mucho más importantes que estos modos de pensamiento asegurados institucionalmente son los circuitos vitales cada vez más decisivos para la interpretación pública del mundo.

Como hemos visto, también existía, previamente, una vivencia y un pensamiento cotidiano “no oficial”, el cual variaba según los contextos particulares [*nach Ständen und Landschaften*]. Sin embargo, éstos no pretendían situarse en la posición de la interpretación oficial del mundo mientras que la Iglesia acaparara dicho rol.

El hecho de que la interpretación del mundo del entendimiento secular eleve la pretensión de devenir [implica que] la interpretación oficial del mundo contiene ya un rasgo democratizante. Este movimiento puede ser claramente observado y comprendido en la pretensión de las sectas protestantes de tomar la interpretación de la *Biblia* en sus propias manos. No es aquí el lugar para enumerar todos aquellos distintos *circuitos vitales* cada vez más importantes para la interpretación pública del mundo, y que de hecho compiten por el predominio en lo que toca a la interpretación del mundo. Su número no deja de aumentar desde el colapso del “monopolio” de la Iglesia hasta la Revolución francesa.

Quienes buscan dictar la nota en cuanto al estilo de vida y al modo de pensamiento son en un momento dado la corte y la así llamada “aristocracia cortesana” asociada a ella; en otro momento, el patriciado, las clases superiores y la *haute finance* (piénsese en sus salones) son los que –imitando en parte a la corte y a la nobleza, aunque insistiendo las más de las veces en su propia validez– forman una actitud espiritual característica y el modo de pensamiento que le corresponde. Más tarde entra en escena la clase media y la pequeña burguesía, para las que la casa parroquial era antes el centro de irradiación de un sentimiento vital específico. Sin embargo, éstas son sólo indicaciones someras tomadas de una abundancia de los más diversos circuitos vitales que resultan en una vida cada vez más diferenciada y segmentada. Saltaremos la descripción detallada de este mundo que se desintegra en tantos grupos en competencia e intentaremos más bien retratar los rasgos esenciales de aquellos modos de pensamiento que corresponden a esta etapa de la competencia.

La especificidad de este pensamiento debe ser captada primero en términos negativos: en este pensamiento no se trata ya de enmarcar nuevos hechos en un orden preestablecido. En el caso extremo: ninguna creencia y ninguna autoridad deberá conducir el enjuiciamiento de las cosas.

Al respecto, el comportamiento de [René] Descartes es efectivamente paradigmático. Dudar de todo aquello que no resista el juicio de la razón, poder sobrevolar con claridad el propio pensamiento hasta en sus últimos presupuestos: éste es el ideal –una actitud que le otorga repentinamente primacía a la epistemología–.

Se deseaba pensar sin presupuestos, es decir, se deseaba limitar los presupuestos a aquéllos ineludibles, a aquellos que la razón requiere en general. Se buscaban así aquellos presupuestos últimos. Este programa se impuso lentamente, pero mientras más se efectuaba, más evidente resultaba el hecho (que en un primer momento no fue pasado por alto) que *de facto* no pensamos en absoluto según las mismas formas. Comenzaba a hacerse manifiesto que en Manchester y en los círculos alemanes pietistas, en las universidades alemanas y en los salones franceses se pensaba en términos muy distintos, respectivamente. Cada circuito vital parecía divergir en cuanto a su campo visual respectivo.

Ahora bien, trasladado al problema de la lógica, y desde el punto de vista del estilo de pensamiento respectivo, aquello quiere decir lo siguiente: distintos distritos del ser recibirán una significación paradigmática –y con ello la dignidad ontológica de “aquello que es realmente”– según la divergencia que exista entre los distintos circuitos vitales –y los campos visuales que les corresponden–.<sup>4</sup> Cada región del ser requiere, sin embargo, una actitud cognitiva, un modo de pensamiento determinado; precisamente aquel que representa un acceso adecuado al ámbito de objetos específico que es in-

<sup>4</sup> Sobre la diferenciación social de la ontología, véase Karl Mannheim (1963). “El pensamiento conservador”. En *Ensayos sobre sociología y psicología social*, 84-183. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

dagado. A la dignidad ontológica de un distrito determinado del ser se añade la doctrina de la dignidad epistemológica de ciertas especies del conocimiento (piénsese en la alta valoración epistemológica del conocimiento de las ciencias naturales exactas en el caso de la modernidad).

El pensamiento concreto es, en realidad, mucho más variado de lo que la lógica escolar pretende. El principio de no contradicción y un par de determinaciones asociadas no son en absoluto suficientes para caracterizar el pensamiento efectivo. También en lo que toca a su estructura lógica, el pensamiento es infinitamente polimorfo, y este polimorfismo suyo reposa en primera línea sobre aquellos esquemas fundamentales que el pensamiento se forma cada vez para dominar la variedad en un distrito del ser. Esquemas concretos de pensamiento, modelos de pensamiento (como los llama la ciencia natural moderna), caracterizan en primera línea los diversos modos de pensamiento, y según la elección de su orientación originaria estos modelos de pensamiento se dejan caer de distinto modo sobre distintos ámbitos de objetos.

Tómese el ejemplo siguiente (que tiene un sentido evidentemente simbólico): la economía era en Manchester el campo de la experiencia originaria. Ahí se vivía y se pensaba desde esquemas de orientación y desde modelos de pensamiento que correspondían a este distrito vital y a esta estructura de objetos. Por otro lado, la experiencia de epifanía [*Erweckungserlebnis*] era el paradigma, la experiencia originaria en los círculos pietistas. En los círculos que se orientan por la vida económica se intentaba desentrañar la estructura de la historia desde paradigmas económicos, mientras que en Alemania se instaló una interpretación de la historia orientada por la experiencia de epifanía (piénsese en [Johannes von] Müller, [Leopold von] Ranke, [Friedrich] Hegel, etcétera. Los orígenes religiosos del aparataje conceptual hegeliano relativos a su consideración de la historia han sido recientemente puestos en evidencia).

A estas vivencias de determinados circuitos vitales –presentadas aquí a título de mero ejemplo– se añadieron otros paradigmas, previamente existentes algunos, pero también otros inéditos. De este modo, tenemos unos junto a otros a pensadores que aplican a las cosas diversos esquemas de experiencia –“mecanismo” los unos, “organismo” los otros– y que buscan erigirlos cada cual en método universal de explicación y de interpretación. Los diferentes circuitos vitales proponían [*lancierten*] distintas formas de orientación; en último término, experiencias originarias de circuitos vitales determinados luchan en el orden de la metodología.

Nótese el hecho siguiente, que pertenece a la estructura de la democratización de la esfera intelectual: aquí cada visión particular aspira a devenir el esquema de interpretación universal. La sociología de la esfera intelectual permite observar que también en la metodología –el ropaje de los esquemas de pensamiento– se enfrentan en último término fuerzas e impulsos sociales.

En el contexto de una competencia atomizada de los circuitos vitales tuvo lugar un proceso que negaba cada vez más el ordo de la posición de monopolio, y en el que se buscaba pensar sólo desde los últimos presupuestos de la razón. Dicho proceso condujo al resultado final siguiente: en esta etapa moderna del pensamiento *no* era necesario exhibir

- a) un comienzo unitario y axiomático,
- b) una jerarquía unitaria de valores, y
- c) sólo epistemologías y ontologías completamente distintas.

Todo parecía desintegrarse, como si la vida en absoluto no tuviese lugar en uno y el mismo mundo. En lugar del ordo hizo entrada la visión de mundo [*Weltansicht*] multipolar, la que intenta hacer justicia a los mismos “hechos” emergentes desde muchas posiciones.

En oposición a esta competencia atomizada –la cual tiende a producir cada vez más divisiones– se instaló el cuarto tipo, en cuya era nos encontramos aún: un proceso de concentración de los emplazamientos en competencia.

