

Derecho no cabe en el mundo de lo causal puramente, en cuanto es una actividad finalista, en cuanto el fin —colocado en el futuro y no como la causa en el pasado— “determina el presente por la elección de los medios”.

Los enfoques sociológicos del Derecho que Stammler analiza y critica resultan insuficientes y poco representativos para juzgar de las aportaciones que la sociología puede brindar a una teoría del Derecho y del Estado; ni aun en su calidad de guiones de clase es aceptable que en este terreno se hable sólo de Ward, de la concepción de una sociología “ciencia natural”, de un concepto organicista de la sociedad, y, en el mejor de los casos de la jurisprudencia sociológica —que inscribe en la concepción dogmática del Derecho en cuanto, como máximo busca afinarlo y completarlo por aproximación al derecho vivo— y a la búsqueda del sentido y valor de un derecho mediante su enfoque económico.

El derecho libre de Magnaud es el último de los enfoques criticados por Stammler. Las soluciones dadas por el juzgador colocado en libertad de encontrarlas *pueden* conducir a un derecho justo, pero siempre estarán cargadas de subjetivismo en cuanto las mismas estén como están determinadas por todo un complejo de condiciones a que ha sido sometido durante su vida cada juzgador individual, y hasta tanto no haga cada uno de ellos un estudio crítico de las vías o métodos al través de los cuales alcanzó tales soluciones. Fuera de ello, el movimiento del derecho libre resulta igualmente incapaz de fundar objetivamente el Derecho y el Estado.

Stammler, fundador de la filosofía crítica del Derecho, nos entrega así, al través de estos guiones de clase adecuada y oportunamente traducidos por Faustino Ballvé —quien se reconoce su discípulo— un conjunto de estímulos para fecundas

meditaciones: se trata del adecuado planteamiento de toda problemática y de la justificación de cualquier reforma social; se trata de entender la interrelación entre lo absoluto y lo relativo de la realidad social humana (Sociedad vs. sociedad); se trata de comprender la forma en que engranan individuo y sociedad, la manera en que, al través de una comunidad de hombres libres, el individuo ha de buscar su plena realización en cuanto realizador de valores.

MANNHEIM, KARL: *Idéologie et Utopie*. Traducción francesa de la edición inglesa por Pauline Rollet. Con un prefacio de Louis Wirth. Petite Bibliothèque Sociologique Internationale, bajo la dirección de Armand Cuvillier. Librairie Marcel Rivière et Cie. Paris, 1956, p. 234.

Unas cuartillas que como estas traten de referirse sin pretensiones a una obra que como la de Mannheim se ha convertido en escasas décadas en obra clásica digna de haber sido publicada en alemán, en inglés, en español (en nuestro benemérito Fondo de Cultura Económica) y ahora en francés —en el marco de la pequeña Biblioteca Sociológica Internacional que Couvillier nutre con lo mejor de la producción sociológica mundial— no pueden ser otra cosa que simples *memoranda* que pongan de resalte algunos de los primeros planos de una obra que, según se sabe, apenas tiene desperdicio.

En la estructura del libro de Mannheim —dicotómica estructura que equilibra adecuadamente sus dos porciones— corresponde el primer sitio, en la presentación, a la ideología; el segundo, a la utopía.

Punto de arranque en el estudio de la ideología es la indicación que Mannheim hace de los dos sentidos del término ideo-

logía: el particular (transvestimiento más o menos consciente que el individuo hace de la naturaleza real de una situación cuyo reconocimiento riñe con sus intereses), y el total (composición de la estructura total del espíritu de una época, de un grupo o de una clase). Dos concepciones, frente a las cuales se requiere, con vistas a la comprensión, un método indirecto de análisis de las condiciones del individuo o de su grupo, pero concepciones que —sobre esta tierra de comunidad— marcan esenciales divergencias en cuanto una actúa por una psicología de los intereses en tanto la otra, sin referirse a motivos, estudia oposiciones estructurales de espíritus que operan en el interior de cuadros sociales diferentes; en tanto una actúa sobre un plano psicológico y la otra lo hace sobre uno noológico.

