
PRESENTACION

LA SOCIOLOGIA ANTE EL PROBLEMA GENERACIONAL Anotaciones al trabajo de Karl Mannheim

I. Sánchez de la Yncera

1. INTRODUCCION: ACERCA DEL ENFOQUE GENERAL DEL PROBLEMA

Intentamos hacer aquí un comentario general —que sea bien amplio, pero también que pueda ser escuetamente esencial— sobre el significado del ensayo sobre el problema generacional, que Mannheim publicó en 1928 y que forma parte de una serie de artículos en torno a algunas de las cuestiones básicas de la teoría sociológica, que escribió en el curso de sus años de carrera académica en Alemania¹.

Con ese fin, conviene tomar cuenta del elevado grado de conciencia con el que Mannheim abordó ese problema en un período clave de su vida intelectual y académica. Es posible que al indagar de ese modo podamos arrojar cierta luz sobre la significatividad del hecho del propio abordamiento del tema, no ya desde un punto de vista coyuntural, sino en relación con el carácter mismo de su concepción de la sociología.

¹ K. MANNHEIM, «Das Problem der Generationen» (1928), *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, VII, 2: 157-185; 3: 309-330. Reproducido en K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Kurt H. Wolf (ed.), Neuwied, Luchterhand, 1970, pp. 509-565. Las páginas de referencia que se incluyen en el texto principal del comentario se refieren siempre a la edición de Wolf y aparecen registradas también en la traducción que hemos preparado para este número especial de la REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, que vamos a presentar con este estudio.

Como podrá observarse, la propia arquitectura del ensayo ofrece sobradas pistas que facilitan esa interpretación.

Vemos, por una parte, que el ensayo trata de reducir la tensión polar entre las dos concepciones opuestas del fenómeno social humano que presidieron la fundación de la sociología contemporánea. El enfoque sociológico formal, cuyo amparo recaba Mannheim para esclarecer el problema teórico de la mudanza generacional en las vicisitudes de la progenie humana, es abordado como una tercera vía frente a la insuficiencia teórico-metodológica del positivismo y del romanticismo.

En el primer caso, el objeto de atención crítica es el positivismo francés tradicional, redivivo en los tratadistas de la cuestión de las generaciones, como Mentré, que busca explícitamente el encuentro de una clave biológica para la explicación legal de los cambios sociales; en este caso, la referencia a las generaciones ofrecía una variable capaz de flexibilizar y aportar mayor precisión aclaratoria a las leyes naturales que impulsaban el progreso lineal de la humanidad: la secuencia de las generaciones es el expediente que articula la concepción del progreso en línea recta (515-516).

En el segundo frente encontramos el planteamiento alemán, pero no en el estado químicamente puro de los pensadores idealistas, sino en la versión de autores como Pinder que buscaban un correlato real que sustituyese al etéreo *Zeitgeist* de la tradición hegeliana. A cualquier lector le salta a la vista la inclinación preferente de Mannheim por la versión alemana del problema de las generaciones; sin embargo, también en este punto, Mannheim se toma su distancia para hacer ver que el punto de vista específicamente sociológico no estaba aún al alcance del romanticismo y del idealismo filosófico alemán.

En la tradición del pensamiento alemán, tanto el problema general del cambio social como el del cambio generacional aparecen iluminados desde planteamientos cualitativos, intuitivos, que para Mannheim tienen a la vez el acierto de las visiones esenciales y el desacierto de una excesiva abstracción que amortigua la efectividad de las propuestas y las invalida, de la misma manera que su legalismo naturalista anulaba la efectividad de los planteamientos positivistas. En cualquier caso, para Mannheim, el interés alemán por el problema de las generaciones deriva en directo del interés por un adecuado abordamiento de la continuidad de los movimientos espirituales (ése sería el planteamiento que de la cuestión se había hecho Dilthey) (516).

Puede ser conveniente, no obstante, en aras de la claridad expositiva, que precipitemos el descarte de nuestra propia estrategia discursiva y adelantemos el sentido de este comentario. Pues bien, entendemos que lo que Mannheim quiere demostrar en este ensayo es la equivocación de los intentos de atribuir un carácter decisivo al problema de las generaciones, o al factor generacional. Entiende que su consideración como una constante fija, de la que podrían colegirse las leyes generales del ritmo social, no tiene valor explicativo para la conducta social humana; tendríamos que decir aquí que, en el círculo interpretativo, la mera explicación biológica no arroja luz alguna a lo que

realmente interesa. Por esa misma razón, habría que precisar algo más en este punto, porque, en el fondo, lo que está planteado es la cuestión sobre la índole específica de un verdadero problema sociológico; es decir, la cuestión de la comprensión de un problema social².

No existe en sentido estricto, podría venir a proclamar el aserto que inferimos de la tupida urdimbre del texto, un problema sociológico decisivo en la sucesión de generaciones, si tal fenómeno se toma abstractamente (descontextualizadamente) como mero hecho biológico. Si a este problema le queda algún aspecto de interés teórico, éste habrá de derivar de la luz que pueda arrojar la consideración del hecho constante de la renovación biológica de la especie humana sobre las cuestiones fundamentales de la sociedad y de la sociología como tarea científica que ha de encargarse de la elevación al plano consciente de los fenómenos sociales.

Por otra parte, si la limpia diferenciación conceptual de lo que tenga de sociológicamente relevante el fenómeno de las generaciones tiene algún sentido, éste deberá provenir de la justificada importancia que en determinadas coyunturas histórico-sociales pueda tener realmente la mudanza generacional. Es decir, ante determinadas situaciones problemáticas, la adecuada discriminación nocional del fenómeno de la generación puede tener un singular valor aclaratorio, y servir como un adecuado esquema heurístico que oriente la investigación empírica de los problemas. De hecho, además de que sus propuestas mantienen una presencia constante en el ámbito de discusión teórico del problema generacional, existe un nutrido grupo de investigaciones empíricas que en los últimos años han empleado las categorías de Mannheim para analizar problemas del cambio social o de las aspiraciones de cambio presentes en los movimientos sociales³.

² En este punto, y para centrar una cuestión que tal vez sea en este caso «la cuestión de fondo», nos parece oportuno acudir a un trabajo reciente que plantea en el terreno que nos disponemos a explorar algunas de esas cuestiones fundamentales sobre el método de la sociología: «Así, explicamos un suceso biológico, físico o electromagnético mediante leyes del organismo, de los cuerpos o de la electricidad y el magnetismo. Y ello porque aquí nada se puede comprender, no hay comprensión posible, y tenemos que satisfacernos con la mera explicación. Una ley natural no puede comprenderse y sólo podrá ser reducida más adelante a otras leyes de mayor nivel, que tampoco pueden ser comprendidas. Sin embargo, en el campo de los fenómenos sociales es posible otro tipo de entendimiento, la comprensión, que es no sólo externo, sino interno, y por ello, en este campo, las leyes, aun si las hubiera, serían demasiado abstractas; serían literalmente incomprensibles a menos que descendamos al nivel de la acción. Nuestro asombro ante la naturaleza se satisface con la explicación externa de los sucesos; nuestro asombro ante la sociedad sólo se satisface cuando llegamos a comprender a los actores» (E. LAMO DE ESPINOSA, *Sociedad reflexiva*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1990, p. 121). Creemos que las reflexiones de Mannheim que nos ocupan encajan en este marco de discusión. En este sentido, Mannheim estaría intentando recordar el sentido «metafórico» que tienen las leyes sociales al que alude Lamo de Espinosa a continuación: «una ley social no es sino una metáfora acerca de una serie de conductas incomprensibles que se desvanecen una vez que la comprensión es alcanzada». Pero de este asunto habremos de ocuparnos más en el curso de este estudio.

³ Nos atrevemos a destacar, entre ellas, las siguientes aportaciones, que, como se ve, cubren un amplio espectro de problemas: R. G. BRAUMGART y M. M. BRAUMGART, «Political

Pero el tema que nos ocupa aquí está más bien situado en una segunda intención refleja que, sin duda, empapa la entraña entera de este texto, el cual, además de tratar un tema concreto, dedica mucha atención al problema de cómo abordarlo, a la vez que ofrece pistas importantes sobre la idea que tiene quien lo escribe de lo que es un planteamiento sociológico de un fenómeno. En consecuencia, en nuestra indagación sobre los ingredientes teóricos de este texto vamos a encontrar una ocasión excelente para penetrar en la propia visión que Mannheim tuvo de la sociología. Es posible que hayamos de concluir que si Mannheim atribuye un interés teórico importante a ese factor en un momento dado es, precisamente, porque su concepción práctica de la sociología —ese peculiar sentido de misión que Mannheim descubre en ella y que ya hemos tenido ocasión de glosar en otro lugar— le hace sensible a ese factor que resulta relevante en una determinada situación histórica debido a la peculiar constelación de factores e impulsos presentes en ésta⁴.

Generations», *Research in Political Sociology*, 4 (1989), pp. 281-319; J. BREITSAMER, «Ein Versuch zum Problem der Generationen», *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 28 (1976), 3, pp. 451-478; J. R. DEMARTINI, «Changes Agents and Generational Relationships: A Reevaluation of Mannheim's Problem of Generations», *Social Forces*, 64 (1985), 1, pp. 1-16; É. LEVY, «Social Structure and Generations in Art: A Case Study of Hebrew Theater», *Sociological Quarterly*, 31 (1990), 2, pp. 203-224; J. MATTHES, «Karl Mannheims "Das Problem der Generation" neu gelesen», *Zeitschrift für Soziologie*, 14 (1985), 5, pp. 363-372; W. J. SCOTT y H. G. GRASMICK, «Generations and Group Consciousness: A Quantification of Mannheim's Analogy», *Youth and Society*, 11 (1979), 2, pp. 191-213; H. SCHUMAN y J. SCOTT, «Generations and Collective Memories», *American Sociological Review*, 54 (1989), pp. 359-381; I. VEIT-BRAUSE, «Paradigms, Schools, Traditions Conceptualizing Shifts and Changes in the History of Historiography», *Storia della Storiography*, 17 (1990), pp. 50-65; R. WUTHNOW, «Recent Patterns of Secularization: A Problem of Generations?», *American Sociological Review*, 41 (1976), 5, pp. 850-867. Hay que destacar la importante presencia que las conceptualizaciones de Mannheim siguen teniendo en el campo de la investigación empírica, sirviendo de orientación en el intento de aclarar los problemas sociales que plantea el *generational gap* en diferentes contextos sociohistóricos; pero también la aparición de sus conceptualizaciones en relevantes lugares de discusión de la teoría de la ciencia, como se constata en el caso del cuestionamiento que Irmline Veit-Brause hace (cfr. *op. cit.*, pp. 59-61), en el ámbito de la historiografía, de la suficiencia de la idea de paradigma de T. S. Kuhn en el artículo que acabamos de citar; un cuestionamiento basado en la impotencia de la noción de Kuhn para dar cuenta, por ejemplo, del cambio de orientación de los historiadores alemanes desde la «macro» historia social (*Gesellschaftsgeschichte*) a la «micro» historia de la vida cotidiana (*Alltagsgeschichte*), que apoya en las nociones principales de la discusión de Mannheim sobre el problema de las generaciones. Agradezco a Ignacio Olábarri la recomendación de ese sugestivo artículo. En cuanto a los demás estudios citados, son especialmente dignos de atención el análisis y las observaciones críticas que Joachim Matthes hace al ensayo de Mannheim desde las propias tesis de la sociología del conocimiento de nuestro autor (según él, Mannheim no habría acertado a dar suficiente importancia a la no contemporaneidad de los contemporáneos, de la que había partido, convirtiendo así las relaciones generacionales en una modalidad de regulación social de la temporalidad; aunque personalmente no lo veo así, porque la polarización dinámico-antinómica de las conexiones generacionales es un aspecto esencial de la reflexión de Mannheim); son, por lo demás, destacables las esforzadas precisiones que hacen de las técnicas de investigación, para validar sus observaciones, Wilbur Scott y Harold Gramsmick y Richard y Margaret Braumgart.

⁴ En su artículo sobre la sociología alemana, donde define esta sociología como «el

Salta a la vista el carácter marcadamente académico de este ensayo, que es uno de los más cuidadosamente elaborados por Mannheim. Conviene insistir en el hecho de que se trata de un ejemplo excelente, y altamente consciente, de presentación del «problema sociológico»; es decir, Mannheim está tocando de lleno el tema general del sentido que tiene un acercamiento específicamente sociológico a las realidades humanas. Y, por esa misma razón, este trabajo es especialmente representativo de la concepción concreta de la sociología que tenía nuestro autor.

Por otra parte, resulta también clara la coherencia de este trabajo con las líneas mayores de preocupación sistemática de Mannheim. El propio repaso de los antecedentes doctrinales aparece presidido por una tesis de sociología de la ciencia, que le permite proponer un marco interpretativo unitario para planteamientos tan opuestos como el positivista y el procedente del romanticismo alemán. Veámoslo en las propias afirmaciones del texto:

«La tesis de que la forma de plantear las cuestiones y los modos de pensar cambian con los países, las épocas y las voluntades políticas dominantes, difícilmente puede encontrar una prueba mejor que la de confrontar las soluciones aportadas para este problema en los distintos países con las corrientes que dominan en cada uno de ellos» (514).

«De modo que el problema de las generaciones también aparece como una batalla más dentro de esa guerra de vasto alcance. Si se aíslan de esa conexión principal, esa distinción y esa diversidad que predominan entre el planteamiento positivista francés y el planteamiento romántico alemán en lo que se refiere a la problemática de la generación, no pueden entenderse en absoluto» (515).

Como decíamos, el trabajo comienza con una revisión del estado de la cuestión que le lleva a establecer un contraste entre dos enfoques polarmente opuestos, procedentes, respectivamente, del positivismo (predominante en

*producto de una de las más grandes disoluciones y reorganizaciones sociales, acompañada de las formas más altas de autoconciencia y de autocrítica», Mannheim intenta reflejar la convicción de la nueva generación de sociólogos acerca del papel que haya de representar la sociología, y aunque reconoce la existencia de una «sociología sistemática» ya elaborada, presente en las obras de Freyer, Toennies, Oppenheimer, V. Wiese, Vierkandt, señala lo siguiente: «Por muy altamente que la generación contemporánea de sociólogos valore la obra de estos hombres, está convencida de que, ahora que se han alcanzado los objetivos de la sociología sistemática, la necesidad más urgente del momento no es un sistema cerrado de sociología formulado por un individuo, sino la observación exacta de las fuerzas sociales actuantes. No necesitamos ni un sistema clasificador abstracto ni reflexiones metodológicas sobre la naturaleza de la sociología, sino de un análisis concreto de los acontecimientos pasados y contemporáneos. Las críticas dirigidas contra Freyer por la generación más joven de sociólogos se deben precisamente a eso, pues aunque dio la base más firme a la sociología, no llenó de materia empírica el armazón que construyó.» K. MANNHEIM, «Sociología alemana 1918-1933» (1934), en K. MANNHEIM, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 230-250. (La cita entrecuadrada es de la p. 239. La primera cita, que va en cursiva, es de la p. 231 —la cursiva es de Mannheim—; la segunda, de la p. 239.)*

el pensamiento liberal francés) y del pensamiento histórico-romántico alemán.

Para los positivistas, el problema de las generaciones es una prueba de su concepción lineal del progreso. En este punto, Mannheim se fija especialmente en la recapitulación propuesta por Mentré, si bien su repaso empieza por las ilustres sugerencias de Hume y de Comte, que toma del tratadista francés. En cualquier caso, se trata, en suma, de una concepción que opera con una noción del tiempo externalizada y mecanicista. Desde esta perspectiva, la generación aparece como un factor esencial para la articulación de ese progreso (515).

En el fondo de la cuestión planteada por los positivistas estaba el afán de hallar una ley general del ritmo histórico y de encontrarla a base de la ley biológica de la limitada duración de la vida del hombre y en el hecho de las etapas de la edad. Su meta es comprender las transformaciones de las corrientes espirituales y sociales directamente desde la esfera biológica, desde el sustrato vital. Las mayores simplificaciones parecen estar justificadas por ese propósito. Así, «una psicología esquemática se ocupa de establecer que el elemento conservador es la vejez, y de presentar a la juventud únicamente en su aspecto tempestuoso». A partir de estos procedimientos reduccionistas parece como si el problema consistiera únicamente en calcular el período medio de tiempo que tarda en ser sustituida la generación anterior por la nueva en la vida pública y en fijar los períodos que marcan el ritmo correspondiente del cambio social (511-512). Y es claro que, para Mannheim, no es éste un enfoque sociológico.

Es evidente la preferencia intelectual de Mannheim por los planteamientos cualitativos de la concepción del tiempo y de la vivencia del cambio propios del pensamiento histórico-romántico alemán, que, como recuerda Mannheim, recibía su impulso de las posiciones conservadoras. El pensamiento alemán se detiene en el problema generacional, precisamente para desmontar esa idea de la linealidad del flujo de la historia. Sin embargo, como veremos, la proclividad de Mannheim por los precedentes alemanes no es indiscriminada. De hecho, encuentra que lo más valioso está en la tradición idealista de la historiografía alemana y no tanto en el componente romántico de la tradición de las *Geisteswissenschaften*.