Para aclarar aquel aspecto de la esfera intelectual que nos ocupa en esta ocasión, lo más fácil será referirnos también aquí a procesos análogos del ámbito económico. En el orden económico, diversos mercados (que primero existen aisladamente) devienen interdependientes en gran medida por medio de la competencia; ello se expresa en la interdependencia de los precios, la cual resulta cada vez más llamativa. O, para ofrecer un ejemplo diferente, en lo que toca al mercado del trabajo aparecen progresivamente asociaciones de empresarios y organizaciones de trabajadores en lugar de antagonismos individuales. Del mismo modo, en el orden intelectual los muchos antagonismos parciales y locales adoptan cada vez más la tendencia a devenir interdependientes, por un lado, y a articularse en polaridades concentradas, por otro. La polarización cada vez más clara entre racionalismo e irracionalismo –cuyo mismo título permite captar el antagonismo que le es propio– tiene su origen aquí. Ahora bien, el investigador puede hacer un seguimiento del modo en que “irracionalismos” que son en el fondo completamente distintos (el irracionalismo particularista del pensamiento corporativo frente al absolutismo, el irracionalismo romántico de la individualidad y de la personalidad, el irracionalismo pietista frente a la atadura institucional de la Iglesia, etcétera) se encuentran y hacen frente común contra la “racionalización” bajo la bandera de la irracionalidad.<sup>5</sup>

Mientras el ignorante en cuestiones de economía ve sólo los mercados individuales –los cuales parecen permanecer desde un punto de vista inmediato–, el economista observa cómo un mercado mundial interdependiente ya comienza a imponerse. Del mismo modo, la mirada del sociólogo debe

<sup>5</sup> Mayores desarrollos de esta idea se encuentran en mi investigación titulada “El pensamiento conservador” (véase nota 4 de este trabajo).



trascender la inmediatez y captar las polaridades que hay tras las luchas de las escuelas individuales y de los antagonismos locales, y que a final de cuentas son más importantes que estos últimos. Los antagonismos parciales –en el sentido de las luchas de los circuitos vitales y de las escuelas individuales– se desplazan cada vez más hacia las polaridades de corrientes intelectuales más grandes y decisivas y hacia las contracorrientes contestatarias.

Llegamos así al problema de la función de las corrientes intelectuales en el punto más profundo del desarrollo. Anteriormente existían también corrientes intelectuales, pero eran más bien una extensión o emanación de ciertas actitudes, principios de formación, etcétera. La aparición de corrientes suscitaba, previamente, también el surgimiento de contracorrientes. Sin embargo, ninguna de las corrientes intelectuales previas se hallaba tan claramente estructurada en forma funcional, y ninguna estaba tan notoriamente bajo el signo de una concentración y polarización de los elementos vitales como ocurre en los últimos desarrollos.

Nunca antes se había fusionado el mundo en un cuerpo coherente en virtud de la fuerza organizadora de las relaciones económicas. Nunca antes se habían formado, en el mismo sentido, situaciones estructurales análogas en el espacio social. Ahora bien, las corrientes intelectuales adoptaron cada vez más la función de introducir en todas las áreas del espacio social una forma de vida, una actitud de pensamiento (actitud que había surgido en una región bien precisa de la vida, donde ella resolvía o formulaba en términos artísticos una situación existencial típicamente problemática, aun cuando fuese temporalmente). Así, todas las situaciones de vida análogas adoptaban esta configuración o modo de reacción y de pensamiento, mientras que las situaciones de vida estructuradas de manera opuesta podían formular su toma de posición y su sello más claramente en tanto contracorrientes.

Estas circunstancias evocan dos importantes grupos de fenómenos (en una especie de movimiento doble). Por un

lado, una corriente intelectual produce efectos tras haber surgido en un circuito vital concreto, determinado localmente. Desde ahí se expande de forma mediata hacia las voliciones y configuraciones de otros circuitos vitales análogos, pero cuya substancialización y cuyos matices son –en lo que toca a su forma concreta– diferentes. Ahora bien, en la medida en que [una corriente intelectual] se desplaza (*v.gr.* en tanto la “encarnan” hombres concretos con otros modos de vida), ella absorbe constantemente –siguiendo un movimiento contrario– aspectos de estas substancias, de estos “colores locales” ajenos.

De este modo, existe en las corrientes intelectuales una fuerza uniformizadora; ahora bien, ésta conserva simultáneamente la especificidad de las diversas relaciones locales.

Así surgió, por ejemplo, la Ilustración en Inglaterra, como expresión de una actitud intelectual y espiritual que correspondía más propiamente a la constelación capitalista. Aquí, una forma de interpretación del mundo, típicamente moderna, se lanza en un circuito vital restringido y se expande a Francia para despertar a todos los estratos e individuos que se encuentran en una situación vital análoga. Quien se adhiere a los puntos de partida [*Ansätze*] que el pensamiento inglés ofrece para tales efectos, renuncia con ello a las particularidades que correspondían de manera más directa a su propia posición [*Lagerung*] concreta. Por otro lado, sin embargo, al incorporar características propias y específicas (por ejemplo, una mayor radicalidad) a estos puntos de partida importados se enriquece la “corriente” mediante determinados elementos nacionales. La Ilustración adquiere una impronta francesa. Del mismo modo, el espacio vital alemán modifica estas ideas; este último teologiza, como es sabido, la Ilustración.

La estructura de las corrientes produce ya una concentración de las posiciones [*Standorte*] en competencia que se encontraban previamente atomizadas. Esta concentración aumenta enormemente por el hecho de que, desde la gran Revolución francesa, la vida política impulsa a una resolución

clara en todo orden de cosas –no sólo en el ámbito específicamente político–, y compele a una amplia polarización correspondiente de los modos de pensamiento y de las actitudes espirituales.

En el caso de Montesquieu o de [Johann G.] Herder resulta aún difícil decidir si su modo de pensamiento ha de atribuirse a la acción o a la reacción, pues el estilo de pensamiento que los caracteriza y la forma de sus vivencias son, en gran medida, ambivalentes [*ambivalent*]. Ahora bien, las revoluciones de 1789, 1830 y 1848 imponen progresivamente, y en casi todos los ámbitos, una polarización. No quiero decir que casos de ambivalencia como los dos citados anteriormente no hayan vuelto a tener lugar,<sup>6</sup> pero el margen para que surjan tales formas ambivalentes se vuelve cada vez más estrecho. En la medida en que avanzamos hacia la época de la concentración, una actitud intelectual determinada comienza a ser considerada *eo ipso*, como conservadora, liberal, socialista, etcétera.

Además, es completamente equivocado representarse este contexto como si aquí sólo se tratase de la búsqueda de un aliado filosófico por parte de una corriente política ya existente (el observador apolítico, incapaz de percibir el anclaje profundamente voluntarista de toda teoría, suele inclinarse por este tipo de representación). Si estas alianzas no fuesen sino una concentración de las posiciones [*Standorte*] en el ámbito político y en aquéllos asociados a éste, entonces toda la problemática de la concentración que aquí abordamos sería el objeto exclusivo de la “investigación de ideologías”. En dicho caso podría señalarse que todo aquello concierne a la política, pero que la vida intelectual permanece intacta en sus “objetivaciones superiores”. Podría entonces decirse que una filosofía que se vincula con una política degenera en ideología, pero que *la* filosofía en estado puro no tiene nada que ver

<sup>6</sup> Especialmente si se entiende bajo el término ambivalencia al vínculo de una misma filosofía con diversas corrientes políticas y, al revés, de una misma actitud política con diversas formas de filosofía.

con los procesos sociales recién descritos del ámbito intelectual. Resulta difícil abrirle los ojos a quien piensa así, es decir a quien considera las cosas de este modo no-activista y apolítico. A dicha persona siempre puede volver a confrontársele, sólo en el detalle, que la filosofía, que una filosofía determinada es —antes de vincularse de forma más o menos consciente con una corriente política— el retoño de un determinado intelecto; que en dicha filosofía vive —ya al nacer, es decir, antes de verse envuelta en una relación manifiesta con la política— una determinada voluntad de contemplación, un específico estilo de pensamiento que suele provenir de las mismas raíces profundas de las que surge la voluntad política con la que más tarde se vincula. La unión del liberalismo y de la Ilustración se asemeja al mutuo reconocimiento de hermanos, de hijos de la misma madre. Por esta razón, la historia del pensamiento y de la esfera intelectual no debe practicarse en forma atomizada, pues entonces quedamos empantanados continuamente en los cruces, en las influencias mutuas de motivos y elementos individuales del pensamiento. Debíésemos más bien observar las síntesis a partir de las voliciones del pensamiento que se unen en forma primaria. Se ha dicho en este lugar que deberíamos aprender a pensar en “sistemas económicos”. En correspondencia con dicha afirmación quisiera sostener que, en historia del pensamiento y de la esfera intelectual, se debe aprender a pensar en *estilos de pensamiento*. Ello supone, empero, que el proceso moderno de la concentración de las posiciones en el orden intelectual sólo será comprendido si —en lugar de prestar sólo atención a las alianzas y los lazos motivacionales individuales que ocurren en la superficie fenomenal— se la presta también a las alianzas y clivajes más decisivos de la voluntad colectiva. Estas alianzas y clivajes confieren por primera vez un sentido a los movimientos parciales de la historia de las motivaciones.

