



*“Nos hemos encontrado
con los viejos demonios europeos”
(De la Yncera: 160)*

EN BUSCA DEL ESPÍRITU DEL PUEBLO

Teoría de las generaciones – 2

*Dr. Enrique G. Costa Lieste
Decano de la Facultad de Ciencias de la Comunicación*

Los psicoanalistas postulan que muchos de nosotros vivimos durante toda nuestra vida obedeciendo mandatos de origen indefinido u “oscuros” sin que conscientemente los advirtamos. En la mayoría de los casos esos mandatos suelen originarse en los padres. Si esa tendencia se morigerara –gracias al psicoanálisis, es claro- podríamos superar algunos escollos que atentan contra un desarrollo más libre de nuestra propia personalidad². Si trasladamos este hecho a la sociología, resulta, según el sociólogo que vamos a estudiar en este artículo –Mannheim-, que casi todos nosotros conservaríamos una imagen “natural” del mundo, que es la que nos habrían pasado casi inconscientemente nuestros padres mediante la tradición. Por lo tanto, también aquí precisaríamos una especie de sociólogo psicoanalista que nos permitiera cambiar dicha imagen natural heredada de generaciones anteriores para adaptarla a la realidad del mundo de nuestra propia generación. De otra forma, seguiríamos comportándonos socialmente como si obedeciéramos ciegamente las órdenes de algún “espíritu” ancestral. La investigación de futuros toma en cuenta ambas posibilidades: la persistencia en la imagen natural del mundo o su cambio individual y social. El presente artículo trata acerca de esta cuestión.

Presentación de Mannheim

Mannheim fue el primer sociólogo que empleó los adelantos científicos de las ciencias sociales y de la psicología de principios del siglo XX para analizar el enfoque generacional (Jaegger, 278; Pilcher, 482; de la Yncera, 173). Para Mannheim el de las generaciones era un problema importante que había que tomar en serio (Mannheim, 204). En su artículo de 1928 (“El problema de las generaciones”) opinaba que la sociología “formal” había hasta entonces tratado sus contenidos en una forma estática (descriptiva), pero el fenómeno de las generaciones se había constituido en un punto de transición que enfatizaba las causalidades sociales y que forzaba a elaborar una sociología dinámica y, desde allí, una sociología histórica aplicada: “estaríamos ante el punto de confluencia de las tres disciplinas que, juntas, pueden constituir, por primera vez, el campo completo de la investigación sociológica” (205).

Aunque una primera lectura del artículo de Mannheim pareciera ser una crítica a las dos escuelas extremas -positivistas y románticos- en que se había dividido –como se verá- la explicación de las generaciones, hay quienes creen que, casi con la excusa de las generaciones, el verdadero objetivo de Mannheim fue, “en el fondo”, plantear la

¹ Denominación más actualizada de Prospectiva. (Ver página web de la UCES).

² Estoy muy agradecido al del Dr. Eduardo Said (UCES), Decano de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales, por su consejo profesional (y comprensión) en estas líneas iniciales.

cuestión acerca de “la índole específica de un verdadero problema sociológico, es decir, la cuestión de la comprensión del problema social” (de la Yncera, 149).

Mannheim diferencia entre la *explicación*, que correspondería a las ciencias físico-naturales, y la *comprensión*, necesaria para entender los problemas sociales³. Sencillamente dicho, en las ciencias naturales solamente se requiere una *explicación* porque sus elementos constitutivos, los átomos, no piensan. Todo en ellos está determinado por las valencias de cada elemento. Las cosas son así y el hombre no puede cambiarlas (aunque sí investigarlas y aprovecharlas). En las ciencias sociales, sus “átomos” -los seres humanos- piensan y, por lo tanto, investigarlos es averiguar el significado de sus acciones para *comprenderlas*. Se puede decir que en este campo la explicación es deudora de la comprensión.

La teoría de las generaciones “es un elemento del más amplio interés en la sociología del conocimiento” que es una teoría sobre el condicionamiento social o existencial del conocimiento producto de su ubicación en una estructura socio-histórica (Mannheim: 232; Pilcher: 482). A su vez, Mannheim entendió la estructura social como “*el orden* en el que las consecuencias causales intervienen regularmente en el sistema social”, y la especificación de ese orden constituye la *interpretación* del cambio social; mientras que la investigación consiste en la identificación de esas causas (Mannheim 1963: 111) (Mi énfasis).