En correspondencia con los dos sentidos del término “ideología”, Mannheim rastrea en lo que él mismo ha calificado de “historia sociológica de los modos de pensar”, dos desarrollos históricos convergentes hasta cierto punto. En la raíz de los estudios ideológicos —de la ideología en sentido parcial, especialmente— se encuentra la desconfianza y la sospecha que generalmente tiene el hombre frente a su interlocutor o, mejor aún, frente a su adversario, pero es sólo a partir del momento en que se deja de hacer responsables a los individuos del engaño o de la mentira y se busca la explicación de su “doble” en un factor social, cuando se hace una verdadera interpretación ideológica. La investigación histórica nos pone así, casi de primera intención frente a la teoría de los *ídola* de Bacon, de los fantasmas o pre conceptos que, nacidos de la naturaleza humana, de la sociedad, de la tradición se convierten en fuentes de error y en obstáculos hacia el verdadero conocimiento. Un segundo escalón en el desarrollo histórico de las interpretacio-

nes ideológicas lo proporciona la época de Maquiavelo, cuyos compatriotas reconocen como diferentes el pensamiento de palacio y el pensamiento de la plaza pública. Un escalón más en la concepción parcial de la ideología, lo constituye Hume con su Historia de Inglaterra que tiene como presuposición el que los hombres se inclinan a engañar a sus semejantes. En cambio, para que aparezca el concepto de ideología en su forma total es preciso que nos encontremos “en un mundo en transformación en el que nuevos valores fundamentales estén en vías de crearse y los antiguos en vías de destruirse, pudiendo entonces ir el conflicto intelectual lo bastante lejos como para que los antagonistas busquen aniquilar no sólo las creencias y actitudes específicas del contrario, sino también los fundamentos intelectuales en los que reposan estas creencias y actitudes” (p. 55).

El desarrollo respectivo es de gran interés, constituyendo el primer paso el desarrollo de una filosofía de la conciencia en cuanto unidad compuesta de elementos coherentes que, en cuanto unidad del sujeto que percibe, garantiza la unidad en la organización de la experiencia referente a un mundo infinitamente variado y confuso. Se trata de la substitución de la unidad ontológica cristiana y medioeval por la unidad subjetiva del período de las luces: la conciencia de sí. El historicismo y el hegelianismo permitirán dar un segundo paso en esta vía: son ellos quienes asumen que el mundo es una unidad inconcebible fuera de la referencia a un sujeto cognoscente, pero unidad que está sujeta a un proceso de transformación continua que conduce hacia planos cada vez más elevados: Volkgeist por una parte, “espíritu del mundo”, por otra. El tránsito del sujeto unificador del mundo, abstracto y general, a un sujeto más concreto (el pueblo) tiene su correlato en el nacimiento del sentimiento de

nacionalidad en el terreno práctico. En este mismo terreno práctico cotidiano se realizará el último desplazamiento: la clase sustituirá al pueblo o a la nación y con ello, llegará a afirmarse que “la estructura de la sociedad y de sus formas intelectuales correspondientes varía con las relaciones entre las clases sociales”.

Como resultado de todo este proceso, se llega a la concepción de una conciencia que varía de acuerdo con períodos históricos, de nación a nación y de clase social a clase social; concepción que permite una concepción más adecuada de la realidad histórica. De este modo, resulta que las cosas humanas resultan ininteligibles en cuanto se aíslan sus elementos ya que todos estos son mutuamente interdependientes en un sentido significativo, y sin esa interdependencia significativa no puede hacerse ninguna interpretación; de otra parte, es necesario considerar también que tal interdependencia en lo significado varía tanto en su totalidad como por lo que se refiere a sus partes al pasar de uno a otro período histórico.

El análisis ideológico, en el transcurso del tiempo, ha dejado de ser privilegio exclusivo de los pensadores de determinada tendencia o de los miembros de determinada clase, de tal modo que actualmente, todos los grupos y todas las clases pueden y en realidad hacen uso de él, ya que “el análisis del pensamiento y de las ideas en términos de ideología es mucho muy amplia en su aplicación e importante como arma para que llegue a convertirse puramente en monopolio permanente de un partido”.