Tras esta referencia a la función de polarización y de concentración de las corrientes intelectuales modernas, cabe preguntarnos si acaso se producen también procesos en la

vida intelectual que sean independientes de estas corrientes intelectuales, y que produzcan igualmente una concentración. Si observamos la cuestión más de cerca, resulta que una corriente, una determinada actitud intelectual “polarizada”, sólo puede aportar modos de pensamiento hacia otros espacios sociales si esta polarización ya ha sido efectuada, de algún modo, en el espacio originario. Así, la corriente intelectual es precedida en realidad por un proceso que crea primero la polarización y la concentración en el espacio social en donde surge originariamente la corriente.

Corresponde, pues, observar más de cerca este proceso de la polarización originaria. Tenemos que abordar la pregunta siguiente: ¿cómo se efectúa originariamente una tal polarización aun antes de la injerencia de las corrientes intelectuales?, ¿con qué métodos trabaja la vida al crear tal polarización, al aglomerar numerosas posiciones [*Standorte*] individuales en una plataforma?

El método con que aquí trabaja la vida, es decir, el proceso que conduce a la concentración de las posiciones de pensamiento situado, es nuevamente la competencia, que en este caso actúa en forma selectiva en dirección de los motivos [*Motive*] que se busca conservar.

En un artículo importante para esta cuestión, [Richard] Thurnwald propuso recientemente la palabra tamización [*Siebung*] para [reemplazar] el término selección [*Selektion*], y también [Gerhard] Münzner intenta aclarar, de forma similar, el modo de expansión de la así llamada “opinión pública”.

Nuestra teoría pretende, como ya hemos indicado, desentrañar algo mucho más radical que el surgimiento y la expansión de la opinión pública. En cuanto tal, ésta última no contempla sino el movimiento superficial de la vida intelectual, por así decir. Nosotros pretendemos, más bien, que las capas profundas de la formación humana de mundo, el aparataje categorial mismo en sus transformaciones respectivas, sea ampliamente aclarado desde los procesos típicos de la competencia. La pregunta ¿por qué, en un lugar determinado del

tiempo y el espacio, se piensa bajo las especies de tal o cual categoría y tal o cual modo de pensamiento? es el problema que se nos presenta a partir del mero hecho histórico dado. Y consideramos que este problema es resoluble en la concreción respectiva.

Ciertas observaciones de la historia de las ideas –según las cuales determinadas tomas de posición y teorías políticas y filosóficas se polarizan y se perpetúan en el curso del desarrollo, mientras que otras simplemente vuelven a abandonarse o a ser absorbidas por la contracorriente– serán asimismo aclaradas preferentemente desde el principio de la competencia y desde la selección que ésta produce. En vistas a la precisión de mis afirmaciones, tomaré el caso de la formación de la plataforma de pensamiento del Partido Conservador Alemán como ejemplo de la conformación de una plataforma de pensamiento sobre la base de la competencia de diversos grupos y de la selección que de ella resulta. Al igual que en otros casos, aquí puede observarse que una posición de pensamiento y de voluntad o cualquier forma de interpretación del mundo no aparece sin más, sino que se forma a través de la selección en el orden de las visiones y *desiderata* de los grupos en lucha.

Lo que demostraremos aquí, en el ámbito de la formación de plataformas políticas, vale también, *mutatis mutandis*, para todo pensamiento situado [*seinsgebunden*]. Somos de la postura de que el margen de error al aprehender los movimientos intelectuales vivos desde la política es mucho menor que en el caso contrario, donde hombres en actitud puramente teórica proyectan teóricamente en la vida efectiva el esquema de los despliegues inmanentes y contemplativos del pensamiento. En todos los aspectos de la vida se piensa desde centros de voluntad; la competencia, la victoria y la selección que de ellas se sigue son asimismo y en gran medida el principio y la forma de despliegue del pensamiento.

No buscamos considerar la integralidad de la vida intelectual como un asunto político, como tampoco pretendimos,

más arriba, hacer de la integralidad de la vida intelectual un departamento de la economía. Nuestro objetivo consiste sólo en aprehender el elemento vital y voluntarista que resulta más manifiesto en el orden político, y –en oposición al estilo contemplativo de hacer historia de la esfera intelectual en Alemania– iluminarlo de forma adecuada.

La formación de la base de pensamiento conservadora comienza con el hecho de que aquí y allá existen grupos que toman –frente al nuevo mundo que nace– una posición conservadora (o de freno). Así se dieron primero los antiguos círculos corporativos [*altständisch*], luego se sumaron una capa de hombres de letras que devenía reaccionaria, después la burocracia y también ciertos círculos universitarios se tornaron cada vez más conservadores, etcétera. Cada uno de estos grupos trae consigo un modo de pensamiento adaptado a su situación vital específica, su tradición concreta, etcétera (y que puede describirse en forma precisa mediante un análisis de estilo). Cada uno siente de distinta forma su oposición al mundo moderno que se impone progresivamente. Cada uno de estos grupos descubre su oposición en puntos cada vez distintos de las transformaciones internas y externas, y cada uno ideologiza también dicha oposición de modos en cada ocasión diferentes.

Estas oposiciones surgen primero de forma aislada, atomizada, pero ellas se vinculan en el instante en que encuentran a un adversario unitario. El liberalismo encuentra primero una expresión teórica, una plataforma programática para sus demandas. Tan pronto como él se hace presente, debe también el conservadurismo mostrar una plataforma teórica por contraste. Este “deber” puede también explicarse desde las leyes estructurales de la competencia. Los conservadores deben mostrar además una plataforma teórica sistemática –aun cuando el pensamiento sistemático en y por sí no sea en absoluto lo suyo– siguiendo el sentido de la “competencia productiva [*Leistungskonkurrenz*]”, la que constriñe cada parte a

darle alcance al adversario aventajado y apropiarse sus “adelantos” tal como lo apunta [Werner] Sombart.

Sin embargo, todo esto no se produce sin más: ello puede tardar varias décadas. Dicha demora se debe, en parte, a la dificultad de la unificación, pues cada fracción, cada grupo, pretende que su propia forma de interpretar el mundo devenga la interpretación de mundo oficial del partido conservador.

Recientemente, [Julius] Stahl ha logrado producir una síntesis de las ideologías conservadoras en competencia en su sistema jurídico-filosófico y mediante su contribución práctica al programa del partido conservador. Cabe señalar que su sistema es –en la amalgamación intelectual– un reflejo fiel del juego de equilibrios de los grupos y los círculos vitales conservadores en competencia. Esta constatación vale no sólo para la conformación de la plataforma política, sino también para la subestructura [*Substruktion*] filosófica propia de la interpretación del mundo conservadora. La completa represión [*Verdrängung*] del panteísmo hegeliano es ya una respuesta a la polarización izquierdista de los elementos panteístas por parte de los jóvenes hegelianos; la victoria del irracionalismo personalista es resultado de la erradicación cada vez más consecuyente de los elementos liberal-rationales de una imagen del mundo, que luego es conscientemente buscada en tanto irracional. Si se analiza este ejemplo en su totalidad –lo que aquí no podemos permitirnos– puede concluirse que tan pronto se efectúa una síntesis de fuerzas vitales mediante una reunión de grupos y circuitos vitales, hasta entonces disgregados, la forma y la medida de la mezcla de los modos de pensamiento que se cruzan simultáneamente corresponden a la forma y la medida de los grupos que contraen un compromiso sintético.