La figura de referencia en este caso es Dilthey, que se había acercado al problema de las generaciones por su utilidad para estudiar el curso de los movimientos espirituales. Según él, la idea de «unidad de la generación» (*Generationeinheit*) podía ser la noción vivencial idónea para medirlos «desde dentro», en conformidad con el exclusivo carácter cualitativo de la comprensibilidad del tiempo interior de la vivencia histórica. Mannheim apunta el valor decisivo de ese planteamiento, que recientemente había recuperado Heidegger en su *Sein und Zeit*; un enfoque que suponía un verdadero vuelco de la cuestión de las generaciones, que era así arrancada del legalismo causal del positivismo.

Además de otorgar a la cuestión de la sucesión un sentido más hondo que el meramente cronológico —la distancia entre generaciones es una cuestión de vivencia del tiempo—, Dilthey iluminaba también la cuestión de la contemporaneidad (*Gleichzeitigkeit*): en la historia del espíritu, ser contemporáneo equivale a estar sometido a unas mismas influencias por parte de la cultura intelectual y la situación política. De este modo, comentará Mannheim, la cuestión generacional sale del dominio de la legalidad causal situándose en el dominio comprensivo (514-517)⁵.

Nos hemos aproximado así al punto de partida de Mannheim. El rechazo al ingenuo planteamiento positivista, con su pasión constructivista en busca de las supuestas leyes generales que gobiernan el ritmo de la historia; y el aplauso a los planteamientos esbozados por los pensadores alemanes. Pero, aun siendo el de Dilthey un abordamiento atinado y esencial de la cuestión, resulta todavía poco diferenciado y tosco en lo que concierne al aspecto de mayor significación sociológica. El tema del vínculo generacional, de la unión cualitativa de las generaciones y de la distancia entre generaciones, recibe una mirada más profunda cuando Heidegger lo determina como un destino colectivo (*das Geschick*) que envuelve el destino individual (*das Schicksal*); pero tampoco es ése un tratamiento de la cuestión apto para la sociología. Y éste es el umbral de la indagatoria de Mannheim, como vamos a ver.

Si ése es el punto de arranque formal, el propio título del ensayo revela su referencia directa al libro, aparecido en 1926, que Pinder⁶ había dedicado al tema aplicándolo específicamente a la historia del arte y que constituye, probablemente, la ocasión material del origen de la contribución de Mannheim.

Como él mismo dice, el acercamiento de Pinder arranca «de las mismas raíces» que el concepto cualitativo de tiempo de Dilthey, pero, aunque contiene observaciones de indudable interés, en las que se apoyará asimismo Mannheim, está sometido a todas las inmoderadas locuras del romanticismo, que, a la postre, le hacen también fácil presa de las cábalas positivistas sobre los ritmos biológicos de la historia. Aparte de la extracción de dos valiosas piezas conceptuales de su obra, que habrá de emplear, después de un cuidado refinamiento, para su propuesta, la mención de la obra, de Pinder sirve a

⁵ Para un comentario más matizado de esta cuestión es necesario tomar en cuenta las posteriores observaciones sobre el método sintético de la sociología, que es una parte sustantiva de nuestro propio argumento y que, por lo tanto, nos va a reclamar posteriormente la atención.

⁶ La principal obra de referencia de Pinder es *Das problem der Generationen in der Kuntgeschichte Europas* (Berlín, 1926), una obra que aplaudía ya el tratamiento que Ortega y Gasset había hecho en *El tema de nuestro tiempo* y a la que el propio Ortega se refiere en *En torno a Galileo*, que es el trabajo en el que el filósofo madrileño desarrolla con mayor detalle su propia concepción de la polémica generacional. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, III, Madrid, Alianza, 1983 (v. o., 1923), pp. 141-203 (sobre las generaciones, vid. cap. I: «La idea de las generaciones», pp. 145-156), y *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, Madrid, Alianza, 1983 (v. o., 1933), pp. 11-71. El breve comentario crítico a la discusión que Pinder hace de sus ideas puede encontrarse en la p. 44. Mannheim se limita a mencionar en la bibliografía la versión alemana de *El tema de nuestro tiempo*.

Mannheim como ocasión para fijar su desmarque de los excesos especulativos del romanticismo (521).

Pinder había acertado a precisar el problema de la unidad y de la diversidad cualitativa de la generación, que, como ya sabemos, es el objeto de atención principal de las consideraciones propedéuticas que Mannheim despliega antes de abordar su propio enfoque sociológico del asunto. Su aporte preciso hay que encontrarlo en su afirmación de la no contemporaneidad de los contemporáneos (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigkeit*)⁷ (517) de «entequia» de una generación, dos pensamientos que exceden ampliamente los límites del positivismo (521).

Había llegado a ver, por una parte, que el hecho material de la coincidencia en el tiempo (la «contemporaneidad» de la que había hablado Ortega) no hace por sí mismo que éstos formen una generación (que exista «coetaneidad», habría dicho Ortega⁸). En el mundo de los hombres el único tiempo verdadero es el vivencial, que es vivido únicamente por cada uno como un tiempo interior plenamente diferenciado por su vivencia exclusiva⁹. De modo que el pensamiento de cada tiempo habrá de ser un pensamiento que se organice polifónicamente para escuchar las voces de las generaciones particulares que en él coinciden (518).

La otra idea feliz del historiador alemán que aprovecha Mannheim se refiere ya directamente a la cuestión del vínculo que da unidad a una generación —el objeto mismo, claro es, del «problema sociológico de las generaciones», que es el que Mannheim se plantea—, que Dilthey sólo había tocado someramente, sin mayor demora analítica, al interpretarla escuetamente como «comunidad de influjo espiritual». Ya hemos dicho que, en auxilio de ese precario planteamiento, Heidegger recurrió a la idea de un «destino colectivo» que habría de constituir esa unidad (518). En su lugar, Pinder toma en préstamo el concepto de *entelequia*, cuyo término, que estuvo un día cuajado de contenido semántico en la filosofía griega, se había conservado con cierta ligereza en la tradición moderna de la historia del arte alemana¹⁰.

Pinder entendía que la entelequia de la generación era la expresión de la unidad de su sentimiento íntimo de la vida y del mundo. Recurría a dicho concepto con el propósito de deshacer de un golpe la exagerada unidad que se

⁷ En este punto puede ser útil el conocimiento de la versión polémica sobre el uso que Mannheim hace de esta noción que propone J. Matthes, en el artículo antes mencionado. Vid. J. MATTHES, «Karl Mannheims "Das problem der Generationen" neu gelesen», *op. cit.*

⁸ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, Madrid, Alianza, 1983 (v. o., 1933), p. 38.

⁹ «Para cada uno el mismo tiempo es un tiempo distinto; a saber: una época distinta y propia de él», dirá Mannheim haciendo la glosa de Pinder. K. MANNHEIM, «Das Problem der Generationen», *op. cit.*, pp. 517-518.

¹⁰ Laín Entralgo, que no entra a discutir la cuestión conceptual, señala que el sentido de esas «entelequias», por las que Pinder toma a las generaciones, que está necesitado de una aclaración conceptual, es un sentido a medias entre aristotélico y drieschiano. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Las generaciones en la historia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, p. 255.

había atribuido a las realidades y a las épocas históricas en la filosofía de la historia alemana. Tanto el antiguo concepto de *Volksgeist* (las colectividades en desarrollo espiritual de las que había hablado Hegel) como el más tardío de *Zeitgeist* habían contribuido a alimentar la creencia en el señuelo de la «unidad de una época», de un «tiempo histórico». El «espíritu del tiempo» carece, para Pinder, de entelequia, de impulso propio; no tiene ningún principio formativo unitario. Y la pretendida unidad de una época no es otra cosa que un acorde aparente compuesto provisoria, ocasionalmente, por los principios formales de los grupos de edad y de la generación (519).

Aparte de tomar en consideración esas dos ideas, Mannheim demuestra la inconsistencia lógica del argumento de Pinder, cuya negación de la entelequia de una época cumple esencialmente el propósito de negar la existencia de dicha unidad, mientras se apresura a afirmar, por otra parte —y sin mayor justificación que el amparo que se procura con el expediente de la afirmación de las correspondientes entelequias—, la consistencia real de las otras unidades con las que acostumbra a trabajar la historia (habla sin complejos de las entelequias del arte, del estilo, de las naciones, de los individuos, de Europa, etcétera).

En la estrategia discursiva de Mannheim, la figura de Pinder simboliza los excesos de la corriente romántica alemana, cuyas fantasías especulativas le hacen oscilar entre un espiritualismo extremo y la tentación reglamentaria de los positivistas. A la hora de concretar el juicio sobre el alcance histórico real del fenómeno generacional, él, como tantos —no es posible aquí omitir el recuerdo de las «fórmulas» orteguianas del *En torno a Galileo*—, acaban apelando sin reparo a la inexorabilidad de «los misteriosos procesos naturales» como expediente para inferir una artificiosa regla interpretativa del ritmo de la historia: oscilan pendularmente entre el espiritualismo y el craso naturalismo propio de los positivistas.

Para él, tal inconsecuencia procede del desconocimiento de ese estrato intermedio entre lo natural y lo espiritual, *el de las fuerzas socializadoras*, que es el ámbito objetivo en el que trabaja la sociología. Por eso, toda la segunda parte del ensayo aparece titulada así: «El problema sociológico de las generaciones». En este sentido, la bien templada mente de Dilthey se habría acercado mucho más al núcleo de la cuestión al sugerir que la supuesta igualdad de posibilidades ofrecida por cada generación depende de la situación cultural y de las circunstancias sociales (520-521).

Y ése sí que es, para Mannheim, un buen terreno para que exista la posibilidad de un adecuado planteamiento del problema de las generaciones: en todo caso, es preciso reconocer que el fenómeno generacional se produce en el elemento del acontecer social. Por eso, cuando se intenta entender el dinamismo social directamente a partir de esos factores de influencia situados en los estratos más profundos, el empeño se frustra: todo lo que había de prometedor en el planteamiento de la cuestión sociológica de las generaciones se desvanece así, pues ciegamente se intenta una explicación de toda la contex-

tura partiendo de un factor cuya propia efectividad histórico-social habría de estar modulada por la contextura en la que opera. Sobre este punto habla Mannheim con claridad en la parte final del ensayo, y la reproducción del pasaje en cuestión puede servirnos para fijar este relevante foco de la estructura argumental de esta investigación:

«Sin negar la significación de los datos biológicos, hay que decir que sólo se puede hacer justicia a la problemática global si no se busca en una rítmica aritmética el “llegar a ser” de ésta. Hay que considerar los datos biológicos como los factores de influencia ubicados más profundamente; pero, precisamente por eso, no se debe tratar de captarlos inmediatamente en sus consecuencias manifiestas, sino que es necesario el esfuerzo de observarlos, ante todo, en el elemento de los factores de influencia de carácter socioespiritual.

Parece, pues, que lo propio del proceso histórico es que los factores vitales de influencia que son más elementales operen de modo latente, y que sólo puedan captarse *en el elemento* propio del plano social y espiritual que está superpuesto a ellos. Expresémoslo de un modo práctico: el investigador sólo puede hacerse cargo de las transformaciones atribuibles al factor generacional, cuando previamente ha distinguido todas las modificaciones atribuibles al dinamismo histórico social. Quien se salte esa “esfera intermediaria” estará inclinado a atribuir inmediatamente a un factor natural (generación, raza, situación geográfica, etc.) todos los elementos que se atribuirían a la llamada “influencia del medio”, a la “situación del momento”» (553-554).

En ese punto, que es la clave del texto, Mannheim recalca con precisión lo que piensa que hay de equivocado en la investigación naturalista de este problema. Pero en el trasfondo está la cuestión básica de la especificidad de la sociología: apunta hacia la comprensión y a la explicación como procedimientos metódicos de esta ciencia.

Entiende Mannheim que nada hay de malo en la acentuación de la importancia de lo natural en la vida humana, pero el error está, precisamente, en el intento de dar cuenta del dinamismo social a partir de esos factores constantes —como lo es, sin duda, la «generación»— mientras se pasa por alto el estrato intermedio de las fuerzas sociales, cuya constelación concreta configura en cada caso el papel que hayan de desempeñar las potencialidades encerradas en esos factores, además de ser por sus propias tensiones internas la fuente misma del dinamismo.

Por eso concluirá que, aunque los factores naturales (como el propio cambio generacional) tienen la importancia de constituir el terreno de juego básico del acontecer histórico-social, sin embargo —y puesto que esos factores son constantes y están permanentemente presentes—,

«la mudanza [histórica] no puede clarificarse a partir de dichos factores con la especificidad que le es propia»¹¹ (555).

Tenemos, por lo tanto, que uno de los objetivos de este trabajo es la discusión del problema del cambio social (cultural)¹², en relación con la cuestión de las generaciones. Lo cual significa, como ya dijéramos antes, que el interés de Mannheim, en continuidad con la tradición del pensamiento alemán al respecto, se centra en el problema de la unidad o de la identidad cultural, o, dicho de una forma más general, en el problema general de la identidad y el cambio en las totalidades sociales.

Una pregunta que conviene hacer es la de la razón que puede tener Mannheim para abordar con tan menuda atención este problema. Es obvio que Mannheim atribuye «importancia» sociológica a la cuestión de la generación. Pero conviene que aclaremos el alcance que tiene esa «importancia».

Precisamente, en el arranque mismo de la discusión sociológica del problema, Mannheim había dicho que el generacional es un problema importante que hay que tomar en serio, puesto que se trata de «una guía indispensable para conocer la estructura de los movimientos sociales y espirituales». Y en esto también tiene importancia el sentido concreto —la significación práctica inmediata— que puede tener al intentar entender «la transformación acelerada de los fenómenos del presente» (522), que es la tarea concreta que Mannheim

¹¹ La cursiva de ese texto de «Das Problem der Generationen» es de Mannheim. Algo análogo a esto, aunque a partir de los criterios, bien distintos, que arraigan en su concepción personalista de la historia, que no vamos a entrar a analizar, es lo que Laín achaca a Ortega, quien, a su entender, «superlativiza» la importancia histórica de la edad. Laín piensa, frente a Ortega, que «la causa más radical del suceder histórico no consiste en la mutua y sucesiva polémica de las generaciones contemporáneas, sino en la insatisfacción que *toda* situación histórica produce en el hombre que la vive...

»La sucesión de las edades no es el «motor» del acontecer histórico; es *uno* de los momentos determinantes de la «figura» adoptada en concreto por la operación histórica del hombre (sexo, constitución individual, higidez) junto a los sociológicos (clase social, profesión, agrupación humana a la que pertenece, etc.) y a los dependientes de las creencias religiosas que profesan. Aunque Ortega extrema la interpretación biográfica de las edades, es la edad el portillo por el cual se le mete la Biología en la Historia, hasta constituirse en su «razón» y determinarla imperativamente. No en vano ve en el rítmico juego de las generaciones «un automático mecanismo».

»Lo primario en el pensamiento historiográfico de Ortega, como en el de todos los que hacen de la generación el concepto fundamental y elemental del acontecer histórico, es su radical vitalismo. Pero la Historia es resultado de acciones «personales», aunque esas acciones hayan de ser ejecutadas por cuerpos vivientes. Por eso la idea de una «zona de fechas» no es un hallazgo empírico, sino una construcción al servicio de un *a priori*; el *a priori* de la coetaneidad «vital», de la generación y, en último extremo, de la concepción biológica de la Historia. Si Ortega no hubiese pensado que «la Historia es una más entre las restantes disciplinas biológicas», como nos dice en *El tema de nuestro tiempo*, seguramente no hubiese llegado a esa idea de la generación». P. LAÍN ENTRALGO, *Las generaciones en la historia*, op. cit., p. 236.

¹² «La creación y la acumulación cultural no la realizan los mismos hombres... la cultura la desarrollan hombres que tienen un «nuevo acceso» al bien cultural acumulado», afirma Mannheim. K. MANNHEIM, «Das Problem der Generationen», op. cit., p. 530.

asigna a la sociología de su tiempo¹³. Sobre este punto específico volveremos en la parte final de este trabajo.

Pero si Mannheim entiende que las explicaciones causales mono o plurifactoriales de los cambios de situación en la vida histórica son insuficientes, rechaza todavía con mayor rotundidad la concepción singularista de las situaciones históricas propia del historicismo, que niega la posibilidad de cualquier aclaración razonable de los presentes históricos a partir de las «lecciones de la historia».

De hecho, Mannheim, que es severamente crítico con los estudios tradicionales del problema de las generaciones a causa de su unilateralidad, les reconoce un cierto mérito. Aunque su visión hipostatiza un único factor del acontecer histórico-social al intentar explicar el dinamismo global de la realidad (lo cual, por otra parte, ocurre con tantos planteamientos monofactoriales: como el economicismo, el del «espíritu del pueblo», etc.), ésta tiene, al menos, el valor de haber iluminado con mucha intensidad un factor concreto y, sobre todo, el de mantener despierto el interés por el problema de los *factores estructurales* que construyen la historia. Aunque, desde luego, no pueden servir como explicación adecuada de la dinámica socioespiritual, mantienen vivo el interés por el estudio de los momentos estructurales, distinguiéndose así de forma positiva de las descripciones históricas, que, apelando a la unicidad de las situaciones, negaban la posibilidad de aprender de la historia, un sesgo éste del historicismo que podríamos llamar vulgar, que Mannheim está muy lejos de aceptar.