Pero, hay algo más, ya que el análisis ideológico no sólo deja de ser arma ofensiva de uno para convertirse en arma ofensiva de todos sino que es también escalpelo o instrumento para el autoanálisis, para la toma de conciencia de sí propio o del grupo al que se pertenece, ya que, en vez de contentarse cada quien con

mostrar que el adversario sufre de ilusiones imputables ideológicamente, procurará someter toda la estructura de su conciencia y de su pensamiento a un análisis sociológico total, asumir, frente a sí mismo y frente al grupo al que pertenece una postura crítica única postura que puede dar validez a los procesos mentales propios y a la participación de un individuo en cuanto miembro en las actividades de un grupo.

El resultado de todo esto es que los hombres que “estaban acostumbrados a actuar sin comprender claramente las situaciones en las cuales actuaban” tienden a actuar cada vez con mayor conciencia de las situaciones en las que se encuentran insertos, con un creciente dominio reflexivo de las situaciones, en una marcha ascendente de la conciencia y ¿por qué no? —en cuanto en todo autoanálisis ideológico hay oculto un firme elemento volitivo de verdad, de autenticidad—, en una ruta que hace de la historia, conforme al decir de Croce, una hazaña de la libertad.

Hay un sitio —hacia la página tal, afirma Heminway de una de sus obras— en que los personajes parecen tomar conciencia de sí mismos, preguntarse por los móviles que les hacen actuar, y tomando sus vidas en sus manos, conducirlas hacia su final. Tal sitio es análogo a éste de la historia, en que los hombres se resignan cada vez menos a ser juguetes de fuerzas ocultas y tratan de descubrir cuáles son los determinismos a que se encuentran sujetos tratando de dominarlos y de determinar finalmente cuál es el campo limitado de opciones en que pueden moverse, cuál el área de su libertad, de su acción conciente, de la proyección de sus propios destinos.

La plena clarificación sociológica de un espíritu es la única que permite la aparición de ideas y de motivos situacionalmente congruentes, de ideas y motivos

adecuados a una situación de hecho; en cambio, cuando dicha clarificación no se ha dado, los motivos y las ideas son situacionalmente trascendentes en cuanto, como explica la traductora francesa de la obra, se trata de ideas y motivos que sobrepasan la situación, y las cuales pueden ser o bien ideologías o bien utopías, según que jamás lleguen a realizar de hecho su contenido o que puedan llegar a transformar la realidad histórica existente en otra mejor de acuerdo con sus propias concepciones.

La primera de las cuatro formas de utopía listadas por Mannheim es el milenarismo orgiástico de los anabaptistas, vuelco decisivo en la historia, ya que, si bien la idea de un reino milenario sobre la tierra ha contenido siempre un elemento revolucionario su unión con los movimientos reivindicatorios de ciertas clases oprimidas le da particular importancia ya que se trata entonces de objetivos ultramundanos que adquieren carácter temporal, finalidades realizables aquí y ahora.

La segunda forma de la mentalidad utópica o sea la idea humanitaria-liberal nace también de un conflicto con el orden existente; establece una concepción "correcta" frente a la maldad de la realidad, considerando tal concepción más que como plano sobre el que construir, como medida evaluativa de la realidad y como medio de regulación de los asuntos temporales.

Frente al milenarismo cuyas esperanzas pueden realizarse en cualquier momento, en forma súbita, el liberalismo coloca la realización de sus esperanzas en el proceso histórico: la utopía liberal constituye una norma hacia la cual se desplaza la realidad mediante mejoramiento gradual.

La tercera forma de la mentalidad utópica está constituida por la idea conservadora, forzada a teorizar por la mentalidad liberal que se le opone, para la cual

la utopía se manifiesta como una idea ya contenida y expresada en la realidad.

Frente al liberalismo que acentúa lo que *debiera ser*, el conservadurismo enfatiza lo que *es*. Para el conservadurismo, todo lo que existe tiene un valor positivo en cuanto producto de un desarrollo lento, gradual (salvación del pasado, conversión del pasado entero en una experiencia real); para el liberalismo, el porvenir lo es todo y el pasado nada representa; para el milenarismo, el tiempo no importa, o si hay algo en él que importe, es el momento accidental. El conservadurismo absorbe el espíritu venido de lejos en aquello a lo que se ha dado ya expresión y existe ya objetificado; el liberalismo conecta lo que existe con la utopía colocando este en el porvenir, dentro de una línea de mejoramiento gradual; el milenarismo se estaciona fuera del tiempo.