La misma observación que hemos hecho sobre la manera en la que la plataforma conservadora se efectúa podría realizarse –en lo que toca a la estructura– sobre la efectuación de la plataforma marxista del socialismo. Recordaremos aquí la lucha entre Marx y Bakunin, refiriendo así a una circunstancia histórica que contiene manifiestamente aquello que buscamos demostrar.



La observación de que la doctrina oficial del socialismo marxista conserva la “dialéctica” de determinada forma, y de que apartó definitivamente la actitud intelectual y espiritual correspondiente a los hechos y acciones [*Tathandlung*] anarquistas (aquella visión escatológica-ahistórica, para la que todo es posible en cualquier momento), es la expresión lógica del hecho contundente [*kompakt*] de que la fracción bakuniana del *Jura*<sup>7</sup> fue vencida por los seguidores de [Karl] Marx.

Para el ahistoricismo escatológico no cabe ninguna articulación inmanente de la historia, y en esta historia no puede haber ningún tipo de evolución, razón por la que la revolución es posible y necesaria en todo momento. Ahora bien, la victoria de la categoría dialéctica (mediante la que se divide aquí la historia) sobre dicha doctrina es también una expresión de la victoria de una fracción sobre la otra, el triunfo de un competidor sobre el otro en la lucha por la interpretación del mundo oficial del partido.

No obstante, incluso en aquellos contextos en los que la propulsión hacia una síntesis de posiciones no ha de buscarse inmediatamente en el orden político, ahí también surgen vínculos y síntesis de diversas posiciones desde un centro volitivo [*Willenszentrum*]. Hemos indicado ya que las síntesis no se producen mediante una suma de elementos del pensamiento, sino por medio del encuentro de voliciones primarias, de principios de conformación y de intenciones de interpretación del mundo. La fusión de estos elementos no la realiza, empero, un sujeto contemplativo en un “nosotros” —en tanto que podemos hablar, en general, de tales separaciones como contemplativas y activas—, sino un sujeto activo, que en última instancia es un sujeto político (ya que a final de cuentas la actividad que busca cambiar el mundo es la política).

Si las síntesis del pensamiento que se producen en el espacio social no se siguen en su inmediatez, sino que se recurre a aquellos centros donde la voluntad de pensamiento tie-

<sup>7</sup> Se refiere a la Federación Jurasiana, la principal organización anarquista adscrita a la Primera Internacional Comunista, impulsada por Marx y Engels [Nota del editor].

ne su asiento, y si se observa aquello que regula, por así decirlo, los vínculos de las voliciones de pensamiento, se llega entonces a la conclusión de que, en último término, los movimientos del pensamiento son regulados por las tensiones más fundamentales del espacio social.

Hasta aquí intentábamos caracterizar en detalle nuestro cuarto tipo, el estadio de la concentración. Debemos ahora preguntarnos: ¿cuál es la apariencia del pensamiento en este escalafón del desarrollo?, ¿cómo se refleja la armazón [*Aufbau*] de nuestra vida social e intelectual en nuestra situación de pensamiento? Ésta se refleja primero en el hecho de que carecemos de una base de pensamiento unitaria, no sólo en la circunstancia de que no tenemos un ordo unitario en el que pudiéramos articular toda novedad. La oposición más extrema a ello está a punto de surgir.

La nueva situación se prepara según una gradación triple. Vimos que la primera etapa consistía en la multipolaridad de las posiciones del pensamiento. A partir de dicha multipolaridad, y mediante la concentración de estas posiciones del pensamiento, surge progresivamente el segundo estadio, donde podría decirse que algunas posiciones se aglomeran en plataformas, las cuales no deben empero representarse como estáticas sino como dinámicas. Ello quiere decir que con el tiempo ellas reajustan continuamente su estructura y su armazón [*Aufbau*], adaptándose a nuevas situaciones. En general, estas modificaciones históricas de la plataforma son ignoradas por el individuo, quien piensa sobre dicha base. Sólo el historiador, quien puede volver la mirada sobre largos periodos de tiempo, está en condición de indicar qué transformaciones han sufrido, desde su configuración originaria, el liberalismo, el socialismo o —en el orden de las visiones del mundo— el positivismo, el historicismo, etcétera.

El individuo siempre se aproxima a los “hechos” desde una plataforma, y dispone por lo tanto en este estadio de un esquema de ordenamiento; es sólo la “esfera pública [*Öffentlichkeit*]”

la que, en su integralidad, no se ciñe ya al mismo ordo: la imagen del mundo está escindida.

Si esta dinámica se prolonga siguiendo el mismo ritmo que hasta entonces (y no se logra estabilización alguna, no imponiéndose en ella ni un consenso ni una situación de monopolio), nos acercamos cada vez más a un estadio nuevo. En él, el pensamiento no consistirá en el gesto de acoplar nuevos hechos a un ordo [dado], sino al revés, en la puesta en cuestión –*por mor* del ordo– de todo hecho que no se adecúe al sistema de ordenamiento al que uno se arrima [*herangebracht*].

Para quien observa la relatividad existencial [*Seinsrelativität*] de los conocimientos, para quien no se entrega con exclusividad incondicional a una determinada visión, sino que se abstiene en cierto modo, la situación actual del pensamiento se presenta de la manera siguiente: como una experimentación existencial de grupos individuales con esquemas de orden netamente particulares, ninguno de los cuales da abasto para aprehender la realidad actual en su totalidad. Frente a esta particularidad de las posiciones individuales –cada una de las cuales busca plantearse como posición absoluta– parece sólo haber un [elemento de] compensación: las síntesis, que continúan realizándose a pesar de todo, y parecen mostrar que la vida –siempre en búsqueda de claridad sobre sí misma– busca hacer justicia a la totalidad, cada vez más compleja, de la vida histórica mediante la continua ampliación de las plataformas de pensamiento.

No pretendemos empero apresurarnos en lo que toca a la situación actual, ni tomar hipótesis por realidades efectivas. En consecuencia, redirijamos mejor la discusión a un problema concreto: ¿puede demostrarse nuestra afirmación según la cual una polarización de las formas de pensamiento tiene lugar en el estadio de la *concentración*? Una demostración exacta y definitiva podría sólo realizarse mediante análisis filológico-históricos, que habrían de investigar si los elementos semánticos más importantes de nuestro pensamiento (con-

ceptos, representaciones y categorías) presentan una tendencia a la polaridad; si puede mostrarse que el conservador *tiende* a ver los problemas de otro modo que el liberal, socialista, etcétera; que él tiende a emplear los conceptos en otro sentido; que tiende a ordenar el mundo según otras categorías.

Una tal demostración no la podemos realizar aquí en su integralidad, ni siquiera para un caso individual. Esta vez podremos sólo señalar –se tratará más bien de ejemplificar que de demostrar– algunas polarizaciones típicas presentes en la estructura fundamental del pensamiento moderno, las que son claramente afines a la polarización [general] y a la diferenciación social y política. Es innecesario insistir en que aquí también se tratará de casos ideal-típicos puros, de complejos motivacionales ideal-típicos. Cada caso particular puede estratificarse específicamente, y si hay casos que no caen [inmediatamente] bajo estos tipos, ellos no deben tomarse aún como contraejemplos. Deseo mostrar que aquellas polarizaciones que introduciré han sido –tendencialmente– decisivas desde un punto de vista histórico. Si esto es correcto, las excepciones habrán de tomarse luego como casos de una estratificación específica, y habrán de ser explicadas a partir de circunstancias particulares.

Una polarización como aquélla de la que hablamos puede ilustrarse con la mayor claridad a partir de las distintas tomas de posición respecto de uno y el mismo problema. Con este objeto, escogeré uno de los problemas más importantes e iluminadores en este respecto: *el problema de la imparcialidad [Wertfreiheit]*.