Sin embargo, desde la antropología y la biología sólo se reconoce la existencia de hechos básicos como la limitación de la vida y la muerte o las transformaciones psicosomáticas vinculadas a la evolución de la edad, pero no así

«la *relevancia* que cobran esos hechos originarios para el “ser-con-otro” histórico social» (527).

Es decir, la cuestión se está replanteando *al nivel de la «efectividad» o de la «productividad» social de la sucesión de generaciones*. Entonces, la representa-

¹³ En un artículo de 1929 que forma parte de la serie de importantes textos monográficos de la época alemana a la que pertenece el ensayo que estamos presentando, Mannheim da muestra del relevante papel histórico que atribuye a su «generación», a la que parangona nada menos que con la generación de Hegel y Goethe: «así como la tarea de la generación que vivió durante la Revolución francesa y experimentó el correspondiente proceso de reflexión, fue el desarrollo de una “fenomenología del espíritu” y una filosofía de la historia que mostraron por primera vez el dinamismo y la morfología del espíritu y el papel del momento histórico como co-determinante del contenido de los constructos intelectuales, me parece que, debido a las circunstancias históricas de nuestro tiempo, la de promover la comprensión del papel que la vida del cuerpo social desempeña como determinante de los fenómenos espirituales es al menos una de las tareas primarias que nuestra generación está desarrollando». K. MANNHEIM (1929), «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», en K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Kurt H. Wolf (ed.), Neuwied, Luchterhand, 1970, pp. 566-613; la cita, p. 567.

ción del dinamismo histórico en su integridad y en su proceso de construcción exige —de eso no le cabe ninguna duda a Mannheim— el establecimiento de una ordenación de los *factores estructurales de influencia*, teniendo en cuenta que las distintas fuerzas que configuran la historia varían según las épocas (556). Si el monismo no vale para la explicación de la mudanza social, tampoco puede valer un planteamiento plurifactorial consistente en una mera agregación acumulativa de factores de explicación.

En último término, se trata de analizar la consistencia de una de las fuentes básicas de tensión, que hay que tener presente a la hora de interpretar las situaciones sociales correctamente —es decir, por medio de un tratamiento estructural adecuadamente apoyado en un reconocimiento concreto del ordenamiento estructural del conjunto de los factores causales de influencia que se dan en ella—: la influencia que tienen los nuevos nacimientos y el envejecimiento en la sucesión o la tradición cultural.

A primera vista, parecen ocupar un lugar de primer orden: se trata, sin duda, de un factor *básico o infraestructural*. Pero, precisamente por ser tal, ese factor constante, que actúa desde el fondo, no va a poder explicar por sí mismo nada. Abre la puerta a posibilidades, está cargado de potencialidad dormida, pero no es un factor cultural o socialmente formativo, sino una variable estructural cuya modulación depende de la «especificidad de la dinámica social», de la «fuerza desencadenante del proceso social» tomado como un todo (553 y 554).

No se trata, por tanto, de afirmar la implicación lógica entre la juventud y la progresía y la vejez y la conservación, sino de reflexionar sobre las razones que hacen que ese factor, que incide (como uno de los elementos de la concausalidad del dinamismo) en la vertiente dinámica de la vida social, cobre relevancia, o no la tenga apenas, en las diversas situaciones históricas. Se trata de poner de relieve las fuerzas causales que fundamentan el dinamismo, así como el ordenamiento de la incidencia de los factores que dinamizan la vida social.

Si es cuestión de encarar el fenómeno *sociológico* —y no el mero asunto biológico— de la generación, entonces, el tema básico es el de la textura social, el tema de la forma de darse el «ser-con-otro», esa estructura determinada y específica de la sociedad, que permite que existan ciertas continuidades específicas, ciertas formas de conexión generacional. De modo que el «problema sociológico de las generaciones comienza donde se distingue la relevancia sociológica de ese dato previo» (528).

La primera tarea es, en consecuencia, la de comprender la conexión generacional como un tipo específico de *posición social* (fundado en la reproducción biológica de la especie y no en la participación en el sistema de propiedad y producción); pero «estar fundamentado en algo no equivale a significar ser deducible de ese algo», sentencia Mannheim, y añade: «un fenómeno que se fundamenta en otro contiene en sí un sobreañadido cualitativamente propio y no deducible de aquél» (527-528).

Lo que hay en común entre la posición de clase y la posición generacional es el fenómeno de la coincidencia de posición entre los individuos afectados por ellas: «limitan a los individuos a un determinado terreno de juego» y «les sugieren así *una modalidad específica de vivencia y pensamiento, una modalidad específica de encajamiento en el proceso histórico*». Limita pero también sugiere, fomenta una tendencia hacia determinados modos de conducta, sentimiento y pensamiento, que es inherente a cada una de esas posiciones, y que «los sociólogos pueden captar comprensivamente a partir del gravoso peso de la posición». Esto supone que al tratar sobre los fenómenos de asentamiento generacional cabe

«hablar (sociológicamente) de una *tendencia inherente a cada posición* que puede ser determinada desde la propia posición»¹⁴.

A partir de ahí, el estudio establece «desde la sociología formal» la distinción conceptual de la «posición», la «conexión» y la «unidad» de una generación y ahonda para dejar en su sitio el papel aclaratorio que puede jugar en sociología el tema de la generación, a la hora de estudiar los movimientos sociales y espirituales. Pero es, precisamente, en este punto donde resulta oportuno dar inicio a nuestro particular rodeo interpretativo.

2. LA PERSPECTIVA SOCIOLOGICA Y LA HERENCIA HEGELIANA

Hemos cerrado ya una primera parte del comentario, que estaba destinada a fijar el punto de partida de la cuestión, la doctrina existente sobre el problema de las generaciones, y los resultados que Mannheim obtiene de ese repaso. Y hemos visto que, de entrada, el tema que nos ocupa se sitúa en el corazón de la vieja polémica sobre la especificidad inhomologable de las *Geisteswissenschaften*.

Queda claro, además, que el interés primario que para Mannheim tiene esa cuestión procede del deseo de esclarecer el verdadero alcance que tiene la sucesión de generaciones (y, por lo tanto, el propio proceso de generación) en relación con el problema del cambio social —del cambio y del orden social, podríamos decir con toda propiedad, poniendo ante los ojos el asunto con toda su resonancia clásica—. Lo cual nos invita a pensar en directo, para más precisión, en los problemas de las leyes naturales y las leyes históricas.

Por otra parte, nos hemos encontrado con la versión más abrupta del holismo historicista que pudiera encontrarse, aunque aún no le hubiéramos asignado ese nombre. Es así porque hemos mencionado viejos demonios europeos —tal vez los de mayor retorcimiento de la historia reciente de Europa,

¹⁴ K. MANNHEIM, «Das Problem der Generationen», *op. cit.*, p. 529. La cursiva es de Mannheim; el contenido entre paréntesis, que viene del contexto, es nuestro.

pues sirvieron de escudo legitimador a los artífices de las dos conflagraciones internacionales de la era de la interdependencia—: el *Volksgeist* y el *Zeitgeist*, y también abordamos algunos intentos de disolver su etérea y envolvente presencia, que se amparaban precisamente en la idea de generación. Es decir, hemos tropezado con toda una serie de referencias a configuraciones globales, cuya índole está ligada a la cuestión comprensivo-interpretativa que veníamos de comentar en el párrafo anterior.

Ese rimero podría ampliarse con un repaso más menudo de lo que ya hemos recogido y también de lo omitido. Pero, en todo caso, ampliaríamos un serial cuya constante salta a la vista, moviéndonos a comentar lo siguiente. Mannheim tiene intención de aclarar un problema teórico y nocional —el de las generaciones— que entiende de inmediata utilidad para la comprensión de «la estructura de los movimientos sociales y espirituales» en general, y en concreto para la de «la transformación acelerada de los fenómenos del presente» (522); es decir: quiere poner en uso, exhibir el valor de la tarea sociológica en un asunto concreto, pero junto a este objetivo inmediato, en este trabajo que presentamos hay una segunda intención de singular interés y relieve, que ya ha sido reiteradamente apuntada y que concierne directamente a la discusión del estatuto teórico y metodológico de la sociología. A desentrañarla se van a dedicar estas próximas páginas.

El que analizamos es un trabajo en el que Mannheim trata no sólo de aclarar una cuestión concreta, sino también, en un segundo estrato de reflexión, su propósito se vuelve sobre sí mismo para clarificar lo que es propiamente una cuestión sociológica, y cuál es en todo caso el *methodos*, el procedimiento adecuado para resolverla, cualquiera que pudiera ser esa cuestión.

El aroma que este estudio desprende no es sólo el de las viejas discusiones fundacionales, aunque sea en ellas donde hasta ahora se ha fijado nuestra atención. No: la discusión está más bien entroncada con las discusiones de Simmel sobre los procesos de socialización, como esencia de la dinámica realidad social, y sobre el problema de la continuidad de los grupos sociales. Luego está la imponente presencia de las observaciones de Weber sobre la variable estructuración del universo cultural humano en el curso del tiempo. Y, junto a ellas, las viejas disputas sobre la exégesis marxiana, reverdecidas por la poderosa reinterpretación de los problemas de la conciencia de clase que acababa de elaborar G. Lukács. Pero, además, sobre él se ciernen los formidables embates que los fenomenólogos Scheler, Husserl y Heidegger estaban dirigiendo a las viejas posiciones metodológicas del racionalismo y el positivismo, y que han marcado tan decisivamente el signo intelectual de nuestro tiempo. Y se registra a partir de él, asimismo, el impetuoso avance de una sociología sistemática (la de los Toennies, Oppenheimer, Freyer, Plenge, Sombart, V. Wiese, Vierkandt) que, muy pocos años después, Mannheim saludaría como una ciencia plenamente desarrollada que no podía excusar ya una falta de atención a las fuerzas sociales actuantes. Todo esto; pero todo esto, sobre un pilar fundamental: la impronta decisiva que había dejado Hegel

impresa en el corazón de las ciencias del espíritu, y que constituye también la raíz inequívoca de la sociología alemana.

Por eso, creemos que la principal aportación que cabe hacer en esta presentación es, ciertamente, la de dibujar la figura de esa propuesta general sobre la tarea sociológica que se desprende de las reflexiones de Mannheim, y que nos muestra a un autor claramente expuesto a los avances metódicos de la hermenéutica filosófica y de la fenomenología (que son, por otra parte, las perspectivas cuyos desarrollos más recientes pueden ayudar a completar el sentido de las sugerencias metodológicas que vamos a pasar a considerar a continuación).

El primer plano lo ocupa a partir de ahora la cuestión de la interpretación. Se trata de tomar de frente la *perspectiva estructural* de la sociología, lo que Plenge llamaba la «mirada macroscópica», que es, sin duda, uno de los rasgos propios del acercamiento sociológico al terreno clásico del cambio histórico.

La búsqueda del sentido estructural del cambio histórico lo había tomado la historiografía alemana de la filosofía de la historia de Hegel, y constituye, según Mannheim, un elemento cardinal de la diferenciación de la posición científica de la sociología. Vamos a tratar este asunto a partir de uno de sus textos más explícitos en lo relativo a las cuestiones teóricas básicas de la sociología, que emplearemos como fuente principal¹⁵.

Como vamos a ver, Mannheim discierne el elemento abstracto del «significado estructural» del método expositivo propio de la exégesis histórica, arrancándolo de la cosmovisión religiosa en la que había crecido, y que había conservado en la propia *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. El rechazo de los planteamientos teleológicos, aclarará, no impone al sociólogo ni al historiador la renuncia a todo lo que no sea «un examen microscópico de los acontecimientos»¹⁶.

Para Mannheim, fue Hegel quien estableció el modelo para la observación estructural y quien hizo sensibles a los sociólogos y humanistas alemanes para el contexto total de las cosas históricas. Lo que aún hay de «constructivo» en su pensamiento es la norma que establece para el descubrimiento de las correlaciones múltiples y dinámicas entre las cosas, que de otra forma permanecerían ocultas para la observación directa y microscópica. «La investigación —dice— debe progresar desde la visión directa e inmediatamente dada del objeto a su visión derivativa o, para usar el término clásico de Hegel, a su “conocimiento mediato”»¹⁷.

¹⁵ K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», en K. MANNHEIM, *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 1963 (2.ª ed.), pp. 33-134. La traducción de Manuel Suárez corresponde a la versión inglesa de 1956: *Essays on the Sociology of Culture*, E. Manheim y P. Kecskemeti (eds. y traductores), Londres, Routledge and Kegan Paul. Este extenso ensayo fue escrito por Mannheim en Alemania, a comienzos de los años treinta, y su texto fue revisado por él para su traducción al inglés y publicación, que terminó siendo póstuma.

¹⁶ *Ibidem*, p. 110.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 66-68 y 94; la cita es de la p. 67. Recordemos el concepto de experiencia de Hegel con este texto de su *Fenomenología*: «El movimiento dialéctico

La forma de la recepción del idealismo en su doctrina sociológica puede verse bien en ciertos comentarios sobre la filosofía hegeliana, que introduce en «Hacia una sociología del espíritu», donde dedica una especial atención a ese tema.

Después de comentar la importancia del descubrimiento del «sistema inconsciente de los significados» por parte de Freud, entendiendo que ofrece éste una prueba de cómo fenómenos triviales y que siempre han pasado ocultos por su insignificancia —las lagunas de la memoria, los errores del habla— habían venido a ser pertinentes en un contexto nuevo, Mannheim afirma que, en realidad, no podemos decir nunca con completa seguridad que un acontecimiento no forma parte de ningún *sistema*, puesto que el hecho de que no sea pertinente con relación a los sistemas conocidos no quiere decir que tampoco lo sea en una estructura aún no descubierta. El término «pertinencia» sólo indicaría que un acontecimiento determinado está prefigurado por el esquema de un sistema conocido. Y advierte de la exigencia científica de estar preparados para admitir que las inconsistencias aparentes se pueden acabar resolviendo dentro de un sistema de más amplio alcance que trascienda nuestro sistema actual¹⁸. Pero esta actitud básica, añade, había sido ya objeto de habitual insistencia por parte de Hegel.

La *perspectiva del sistema* es fundamental a la hora de enfrentarse a la interpretación de los fenómenos sociales que han de ser tomados en «relación con las fuerzas sociales predominantes y con el conjunto de la situación social existente». La sociología alemana había heredado ese don de la filosofía de Hegel¹⁹.

Pero lo que aquí nos interesa ahora es la singular conexión con Hegel que Mannheim sugiere en los pasajes que veníamos comentando. Porque, aunque la teoría panlógica de Hegel sea un intento de construir el Universo como una encarnación del Logos²⁰, también puede entenderse —«en nuestra terminolo-

que realiza la experiencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos experiencia» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura, 1988, p. 58). Merece la pena mencionar también la feliz glosa de este texto que hace Gadamer, que aplaude el acierto de Heidegger (*Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, 105-192) al mostrar que, en este texto, Hegel no define dialécticamente la experiencia, sino que *piensa lo dialéctico desde la esencia de la experiencia*. Y añade: «Para Hegel —dice Gadamer—, la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico... En realidad la conciencia filosófica comprende lo que verdaderamente hace la conciencia que experimenta cuando avanza de lo uno a lo otro: se da la vuelta. Hegel afirma, pues, que la verdadera esencia de la experiencia es esa inversión.» H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991 (v. o., 1975). He modificado la traducción del texto de Hegel con la que aparece en el libro de Gadamer porque esta última era considerablemente más diáfana.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 113.

¹⁹ K. MANNHEIM, «Sociología alemana 1918-1933» (1934), en K. MANNHEIM, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 230-250; para la cita, pp. 235-236.

²⁰ «El lector —decía Mannheim algunas páginas atrás— puede preguntarse qué significado puede tener todavía Hegel para un contemporáneo, una vez que éste ha

gía más pragmática», dice Mannheim— como un intento de construirlo «como una estructura completa, que está en su totalidad, abierta a la comprensión racional»²¹.

De hecho, indica que, aunque el mundo no fuera otra cosa que un revoltijo de cosas discontinuas —refutándose así la tesis panlógica hegeliana—, cabe aún la búsqueda de áreas limitadas en las que introducir algún orden, de modo que el rechazo apriorístico de la hipótesis de un mundo ordenado susceptible de comprensión racional no ofrece ventaja alguna, sino únicamente el cierre mental que puede impedir el descubrimiento del posible esquema de orden, para el caso en el que el mundo poseyese alguno²². Vemos así el sentido «práctico» con el que Mannheim quiere aprovechar la luminaria de la filosofía idealista.

