

clasificadas en el Derecho, y con ellas las instituciones representan también un aspecto de la inautenticidad ontológica del Derecho.

El hombre es, concluye Maihofer, en la filosofía existencial, un ser «arrojado» en el mundo; en este caso en un mundo con exigencias jurídicas igualitarias con las que lucha la singularidad de su mis-  
 midad libre. Derecho y ser vienen, pues, a constituir una relación en la que lo jurídico puede ser definido como «modo de inautenticidad», «indiferencia» o «deficiencia», desde el plano ontológico autónomo personal de la existencia humana auténtica.

E. S.

MANNHEIM, Karl: *Essays on the Sociology of Culture*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1956.

Estos ensayos sobre Sociología de la Cultura de Karl Mannheim constituyen el último volumen de sus obras sociológicas en la edición inglesa. Expuestos por el autor en alemán y revisados y reformados por él mismo en su traducción inglesa, se publican, no obstante, después de su muerte por Ernest Mannheim y Paul Kecskemeti, quienes se han responsabilizado, respectivamente, de los dos primeros ensayos y de la última parte dedicada a la democratización de la cultura. Tiene este libro un interés especial no sólo por expresar la máxima madurez intelectual del autor, sino por ser también expresión de su personal actitud ante ciertos problemas que han afectado radicalmente a todos los hombres cultos occidentales. Me refiero en concreto a los ensayos totalitarios que no son un exclusivo intento de carácter político, sino una concepción del mundo en la que el principal papel cabe a la intelectualidad. Los totalitarismos modernos han sido obra de intelectuales; los creadores de las propagandas totalitarias son al mismo tiempo los formuladores de las filosofías que han dado un cierto fundamento a estructuras políticas y sociales que parecen antagónicas al espíritu del tiempo. Mannheim ha pasado por esta experiencia y acusa, tanto consciente como inconscientemente, el impacto del hecho de que los intelectuales de países muy cultos hayan caído en ideologías que acusan un retraso y que en muchos aspectos son antagónicas al papel espiritual que a los intelectuales se atribuye. Es esta preocupación la que está de continuo latiendo en el libro que presentamos y la pregunta central que de una forma u otra aparece en cada palabra, es siempre la misma. ¿Cuál es la misión actual del intelectual y como responde dentro de las estructuras concretas a lo que parece ser su misión? Esta pregunta no tiene una respuesta sencilla ni simple, al contrario, es compleja y complicada. Por lo pronto tenemos que inquirir con rigor si de suyo la pregunta formulada así no implica ya una falsa posición. Nos preguntamos por los intelectuales, por la *intelligentzia*, desde un punto de vista falso, porque abstraemos del conjunto social a los intelectuales y tendemos a con-

vertirlos en una realidad autónoma que ha seguido también un proceso autónomo. Y, desde luego, este es un error radical. Es un error del que han participado los propios intelectuales. La cultura de Occidente se ha interpretado como resultado de la inteligencia y de la inteligencia como una realidad que ha seguido un proceso propio de acuerdo con sus internas condiciones. Según la terminología de Mannheim se llamaría a esto «el proceso inmanente de la inteligencia». Pero este proceso inmanente que se ve como una condición del desarrollo intelectual se ha dado en situaciones concretas y es producto de situaciones concretas. Puede ocurrir que el producto se constituya en algo superior a la situación, pero no se puede olvidar que progresa y funciona de acuerdo con esa determinada situación. Hasta tal punto preocupó este hecho a Mannheim que dedica una gran parte del libro a denunciar lo que pudiéramos llamar las equivocaciones consecuentes al punto de vista de Hegel. No hay duda que Hegel desde su peculiar filosofía del espíritu como evolución total, concibió el pensamiento realizándose según sus internas exigencias y sólo de una manera secundaria consideró la realidad histórica concreta, ya que esta realidad histórica concreta aparece como un modo de expresión del desarrollo de los supuestos metafísicos. El desarrollo y expresión de esta inmanencia lo expresaba Hegel con las palabras fenomenología del espíritu. Mannheim subraya, rigurosamente, la distancia que media entre fenomenología y sociología. En cierto sentido sociología es lo contrario, ya que niega que la inmanencia sea la condición última de la expresión de la realidad del espíritu. La concepción de Hegel estuvo rigurosamente condicionada, dice Mannheim, por lo que los alemanes han entendido por «espíritu». En este aspecto, como en tantos otros, la palabra, y en cierta medida su significado, provienen de Lutero. Ha sido Lutero quien ha visto al espíritu (Geist) como una realidad que tiene en sí misma sus condiciones de desarrollo. Los seguidores de Hegel, en términos generales la cultura posterior sometida al impacto inmenso del pensamiento hegeliano, se inclinaron a considerar la cultura como «espíritu» e incluso cuando la sociología irrumpió en el área del pensamiento occidental abriendo nuevos horizontes, los sociólogos trataron la cultura con un remoto criterio hegeliano. Es ante esta actitud ante la cual Mannheim razona. No sólo los continuadores de Hegel han desplazado del sitio que legítimamente les corresponde al pensamiento hegeliano, sino que han construido unas categorías en las que la inmanencia del espíritu explicaba la cultura, radicándola, en cierto sentido, en la historia. Quizás esta sea una falsa interpretación marxista del espíritu hegeliano. Hegel veía la historia como estructura, pero no la convirtió en una realidad identificable con el plano del espíritu. Sin embargo, el pensamiento marxista ha pretendido identificar la historia con una visión materialista de la realidad (Geist); el materialismo histórico es, en resumen, una errónea interpretación de Hegel. Es necesario, por consiguiente, que la sociología moderna, cuando considera la cultura, se desconecte de estas falsas interpretaciones y aplique categorías vin-