La toma de posición ideal-típica de las partes respecto de este problema puede ser caracterizada sintéticamente del modo siguiente:

- A. El liberalismo –caracterizado desde un principio por una actitud espiritual típicamente intelectualista– se fijó el objetivo de separar lo racional de lo irracional en forma pura. Alfred Weber indicó alguna vez que aquello específica-

mente moderno en el orden del pensamiento consiste en el esfuerzo por extraer –en forma pura– todo pensamiento del elemento de lo irracional. Se concede que el pensamiento vivo (indisciplinado) es un enredo de teorías y de elementos a-teóricos y voluntaristas, pero se mantiene que dichos elementos (voluntaristas, irracionales, evaluativos) pueden apartarse de la teoría en toda pureza mediante la buena voluntad. Se buscaba poder discutir,<sup>8</sup> y se creía –de forma auténticamente intelectualista– que las tensiones irracionales de la alteridad existencial podían ser reducidas a las tensiones de quien piensa distinto, que ellas podían ser compensadas en el pensamiento (bajo el signo de la unidad de la razón).

En la medida en que el liberalismo y la democracia son “partidos de centro”, ellos tienen también, por su situación, un impulso interno a generar una base de discusión mediadora entre los partidos. Esta voluntad en pos de una base de discusión no puede permitir la creencia en la imposibilidad existencial de la conciliación, es decir, la creencia en conflictos que no pudiesen ser resueltos mediante el intelecto puro. Bajo el signo de la separabilidad de principio entre valor y teoría, esta corriente niega también desde su origen [la existencia del] pensamiento situado, es decir, [de] un pensamiento que contendría *per definitionem* lo irracional en forma indisoluble, como entretelado en su textura.

- B. El conservadurismo insiste, en tanto oposición de derecha a la modernidad, en el primado de lo irracional. Lo irracional es, para dicha corriente, lo idiosincrático [*das Weltanschauliche*]. Aquí se nos indica que todo pensamiento existe en realidad en el elemento de lo idiosincrático. Se tiende, en este contexto, a derivar del elemento idiosincrático incluso aquello que parece haberse librado

<sup>8</sup> Siguiendo a Donoso Cortés, Carl Schmitt ha mostrado que éste es el rasgo fundamental de la burguesía liberal.

completamente de lo irracional –el conocimiento matemático exacto y la capacidad de cálculo capitalista–. Este pensamiento alcanza la expresión más extrema de la tendencia fundamental que lo guía cuando demuestra que incluso aquello que parece ser más racional es en realidad algo irracional. La voluntad de cálculo no sería a su vez algo calculable sino algo idiosincrático, que a lo más puede ser precisado racionalmente.

- C. El socialismo representa una tercera forma de la toma de posición. Éste observa que, *en el caso del adversario*, el sujeto pensante se mueve en el elemento de lo irracional. Lo distintivo es aquí el ámbito en el que se identifica lo irracional. Lo irracional, lo que impide la irrupción de la racionalidad al hallarse entrelazado con ésta sin remedio, no es aquí lo idiosincrático, sino el interés, más precisamente el interés social (*v.gr.* de clase). Aquí también debemos recurrir al círculo vital de ambos observadores, al modo como la experiencia se le ofrece [a cada uno] para comprender esta diferenciación de sentido social. Cuando el conservador se mira a sí mismo, observa entonces –en completa consonancia con los hechos [*Tatbestände*]– los motivos de tipo religioso, tradicionalista y relativos al poder que para él no se han desintegrado en absoluto, y que enmarcan su pensamiento. Los motivos asociados al interés no le son (en principio) accesibles en lo más mínimo; en general, éstos se le ocultan y le son inconscientes, pues cada vez que una estructura social asegura nuestras acciones interesadas y nuestras posibilidades de éxito por la vía institucional, las motivaciones interesadas son absorbidas, digamos, por el sistema. Al vivir yo sin más en el sentido de estas instituciones, no es menester que reproduzca, que actualice estas motivaciones personalmente en mi conciencia y en mi vida espiritual. Al buscar en mí no las veré, pues, en ninguna parte. Al buscar en sí, un terrateniente que administra patriarcalmente su propiedad no descubrirá más que los sentimien-

tos patriarcales en la medida en que su propiedad y su poder sobre ciertos hombres no resulten problemáticos. Desde esta perspectiva puede comprenderse el hábito espiritual de las personas muy ricas (principalmente de las mujeres) que suele también presentarse completamente sublimado (ajeno a todo egoísmo). La estructura social los alivia, por así decirlo, del egoísmo necesario para sus vidas.

Para el proletario que ha alcanzado una conciencia de clase, la situación es muy distinta. Al experimentar una resistencia en toda situación vital –y particularmente en este punto–, el proletario descubrirá la determinación asociada al interés y a la clase, la que se encuentra hundida en la estructura social. Los irracionalismos idiosincráticos no le interesan: o bien los pasa expresamente por alto, o bien los traduce –de forma no arbitraria– en irracionalismos asociados con el interés.

En este contexto llamamos también “irracional” al “interés”, ya que se trata precisamente de un factor que se aparta y desvía del entramado inmanente de la teoría pura. Señalábamos que el pensamiento proletario descubre en el adversario el fenómeno del pensamiento situado (en este caso ser = interés), pero ¿cuál es la situación de su propio pensamiento? Dos alternativas se presentaban. O bien se seguía el camino del liberalismo, absolutizando (en el sentido de la tradición del derecho natural) el propio pensamiento y atribuyéndole el estatus de una “teoría pura”; o bien se reconocía también –ahí donde las tradiciones historicistas eran más fuertes– la propia irracionalidad (*v.gr.* la presencia ineludible de intereses propios), pero aquí la irracionalidad era identificada con la idea de la verdad por medio de la representación de la armonía preestablecida (el interés de clase particular del proletariado es simultáneamente el interés de la totalidad, la conciencia de clase es la conciencia, la línea adecuada y correcta: Marx-Lukács).

La polarización que acabo de intentar mostrar en el análisis de la toma de posición frente al problema de la neutralidad se repite en la mayoría de los elementos de significado [*Bedeutungselemente*] más importantes, y llega hasta el aparataje categorial del pensamiento.

Podría ir más allá y mostrarles cómo problemas y hechos aparentemente tan simples y básicos —que suponemos toleran una sola interpretación (como por ejemplo, qué es la “práxis” y cómo debe apprehenderse su relación con la teoría)— son contemplados en forma diferente según el polo de la diferenciación política y social en la que uno se encuentre. En lugar de ofrecerles muchos ejemplos prefiero recurrir una vez más a un caso ejemplar, donde puede observarse cómo también el aparataje categorial se diferenció social y políticamente como consecuencia de la competencia en el estadio de la concentración: En la situación actual del pensamiento la mayor dificultad está en el hecho de que podemos emplear categorías completamente diferentes para exponer científicamente un acontecimiento histórico. La amenaza a la neutralidad y la objetividad no se encuentra en la variedad de las tomas de posición políticas y valorativas en general. Los disensos que surgen de dicha variedad podrían desconectarse y corregirse mediante una abstención del gesto evaluativo; de esta forma obtendríamos un campo purificado de teorías sin toma de posición. La amenaza a la objetividad yace mucho más profunda, y a este respecto, la forma en la que hemos planteado el problema hasta aquí —el aseguramiento de la neutralidad— nos había aligerado la tarea. La amenaza yace en el hecho de que puede trabajarse con principios de ordenación y categorías fundamentalmente distintas para la elaboración misma de la “materia”, para la “constitución” misma del objeto.

Desde el comienzo de la polarización político-social de los modos de pensamiento se da una oposición entre el modo analítico de presentar la historia y el sintético; o dicho más precisamente: tenemos, por un lado, la presentación [*Darstellung*] fundada en una exposición [*Schau*] morfológica, y por



otro lado, la presentación fundada en el análisis. Esta oposición es una mucho más fundamental. Sus antecedentes se remontan muy atrás en la historia del pensamiento. Lo que ocurre empero en la época que discutimos es que —al ser transferida a la interpretación del mundo histórico-política— dicha oposición revela en forma cada vez más clara la tendencia a devenir en el fundamento de aquella polarización relativa a las plataformas. La oposición es sumamente decisiva, pues ella desempeña un rol importante en la constitución misma del objeto. Al tratarse de la investigación y exposición de un hecho puntual (sea un simple individuo humano o un acontecimiento), aquella oposición produce una diferenciación decisiva de los modos de ver [el fenómeno].