Mannheim precisa que «en nuestra actual concepción, el mundo no aparece como una estructura única y completa, sino como un conjunto de órbitas parcialmente estructuradas»²³. Y esa idea arroja un hilo de luz sobre algunas de las intenciones que están subyacentes en el ensayo sobre las generaciones que estamos presentando. Concretamente, la atención al concepto del «espíritu del tiempo» y a «las entelequias generacionales» tiene directamente que ver con esta atención a los órdenes parciales que viene exigida por una concepción que no parte del axioma de la estructuración global de la existencia histórica del hombre, pero que tampoco se cierra a ella²⁴. Pero, además, Mannheim está

echado por la borda la concepción inmanente de las ideas, ha aceptado una ontología individualista y ha rechazado las nociones hipostáticas de espíritu y sociedad.» K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 93.

²¹ *Ibidem*, p. 113.

²² *Ibidem*, p. 114. En estos como en tantos otros pasajes, Mannheim da muestra de su profunda comprensión de la entraña metodológica de la ciencia, y lo hace de una forma que recuerda mucho a los planteamientos más maduros del problema de la verdad y la verificación científica presente en el pragmatismo norteamericano, donde, como hemos sugerido en otro lugar, está presente con un elevado grado de conciencia la comprensión de la «actitud científica» hacia las certezas teóricas y las verificaciones científicas como un *ethos* de disciplinado autoexamen. Vid. I. SÁNCHEZ DE LA YNCERA, «Interdependencia y comunicación. Notas para leer a G. H. Mead», REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, 55 (1991), pp. 133-164.

²³ K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 114.

²⁴ La atención a este tipo de consideraciones resulta especialmente relevante en la actual coyuntura epistemológica de la sociología, y no sólo por el interés que tiene en un momento de crisis no ya «la vuelta a los clásicos», sino el esclarecimiento de los supuestos teóricos fundamentales de los que esos clásicos partieron (hay que volver la mirada seriamente, por ejemplo, hacia ese «Hegel» del que parte Mannheim siguiendo los caminos de la más importante sociología alemana); y también por la importancia que tiene esa «modesta delimitación» del alcance del diámetro de la búsqueda de «lógicas sociales» a «ámbitos limitados» (por ejemplo, en esos fenómenos de socialización no atribuibles a la lógica de racionalización burocrático-estatal que llamamos «movimientos sociales»). En este último aspecto son dignas de atención las observaciones sobre la crisis de crecimiento de la sociología que hace A. Pérez-Agote en su artículo «La crisis de la sociedad: entre la mundialización y la disolución narcisista», que está a punto de ser publicado en E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1993, y que conozco *pro manuscrito*.

inclinado a trabajar con la hipótesis de que ese mundo humano, constituido como un conjunto de órdenes parciales, esté estructurado diferenciadamente en las distintas situaciones históricas, lo cual exigirá, a su vez, la variación y diferenciación de los modelos estructurales con los que se haya de abordar su interpretación²⁵.

Mannheim admite, entonces, que las situaciones tienen una estructura sistémica que actúa como marco u orden donde se establecen los márgenes de variación que son posibles para las acciones y los acontecimientos —la parte de verdad que hace tentadora la idea de *entelequia*—. Piensa, con Hegel, que los fenómenos mentales tienen una estructura y una dimensión supraindividual —social²⁶—, pero percibe el aspecto pervertido del sistema de Hegel.

La interpretación exegética que Hegel hace del desarrollo real de la historia, como desarrollo preordenado de «entelequias que se despliegan y se realizan por sí mismas» (así, se entiende el Barroco como un proceso que despliega dialécticamente las posibilidades intrínsecas de su entelequia), es una «mala inteligencia» de las estructuras²⁷.

Es, ciertamente, «la mala inteligencia de la estructura como principio que se despliega inexorablemente por sí mismo» lo que convierte en el pensamiento de Hegel la concepción estructural del cambio, «convirtiéndola en una doctrina del determinismo y de la predestinación absolutos»²⁸.

La concepción dinámica de la realidad, que la sociología de Mannheim hereda de Hegel, no se acoge, desde luego, a la absoluta lógica dialéctica del desarrollo del espíritu. (Esta hubiese sido, en el decir de nuestro autor, una solución «demasiado sencilla»²⁹.) Pero recibe de su inspiración la idea clara de

²⁵ En este punto dice: «Max Weber parece haber tenido en cuenta tal diferenciación en su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el que subraya la primacía de las motivaciones religiosas en los principios del capitalismo, mientras que concede el papel decisivo a un determinismo económico en la época del capitalismo plenamente desarrollado.» Cfr. K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 114. Enseguida podremos leer en el texto principal un comentario de Mannheim sobre el carácter coyuntural del conflicto de las generaciones (y el de la competencia de grupos) como conflicto característico de la época presente, que se sitúa en el mismo plano.

²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 36 y 107.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 108. En ese planteamiento estaría implícito «el vicio de presentar la estructura de las cosas como la fuente de su emanación». Desde ese punto de vista, «un esquema preexistente permite asignar la ubicación de cada acontecimiento en un orden de sucesión predeterminado e inexorable, como si fueran las piezas sueltas de un rompecabezas». *Ibidem*, p. 109.

²⁸ *Ibidem*, p. 108. Más adelante, Mannheim propone que «el fallo de Hegel consistió en construir sus significados objetivos, no sólo teleológicamente, sino, además, sin tener en cuenta el proceso causal, y por esta razón no pudo elevarse sobre la perspectiva exegética de la historia» (p. 117).

²⁹ «La sociología alemana conservó de la filosofía hegeliana la concepción dinámica, aun cuando el problema no se presta a solución en una forma tan sencilla como indica la formulación filosófica de la dialéctica. El don de no ver los hechos como ocurren en la vida diaria, sin ninguna relación con las fuerzas sociales predominantes y con el conjunto de la situación social existente en un momento dado, deriva de Hegel.» K. MANNHEIM, «Sociología alemana 1918-1933», *op. cit.*, pp. 235-236.

que «la historia concebida sin su medio social es como el movimiento concebido sin lo que se mueve» y que, por lo tanto, «la historia no es un sustantivo, sino un atributo de una comunidad en desarrollo»³⁰. Aunque siempre dentro de la lógica implacable de la autorrealización del espíritu, Hegel había dado pie para la visión macroscópica de la sociología con sus comunidades en desarrollo.

De modo que Mannheim entiende que lo que es

«verdaderamente dialéctico no es la historia, sino las *situaciones sociales* dadas, que manifiestan incoherencias y contradicciones en su *estructura social*»³¹.

Las contradicciones no están emplazadas en el despliegue del espíritu ni en el ritmo de la historia, sino en las situaciones concretas que provocan la aparición de las situaciones sociales de conflicto y, por consiguiente, de las interpretaciones antagónicas de la realidad³².

En el mismo lugar que estamos citando, Mannheim declara que su propio análisis del problema de la sucesión de generaciones encaja precisamente en ese contexto:

«El autor —dice— ha intentado el análisis de los impulsos antitéticos en la competencia de grupos y en el conflicto de las generaciones. (Sin

³⁰ K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 65. En ese mismo lugar dice Mannheim que las comunidades en desarrollo de Hegel (los *Volksgeister*), aun cuando estuvieran siempre subsumidas en la lógica implacable de la autorrealización del Espíritu, habían dado pie para la visión macroscópica de la sociología.

³¹ *Ibidem*, p. 66. El énfasis es nuestro.

³² Cfr. *ibidem*. Esta observación nos lleva de la mano a otra consideración general que Mannheim hace en su escrito sobre la sociología alemana: «El marxismo debe a Hegel el considerar la historia como el despliegue de fuerzas antagónicas. Marx y Lorenz von Stein hicieron más realista esta concepción acentuando el aspecto económico y la influencia de los choques de clases en el desenvolvimiento histórico.» K. MANNHEIM, «Sociología alemana 1918-1933», *op. cit.*, pp. 235-236. También en el ensayo sobre la sociología del espíritu dedica Mannheim muchas páginas al materialismo dialéctico. Veamos un ejemplo que muestra, otra vez, la penetrante visión que Mannheim tiene de los problemas metódicos de la ciencia, a la vez que nos brinda otro buen candil para situar en su sitio la controversia de las generaciones: «La dinámica del cambio puede, a veces, tomar un curso antitético e invertir una tendencia determinada. Este es el significado de la observación de que algunos cambios históricos son dialécticos. El cambio producido por los contrarios, sin embargo, no es de ninguna manera una característica universal de la historia, sino, tan sólo, uno de sus posibles cursos. La generalización apodíctica de que la historia, necesaria e invariablemente, avanza a través de inversiones estructurales, es parte esencial de los aspectos dogmáticos del punto de vista del materialismo histórico. La tesis de que el capitalismo es el contrario dialéctico del feudalismo es tan cuestionable como el pronóstico correspondiente de que la tendencia del capitalismo apunte hacia su antítesis. Lo que el estudioso del cambio social puede aprender del materialismo histórico no es su casuística política y propagandística, sino la aproximación estructural al cambio y a la dinámica de la historia.» K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 91.

embargo, reconocer los antagonismos actuales no es lo mismo que postular su evolución continua y constante a lo largo de la historia.)»

3. LAS EXPLICACIONES Y LA INTERPRETACION: LA CUESTION DEL METODO

Pero la reflexión subyacente en todo el planteamiento es la relativa al problema del conocimiento sociológico. Aquí, como en todas las ramas de la ciencia, es éste el problema acerca del camino adecuado —es decir, del acceso mediato del que tanto habla Hegel— para conseguir observaciones simples de campos o estructuras complejas que exceden el alcance de la experiencia inmediata individual³³.

Hegel demostraba que el conocimiento inmediato no excluye el conocimiento mediato y, siguiendo su estela, Mannheim entiende que «las categorías mediatas son instrumentos indispensables para la investigación social, una vez despojadas de todo misticismo (...)». «Pensar en términos mediatos» es «pasar de una visión subjetiva y fortuita al análisis objetivo»³⁴. Esta tesis es importante para la comprensión de la sociología de Mannheim, hasta el punto de que parece ser la columna vertebral de su respuesta frente a la dicotomía planteada por el realismo y el nominalismo sociológicos³⁵.

Pero veamos cómo puede introducirse desde aquí la comprensión sintética del método sociológico que Mannheim comparte con Max Weber. Y de ese modo llegaremos al final de nuestro desarrollo del asunto del método de la sociología que hemos venido planteando a lo largo de esta segunda parte del trabajo, para arrojar luz sobre la entraña del trabajo de Mannheim acerca de las generaciones.

Hemos hablado del método expositivo (exegético) y de la perspectiva causal, además de mencionar también la posibilidad de un método interpretativo no exegético: «comprensivo».

El aprovechamiento «pragmático» que, como veíamos, Mannheim trata de hacer de la teoría hegeliana puede, por tanto, interpretarse como la adopción de la hipótesis metodológica de la existencia de una estructura completa de sentido (una estructura «macro») susceptible de comprensión racional, o al menos con la existencia de una estructura compleja de órdenes parciales inteligibles (lo cual, como vamos a ver, tiene un parecido de fondo con las teorías de rango medio de las que hablaría más tarde Merton). Recordemos

³³ Cfr. *ibidem*, pp. 66-67.

³⁴ *Ibidem*, p. 72.

³⁵ «Podemos resolver la, al parecer, insoluble controversia entre los nominalistas y los universalistas, si concedemos a los primeros que el individuo es el fundamento de la realidad y que la realidad de los grupos es derivada y, al mismo tiempo, insistimos en que la aproximación al individuo *por medio* del grupo es más eficaz que la aproximación directa. Reconocer que el individuo es el foco de la realidad no es lo mismo que edificar el yo como una entidad aislada: para comprender su conducta se han de conocer las constelaciones en las que el individuo actúa.» *Ibidem*, p. 85. La cursiva es nuestra.

que Mannheim sostenía que del planteamiento de Hegel hay que retener —en un sentido formal— «el sentido estructural del cambio histórico», un cierto holismo que permita ver cualquier fase de la historia «como un conjunto concreto de alternativas», lo cual sigue siendo todavía una consideración de la historia «como una totalidad, como una configuración»³⁶.

Entiende que no es posible, en efecto, una visión como ésta sin mantener el intento expositivo de «ir ajustando fragmentos» en un marco de conexión más amplio; pero esto no tendría que implicar necesariamente una deducción de las fases de la realidad a partir de un designio universal como la de Hegel. Se omite, pues, la búsqueda del significado intencional de los acontecimientos (y se evita así lo que hay de exégesis en Hegel, su vía hacia el determinismo), pues lo que interesa es su *conexión estructural*³⁷.

En lugar de tratarlo como un proceso intencional, lo que oscurece el papel del medio histórico-social y el margen de las actuaciones individuales, el concepto de estructura entraña «un campo determinado de decisiones individuales limitadas», «un radio de acción» en el que, por estrecho que sea, la elección individual subsiste³⁸.

De esa orientación general se desprende inmediatamente la compatibilidad entre la *interpretación* del cambio histórico, que ha de plantearse en el plano estructural, y la *explicación*: la investigación de los factores causales. Por eso, Mannheim va a entender la estructura social como «el orden en el que las consecuencias causales intervienen regularmente en el sistema social»³⁹.

La síntesis de los dos métodos ofrece la posibilidad de evitar a la vez «el fallo de Hegel», del que ya se ha hablado, y el «empirismo aislador», que Mannheim encuentra característico de la sociología norteamericana que oculta el sistema de tensiones dinámicas que opera en la totalidad. En cualquier caso, aquí el punto de referencia no podía ser otro que Max Weber:

«Max Weber ha definido a la sociología como una explicación expositiva (o interpretativa) de la conducta social. Esta síntesis de los dos métodos, el explicativo y el expositivo, es fundamentalmente fructífera, aunque la aplicación real que Max Weber hace de ella no cubre por completo la necesidad. Sea como sea, Max Weber percibe claramente que hace falta combinar el procedimiento expositivo y el explicativo»⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, p. 110.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 110-111.

³⁸ *Ibidem*, pp. 108 y 109. Mannheim añade al respecto que la ignorancia del papel que juega la «labor de dirección» y la «función catalítica de las individualidades» es un falseamiento del «interés sociológico por la inserción colectiva de los acontecimientos». Y añade que «una cosa es aplicar el método sociológico al estudio del Fascismo y al auge de los movimientos revolucionarios mundiales; otra, completamente distinta, olvidar los papeles que juegan Mussolini, Marx y Lenin». Sobre la determinación y la libertad del individuo, vid. también las pp. 76 y 79-80.

³⁹ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 115.

El problema esencial de una «explicación expositiva» de los fenómenos históricos no gira en torno a las intenciones de los participantes. Aunque puede darse por supuesto que en el curso de la acción los hombres persiguen intenciones y las entienden y, también, que esas acciones pueden ser objeto de comprensión, lo que complica el asunto del método es

«el hecho de que las acciones individuales son, independientemente de sus motivaciones, partes de un conjunto estructurado y deben ser interpretadas como tales»⁴¹.

Al margen de lo intencional, las acciones poseen un significado objetivo inherente a las estructuras en las que se llevan a cabo, que se puede poner de manifiesto únicamente a través de la interpretación, a través del análisis expositivo. Interpretamos un acontecimiento «si descubrimos la función que desempeña en el equilibrio del sistema total donde tiene lugar»⁴². Siendo la concepción del sistema como equilibrio un simple expediente de investigación que se puede aplicar por igual a las situaciones dinámicas y a las estáticas.

Del reconocimiento de esa realidad no se infiere, sin embargo, que las explicaciones causales sean superfluas: «la interpretación estructural de la conducta no excluye la causal»⁴³; ambas están relacionadas entre sí. En la perspectiva causal «intentamos *construir* un acontecimiento utilizando todos aquellos de sus determinantes como seamos capaces de aislar», de modo que la construcción final consista en una versión aproximada de ese acontecimiento; «cuando la aproximación al acontecimiento es suficiente para un propósito determinado, decimos que el acontecimiento queda *explicado*»⁴⁴.

La importancia de las dos aproximaciones se muestra indiscutible cuando se ve que las estructuras necesitan para su existencia agentes causales y que, por otra parte, el cambio estructural no se verifica sin la correspondiente modificación de las motivaciones. El cambio social debe ser examinado, «a la vez, como una serie de acontecimientos que tienen su causa y como un proceso estructurado»⁴⁵. Aunque se trate de dos caras de la misma realidad, los dos procedimientos muestran perspectivas diferentes de ella. La primera descubre la perspectiva causal de los acontecimientos y es la perspectiva histórica, que intenta reconstruir los acontecimientos según el ensamblaje concreto de sus factores determinantes; la otra es la perspectiva estructural, una aproximación que soslaya el mecanismo causal del cambio, subrayando el diseño estructural⁴⁶.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 116.

⁴³ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 115-116.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 119, también para la cita.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 120. Ese «soslayamiento» está referido exclusivamente a la impotencia «explicativa» de los factores causales y de sus correlaciones frente a las estructuras que los integran y les dan sentido. No podemos olvidar que Mannheim está defendiendo la «explicación expositiva», la síntesis metódica de Weber, aunque sea con los matices que

Pero si algo caracteriza al sociólogo, aun cuando pueda ocuparse también de hechos históricos, es precisamente el descubrimiento de la identidad de las estructuras concretas allá donde otros ven tan sólo discontinuidades. El interés estructural se concentra en las normas que regulan las acciones particulares que son pertinentes para un sistema funcional. El objetivo específico de la sociología se sitúa a este nivel —que es el de la facticidad social, si se nos permite traer a colación en este contexto esa terminología de raigambre durkheimiana—, pues se trata de entender la realidad social en su propio plano, que es el del sentido global o funcional (objetivo, dirá reiteradamente Mannheim, subrayando el carácter social del significado) de las acciones⁴⁷.