Retornando a los supuestos objetivos no explícitamente declarados por Mannheim, creo que, sin embargo, no se puede evitar la sensación de que en realidad el objetivo principal de Mannheim fue el de encontrar en las ideas de otros autores y en las suyas propias un concepto, frase o vocablo que identificara el contenido de la conciencia histórica de las generaciones y con el cual se pudiera trabajar la “*anticipación* de las transformaciones reales” (mi énfasis). Lo curioso es que el texto precedente es de mucha importancia por su referencia a la posibilidad de anticipar el futuro y que, sin embargo, Mannheim lo incluye en una nota al pie (219, nota 16).

Después de una breve revisión de los principales conceptos de Mannheim, tal como surgen del artículo de 1928, volveremos a retomar este aspecto del estudio de las generaciones, o sea, la posible comprensión de sus significados históricos mediante algún factor que las englobe temporalmente.

Me centraré en cinco puntos de la teoría de las generaciones de Mannheim: (a) su teoría generacional de 1928; (b) conceptos básicos generales; (c) las diferentes unidades generacionales; (d) lo que hoy se conoce como *imprinting* o “impresión”, y (e) el “espíritu del Pueblo” (nuestro “factor englobante”).

(a) La teoría generacional en 1928: positivistas y románticos

Stuart Mill, fascinado por la matemática de Laplace, quería aplicarla a los asuntos humanos buscando causalidades en la misma forma cuantitativa en que se trabajaba en la física mecánica de entonces. Dromel y Ferrari (tercera celda del esquema del Cuadro 2/II) creían en la existencia de “un puente matemático que une el ritmo biológico de las personas con la cronología de la historia colectiva” (Jaeger, 275).

³ Una reflexión que ya había hecho Max Weber. Ver la entrada “Max Weber” en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/weber/>).

Esa fascinación que aun hoy siguen ejerciendo los números es tan antigua como aquella que guiaba a los pitagóricos a buscar datos mágicos en la sencilla aritmética. La influencia de la física de Newton fue tan poderosa que todas las disciplinas comenzaron a considerar que no eran ciencias mientras no aplicaran el método de las ciencias físico-naturales: las nascentes ciencias sociales en particular consideraban al hombre como una "caja negra" cuyo interior era tan misterioso que hacía imposible estudiarlo matemáticamente. Se podría decir que la fascinación duró hasta la década de 1950, cuando irrumpieron masivamente los nuevos métodos cualitativos de investigación social que incluían principios de psicoanálisis. Recién cuando el principio de la indeterminación de Heisenberg⁴ se infiltró en las ciencias sociales a mediados del siglo XX, ellas comenzaron a reaccionar (como vengándose) contra los métodos cuantitativos mecanicistas que reinaban hasta entonces.

La influencia del psicoanálisis fue importante para abrir las puertas del cerebro humano y hurgar en su interior, aunque algunos investigadores se pasaron al otro extremo y renegaron de los métodos cuantitativos (como fue el caso de Dilthey-Mannheim: 199). En la "Sociología del espíritu" Mannheim expresa que "alguna clase de significado, sea consciente o inconsciente, está implicado en todas las correlaciones sociales..." (de la Yncera: 163 y 171).

En su artículo "seminal" (como suelen decir los académicos angloamericanos) de 1928, Mannheim comienza por hacer notar las diferencias metodológicas. Los cuantitativos eran los positivistas, quienes buscaban "captar cuantitativamente los datos del ser-hombre" (Mannheim: 194.). La dinámica de las generaciones los subyugaba porque parecía fácilmente reducible a números, dado que los seres humanos nacen y mueren y las generaciones se relevan según intervalos determinados. Todo se prestaba para la cuantificación porque el positivista pensaba (piensa) que "al combinar libremente los factores, ha logrado aprehender los elementos constantes del ser-hombre, y el misterio de la historia queda prácticamente al alcance de nuestra mano [...] En el fondo de la cuestión estaba el afán por encontrar una ley general del ritmo de la historia, y de encontrarla en base a la ley biológica de la limitada duración de la vida" (185).