Una serie de acontecimientos o los rasgos de un individuo los experimentaré y los expondré en forma completamente distinta según los considere como despliegue de una “semilla” presente en ellos (en cuyo caso el sentido final está dado en forma previa) o según pondere a todo ente como una complejión [*Komplexion*] de características generales que pudiesen combinarse en forma distinta bajo otras circunstancias.

En toda exposición morfológica lo dado se aprehende como el despliegue necesario de un sentido último que existe con anterioridad, como el despliegue de una “semilla” previamente existente. En toda observación de este tipo se encuentra un motivo protoconservador (es decir, un motivo cuyas raíces van más allá del *conservadurismo político*), a saber, el gesto de quien bendice todo lo existente por considerarlo bueno. Quien privilegia la intuición por sobre el análisis [*Zerlegung*] discursivo produce en general una estabilización característica del ser. Se presenta entonces la tendencia a experimentar el ser en cada una de sus ocurrencias como el “ser en general”. No es necesario que ello ocurra siempre, pues aquí también existe la posibilidad de establecer una determinada oposición mediante la separación de la esencia y el hecho respecto de la “mera” positividad de la realidad. Sin embargo, esta excepción no pertenece ya al orden de las ten-

dencias fundamentales ideal-típicas de la sociología del pensamiento, sino a la historia específica [de dichas tendencias]. Al tratarse de casos determinados, resulta muy importante –para el contexto general de la investigación– reducir los contextos a las líneas fundamentales, renunciando así a las desviaciones.

Existe también un análisis [o distinción] de los elementos de la intuición que es completamente distinto al procedimiento analítico mencionado arriba, el cual disecciona primero y luego combina. El análisis [o distinción] de los elementos de la intuición se deja guiar por el ordenamiento [*Gliederung*] originario de lo dado, y tantea lo dado en su estructura constitutiva sin desmembrarla. Si se trata aquí de un devenir histórico, se sigue entonces el desarrollo que el sentido final previamente dado permite ver con progresiva claridad. Sin hacerlo expreso, toda morfología, toda exposición estabiliza –ya en su acceso– lo dado, el ser. Esto muestra como inferior la bifurcación originaria del desarrollo histórico, donde el *historicismo* conservador se apoya en esta forma de mirar el mundo.

El análisis *diseccionador* aparece en completa oposición a lo anterior. En el instante en que se accede al objeto, éste deja de ser lo que todavía era en la intuición. El objeto es negado ya en su *ipseidad* [*Selbstheit*] fenoménica. La atención [*Zuwendung*] analítica del sujeto receptivo [*rezipierend*] pasa por alto, descompone, relativiza la forma en la que un objeto, en la que un entramado de sentido, se dirige a nosotros en la intuición inmediata, la forma en la que se nos da, en la que nos interpela en tanto pretende ser o valer de tal o cual forma. El presupuesto latente de este pensamiento es: todo podría ser distinto. Aquí se descompone lo existente en elementos para generar nuevas realidades, cuando ello sea menester. El modo mismo en que el sujeto se aproxima al mundo lo descompone, lo moviliza; en este contexto surge –al menos en el periodo que nos ocupa– el conocimiento analítico del mundo.

A esta dualidad de la exposición [*Schau*] y el análisis corresponde la dualidad que se consideraba decisiva y que también se confrontaba al comienzo mismo de la polarización de

las plataformas (es decir, en las discusiones de principios del siglo XIX): la diferencia entre “hacer” y dejar “crecer”.

“Hacer” y “crecer” son dos de esos esquemas fundamentales de los que se hablaba ya habitualmente, y que influyen decisivamente en la forma de ver el mundo, estructurándola de modo radicalmente diferente. La persona para la que el “hacer” se presenta como el modelo de pensamiento al considerar el mundo histórico, desmiembra sin reparo dicho mundo en sus componentes. La persona que experimenta el mundo bajo el signo del “crecer” tiene la experiencia de su carácter definitivo en al menos alguno de sus aspectos, pero generalmente en la totalidad del mundo. *Hacer y dejar crecer* son dos polos extremos en el vasto campo de modos posibles en que la historia puede ser considerada. El pensador individual experimentará regiones más o menos extensas del ser como definitivas o como provisionarias según el lugar que ocupe su voluntad de base [*Grundwollen*] en el mundo histórico político. Por consiguiente, habrá de contársele como representante de uno u otro estilo de pensamiento en esa misma medida. Estos dos casos de polarización ideal-típica habrán de bastarnos en esta ocasión.

Ahora debemos continuar preguntando: ¿produce la competencia en este estadio nada más que una polarización, o hay también síntesis? Todos quienes consideran que la imposibilidad de principio de dirimir las tensiones es un hecho indiscutible, se aferrarán a la fase de nuestra exposición presentada hasta aquí –donde el momento de la polarización fue destacado– y absolutizarán este único aspecto de la cuestión. Quienes experimentan las tensiones existenciales e idiosincráticas como imposibles –por principio– de dirimir; o quienes absolutizan las dificultades asociadas con la clase y el interés para dirimir diferencias teóricas son, en primera línea, los representantes de posiciones extremas en el contexto de la lucha social-intelectual.

Consideramos que estas dos partes del desarrollo del pensamiento alcanzan para ver sólo un aspecto parcialmente jus-

tificado del contexto integral, y que ellas no deberían afectar la libertad de nuestra mirada en lo que toca a las síntesis que se producen a pesar de las polarizaciones. Consideramos que en este proceso surgen síntesis, y que estas mismas tienen una significación esencial para el desarrollo del pensamiento.

El mismo proceso social que la polarización realiza es producido por las síntesis. En efecto, la sencilla ley de la competencia productiva efectúa la incorporación [*Übernahme*] de formas y prestaciones adversarias del pensamiento. Como es sabido, Sombart distingue la competencia *productiva*, *sugestiva* y *violenta* en el orden de la vida económica. Aquí también podría mostrarse cómo estas formas de la competencia contienen principios universales de la competencia social, y cómo ellas pueden ser identificadas en el ámbito del pensamiento. No seguiremos empero este camino, y nos limitaremos a indicar que —en el proceso de pensamiento socialmente diferenciado— también el adversario se ve obligado, en el largo plazo, a adoptar aquellas categorías y formas de pensamiento más apropiadas para orientarse en un mundo dado. En el orden económico, las fuerzas de la competencia actúan hasta un cierto punto, de tal modo que nos vemos obligados a reducir la ventaja del adversario. De igual manera, en la competencia por la interpretación adecuada del ser se establecen fases en las que un partido toma inevitablemente del adversario una oportunidad de conocimiento, una categoría fructífera o una hipótesis. Aquí también podremos sólo citar —a modo de ejemplo más que de demostración— un caso de este tipo de síntesis, un caso clásico: el de Hegel. El pensamiento de Hegel puede aprehenderse justificadamente como una síntesis entre el pensamiento del absoluto de la Ilustración y el pensamiento histórico del romanticismo conservador y del historicismo. En el primer tercio del siglo XIX el pensamiento se divide en dos polos separados radicalmente. Por un lado, se encontraba el pensamiento de la Ilustración con su orientación hacia un sistema único y ahistórico de todo lo correcto [*Richtigkeit*]. Para este pensamiento, los principios de la única

verdad [*Einzigrichtigen*] podían deducirse de la razón pura. Todo aquello que se interpusiera ante esta cosa considerada como la única correcta era percibido como un obstáculo, como un error absoluto. Desde esta actitud, dicho pensamiento no tenía en realidad ningún órgano para [percibir] el devenir histórico. Por el otro lado, se hallaba el historicismo de los conservadores, los que negaban, por el contrario, la posibilidad de deducir desde la *ratio* un sistema de todo lo correcto [*Richtigkeitsystem*]. Estaban contra todo sistema, contra la noción misma de sistema; se conducían de manera extremadamente escéptica frente a la razón; dudaban que el pensamiento deductivo-constructivo pudiese dar lugar a algo concretamente útil o verdadero. Para ellos existía sólo el crecer paulatino que tiene lugar en el devenir temporal, sólo el sentido inherente a este devenir –en último término, sólo la época en su clausura sobre sí misma–. La verdad podía ser formulada sólo en este vínculo al ser, no de forma absoluta. La formulación más perfecta de esta actitud de pensamiento continúa siendo la frase clásica de Ranke: “Para Dios, toda época es inmediata”.