Y, precisamente por esa razón, Mannheim no encuentra plenamente satisfactoria la sociología de Weber, a pesar de su acertada comprensión del carácter sintético del método apropiado para la sociología. Aunque Weber insiste en la importancia central de la comprensión,

«la concepción demasiado simplificada, de Max Weber, del “significado” de la acción —como finalidad intencional o consciente— le impide percibir el significado objetivo o funcional de la conducta. Se puede perfectamente admitir tal significado sin construirlo *à la* Hegel, como una corriente de acontecimientos que se dirigen a un fin»⁴⁸.

En resumen, y en lo que respecta a la cuestión del método, Mannheim entiende que hay dos cosas «que deben quedar claras». La primera es ésta:

«El que lleva a cabo la acción no necesita ser consciente del significado funcional de ella y, además, es muy raro que obre inducido por él»⁴⁹.

Pero la segunda —que, como ya se dijo, Hegel no tuvo en cuenta, quedando preso de la exposición exegética de la historia— es que

«*la interpretación estructural no excluye la causal*. Muy al contrario. El equilibrio de un sistema depende, en cada una de sus funciones, del libre desarrollo del procedimiento de ajuste denominado de ensayos y errores. Las intenciones que yacen detrás de este procedimiento son, para todos los fines prácticos, caprichosas y, sin embargo, su incidencia es esencial para el mantenimiento del equilibrio»⁵⁰.

vamos a ver. Así, dice Mannheim que «las correlaciones causales constituyen, pero no explican, la dinámica de las estructuras constituidas» (p. 91). Estamos, una vez más, ante una tesis pertinente para situar el tema del conflicto generacional: las generaciones y su peculiar tensionamiento, si es que se da, constituyen (concausalmente y a veces lo harán de forma meramente secundaria) pero no explican las transformaciones sociales.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 119-120 y 115 (esta última para encontrar uno de los lugares donde se afirma el sentido social del significado objetivo; vid. al respecto, también, pp. 100-106).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 117.

En este contexto es donde hay que entender la concepción de la sociología que tiene Mannheim y donde se sitúa el encuadre —el universo semántico— propio de *El problema de las generaciones*.

Pero aún hay algo más que resaltar para que la estructura de ese marco esté completa. Es preciso acudir, aunque sea someramente, a la propuesta de Mannheim de desarrollar una sociología de la cultura, una empresa estrechamente emparentada con las reflexiones sobre la naturaleza interpretativa del método que acabamos de resumir. También aquí se dibuja la sombra de Max Weber, quien, como dice Mannheim, fue uno de los primeros en ver los peligros inherentes a la crisis de nuestra cultura y en darse cuenta de que el destino de toda sociedad depende, a la vez, «de la textura de su organización y de la transformación y adaptación de la mente humana», y fue capaz de relacionar en sus obras «todo cambio de la mente humana con situaciones sociales concretas»⁵¹.

Debemos volver a nuestra hipótesis de que la aportación de Mannheim con su artículo sobre las generaciones se encaja —como documentaremos enseguida con su propio testimonio— en la explicación de la propia índole científica de la sociología, cuya metodología procuraba refinar, en el sentido que hemos sugerido; un intento de precisión en el que cuadra a la perfección su insistencia en la necesidad de desarrollar una sociología de la cultura (o del espíritu) en los términos que expresan a continuación sendos textos de la «Sociología del espíritu». Veamos el primero, que, aunque es largo, no tiene desperdicio:

«¿Cuál es el objeto específico de la Sociología, en cuanto se distingue de la Sociología del Espíritu?... La respuesta está implícita en la tesis... de que la “Sociedad” no tiene existencia como entidad independiente. La dimensión social de las cosas no constituye un dominio separado, comparable al arte o al derecho.

(...) Los grupos se componen no sólo de correlaciones de cooperación y competencia. Tampoco quedan descritos por completo por la mutua conciencia de sus miembros. Lo inconsciente es una dimensión de lo social en la misma medida que lo consciente. Incluso antes de que llegemos a ser conscientes de una situación “nuestra”, ya compartimos determinados conductos en los que vemos cosas o permanecemos ciegos para ellas. La aproximación común, preconsciente, a determinados objetos, es una fase del proceso de socialización tanto como lo es el aprendizaje de la lengua vernácula o la estipulación concertada del presupuesto familiar. *Alguna clase de significado, sea consciente o inconsciente, está implicado en todas las correlaciones sociales, y ambas cosas —significado y correlaciones de grupo— se presentan en un estado de inmersión.*

Pero las cosas sumergidas pueden ser percibidas por separado... Podemos tomar como objeto de nuestra atención el proceso de pensa-

⁵¹ K. MANNHEIM, «Sociología alemana 1918-1933», *op. cit.*, p. 240.

miento en sí o la subyacente estructura de grupo... mientras no materialicemos la línea de delimitación»⁵².

El segundo —un fragmento de un texto en el que Mannheim prosigue la aclaración de la distinción que propone entre «sistemas estructurales de acción» y «sistemas estructurales de obra»— es menos enjundioso que el anterior, pero con la ventaja de ser explícito:

«Para reconstruir el orden en el que los papeles desempeñados dependen entre sí no necesitamos tener en cuenta las imágenes que los participantes se forman, o persiguen, cuando realizan sus papeles respectivos. Pero en cuanto intentemos interpretar esas imágenes en el contexto donde los papeles son asumidos, nuestro esquema de referencia se transforma en el de la Sociología de la cultura.

En este nuevo esquema ya no tratamos directamente con los papeles que se desempeñan, sino sólo en la forma derivada, como se encarnan en las obras realizadas»⁵³.

Y, con esto, entiendo que está ya listo ese marco preciso de interpretación que buscábamos. Sólo queda tal vez recoger a modo de corolario los tres puntos de vista que, de acuerdo con Mannheim, la sociología alemana había sido capaz de asumir como insoslayables, a partir del sentido dinámico de la complejidad que las estructuras culturales tienen en el sistema de Hegel. Cito a Mannheim:

- «1. El considerar cada factor objetivo aislado como parte de la totalidad cambiante de la sociedad.
2. El poner cada fenómeno espiritual y cada idea en relación con las situaciones sociales concretas.
3. Ver en toda actitud mental y en toda forma de conducta humana la adaptación del subconsciente a situaciones nuevas»⁵⁴.

⁵² K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, pp. 86-87.

⁵³ K. MANNHEIM, *ibidem*, pp. 122-123. En otro lugar, Mannheim aclara que «los problemas y alternativas con los que se enfrenta el individuo aislado en sus acciones aparecen ante él en una determinada trabazón social. Es esta trabazón la que estructura el papel que desempeña la persona en la sociedad, y es en ella donde sus acciones y expresiones cobran un nuevo sentido. Ella trasciende los significados que el individuo "intenta" cuando reflexiona sobre, o cuando transmite a los demás una experiencia. En cuanto empecemos a hablar de conducta o pensamiento estructurado, nos encontramos en el segundo nivel de las significaciones objetivas: intentamos comprender el significado de los significados procurando construir el contexto donde tienen lugar las acciones y percepciones individuales» (p. 106). Ese punto de partida que toma, el del «individuo aislado», es una muestra de que, aunque tienda hacia ello, su punto de vista no es todavía plenamente «intersubjetivo», si es que esa palabra puede valerme para calificar la consideración a *radice* del carácter solidario de la condición humana.

⁵⁴ K. MANNHEIM, «Sociología alemana 1918-1933», *op. cit.*, pp. 233-234.

Una vez aclarada su propia posición metodológica, no es difícil reconocer la plenitud de sentido que tiene en el curso de su trayecto científico el tipo de acercamiento que Mannheim realiza al problema generacional —que es, en todo caso, «un factor objetivo aislado»—; un acercamiento esencialmente sociológico y que, por ello, refleja la naturaleza de su sociología y contribuye a aclarar algunas cuestiones básicas de nuestra ciencia —y digo «a aclarar»: a ponerlas en claro, y no digo a dejarlas resueltas—. Pero aún hemos de completar nuestro circuito de interpretación.

4. LA SOCIOLOGÍA EN LA ÉPOCA REFLEXIVA: EL AUTODESCUBRIMIENTO DE LOS GRUPOS Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

De hecho, y esto habrá que analizarlo con más calma después, el peso que la propuesta de Mannheim sobre el problema sociológico de las generaciones sigue teniendo hoy —hasta el punto de fijar holgadamente los presupuestos hipotéticos de gran parte de los trabajos empíricos que se ocupan del *generational gap*— estriba precisamente en el *limpio alcance sociológico* de la propuesta, lo cual no se cumple en los casos de otros tratadistas de la cuestión en el plano teórico, anteriores o posteriores.

Su pregunta atañe a los procesos de cambio social y los procesos de socialización, con la lucidez de ser pionero en la investigación de los movimientos sociales entendidos «como fenómenos de autoorganización social», y sus propuestas mantienen la vigencia adecuada para atajar los excesos de otras propuestas que entran a señalar el alcance sociológico de la cuestión sin haber realizado propiamente un acercamiento sociológico a la misma. A la justificación de estos asertos vamos a dedicar las páginas que siguen.

En los esbozos, publicados póstumamente, del plan de una obra general sobre la Sociología de la cultura —la cual, al parecer, debía reunir, aparte del extenso ensayo sobre la sociología de la cultura, el ensayo sobre las generaciones y los que dedicó a la *intelligentsia* y a la «Democratización de la cultura»—, Mannheim decía: «tenemos que estudiar el mecanismo por el que la acción social y los procesos de pensamiento se penetran mutuamente»⁵⁵.

Ese es, escuetamente enunciado, el objetivo analítico de la sociología del espíritu. Pero el propósito de Mannheim no es sistemático: «no nos proponemos ofrecer ningún sistema sociológico del espíritu. Los sistemas son, con demasiada frecuencia, suplantaciones de observaciones nuevas y casilleros convenientes para sepultar material inexplorado». Sin embargo, cree oportuno el ensayo de un esquema preliminar de las áreas en las que las manifestacio-

⁵⁵ K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 125. Aunque seguridad sobre este punto sólo podría darla, en todo caso, la consulta de los papeles no publicados de Mannheim, hay indicios en ese texto publicado para afirmar lo que he dicho. Como, indudablemente, el texto de las generaciones encajaba bien agrupado con el resto de los ensayos de sociología del conocimiento, los editores decidieron esa reunión.

nes objetivas de la cultura han llegado a ser o pudieran llegar a ser objetos de explotación sistemática⁵⁶.

El encuentro, en ese cuadro, de la explicitación del propósito perseguido por Mannheim en su ensayo sobre las generaciones nos invita a completar esta presentación con el tratamiento de esas consideraciones generales —y algunas otras que le sirven de complemento y que encontraremos en la parte preliminar del ensayo sobre «El problema de la *intelligentsia*»⁵⁷— que consideramos de especial interés teórico.

Mannheim declara que el ensayo sobre las generaciones fue concebido «en el nivel axiomático», que sería el correspondiente a «la ontología de lo social y su relación con el carácter histórico del pensamiento»⁵⁸.

Habría que plantear, indica, el problema de la transmisión —tradición— de las concepciones del mundo. Y al hacerlo habría que decir, en primer lugar, que los pensamientos de los individuos son históricamente pertinentes sólo en el caso en que los grupos a los que pertenecen posean continuidad temporal. La tradición de las «concepciones de grupo» de generación en generación se plantea como un proceso interpretativo y selectivo.

También hay que tratar el problema de la continuidad del tiempo histórico en el espacio y en el tiempo, la cual depende de la comunicación que se dé en las sociedades consideradas, ya sea sincrónica o diacrónicamente. En este plano también se encuentran los problemas de la aproximación y del alejamiento social, que V. Wiese había convertido en tema central de la sociología y que Mannheim quiere completar con su énfasis en los fenómenos expresivos y de conciencia. Pero, en cualquier caso, señala que los contactos en el espacio y en el tiempo son las bases de las tradiciones históricas concurrentes. Además, las asociaciones amorfas y discontinuas aparecen como las bases para discontinuidad y el cese de la tradición⁵⁹.

Sin tener en cuenta estos elementos no se entenderían ni las corrientes de pensamiento singulares ni las múltiples que cruzan la historia: «El hermetismo del grupo y la movilidad configuran significativamente el *fluir* de las ideas en el espacio y en el tiempo.» Pero también la innovación, que aparece como un hecho tan radical, para esa ontología del espíritu, como la tradición y la interrupción de ésta⁶⁰.

La continuidad y la discontinuidad, la regresión, el proceso de estereotipia, las innovaciones, las corrientes y la dinámica histórica del pensamiento

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 125-126; para la cita, p. 125.

⁵⁷ «El problema de la *intelligentsia*», en K. MANNHEIM, *Ensayos de sociología de la cultura*, op. cit., pp. 135-140. Este artículo fue escrito en los años treinta y se publicó póstumamente en inglés.

⁵⁸ K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», op. cit., p. 126.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 128-129 y 133-134. Ya había hablado antes Mannheim de cómo había de abordarse el tema de la continuidad: «Lo que se necesita para encontrar un patrón de continuidad en la vida del hombre, es una indagación mediata que tenga en cuenta las asociaciones en las que los hombres forman sus hábitos compensatorios y sus percepciones» (p. 77).

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 127, también para la cita.

(que interesa en cuanto que forma de derivación a partir de las formas elementales de asociación) constituyen las categorías sociológicas fundamentales del proceso espiritual. Y precisa que para entender, por ejemplo, por qué los fenómenos sociales son dinámicos y tienen lugar *como corrientes* es necesario remontarse a la matriz social del fenómeno⁶¹.

Estos son los apuntes generales sobre el lugar específico de incidencia de la teoría sociológica de las generaciones en el ámbito global de la Sociología del Espíritu, que, indudablemente, tocan en directo buena parte de los problemas temáticos que plantea *El problema de las generaciones*.

Pero es oportuno que aún veamos con cierto cuidado algunos ingredientes más, que pueden ayudarnos a completar el vuelo que creemos necesario para otear el correcto ámbito de interpretación del ensayo que nos toca presentar. Ya hemos dicho que íbamos a aproximarnos al capítulo primero de «El problema de la *intelligentsia*». El fenómeno general que ocupa la atención en esas páginas es el del «autodescubrimiento de los grupos sociales», que, obviamente, no es otro que el de la «reflexividad social» de la que vienen hablando los teóricos de la sociología en estos últimos años⁶².

Nuestro tiempo no se distinguiría de otros por una fe nueva, sino por ser «una época de creciente autoconciencia», de preocupación «por nosotros mismos»⁶³.

Si el objetivo anterior del pensamiento era la afirmación de sí mismo y el restablecimiento de la confianza «en su propia fe, en su propia atmósfera de creencias»⁶⁴, la tendencia del pensamiento actual va en otra dirección. La persona cuyas circunstancias cambian, precisa Mannheim, no puede percibirse en términos fijos ni definitivos; su concepción no puede solidificarse nunca: salta del marco en cuestión, antes de que llegue a cristalizar como una imagen bien definida del mundo. Tampoco es un ideal del presente la autoconfianza inquebrantable: el bastarse a sí mismo, dirá, es un ideal «de sociedad de suelo fijo». El tipo de nuestra época tiene, por contra, las características de un Prometeo que siempre se trasciende y se reconstruye, siendo sus principales móviles la renovación y la reforma. El nuevo tipo de ser humano es «un indagador de nuevos horizontes». Al leer a estas últimas reflexiones de Mannheim, uno no puede dejar de recordar el resplandor de la alegoría de

⁶¹ Cfr. *ibidem*, p. 128. Y esto es, concretamente, lo que creo que Mannheim trata de hacer en la discusión del fenómeno generacional y el carácter episódico de su relevancia social: sólo son socialmente relevantes aquellos relevos de generación que, debido a la celeridad de las circunstancias cambiantes, acaban conformando la orientación de las corrientes espirituales de su tiempo. Pero hemos hecho ya suficientes observaciones que tocan este asunto.

⁶² Es obligada aquí la referencia al libro de Emilio Lamo de Espinosa *La sociedad reflexiva*, que ya hemos citado en este trabajo. Una de las tesis destacadas de esa obra ayuda a centrar la cuestión: «la ciencia social no podrá limitarse al estudio de la génesis social de las ideas, sino que tendrá que complementarse con el estudio de la génesis de la sociedad a partir del conocimiento socialmente estructurado que se tiene de ella». E. LAMO DE ESPINOSA, *La sociedad reflexiva*, op. cit., pp. 134-135.

⁶³ K. MANNHEIM, «El problema de la *intelligentsia*», op. cit., p. 135.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 138.

Robert Musil en *Der Mann ohne Eigenschaften*, donde distingue entre «hombres con sentido de la realidad» y «hombres con sentido de la posibilidad», y donde ese hombre sin identidad, sin atributos, que vive permanentemente tras el sentido de la posibilidad, retrata precisamente a ese Prometeo de nuestro tiempo⁶⁵.