culadas al estudio de situaciones concretas. Mannheim se inclina, preferentemente, por las categorías de estructura y de función. Desde luego, en este sentido es menester reconocer que Mannheim no ha llegado a una delimitación clara de sus conceptos. No acaban de satisfacer al lector sus definiciones de estructura, ni con mucho rigor queda claro lo que entendemos por punto de vista «estructural». Una cosa es que, efectivamente, nos hagamos cargo de lo que quiere decir y otra cosa que la categoría esté rigurosamente definida. En este aspecto el libro tiene una cierta vaguedad. Es cierto que la sociología, si quiere progresar, ha de ser sociología de estructuras; pero no sólo es la palabra de suyo imprecisa, sino que el contenido activo y el punto de vista formal parece que en Mannheim se unifican en la expresión estructura. La estructura significa el modo de conexión permanente de los elementos de una cierta realidad. Pero estos modos de conexión responden a su vez a otras estructuras. En resumen, que Mannheim deja abierto el problema de la multiplicidad de estructuras como inconveniente para el análisis estructural de una situación dada. En todo caso no hay que olvidar que el libro estuvo pensado y escrito hace bastantes años y que desde entonces a ahora la temática y la terminología sociológica se han precisado con mucho mayor rigor. Pero es mérito concreto del autor, y se manifiesta de un modo particular en este libro, la expresión sin ambages de que los intelectuales en función de las situaciones concretas operan según una característica distinción, distinción que en cierto modo está a la base de todo el proceso de la cultura occidental; de una parte los imperativos de la situación, de otra parte la elusión de tales imperativos por concepciones contradictorias. Esta tensión divulgada en un libro muy conocido, «Ideología y Utopía», ha venido en cierto modo a sustituir para Mannheim viejos conceptos de dialéctica y reiteradamente se le ha hecho la crítica, que no voy a repetir aquí, de que tal tensión es elemento principal de la estructura de la situación como un todo, criterio que Mannheim no ha tenido siempre en cuenta. La *intelligentzia* en esta peculiar tensión es, sobre todo, la *intelligentzia* moderna, y con singular finura estudia Mannheim la formación de este grupo humano en uno de los últimos epígrafes de su libro, particularmente en lo que llama la «Historia natural del intelectual». En todo caso, aquella peculiar actitud, a la que en un principio aludimos, del intelectual moderno parece que queda más o menos explicada como un modo extremo de la tensión de la inteligencia moderna. Este modo extremo, resultado de la estructura material de situaciones concretas, resultado de la industrialización del predominio de la técnica, etcétera, comienza a remontar la tensión, entrando en una situación nueva en que los modos de expresión de la tensión característica de la *intelligentzia*, se construirá más como superioridad e inferioridad que como positiva y negativa. Al menos, esto parece inducirse de la última parte del libro dedicada de un modo muy concreto a los grupos intelectuales como grupos directores. Tales grupos directores están hoy ante el hecho, que al autor le parece inexorable, de la de-

mocratización general. Esta democratización general irá creando formas de protección de modo que se venza la condición más general del intelectual moderno, la inseguridad, alterando así el papel de la «élite», construyendo cada día más relaciones horizontales en el orden social en lugar de relaciones verticales. No sólo el lector especializado, sino el lector culto que lee el libro de Mannheim se percató de su carácter transitorio en lo que afecta a su valoración de las categorías sociales: Transitorio en el sentido de haber sido escrito en una época de singular tensión. En el proceso de pocos años, muy pocos, los intelectuales europeos ven como muy lejanos los tópicos relativos a la función del intelectual como minoría exclusivamente responsable y privilegiada. Nuestra experiencia actual es distinta porque responde al comienzo de una situación distinta. El intelectual pierde efectivamente el carácter de sacerdote de la cultura; se está transformando en un técnico sin más pretensiones que otro cualquiera y sin ninguna esperanza a que lo cualifiquen como poseedor de saberes secretos. El proceso que Mannheim vió tan claro está empezando a madurar.

E. T. G.

MARCUSE, Herbert: *Eros and Civilization*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1956.

Es frecuente leer y oír que los puntos de vista de Freud están superados y que su alcance no pasa del que corresponde a un iniciador genial. Este criterio quizás esté en función de la excesiva divulgación de las teorías de Freud. Su terminología más común y algunas de sus ideas más generales se han divulgado hasta el punto de ser patrimonio común de toda clase de gentes, cultas e incultas. Esta divulgación lleva a ciertos autores a creer que se trata de una general y auténtica superación. Por lo pronto, para poder hablar con rigor, sería menester que abordáramos un tema sumamente difícil: el de la realidad del contenido de la palabra «superación» en el proceso histórico. ¿En qué medida y en qué ámbito hay superación? Desde luego, ciertas piezas de los motores de explosión han sido «superadas» y aquí se puede aplicar el término con rigor, pero en el orden de las ciencias del espíritu, para emplear la denominación tradicional. ¿En qué medida se puede hablar de superación? No es este el momento apropiado de meternos a discutir un tema, que por sí sólo, daría lugar a un ensayo. Pero por otra parte da cierta pena abandonar esta cuestión ya que es urgente evitar en la medida de lo posible, que la palabra «superación» siga siendo una palabra mágica apoyándose en la cual mucha gente cree de buena fe que ya no hay por qué hablar más de Freud, de Stekel, o de Leo Freubenius en lo que se refiere a la sociología y cultura africanas, etc. Lo cierto es que en el orden de la cultura se da el progreso, pero no la superación, si la superación supone exclusión por inservible o inútil. Precisamente el