Aquí nos encontramos claramente frente a una polarización extrema. Considerado desde la perspectiva de nuestra problemática, el pensamiento de Hegel se plantea precisamente para superar esta tensión.

Hegel intenta encontrar una posición de pensamiento desde cuya perspectiva ambos modos de pensar preserven su justificación parcial, pero sean al mismo tiempo “superados [*aufgehoben*]” en un tercer término superior [*höheres Dritte*]. Intenta efectuar la síntesis en la solución siguiente –que tendré desgraciadamente que esquematizar–: cada época está cerrada sobre sí misma; ella puede y debe comprenderse desde sí misma, y está sujeta a una escala inmanente; pero el desarrollo integral, el entrelazamiento de las unidades históricas, presenta una escalera hacia un absoluto. Este absoluto se realiza, a los ojos de Hegel, en la época en la que él vive, en el Estado y en su propia filosofía. Considerado empeño desde un punto de vista sociológico concreto, este propio

presente absolutizado, este Estado, significa el Estado prusiano de su tiempo, desde cuyo emplazamiento Hegel piensa.

En este contexto no es importante que tomemos posición respecto del contenido de su solución, sino que veamos cómo se intenta aquí enlazar sintéticamente la forma histórica de observar y el punto de vista del absoluto. De aquí en adelante resulta posible vincular ambas especies de construcción, algo en lo que nunca se pensó mientras la polarización se mantuvo ella sola. Lo que intenté mostrar aquí en un punto decisivo –la tendencia sintética– atraviesa el pensamiento hegeliano en todos sus elementos. No sólo en lo que toca al principio fundamental de construcción de su pensamiento; en casi todas las soluciones parciales sintetiza Hegel las tendencias de su tiempo que se encuentran escindidas. Su relación con el racionalismo y el irracionalismo es así “sintetizante”. Por ello, sería falso clasificarlo como miembro de las filas irracionistas o racionalistas. Hegel siempre procura superar la tesis y la antítesis en una síntesis.

Esto me lleva a la afirmación siguiente. Desde un punto de vista sociológico, el hecho de que Hegel (y no otro) haya podido descubrir la dialéctica no es ningún azar. Entiendo aquí la dialéctica no en el sentido de un esquematismo formal, sino en el de un principio que concierne a la forma del acontecer histórico vivo, acontecer en el que se dan primero polarizaciones abruptas que luego son absorbidas en una síntesis. Que Hegel haya podido descubrir esta rítmica se explica en parte por el hecho de que él y su tiempo –precedido por un periodo de polarización estricta (como consecuencia de la competencia en el estadio de la concentración), que fuera seguido por una corta fase de liberación de las fuerzas volitivas– experimentaron por primera vez una síntesis englobante.

En realidad, Hegel descubre en la dialéctica la ley estructural de su propio pensamiento que es, al mismo tiempo, la ley estructural de su tiempo.

No es casualidad que casi en el mismo momento en Francia [Auguste] Comte realizara un intento emparentado de sín-

tesis. En su contenido y en todos sus detalles esta síntesis se estratifica de otro modo –en correspondencia con la diferente situación estructural de Francia–, pero en lo que toca a la rítmica de los movimientos intelectuales, común a toda la modernidad europea, las dos apariciones de Hegel y de Comte se encuentran sintomáticamente emparentadas. Recientemente, Oppenheimer ha intentado interpretar sociológicamente a Comte como una síntesis. Sería interesante y enriquecedor someter a un análisis sociológico preciso el paralelismo Hegel-Comte, en lo que toca tanto a aquello que los emparenta como a aquello que los diferencia.

En el curso del desarrollo moderno surgen fases, intervalos de tiempo, para cuya generación dominante se abre la posibilidad de la síntesis. Tales generaciones representan un comienzo nuevo en la medida en que ellas están ya en condición de contemplar aquellas alternativas y tensiones que sus padres absolutizaban aun desde una perspectiva sintética. La problemática aún pendiente y –en un comienzo– aún irresoluble, se sitúa para ellos en regiones del ser completamente distintas, pero las antiguas oposiciones pierden intensidad y surge la posibilidad de encontrar una perspectiva muy anterior, desde la cual se reconozca, se comprenda y se supere con ello –en gran medida– la parcialidad de los aspectos parciales heredados.<sup>9</sup>

El problema de la síntesis es complejísimo, y dicha complejidad sobrepasa incluso las tentativas de aproximación a una solución que aquí realizamos.

Nos contentaremos con observar que tales síntesis existen, que la historia del pensamiento moderno no produce sólo pola-

<sup>9</sup> Me parece –dicho sea de paso– que en la sociología del conocimiento hay precisamente una tal retroacción del punto de vista, desde la que podría comprenderse la parcialidad de diferencias puramente teórico-filosóficas –invisibles en su conjunto desde una perspectiva inmanente–, diferencias que con ello podrían captarse desde un lugar sintético. La existencia de una perspectiva que retrocede cada vez más –puede hablarse vagamente de una reflexión que se eleva cada vez más– constituye a mi parecer un problema importante de la sociología del conocimiento que no ha sido abordado en lo más mínimo.

rización, sino también vínculos, cruces y síntesis. No debemos empero perder de vista que tales síntesis no son sólo síntesis de la historia inmanente del pensamiento; en ellas se vinculan también las líneas de la fuerza social. Una historia pura del ámbito intelectual debería aún presentar el caso de Hegel como si en él se cruzaran la Ilustración y el historicismo. Nosotros, sin embargo, debemos ir más lejos y –sobre la base de un análisis del surgimiento de este modo de pensamiento y del seguimiento de su destino ulterior– preguntar continuamente ¿qué grupos y capas se encontraban tras las ideas de la Ilustración, y cuáles de ellos tras el historicismo?; ¿cómo puede –desde un punto de vista sociológico– diagnosticarse con precisión aquella situación social en la que fue posible tal síntesis?, pues las síntesis tampoco flotan libremente en el espacio social; también ellas tienen sus posibilidades y sus chances en una situación estructural determinada.

Con ello queda claro que no creemos en síntesis absoluta alguna, es decir, en una síntesis que trascendiera el proceso histórico y que captase inmediatamente –con la mirada de Dios, por así decir– el “sentido de la historia”. No debemos ceder a este autoengaño –del que aun Hegel fuera completamente víctima–, incluso cuando consideremos que la síntesis sea lo mejor que el pensamiento está en condición de llevar a cabo desde el punto de vista de la socialización posible de los conocimientos (insistimos: desde el punto de vista de la posible socialización de los conocimientos. En esta presentación no podemos abordar aquellas esferas y elementos contiguos en el pensamiento situado, cuya condición situada [*Seinsverbundenheit*] no puede ni debe ser removida). Así surgió, como prueba de la inestabilidad y relatividad de todo sistema, un hegelianismo de derecha y uno de izquierda en lugar de la unidad sistemática hegeliana.

Al analizar empero esta fragmentación se revela que de la síntesis quedó –para ambos partidos– un capital [*Fonds*] que devino aporoblemático, un capital de ideas [*Gedankengut*] y de formas de pensamiento que en la época previa era objeto



de conflicto. Mediante selección se separa un determinado capital de ideas y de contenido formal [*Formgehalt*] de la masa de aquello disputado y problemático, y entra –sin estrépito, sino de forma completamente tácita– en la orientación general [*Weltorientierung*] de *todos* los partidos. Del mismo modo se abandona tácitamente una parte esencial de los supuestos conocimientos y formas de pensamiento. Así, por ejemplo, hoy podemos ver claramente cómo el método sociológico –promovido originariamente por capas de oposición y combatido entonces violentamente por las capas orientadas por la ideología imperante– es adoptado poco a poco, casi a hurtadillas. La razón de ello es simple: dicho método ofrece la orientación general más adecuada en la constelación moderna.