Pero es el caso que, por diferente que sea, el hombre de nuestro tiempo tendrá que afrontar el problema permanente de su propia identidad. Los hombres siempre se plantean ese problema: «necesitan saber qué pensar sobre sí para actuar». Y lo cierto es, apunta Mannheim, que la comprensión de la propia identidad, la imagen propia, la adquirimos a través de la visión que los otros tienen de nosotros. Y, en este punto, la pregunta que Mannheim plantea es la siguiente: ¿quién es el otro en cuya perspectiva nos vemos?

La pregunta plantea la cuestión de la identidad. Y ese planteamiento, aunque sea esquemático, se endereza a lo que es esencial en la autocomprensión, bosquejando embrionariamente el problema del rodeo interpretativo que ha replanteado de forma adulta la hermenéutica de la segunda mitad del siglo xx, es aplicable tanto a los individuos como a las agrupaciones. Y Mannheim se ocupa incidentalmente de dibujar una cierta historia de las autointerpretaciones colectivas, que en cierto sentido es «la historia de la evolución de la conciencia» (y cuyas fases están caracterizadas por la naturaleza de aquellos *otros* con quienes se entabla el diálogo autointerpretativo, aquellos otros cuyas imágenes sirven de espejo para que los hombres se contemplen ellos mismos)⁶⁶.

El más largo de estos períodos que destaca se caracterizó por el esfuerzo del hombre por comprenderse frente a un Dios personal. Las modalidades de esta relación oscilaron entre los extremos de la relación señor-siervo y la paterno-filial. Cada uno de esos modelos típicos daban expresión a un paradigma social subyacente y a una serie de normas efectivas cuya legitimidad descansaba en ese *alter ego* omnipotente que era el «Dios personal» (*sic*).

El declinar de esa concepción del mundo, que dio el paso a la Edad Moderna, señala el comienzo de la serie de fases de «prolongada búsqueda de un nuevo guardián para las normas nuevas», para los nuevos paradigmas de relación interhumana.

El garante del orden nuevo lo concibieron los ilustrados al exaltar como tal a la Razón⁶⁷. Si la hipótesis de la regencia del mundo por un dios gobernante vengativo o por el ciego destino era adecuada para una situación vital en la que los caprichos de la naturaleza proporcionaban o negaban lo esencial para la vida, y si el asentamiento de la agricultura marca el punto de transición

⁶⁵ Por ejemplo, Musil hace cavilar a Ulrich —ese personaje que no lo es al carecer de cualidades, pero que a la vez es el verdadero héroe de nuestro tiempo— así: «Este “no importar ya” expresa en cierto modo el hecho de que en ningún período de la vida de uno está uno totalmente encajado en sí mismo.» Cito la traducción de Feliu Formosa publicada por Seix Barral.

⁶⁶ Cfr. K. MANNHEIM, «El problema de la *intelligentsia*», *op. cit.*, p. 139.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*. Las citas son de la misma página.

paulatino hacia una concepción más tranquilizadora del cosmos⁶⁸, del mismo modo, una versión retrospectiva permite ver las normas intemporales de la Razón ilustrada como las reglas del orden de la libre competencia de la burguesía⁶⁹.

La Restauración traería, siempre según la secuencia propuesta por Mannheim, el siguiente Absoluto que ha servido de referencia para interpretar y establecer las identidades y para legitimar los órdenes sociales correspondientes: la Historia, una Historia que, como anteriormente lo había hecho la Razón, hacía las veces de Dios. Los adversarios de la Revolución burguesa pudieron con ese expediente mostrar que la Razón absoluta que exaltaron las revoluciones era tan sólo una de las variantes de la Razón. La razón resultaba ser una función de la Historia, de modo que las bases de la autointerpretación se habían modificado de nuevo. Sólo la historia legitimaba ya las pretensiones políticas. Como dice Mannheim, «resultaba más deseable estar del lado del *Weltgeist*, o ser el exponente de la siguiente fase de la historia, que ser profeta de verdades eternas. El pragmatismo histórico fue preferido a la revelación». Ranke, Hegel, el materialismo histórico, todos ellos pertenecerían a ese tipo de pragmatismo⁷⁰.

El sentido que tiene para nuestro propósito esta excursión, en la que hemos seguido el bosquejo de la evolución histórica del «otro» de referencia, va a poder verse a continuación, al considerar la definición que hace nuestro autor del tipo de autointerpretación y autoafirmación con la que el hombre se desenvuelve en nuestro tiempo.

El nuestro es un tiempo de preocupación por nosotros mismos. Pero lo característico de ese tiempo nuestro va a ser, siguiendo la lógica del argumento que hemos estado recreando, que, en él, ese «nosotros mismos» va a ir adquiriendo un carácter sustantivo y consciente que no había adquirido en etapas anteriores de la historia de la autocomprensión y de la autodeterminación de los hombres.

Y es que, en nuestro tiempo, la interpretación sociológica ha desplazado a la interpretación histórica, en virtud del planteamiento de la más fundamental de sus problemáticas: ¿quién efectúa ese trabajo, ese cambio perpetuo, que crea normas nuevas y deroga las antiguas?; ¿de quién se dice la historia? Esa es la gran cuestión sociológica —tal como la fórmula Mannheim en este contexto— que abre la puerta a la autocomprensión del hombre actual. Pero es evidente que la palabra «cambio» sólo puede significar algo cuando hay «algo que cambia». Cuando el cambio, la historia, se utiliza como sujeto de sí mismo, ésta se convierte en una entidad mítica que ocupa el lugar vacante del Dios creador⁷¹.

Frente al verbalismo hermético de los posthegelianos, una nueva corriente de pensamiento, la que responde paradigmáticamente a las circunstancias de

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 143.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 139-140.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 140-141; la cita, de la p. 140.

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

nuestro tiempo, se ha abierto paso; una corriente que Mannheim se atreve a resumir en tres sencillos postulados:

- «a) Los hombres son los autores reales del cambio.
- b) Las variaciones del intelecto son las mutaciones del espíritu humano.
- c) No cambia el espíritu del individuo aislado, sino las percepciones de las personas asociadas»⁷².

El cambio de signo es radical entonces, porque ya no tratamos con sustitutos verbales ni con realidades sobrehumanas, sino con las acciones observadas y con las periódicas perplejidades del hombre. Así, el terreno de la autointerpretación se ha modificado una vez más, pero en esta ocasión de un modo más radical: el hombre «ya no se ve a sí mismo en el espejo de un Dios personal, la razón, la historia o el *Weltgeist*, sino en la perspectiva de sus cometidos sociales» (es decir: de acuerdo «con el verdadero esquema» de la conducta humana)⁷³.

Aunque Mannheim no niega la posibilidad de que la perspectiva sociológica de la autointerpretación humana pueda ser otra concepción transitoria, recalca que el método sociológico de interpretación (póngase atención en el hecho de que hable de método de *interpretación*) es más comprensivo que las anteriores y resuelve sus dilemas.

Y, en cualquier caso, insiste en la vertiente práctica del problema: «hoy en día quien sea incapaz de conseguir una comprensión sociológica e histórica de sí mismo, no podrá orientarse en el presente estado de cosas»⁷⁴.

Una sociedad en transformación, con una población densa y especializada, no puede funcionar sin un plan de trabajo que sea, al menos, comprendido por algunos, sin un plan que sepa explicar y regular los menores detalles de los cometidos necesarios. «Si hoy en día nos preguntamos quiénes y qué somos lo hacemos para volver a descubrir nuestra situación en el orden social existente»⁷⁵.

Pero no se trata únicamente de eso, y lo que más nos interesa es el comentario complementario que encontramos en la misma página:

«Nuestra época se caracteriza no sólo por la creciente conciencia de nosotros mismos, sino también por nuestra capacidad para determinar

⁷² *Ibidem*, p. 141.

⁷³ Cfr. *ibidem*. Recordamos así lo que Mannheim afirmaba en las páginas finales de su «Sociología del espíritu»: «Lo social no es un aspecto o una fase de las cosas, sino que es el esquema de la conducta humana. Pero este esquema se presenta en dos niveles. Primero: en la perspectiva de la sociología considerada como ciencia de la asociación. Segundo: en la perspectiva de la Sociología del espíritu. Esta doble perspectiva se corresponde con nuestra distinción entre estructuras de acción y estructuras de obra.» K. MANNHEIM, «Hacia una sociología del espíritu», *op. cit.*, p. 122. La cursiva es nuestra.

⁷⁴ K. MANNHEIM, «El problema de la *intelligentsia*», *op. cit.*, p. 142.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 144.

la naturaleza concreta de esa conciencia: vivimos en una época de consciente existencia *social*»⁷⁶.

Es evidente la coincidencia que existe entre esa última precisión y las consideraciones sobre la *reflexividad social* que vienen haciéndose sitio en los actuales planteamientos de la teoría social.

Se trata de la conciencia de nosotros mismos —que, por razones teóricas que no pueden ser aquí adecuadamente explicitadas, preferiríamos llamar conciencia del «nosotros»— y que caracterizaría, para Mannheim, de manera esencial nuestra «etapa sociológica» de la autointerpretación social. Consiste en el fenómeno social de la percatación de nuestra posición o condición social, o de alguna característica de nuestro modo de estar participando en la contextura de la acción, y en los procesos de autovaloración y de autodeterminación —en general, se trata de la afirmación de la identidad de una subjetividad social, de un colectivo humano, que se produce a partir de esos actos de autorreconocimiento.

Si tiene el interés especial que creemos que tiene en nuestro contexto es, precisamente, porque ese fenómeno de la subjetividad social apunta de una manera decisiva a los procesos de socialización o de constitución de «lo social» que más atención despiertan en este tiempo de debilitamiento del paradigma del estado nacional como objeto referencial exclusivo de la sociología⁷⁷.

Veamos a qué me refiero. Mannheim sostiene en ese mismo texto que, desde muy temprano, la burguesía naciente tuvo alguna especie de conciencia sociológica (alguna clase de «autorreconocimiento estructurado» sirvió de eje en el proceso de constitución de la sociedad burguesa, podríamos decir aprovechando a nuestro modo las reflexiones de Lamo de Espinosa⁷⁸); pero inmediatamente añade que «el punto de vista sociológico llegó a ser omnicompreensivo en el pensamiento del proletariado». Esta afirmación, tomada así, desentrañada del contexto, tiene un claro marchamo del Lukàcs de *Historia y conciencia de clase*, y parece destinada, más bien, a reabrir viejos debates caducos; pero en el contexto de interpretación que estamos tratando de perfilar adquiere un sentido distinto. Veamos cómo aclara Mannheim ese juicio: «El proletariado fue *el primer grupo* que intentó una estimación de sí mismo con consistencia sociológica y que adquirió una conciencia de clase sistemática»⁷⁹.

Pero el planteamiento de la sociología de la cultura de Mannheim, ese sugestivo precedente de su sociología del conocimiento, era ya suficientemen-

⁷⁶ *Ibidem*. El énfasis es de Mannheim.

⁷⁷ A. PÉREZ-AGOTE, *La crisis de la sociedad: entre la mundialización y la disolución narcisista*, op. cit., y *La sociedad y lo social. Ensayos de sociología*, Leioa, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1989.

⁷⁸ Pienso en el texto de *La sociedad reflexiva*, ya citado, en el que Lamo de Espinosa hablaba de la necesidad de estudiar la *génesis de la sociedad a partir del conocimiento socialmente estructurado*.

⁷⁹ K. MANNHEIM, «El problema de la *intelligentsia*», op. cit., p. 144. El énfasis es añadido.

te maduro como para hacer necesaria una segunda matización, que, además de ser un juicio histórico acerca del tipo de «autorreconocimiento» que es característico de nuestro tiempo, es, a la vez, un buen candil para poder leer el ensayo sobre las generaciones en el adecuado universo semántico:

«Pero la conciencia social ya no es un privilegio del proletariado; la encontramos también en otras clases, y se desarrolla cada vez más, en cada agrupación que podemos distinguir, incluyendo las que se crean por las diferencias de edades o de sexos.»

Y es ahora cuando se plantea la pregunta básica, la que trata de alumbrar nuestro asunto: «¿Cual es, entonces, el origen característico de la conciencia de grupo? La cosa empieza en *los grupos que están intentando hacer balance de su posición* en una situación social nueva»⁸⁰.

Si no tenemos todavía bastante luz, la aclaración se puede perfeccionar con uno de los ejemplos que propone nuestro autor para describir el proceso de desarrollo de la conciencia de grupo:

«Las mujeres, por ejemplo, son relativamente unas recién llegadas a la familia de semejantes grupos. No es un mero accidente»⁸¹.

Cada uno de estos grupos tenía que definir su puesto en la sociedad; pero «en este esfuerzo se veían forzados no sólo a hacer balance de sí mismos, sino también a competir críticamente con una serie de interpretaciones ya elaboradas. Ese es palmariamente el caso de las mujeres. Antes, las mujeres solían aceptar la definición masculina de su papel en la sociedad: más aún, solían verse a sí mismas tal y como los hombres las veían. El *darse cuenta* de este hecho señala el principio de la conciencia femenina de grupo. Una definición colectiva como la interpretación colectiva de la feminidad, no es simplemente una hipótesis, una teoría reemplazable; es más bien una fuente de hábitos y de acciones colectivas. Por consiguiente, cuando un grupo revisa la definición que de él ha elaborado otro grupo, empieza por revisar las relaciones que mantiene con ese otro grupo»⁸².

⁸⁰ *Ibidem*. Las dos últimas citas son de la misma página, la 144; en la segunda hemos añadido la cursiva.

⁸¹ *Ibidem*. Conviene mencionar en este punto el prólogo que Mannheim escribiera al libro de Klein sobre el problema social del movimiento femenino y su conciencia de grupo. Vid. K. MANNHEIM, «Foreword», en V. KLEIN, *The Feminine Character: History of an Ideology*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1946, pp. VII-XIV.

⁸² *Ibidem*, pp. 144-145. Hay razones sobradas, como vemos, para recurrir a Mannheim buscando apoyo para una adecuada categorización de la investigación de los movimientos sociales contemporáneos. Pero no sólo por su inteligente ampliación del concepto de ideología (punto sobre el que ha insistido recientemente Enrique Laraña) y por el buen cuadro del imaginario colectivo que propone con la dicotomía ideología-utopía, como ha acertado a señalar recientemente Ricoeur, sino también por la apretada trama de reflexiones pertinentes sobre el autorreconocimiento social que están presentes en su obra. Cfr. E. LARAÑA RODRIGUEZ-CABELLO, «Ideología, conflicto social y movimientos

Lo mismo piensa Mannheim de los movimientos de autoafirmación de la juventud. La concepción de Mannheim del problema de las generaciones se instala, por tanto, precisamente en ese terreno: en el plano del conflicto entre las interpretaciones colectivas de la realidad, en el campo de las autodefiniciones de grupos, que, en circunstancias cambiantes, pueden llegar a rivalizar disputando por la hegemonía en la interpretación pública de la existencia, o al menos en la disputa por revisar la definición de sí mismos que está vigente en la conciencia pública⁸³.

Se trata de conflictos o de «polémicas» por la interpretación (y la configuración) del mundo debidos a las variaciones de la «sensibilidad vital», como decía Ortega. Pero en la comprensión de Mannheim ese conflicto o esa polémica tiene un carácter netamente colectivo, limpiamente sociológico, que está en desacuerdo con el sesgo elitista del fenómeno generacional que está presente en Ortega, que parece fijarse unilateralmente en las tensiones que se generan en la disputa del liderazgo o del mando social. Entendemos que el planteamiento de Mannheim, aunque coincide en muchos aspectos de fondo con las reflexiones clásicas de Ortega⁸⁴, poco tiene que ver con el encabezamiento

sociales contemporáneos», en C. MOYA y otros, *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, pp. 603-633, y P. RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

⁸³ Es oportuno recordar aquí la distinción que Mannheim establece entre «grupos meramente estadísticos» y «unidades sociológicas», en su breve esbozo de la sociología general: «Debemos distinguir los grupos puramente estadísticos de las unidades sociológicas. Por grupo puramente estadístico entendemos un grupo de hombres que tienen las mismas características, pero unidos en grupo sólo en la mente del escritor o del estadístico, sin estar realmente integrados sobre la base de estas características. Grupos puramente estadísticos son, por ejemplo, “varones”, “hembras”, “recién nacidos”, “pelirrojos”, “los de treinta años”, “trabajadores agrícolas”. Nuestro problema es ahora si sus rasgos comunes actúan o no como realmente formadores de grupo. La dificultad de aplicar las estadísticas es que en éstas necesitamos unidades mensurables, y, en consecuencia, han de encontrarse características externas. Por otra parte, *la naturaleza del vínculo social real es de índole sociológico-espiritual*. Los hombres raramente actúan juntos sobre la base de rasgos externos, sino más bien sobre la base de estímulos psicológicos comunes. *Cuando la clasificación estadística corresponde a un vínculo social o psicológico, los datos obtenidos pueden tener un valor considerable para ayudarnos a comprender los procesos sociales*, como puede verse cuando consideramos los grupos rentísticos, los grupos minoritarios étnicos o religiosos y otros análogos.» Cito de la versión española de Luis Legaz Lacambra (*Sociología sistemática. Introducción al estudio de la sociedad*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1960, pp. 141-142), correspondiente a la edición original inglesa (póstuma) de K. MANNHEIM, *Systematic Sociology: An Introduction to the Study of Society*, W. A. C. Stewart y J. Erös (eds.), Londres, Greenwood Press, 1984 (v. o.: Nueva York, Oxford University Press, 1956). El texto procede de dos cursos impartidos en los años 1934-35. La cursiva es nuestra.