La sinergia de las diferentes formas utópicas (que Mannheim considera asimismo como *etapas* de un proceso de cambio en la configuración de la mentalidad utópica) se manifiesta en el hecho de que la utopía liberal resulte contrapartida de la milenarista en cuanto se trata de "un grito de guerra en contra de esa capa de la sociedad cuyo poder proviene de su posición heredada en el orden existente y que es capaz de dominar el aquí y ahora primero en forma inconsciente y más tarde mediante cálculo racional";¹⁷⁷ en el hecho de que es "su adversario liberal el que lanza a la arena y dicta el ritmo y la forma de la batalla" al conservadurismo, poco afecto en cuanto tal a teorizar;¹⁸⁴ en el hecho de que "por una parte, el socialismo (cuarta forma de la mentalidad utópica) tenga que radicalizar la utopía liberal, la idea, y, por otra parte, reducir a la impotencia o domar la oposición del anarquismo en su forma extrema".

El socialismo acepta, como el liberalismo el que el reino de la libertad y la

igualdad se encuentran en un porvenir lejano; pero el socialismo concreta: ese porvenir se encuentra en la ruina del capitalismo. Como el liberalismo, el socialismo hace frente al conservadurismo en cuanto no acepta la aceptación y confirmación del orden existente en forma inmediata. Comulga el socialismo hasta cierto punto con el conservadurismo, en cuanto reconoce en el presente, la existencia de ciertas determinantes del futuro.

Sin embargo, el socialismo mismo se encuentra sujeto a un proceso de división en sus filas ocasionado por la llegada al poder de algunos de sus miembros, que se convierten en partidarios de los cambios graduales, frente a quienes no han alcanzado el poder que siguen siendo partidarios de la revolución, con lo cual, en esta forma, se introducen elementos de retardo en el proceso de realización de la utopía.

Gracias a todo este proceso, el tiempo adquiere su mayor latitud; si ha cabido al conservadurismo mostrar que en el presente se da virtualmente el pasado, ha correspondido al socialismo mostrar que en el presente se encuentra también en forma virtual el futuro. De este modo, se ha vuelto en contra de Saint-Simon, de Fourier, de Owen para quienes "el socialismo es la expresión de la verdad, de la razón y de la justicia absolutas y no se necesita sino descubrirlo para que éste conquiste el mundo por su propio poder".

Tras mostrar las posibilidades que se presentan a los intelectuales rechazados por el proceso social (no tener problemas por falta de conflicto entre fidelidad social y fidelidad intelectual, escepticismo destructor de los elementos ideológicos de la ciencia, refugio en el pasado y tentativas de reanimación de mitos, abandono consciente de toda participación en el proceso histórico), Mannheim hace desembocar sus consideraciones en unas fra-

ses evaluativas de los dos tipos de superación de la realidad o de trascendencia de la realidad examinadas en su libro: evaluativas de la ideología y de la utopía, puesto que si el declinar de la primera puede representar una crisis para ciertas capas sociales pero simultáneamente una aclaración para la sociedad en conjunto, la declinación de la segunda llevaría al hombre a una situación estática. En este caso "nos encontraríamos en presencia de la mayor de las paradojas: el hombre, llegado al más alto grado de dominio racional de la existencia se convertiría, una vez desprovisto de todo ideal, en puro ser de instintos... sería precisamente en el estadio más elevado de la toma de conciencia —cuando la historia deja de ser destino ciego y se convierte cada vez más en creación personal del hombre— cuando la desaparición de las diferentes formas de utopía le harían perder la voluntad de moldear la historia y, por lo mismo, su capacidad de comprenderla".

PORTILLA, MIGUEL LEÓN: *La Filosofía Náhuatl* estudiada en sus fuentes. Con un Prólogo de Angel Ma. Garibay K. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano. México, 1956, p. 344.

El Dr. Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano, editor del libro y el Dr. Angel Ma. Garibay K. prologuista hacen la presentación de este trabajo del ahora también Dr. Miguel León Portilla y, con su prestigio —el del investigador de la población del valle de Teotihuacán, el del tesorero estudioso de la literatura náhuatl—, introducen en el mundo intelectual a quien en adelante ha de mantenerse en él por propio mérito. A Manuel Gamio le parece