En una palabra, síntesis significa selección. La polarización es acompañada, paso a paso, por el movimiento contrario de la síntesis. Vimos antes cómo incluso las plataformas de partido podían efectuarse sólo mediante síntesis; vimos que las visiones parciales de círculos vitales individuales y de las fracciones no podían constituirse en corrientes y partidos sino mediante síntesis; vimos cómo –más allá de estas síntesis en partidos– una y otra vez se intenta nuevamente la síntesis total de las mayores tensiones presentes en el espacio histórico-social respectivo. Vimos, por último, que estas últimas síntesis nunca se realizan en forma definitiva, pero que aquí se tamiza lentamente un capital que deviene un bien común, que se condensa casi como un consenso *ex post*.

Junto al consenso primario [*Urkonsensus*], junto a este capital de miedos primarios, de sentimientos primarios y de simple sabiduría cotidiana aparece un paulatino consenso *ex post* fruto de una lucha y una conquista. Entre ambos se encuentra la vida que forcejea, la vida problemática, para la que todo resulta aún incierto.

Inmediatamente surge la pregunta por el principio de esta selección: ¿qué aspectos de los contenidos previos van a perdurar y cuáles perecerán irremediabilmente en la síntesis de partido que se efectúa como resultado de las luchas de

fracciones? Y luego, ¿qué toman tácitamente todos los partidos los unos de los otros?, ¿qué se impone en el largo plazo –más allá del consenso de partido– como consenso de toda una comunidad histórica?

Claramente [se impone] aquello que resulta imprescindible, es decir, de mayor utilidad, para la orientación vital en el mundo de *todo* partido en una época [dada]. También este saber que se impone para todos como consenso tácito es en su mayor parte un saber situado [*seinsgebunden*], sólo que se trata de un “estar situado” [*Seinsgebundenheit*] de nivel superior y mayor abstracción.

La corriente histórica tamiza o selecciona en el largo plazo aquello que sea más útil en términos de contenidos vivenciales, paradigmas vivenciales, actitudes vivenciales, etcétera.

En este punto surge inevitablemente la siguiente pregunta: ¿es lo más útil simultáneamente lo verdadero? Con esta interrogante, nuestro planteamiento del problema (planteamiento de sociólogos del conocimiento) se torna epistemológico. En este contexto no podemos responder en forma definitiva a esta pregunta epistemológica, pero tampoco pueden dejarse indefinidamente de lado ciertas problemáticas que tocan puntos esenciales sólo porque ellas se encuentran supuestamente bajo la esfera de competencia de la ciencia vecina (una conducta típica del saber burocratizado e institucionalizado).

Aquí nos importa al menos hacer notar la interacción viva de los [diversos] entramados de problemas. Si nos dejamos llevar por el flujo natural de las preguntas y llegamos a este tipo de problemáticas mediante un movimiento interno, debemos por lo menos echar un vistazo al paisaje tal cual éste se ofrece desde este punto. Permítaseme abrir al menos un instante una ventana en dirección a este paisaje de la problemática epistemológica.

¿Es lo útil también lo verdadero? Hemos visto que se trata, en realidad, de una pregunta epistemológica. Ella debe ser contestada desde un estrato de la cuestión diferente al estrato de las constituciones, que corresponde al cuestionamiento de

la sociología del conocimiento. Lo último concierne a una *quaestio facti*, mientras que lo primero a una *quaestio juris*. Una afirmación en sociología del conocimiento siempre contiene una constatación de hechos, y los hechos contradictorios pueden anularla, mientras que la solución de una pregunta epistemológica depende, en gran medida, del concepto de verdad que aquí se emplea y se presupone. La sociología del conocimiento podría ofrecer algunas observaciones empíricas respecto de la peculiaridad de este concepto de la verdad y de la epistemología respectiva, observaciones cuya relevancia epistemológica habría de ser tomada como objeto de reflexión por toda epistemología siguiente.

La epistemología se considera a sí misma como la ciencia fundamental y como crítica de todo conocimiento. Ahora bien, en oposición a esta autoconcepción, la epistemología sólo se da, *de facto*, como justificación de un modo de pensamiento ya existente o que surge simultáneamente con ella.<sup>10</sup> Al surgir una nueva forma de conocimiento con una estructura paradigmática determinada, la epistemología intenta fundamentarla, justificarla. Se presenta como ciencia crítica y en el contexto fáctico es substrucción, conocimiento de justificación. Dado que encuentra el paradigma ya constituido, dirige con exclusividad la mirada a este paradigma parcial –su concepto de verdad también emana de esta situación *ex post*–. Desde un punto de vista histórico-fáctico, la epistemología tiene con un modo de pensamiento determinado una relación similar a la que existe entre la filosofía del derecho y el derecho positivo en vigor. La epistemología se toma por medida absoluta, por juez, por crítica, cuando *de facto* ella es substrucción, conocimiento de justificación para un modo de pensamiento ya existente.

Subrayemos lo más importante de este hecho [*Tatbestand*] –que se manifiesta al análisis sociológico del pensamiento

<sup>10</sup> Ya me he referido a esta peculiaridad de la estructura de la epistemología en mi escrito "Strukturanalyse der Erkenntnistheorie [Análisis estructural de la epistemología]" (1952). *Kantstudien, Ergänzungsheft* 57: 72 y ss. Berlín.

cuando consideramos el contexto histórico integral: en realidad, las epistemologías no luchan en absoluto con [otras] epistemologías, como pareciera a primera vista—. Los que luchan unos contra otros son más bien diversos modos de pensamiento y paradigmas existentes, los que recién deben ser legitimados por las epistemologías correspondientes. En el contexto histórico-social, las epistemologías son sólo puestos de avanzada en la lucha de los estilos de pensamiento.

No abordaré la pregunta de las consecuencias que esta constatación sociológica de hechos tenga para el estrato del cuestionamiento epistemológico, ni la pregunta de la relevancia que [aquella constatación] tenga para la problemática de la validez. Me contento con dejarles estas preguntas, a las que espero podrán encontrar una solución. Sé que con ello los cargo a ustedes con un problema extremadamente complejo.

Con esta pregunta hemos sobrepasado, sin embargo, los límites del tema que nos corresponde, y que consiste en la descripción del rol de la competencia en el orden intelectual. Concluimos el tratamiento de la problemática sociológico-empírica más restringida en forma orgánica con el análisis de la dialéctica hegeliana. Aquí se mostró que el desenvolvimiento [*Entwicklung*] de la dialéctica en su antitética y sintética debe ser explicado en parte desde la tendencia moderna a la polarización de las corrientes intelectuales (en el estadio de la concentración). Con esta constatación regresamos de hecho a nuestro punto de partida, pues esperábamos precisamente que una sociología de la esfera intelectual pudiera iluminar desde una nueva perspectiva el enigma de la forma que adopta el movimiento de dicha esfera, el problema de la función de las corrientes intelectuales.

Independientemente de la postura precisa que tengan ustedes respecto del problema de la interpretación sociológica de la dialéctica hegeliana, espero al menos haber sugerido lo siguiente en estas consideraciones necesariamente breves y sumarias: la estructura social tiene ciertamente una significa-

ción *co-constitutiva* en lo que respecta a la forma [*Gestalt*] concreta del pensamiento situado. Son específicamente las diversas formas de la competencia (incluyendo sus casos extremos) las que imprimen cada vez su carácter a la estructura de pensamiento que les pertenece. Y si deseamos aportar alguna aclaración a la situación actual del pensamiento –que suele llevar a la desesperación– no podemos dejar de lado el cuestionamiento sociológico –en este caso, la sociología del conocimiento–.

Ello no quiere decir que el intelecto, el pensamiento, no sea más que la expresión, el reflejo de las estratificaciones sociales, ni que no exista posibilidad alguna –anclada en el intelecto– de “libertad”, en cuyo caso sólo habría determinaciones calculables. Ello sólo quiere decir que en el ámbito intelectual también existen procesos que pueden aprehenderse mediante la racionalización, y que la prevalencia de oscurantismos románticos ahí donde las cosas aún pueden ser conocidas no es más que una falsa mística. Quien desee apegar-se a lo irracional en contextos donde la claridad y la rigurosidad deben prevalecer *de iure*, teme mirar a los ojos al misterio en su verdadero hábitat [*Ort*].