⁸⁴ No vamos a entrar a discutir detenidamente los planteamientos de Ortega, pues para eso haría falta una monografía aparte. Puede consultarse al respecto la completísima exposición que Julián Marías hace de sus ideas en su libro *Generaciones y constelaciones* (Madrid, Alianza, 1989), que es, por otra parte, un cuidadoso y exhaustivo repaso de la tradición de estudios sobre las generaciones, si bien se trata de una perspectiva completamente identificada con la de su maestro. Creo, sin embargo, que Marías ha querido que creciera un bosque a partir de un lúcido puñado de sugerencias escasamente articuladas. Pero la argumentación de Marías es muy envolvente y remite al «sistema»

egregio de masas acéfalas, tan orteguiano, presente en la visión (bastante ligada a esa ironía de la metáfora de la República de Plantón) de la «estructura funcional» de la humanidad que tenía Ortega. Según él, «la humanidad ha sido siempre una estructura funcional en que los hombres más enérgicos (...) han operado sobre las masas dándoles una determinada configuración». Aunque Ortega habla de la existencia de una «comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar», la entiende creada de ese modo: la hay porque las masas reciben la «actuación omnimoda de los hombres egregios»⁸⁵.

Las reflexiones de Mannheim sobre el problema de las generaciones se sitúan, por contra y de forma inequívoca, en el plano de los corrientes y los movimientos sociales, tomados como fenómenos antinómicos, como fenómenos de polarización colectiva en los que las voliciones fundamentales no las originan las élites ilustradas, sino que se producen más profunda y radicalmente en las vivencias (en las con-vivencias y en las contra-vivencias, podríamos decir) de los sustentadores colectivos de las corrientes, aun cuando la propia corriente o movimiento vivencial pueda arrastrar consigo a «los estratos literarios» y contribuyan éstos, a su vez, a darle forma y hondura⁸⁶ (562).

entero de la filosofía de Ortega, que es, según cree Marías, «especialmente sistemática» (cfr. *ibidem*, p. 84), y en la que habría arraigado, sin que nadie tenga el poder de arrancarla, esa fecunda idea de una «polémica» de las generaciones que están «en plenitud de actuación». Pero en lo que mira a nuestro actual interés, la debilidad principal que se percibe en Ortega es precisamente la limitación que tiene su visión de la «vigencia» y de la «plenitud de actuación». Las dos generaciones que «actúan con plenitud de actuación» sobre los mismos temas y cosas pero «con distinto sentido» (por ser distinta la edad), de las que habla Ortega, parecen medidas con breve patrón: son un recorte del sentido de la eficacia, de la efectividad o de lo que podríamos llamar «productividad social» o «productividad humana» (en el sentido de producir sociedad y humanidad), que no va con el temple del ánimo de Mannheim, un alma tal vez más perpleja, tal vez más doliente. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, Madrid, Alianza, 1983 (v. o., 1933), p. 49 *passim*.

⁸⁵ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *op. cit.*, p. 147.

⁸⁶ Recordemos que los guarismos que hay entre paréntesis en el texto refieren las páginas de la edición alemana, que también figuran en la traducción que estamos presentando. Cuánto dista esa visión de la de Ortega, o al menos de ese Ortega que habla de la «estructura funcional» en la que siempre «los hombres más enérgicos han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración». Una estructura que se crea de ese modo poco tiene que ver con los fenómenos de polarización de las corrientes que arrastran a la fluctuante *intelligentsia* (aunque sea ésta luego la que les dé forma y hondura, como pensaba Ortega). Tampoco puede encontrarse en Mannheim propensión alguna a considerar, como hizo Ortega, la generación como el concepto más importante de la historia, el «gozne» de sus movimientos. Más bien, como se ha visto, Mannheim niega expresamente la validez de esas explicaciones reductivas de la historia, porque, se quiera o no, y muy a pesar de la inteligente sutileza de Ortega al rechazar esa crítica —él habla de bio-grafía: las edades lo son de la biografía y no del organismo—, esa exaltación de la generación implica un claro matiz biologista, claramente percibido por Laín y por Ayala —éste lo hace con menor limpieza—, y que dista mucho de la «limpia visión» sociológica de Mannheim del carácter ocasional de los «movimientos generacionales» como una causa formativa inmediata de la configuración concreta que adopte en un momento dado la comunidad humana. Hay que decir, por cierto, que en su *Tratado*, ese libro tan bellamente escrito, Ayala, envuelto a buen seguro por el fulgurante

Las cuidadas disquisiciones que Mannheim elabora sobre la «posición», la «conexión» y las «unidades» de una generación están destinadas, por una parte, a destruir el señuelo de la unidad generacional y, por otra, a explicitar la importancia fundamental que tienen las características concretas (la estabilidad, la aceleración del dinamismo social) de cada coyuntura sociohistórica en la actualización, cristalización o sepultamiento de unas u otras posibilidades concretas de conformación que duermen en el seno de los estratos y de los diversos emplazamientos sociales, uno de los cuales, el que nos ocupa en este caso, es la posición generacional.

Si ésta es objeto de consideración por parte de Mannheim es, precisamente, porque en la situación contemporánea hay grupos de edad que están intentando «hacer balance» de su posición; que están, por uno u otro motivo, haciéndose autoconscientes e intentan redefinir su papel social. Es decir: porque el conflicto generacional (como la competencia) se presenta como un «impulso antitético» característico de la sociedad industrial, sin que eso suponga que haya de concederles un papel de protagonismo constante para cualquier situación histórica⁸⁷.

Un análisis sociológico del problema de la unidad socioespiritual de una situación histórica viene a sustituir las viejas categorías idealistas y románticas. Así, Mannheim recompone implícitamente la categoría «espíritu del tiempo», que en el contexto general de los escritos finales de los años veinte viene a ser sustituida por una peculiar comprensión de la esfera y de la opinión públicas. Las unidades generacionales, de las que la tradición alemana hablaba ya desde Kant, y, por supuesto, también por boca de Dilthey, van a aparecer conformadas como fenómenos de orientación particular de las corrientes espirituales que configuran la trama compleja de la situación cultural en un momento determinado. Estamos, con toda evidencia, ante un rodeo interpretativo para dar cuenta de la identidad de un fenómeno⁸⁸.

y seductor ensayismo de Ortega, desmide el verbo y eleva la categoría de generación al alto rango de ser «el concepto cardinal de la sociología», lo cual no corresponde al menos a la sociología que yo conozco. Cfr. F. AYALA, *Tratado de sociología*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984 (v. o., 1947), p. 239.

⁸⁷ Cfr. K. MANNHEIM, «El problema de la *intelligentsia*», *op. cit.*, p. 144. Se trata de un lugar ya citado en el texto.

⁸⁸ Algo así como lo que nosotros estamos haciendo, a nuestro modo, en este escrito para que pueda entenderse el sentido del trabajo de Mannheim que nos toca analizar, si bien, en nuestro caso, la circularidad se reduce al juego en circuito cerrado de los textos. Volvamos al asunto: no creo que nadie pueda dudar ya de que Mannheim emplee el método *verstehen* al estudiar las posiciones generacionales. Va de la contextura a la explicación del factor. Pero también hace lo contrario; explica, trata de explicar (*erklären*) por medio del factor (la generación) —aunque luego resulte que es éste el que haya de ser «comprendido»—; lo usa como una pequeña luz que explica y hace ver que, aunque no pueda iluminarlo todo, con ella se puede penetrar más, más precisamente, en el sentido del contexto. Es el juego de la «hermenéutica profunda» (Ricoeur, 1986a), el del verdadero «círculo hermenéutico» (Ricoeur, 1986b), el juego científico de la «complementariedad de los métodos»; un juego que tal vez no sea sólo el específico de las ciencias del espíritu, porque quién puede afirmar que la mente no funciona siempre así, aunque ocurra que haya algún físico o astrónomo que no sepa que siempre está a

Ese «espíritu del tiempo» puede darse en determinadas coyunturas como una visión del mundo y un estilo de vida homogéneos, pero un análisis sociológico de la cuestión hace ver que esa suerte de unidad espiritual se da en todo caso en un sentido dinámico-antinómico. Si se puede afirmar que las polaridades presentes en el seno de una época se orientan constantemente unas respecto de las otras, y si se pueden empezar a entender los distintos puntos de vista dentro de un conjunto unitario es, ciertamente, concluirá Mannheim, «cuando somos capaces de entender las posiciones polares como distintos intentos de dominar un mismo destino y la problemática social y espiritual correspondiente» (558).

Y, por esa misma razón, el problema del papel social e histórico que pueda jugar el impulso formativo de las generaciones concretas concierne, a fin de cuentas, a las complejidades de la sensibilidad y de la atención pública, a la configuración de la oportunidad precisa para que la potencialidad de una generación se haga efectiva y llene con su impronta el signo de un tiempo. Cuando se habla de conflicto, de ruptura, de rebelión generacional, se atiende a un fenómeno de polarización de esa tensión y de esa atención prioritaria que en todo momento se da en la vida social, y que en esa circunstancia cierta se produce al paso de una generación; pero eso también ocurre en torno al movimiento de un cierto estrato social de otro género, cualquier que éste pueda ser. No otra cosa está presente en este pasaje de *El problema de las generaciones*, en el que Mannheim vuelve sobre la idea de «espíritu del tiempo», después de haber procurado «disolverla de una manera distinta» a la de Pinder:

«El “espíritu del tiempo” no es siempre espíritu de toda la época. Sucede más bien que, en la mayoría de los casos, el principal objeto de atención y de conversación se asienta en un estrato que adquiere (ya sea conjuntamente con otros o por separado) una significación especial en un momento determinado y que imprime también su impronta espiritual sobre el resto de las corrientes, sin destruirlas ni absorberlas» (556-557).

Son las complejidades del «alma colectiva», o de las tensiones dinámico-antinómicas de la vivencia (con y contra) de las comunidades, que continuamente abren paso a los nuevos movimientos sociales, ya sean éstos ruidosos y

vueltas en el circuito del comprender-explicar-comprender, y siguiendo. Esa es, a grandes trazos, la tesis principal —extraordinariamente promisoría de fecundidad teórica— que se desprende de los principales trabajos de Paul Ricoeur sobre la cuestión. Citaré tres que están entre los que más aprecio: P. RICOEUR, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en P. RICOEUR, *Du text à l'action. Essais d'herméneutique*, II, París, Editions du Seuil, 1986a, pp. 183-212; «L'imagination dans le discours et dans l'action», *ibidem*, 1986b, pp. 213-236, y «Herméneutique et critique des idéologies», *ibidem*, 1986c, pp. 333-376. Pero no se pueden olvidar las que son las dos magnas obras del filósofo francés, que están planteadas esencialmente en torno a esa cuestión: *Temps et Récit* y *Soi-même comme un autre*, esos dos maravillosos libros que exploran el problema del tiempo y la narración (la concordancia discordante) y la identidad subjetiva y que son el asiento principal de la «hermenéutica crítica» riquieriana.

de acelerada metamorfosis o latentes y soterrados, ya comparezcan espectacularmente a la visibilidad de la esfera pública o sean, digámoslo con Cooley, «ese oscuro grupo de no conformistas que está acariciando la idea que prevalecerá dentro de veinte años»⁸⁹.

5. EL PROBLEMA DE LAS GENERACIONES Y EL HORIZONTE DE SENTIDO HUMANO. DIGRESION HACIA EL FONDO

Cualquier lector familiarizado con la terminología que Mannheim empleaba en los años veinte podría hacerse cargo enseguida de qué quiero decir al afirmar que deseo tratar este texto, ante todo, atendiendo a su significado documental, y podrá entonces reconocer, quizá, hasta qué punto he sido consecuente en esta presentación, con mi caprichosa —porque puedo conceder que así lo sea— querencia a emplear este texto como otros textos de los clásicos que me son queridos como un «documento».

Para mí, presentar un texto de un autor es presentar un documento que representa o que puede ayudar a representar su espíritu, y el de su circunstancia, el de la actualidad científica en la que polemizaba, el espíritu de un pueblo, el espíritu de una época. Y esto por la sencilla razón de que despliegan una vez más el código de un mundo —que es el nuestro, visto desde otros ojos que miran con una mirada que dista todavía mucho de sernos familiar, pero que tienta la posibilidad de que lleguemos a reconocerlo uno de los nuestros—. Porque un pensador es también un alma humana que vivencia, siempre en pie de igualdad, un mundo de todos, pero que es sólo suyo por cuanto lo estrena de nuevas únicamente él.

Tal vez por esa razón, no debería cerrar este apretado —y apresurado— prólogo sin hacer mención del tema que más me ha movido a pensar al preparar la traducción.

El asunto era ese misterio de la unidad de destino de la especie humana, tan sugestivo en la matriz cultural de nuestra tradición grecorristiana. El asunto de la unidad de destino, o de unidad en el destino de la especie humana, o, si se quiere, aunque se trate de otra cosa, el tema de la «realidad de la humanidad sobre la Tierra».

A fuerza de cavilar, a uno se le hace difícil pronunciar palabras que, como «sociedad», están gastadas a base de decir algo que nunca se ha dado y que no parece estar próximo a irrumpir sobre la Tierra: la sociedad de los hombres, o la comunidad humana; esa realidad efectiva de la con-vivencia —de la *común*-icación— que es correlato utópico de esa condición solidaria de la prole humana, de ese ser «nosotros» (todos) los hombres —que lo somos, aunque no lo estemos viendo, aunque no lo «vivenciamos»—, y que no es mera inter-individualidad.

⁸⁹ C. H. COOLEY, *Social Process*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1966 (v. o., 1918).

Uno de los acercamientos, tan breve como certero, que más me han llamado la atención, y que más parece aproximarse, por cierto, a lo esencial, a la hora de buscar tierra firme en la búsqueda del decir verdadero, en relación con el tema de las generaciones, es el que puede encontrarse en la gran obra de Ricoeur *Temps et Récit*⁹⁰. Ricoeur aborda el asunto en el terreno formidable de la experiencia del tiempo, y va derecho al asunto clásico de la falta de contemporaneidad de los contemporáneos y, también, a la conexión que existe entre distancia en el tiempo y anonimia, entre la pérdida de conexión viva y la materialización de las relaciones de convivencia. Es decir, enfila esa otra dimensión de la cosificación de las relaciones humanas que podríamos tener tan presente como la otra (la de la materialización de las relaciones productivas), si de verdad fuéramos capaces de ensanchar el alcance de nuestra mirada para atender, así, al más amplio horizonte de la existencia humana, si pudiésemos tomar conciencia de que vivimos —lo sepamos o no— expuestos a los efectos de la historia y que tenemos en juego, en el juego de la apertura a los efectos de la historia humana, la dignidad humana.

Mannheim habla, como también lo hace Ortega, de ese «presente que somos nosotros». Y es el caso que también la reflexión sobre el problema de las generaciones trae a colación un tema que entiendo que es fundamental para que podamos un día usar términos como sociedad o comunidad o relación humana sin el complejo culpable de estar malgastando la capacidad de decir en vivo la vida, de nombrar de nuevo —de nuevas— «el mundo interpretado». Precisamente, el tema es el del *nosotros*.

Entender bien la relación, la organización, el sistema, la estructura social, el sujeto social, exige una atenta mirada a ese «nosotros que formamos» o, mejor, que podríamos formar. Exige comprender esa realidad viva que es la propia consistencia de una relación que se sabe, se siente, se quiere y tiene su propia historia, y que no es otra cosa que la trama de vida compartida (el estar «viviéndose» que une a los «otros» que forman el «nos-otros»), y que una palabra como relación puede ocultar, si es que remite sólo a la hermética sustantividad de los relativos, y deja a un lado, como un leve hilo de nada, lo propiamente vincutivo, lo relacional; la idea de relación no basta si distrae la atención del «nosotros» en desarrollo, que es la historia «nuestra», la de «nosotros los hombres» que con-vivimos (o que, por contra, no lo hacemos, quedándonos fuera de nuestra vida [extrañados] al no convivirla como nuestra condición solidaria exige). Y aquí no importa que estrechemos el ámbito de consideración al encuentro entre dos, o lo ensanchemos, más allá de la autolimitación clásica de la sociología, hasta el «sistema mundial».

El asunto de fondo es el de la «hermenéutica del yo», que todo el pensamiento del siglo XX viene mostrando como una vía curva, que va del nosotros al yo y del yo al nosotros, en un circuito tal vez eterno, y que en los últimos

⁹⁰ P. RICOEUR, *Temps et Récit*, I, II y III, Seuil, 1983-85. Vid. vol. III: «La suite des générations: contemporains, prédecesseurs et successeurs», pp. 198-211. Hasta la fecha existe sólo versión española de los dos primeros volúmenes: *Tiempo y narración*, I y II, Madrid, Cristiandad, 1987.

años ha apuntado Ricoeur con especial limpieza, en sus trabajos teóricos sobre la hermenéutica y, especialmente, en los consagrados a la identidad subjetiva⁹¹. De esos frondosos lugares extraigo dos preciosas perlas: la concepción de la «analogía del yo» y la distinción analítica entre ipseidad e identidad⁹², que abren el camino para una comprensión más profunda y más rigurosa del difícil problema de la concordancia discordante⁹³, que tan esencialmente característico es de las historias de vida de los pueblos y de los sujetos humanos, de las historias de la vivencia personal y de la convivencia. Pero en este momento me voy a detener tan sólo en la primera de esas dos ideas.

Se trata de lo que Ricoeur llama la «constitución analógica» del campo de la experiencia histórica, que es la clave de su propio desarrollo analítico del concepto de «acoplamiento» (*Paarung*) entre campos temporales, que toma de Husserl a través de Schutz. Se trata de entender en qué consiste en realidad el «flujo englobante» del tiempo, donde cada uno de nosotros convive no sólo con los «contemporáneos», sino también con los «predecesores» y los «sucesores». El eje de la conexión interna de ese flujo sería, precisamente, ese «principio de analogía»; un «principio trascendental de grado superior», según el cual, el otro, cualquier otro, es «otro mí semejante a mí, un mí como lo soy yo». Como dice Ricoeur: «La analogía procede aquí *por transferencia directa de la significación "yo"*. Como yo, mis contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores pueden decir "yo". De esa manera estoy yo religado a todos los otros»⁹⁴.

Este «principio de analogía» es, según él, una suerte de «esquema trascendental» que permite la productividad de la imaginación en el campo de la experiencia histórica: abre la posibilidad de generar conexiones de sentido inéditas y, de este modo, permite el ejercicio de la «tarea peculiar» de la imaginación, la misión que ésta tiene en la historia humana. Una misión que, tal como la formula Ricoeur en el texto que reproduzco a continuación, tiene indudable interés teórico para la sociología:

«La tarea peculiar de esta imaginación productora es la de mantener vivas las mediaciones de toda suerte que constituyen el vínculo histórico y, entre éstas, las instituciones que objetivan el vínculo y transforman incansablemente el "nosotros" en "ellos", por tomar la expresión de Schutz. Esta anonimidad de las relaciones mutuas en la sociedad burocrática puede

⁹¹ Entre ellos destacaré, por su propiedad para nuestro tema, los siguientes: «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», *op. cit.*, pp. 183-212; «L'imagination dans le discours et dans l'action», en P. RICOEUR, *Du text à l'action. Essais d'herméneutique*, II, París, Editions du Seuil, 1986, pp. 213-236; *Soi-même comme un autre*, París, Editions du Seuil, 1990.

⁹² Esos conceptos, que Ricoeur afronta a través de la mediación de otra categoría analítica singularmente relevante, la de la «identidad narrativa», son el núcleo de su reciente monografía *Soi-même comme un autre*.

⁹³ El problema de la concordancia discordante lo trata Ricoeur partiendo de la estética de Aristóteles en los primeros capítulos de *Temps et Récit*, aunque, en realidad, es uno de los hilos conductores de toda la serie de esa obra.

⁹⁴ P. RICOEUR, «L'imagination dans le discours et dans l'action», *op. cit.*, p. 227.

conducir hasta a simular la conexión causal del orden de las cosas. Esta distorsión sistemática de la comunicación, esta reificación radical del proceso social, tiende así a abolir la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. Por eso la tarea de la imaginación productiva es la de luchar contra esa aterradora entropía en las relaciones humanas»⁹⁵.

Bástenos aquí con el poder de sugerencia que tiene esa indicación, que habrá de ser objeto de atención específica en otros trabajos, y concluyamos nuestra reflexión.

La polémica de las generaciones, y los problemas de instalación y distanciamiento del mundo objetivo que en ella subyacen, deben entenderse como fenómenos que apuntan a la satisfacción, la insatisfacción o el temor que despiertan las formas de vida (que unos u otros se topan, defienden, cuestionan, pretenden) en relación con la aspiración de vivir una vida propia del hombre. Lo que está en juego somos *nosotros*, y cuando se fracasa en el juego, siempre que hay un fracaso de la dignidad humana, estamos ante un fracaso nuestro; ante un fracaso de mi «yo allí» aunque no se llame Ignacio.

Por eso, la «tensión generacional», el «problema generacional» o la «brecha entre generaciones» (que el envejecimiento de la población puede convertir en abismo) debe ser pensada en el marco de una afirmación del valor humano de la buena avenencia (la con-vivencia) de las generaciones, o al menos de la adecuada convivencia entre ellas. Los cambios de situación y los nuevos ojos —que irrumpen y se añaden al empeño de escudriñar el mundo y de trazar el sendero idóneo por el que hayamos de marchar mejor nosotros los hombres— que renuevan la mirada y multiplican las perspectivas de las cosas son necesarios, imprescindibles: insustituibles para paliar la limitación o la unilateralidad («la ceguera constitucional», acierta a decir Spaemann) de nuestra manera de ver las cosas. Pero es que uno sospecha que si la honda sugerencia que la analogía del yo encierra se entiende bien, el carácter irremplazable de ese yo —cualquier yo; el «yo cualquiera» que sea el caso—, que cada vez pone en juego esa identidad en ciernes que somos nosotros, concierne también a esos «nosotros idos» (y a los «por venir»), quienes nos resultan más fácilmente ajenos —ellos— a nosotros, los vivos —y tanto más, conjeturo, cuanto menos «estamos en vida», cuanto menos somos «el nosotros vivo»—, sencillamente porque se fueron o porque todavía no están con nosotros.

Por otra parte, las experiencias que se han paseado por esas diferentes sendas de la vida que son las edades (aquí también está Ortega) son, justamente, las que tienen la mejor ocasión para poder ejercitar ese vuelco de la conciencia que consiste en considerar también la realidad desde la perspectiva del otro (del otro yo, de esa realización concreta, de esa perspectiva viva de «nosotros» que está siendo cada uno). La conciencia de que «él no es otro que yo allí» es una experiencia que en el plano vertical de las edades se recorre

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 227-228.

mejor, en principio, hacia abajo. Por eso resultan tan patéticas las figuras de los viejos tiranos que se pudren en ríos de represión y eximen a la conciencia de la necesidad de percatarse de que ellos son hoy... aquel viejo dragón que batieron a muerte cuando empuñaban la joven espada de la justicia (y que ahora ellos, los combatientes, son, aquí, aquel yo sediento de justicia que combate «en mí» la pestilente encarnación de la injusticia).

También aquí, ante el planteamiento del problema de las generaciones (que como hecho histórico de relevancia social se produce sólo en la ocasión de ciertas coyunturas específicas, que en principio se asemejan mucho —según declaran los testigos— al actual semblante que va tomando el mundo), la aclaración es fundamentalmente una cuestión interpretativa, pero su complejidad exige una mediación adecuada en un contexto de sentido que se abra hasta sus últimas consecuencias al horizonte más amplio y más tendido de la experiencia humana: el de la comunidad del «nosotros», de la comunidad integral de una especie que es de condición solidaria; un horizonte que todavía no ha ganado la mirada de la sociología y que puede apuntar el nuevo sentido que haya de tener la fase nueva de la autointerpretación de la sociedad, aunque no fuera ésta otra cosa que una secuencia, una etapa de madurez, de la «fase sociológica de la autointerpretación» de la que hablaba Karl Mannheim.

* * *

Aunque, en principio, este último comentario había de ser una «nota del traductor», aprovecho la ocasión de escribir el comentario introductorio, para evitar la salpicadura de una presencia extraña demasiado ostensible en el propio texto del ensayo e introduzco aquí unas líneas de desahogo, de sincero agradecimiento y de descargo.

Porque en algún sitio había de quedar expresa, por ejemplo, mi gratitud para E. Lamo de Espinosa, quien me animó a abordar la traducción de este excelente trabajo de Mannheim, al que yo mismo no había prestado anteriormente la atención que merece. Confieso que creo que ese desinterés no se hubiera dado si, en su momento, me hubiera encontrado con el original alemán y no con una versión como la inglesa, tan corta de matices y tan insensible para captar el aroma original de un texto como el que ahora presentamos vertido a nuestra lengua; un texto que, además, de proceder de un pensador de gran talento que escribía un alemán brillante, fue concebido en la misma entraña de la más exquisita vida universitaria de la Alemania de Weimar. Y, dicho esto, no puedo menos que precaverme, entonando un *mea culpa* de esos que se dicen por si acaso. Porque verdad es que resulta más que probable que mi propio deseo imposible de recuperar algún atisbo de la riqueza del alemán de Mannheim se haya tornado, en la práctica de mi escritura, un español premioso y plomizo, por el hecho de no haber acertado yo a descargar mi pluma del peso de la letra de un idioma tan difícil de llevar con soltura para quien no lo haya mamado, y por ello pido disculpas.

Pero entiéndase, al menos, el propósito que me ha inclinado a seguir muy a pies juntillas el texto alemán: se ha querido brindar la oportunidad de que quienes saben mucho más que uno puedan recuperar en esta versión española las resonancias de los maestros de Mannheim —el Lukàcs de la conciencia de clase, el Heidegger fenomenólogo, la fina mano de Scheler y algunas huellas de las de los Weber, el magisterio de Simmel, alguna leve refulgencia de los destellos de Bergson, etc.— que, sin duda, son perceptibles en este granado texto.

Alfonso Pérez-Agote es quien ha depositado en mí, ya repetidamente, la confianza del cuidado de algunos de los textos clásicos, de cuya publicación es el principal responsable, y, aun sabiendo como sabe que sólo soy un traductor ocasional, no sólo me ha confiado la presentación, sino también la versión de los textos. Se lo agradezco. Pero también debo agradecer a Manuel Fontán del Junco y a Esteban López-Escobar y a Marta Iza el atento repaso que han hecho del manuscrito de la traducción y sus oportunas sugerencias; y, finalmente, también doy las gracias a Kurt Spang, a E. Martín López y a Joaquín Rodríguez las aclaraciones puntuales que me han hecho. Por lo demás, sólo añadir de momento que hemos procurado completar, en la medida de lo posible, la información bibliográfica que el propio texto ofrecía y que con frecuencia no aparecía por completo en las notas al pie. Hemos incluido las referencias a las páginas de la edición alemana más empleada para facilitar la comprobación del original.

BIBLIOGRAFIA

- AYALA, F. (1984): *Tratado de sociología*, Madrid, Espasa-Calpe (v. o., 1947).
- BRAUMGART, R. G., y BRAUMGART, M. M. (1989): «Political Generations», *Research in Political Sociology*, 4, pp. 281-319.
- BREITSAMER, J. (1976): «Ein Versuch zum Problem der Generationen», *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 28, 3, pp. 451-478.
- COOLEY, C. H. (1966): *Social Process*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press (v. o., 1918).
- DEMARTINI, Joseph R. (1985): «Changes Agents and Generational Relationships: A Re-evaluation of Mannheim's Problem of Generations», *Social Forces*, 64, 1, pp. 1-16.
- DILTHEY, W. (1875): «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Staat», *Gesammelte Schriften*, V, pp. 31-73.
- GADAMER, H. G. (1991): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme (v. o., 1975).
- HEGEL, H. G. F. (1988): *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura.
- HEIDEGGER, M. (1980): *El ser y el tiempo*, México, FCE, 3.ª ed. (*Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984, 15.ª ed.).
- KANT, Immanuel (1987): *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita y otros ensayos sobre filosofía de la historia*, edición de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1945): *Las generaciones en la historia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1990): *Sociedad reflexiva*, Madrid, CIS-Siglo XXI.
- (1992): «La crisis del positivismo clásico y los orígenes de la sociología del conocimiento

- de K. Mannheim», en C. Moya, A. Pérez-Agote, J. Salcedo y J. F. Tezanos (comps.), *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 565-602.
- LARANA RODRIGUEZ-CABELLO, E. (1992): «Ideología, conflicto social y movimientos sociales contemporáneos», en C. Moya, A. Pérez-Agote, J. Salcedo y J. F. Tezanos (comps.), *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 603-633.
- LEVY, Emanuel (1990): «Social Structure and Generations in Art: A Case Study of Hebrew Theater», *Sociological Quarterly*, 31, 2, pp. 203-224.
- LOADER, Colin (1985): *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics and Planning*, Cambridge University Press.
- MANNHEIM, K. (1928): «Das Problem der Generationen», *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, VII, n.º 2: 157-185; n.º 3: 309-330. Reeditado en *Wissenssoziologie*, Kurt H. Wolf (ed.), Neuwied, Luchterhand, 1970, pp. 509-565. Traducido al inglés como «The Problem of Generations», en *Essays on the Sociology of Knowledge*, Paul Kecskemeti (ed.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 276-322.
- (1929): «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», en K. MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Kurt H. Wolf (ed.), Neuwied, Luchterhand, 1970, pp. 566-613. Citaré la traducción inglesa: «Competition as a Cultural Phenomenon», en *Essays on the Sociology of Knowledge*, Paul Kecskemeti (ed.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 191-229.
- (1963): «Hacia una sociología del espíritu», en K. MANNHEIM, *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 2.ª ed., pp. 33-134.
- (1934): «Sociología alemana 1918-1933», en K. MANNHEIM, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 230-250; para la cita, pp. 235-236.
- (1984): *Systematic Sociology: An Introduction to the Study of Society*, W. A. C. Stewart y J. Erös (eds.), Londres, Greenwood Press (v. o.: Nueva York, Oxford University Press, 1956).
- MARIAS, J. (1989): *Generaciones y constelaciones*, Madrid, Alianza. (Es una revisión de *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.)
- MATTHES, Joachim (1985): «Karl Mannheims "Das problem der Generation" neu gelesen», *Zeitschrift für Soziologie*, 14, 5, pp. 363-372.
- MUSIL, R. (1981-83): *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburgo, Rowohl (*El Hombre sin atributos*, Seix Barral, 1980).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, III, Madrid, Alianza (v. o., 1923), pp. 141-203 (sobre las generaciones, vid. cap. I: «La idea de las generaciones», pp. 145-156).
- (1983): *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, Madrid, Alianza (v. o., 1933), pp. 11-71.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1993): «La crisis de la sociedad: entre la mundialización y la disolución narcisista», en E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1989): *La sociedad y lo social. Ensayos de sociología*, Leioa, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- PHILIBERT, Michel (1968): *L'échelle des âges*, París, Editions du Seuil.
- PIAGET, J. (1983): «La explicación en sociología», en *Estudios sociológicos*, Barcelona, Ariel (esp. la introducción: «La explicación sociológica, la explicación biológica y la explicación psicológica», pp. 17-30).
- RICOEUR, P. (1986): «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en P. RICOEUR, *Du text à l'action. Essais d'hermeneutique*, II, París, Editions du Seuil, pp. 183-212.
- (1986): «L'imagination dans le discours et dans l'action», en P. RICOEUR, *Du text à l'action. Essais d'hermeneutique*, II, París, Editions du Seuil, pp. 213-236.
- (1986): «Hermeneutique et critique des idéologies», en P. RICOEUR, *Du text à l'action. Essais d'hermeneutique*, II, París, Editions du Seuil, pp. 333-376.

- (1989): *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- (1990): *Soi-même comme un autre*, París, Editions du Seuil.
- (1990): *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- (1986): *Du text à l'action. Essais d'hermeneutique*, II, París, Editions du Seuil.
- (1987): *Tiempo y narración*, I y II, Madrid, Cristiandad (*Temps et Récit*, I, II y III, Seuil, 1983-85; vid. vol III: «La suite des générations: contemporains, prédecesseurs et successeurs», pp. 198-211).
- RODRIGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (1992): *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*, Madrid, Taurus (v. o., 1989).
- SÁNCHEZ-PRIETO, J. M. (1993): *El imaginario vasco. Representaciones de una conciencia histórica nacional y política en el escenario europeo, 1833-1876*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias.
- SCOTT, W. J., y GRASMICK, H. G. (1979): «Generations and Group Consciousness: A Quantification of Mannheim's Analogy», *Youth and Society*, 11, 2, pp. 191-213.
- SCHUMAN, H., y SCOTT, J. (1989): «Generations and Collective Memories», *American Sociological Review*, 54, pp. 359-381.
- SCHUTZ, A. (1974): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1974): *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu (cap. II: «Las dimensiones del mundo social», pp. 32-69).
- (1972): *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SIMMEL, G. (1977): *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- VEIT-BRAUSE, Irmeline (1990): «Paradigms, Schools, Traditions Conceptualizing Shifts and Changes in the History of Historiography», *Storia della Storiography*, 17, pp. 50-65.
- WEBER, M. (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss des Verstehende Soziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- WOLDRING, H. E. (1985): *Karl Mannheim: The Development of his Thought*, New York, Saint Martin Press.
- WUTHNOW, R. (1976): «Recent Patterns of Secularization: A Problem of Generations?», *American Sociological Review*, 41, 5, pp. 850-867.