La psicología de los positivistas también era esquemática, según Mannheim. Para ellos, por ejemplo, las viejas generaciones eran conservadoras y las jóvenes, "tempestuosas". A partir de allí solo bastaba, para anticipar los sucesos históricos, calcular el tiempo en que una generación sustituía a la otra "en la vida publica". Había que encontrar cuándo nacía una generación para poder hacer un corte con la anterior. La duración activa de una generación, durante la cual influencia a la sociedad, sería de treinta años, cuando el hombre ya está formado. Pero lo más difícil era "encontrar el origen natural de la sucesión de las generaciones, puesto que, en la sociedad, el nacimiento y la partida se producen continuamente, mientras que los intervalos completos sólo se dan en la familia" (198).

La tradición racionalista francesa procedente de la Ilustración se volcó hacia la visión de un Progreso en línea recta. En cambio, en Alemania, el positivismo solamente triunfó en las ciencias naturales, porque en las sociales y "espirituales" (el arte) se prefirió el enfoque histórico-romántico que venía de muchas décadas atrás y que,

⁴ El principio de la indeterminación de Heisenberg indica que es imposible determinar simultáneamente la velocidad y la posición de cualquier partícula microfísica. El principio no se refiere a una limitación técnica o a una influencia del observador, como se menciona en algunas divulgaciones, sino en un hecho real de la naturaleza. Para Laplace, al estar todo determinado, no había futuro (cambios), el futuro estaba en el presente. La indeterminación, por el otro lado, "permite" la existencia del futuro.

rechazando la linealidad, postulaba "la existencia de un tiempo no mensurable y que solamente se puede comprender como algo puramente cualitativo" (Mannheim: 199). Así, "desde la mística de la aritmética" se pasó al intento de captar esa no-mensurabilidad mediante la comprensión. Como vimos en el artículo I de esta Serie, el tiempo subjetivo es el tiempo por el cual orientamos nuestras vidas. El presente actual en el cual *ocupamos* nuestras vidas con acciones es resultado de nuestra *preocupación* por el futuro. En cambio, en el tiempo físico, el pasado lleva al presente y el presente al futuro. La filosofía existencial de Heidegger, presentada en Friburgo en 1929, trata de la vida, de las vivencias, y en esto fue antecedido por Ortega en 1914 en sus "Meditaciones del Quijote" (García Morente: 386-403). Refiriéndose a las generaciones que compartían las mismas vivencias Heidegger desarrolló el concepto del "destino colectivo" de las generaciones (Mannheim: 200).

Al final del artículo vuelve Mannheim a referirse al enfoque biológico y a la manía de sus partidarios por construir una "sociología de tablas históricas" (no podemos evitar el recordar los juegos de fechas en que se complicaron la vida Ortega y Marías). Esta perspectiva "de pájaro", donde la historia es vista solamente abarcando unicidades, impediría el aprendizaje de la misma historia (231).

(b) Conceptos básicos de la teoría de Mannheim

Mannheim incluía a las generaciones y a las clases sociales dentro de lo que denominaba "posición social" (de uso tan popular ahora para señalar la clase o categoría social). Establecía de esa manera un cruce de las generaciones (línea horizontal en el tiempo) con las categorías sociales (líneas verticales perpendiculares a las generaciones) (Jaeger, 278; Mannheim, 207).

Mannheim le atribuía importancia a la posición social porque, según él, existía en la misma "una tendencia hacia determinados modos de conducta, sentimientos y pensamientos inherentes a cada una de las posiciones" (209) y, debido a ese hecho, el problema generacional específico seguía siendo "un problema fecundo" que había que investigar. Las generaciones "es una de las guías indispensables para el conocimiento de la estructura de los movimientos sociales y espirituales" dada "la acelerada transformación de los fenómenos del presente inmediato" (204). En conclusión, Mannheim opinaba en esto como Ortega: entre las entonces nuevas modalidades de acceso al estudio de las sociedades -como habían sido las clases sociales y las generaciones- Mannheim le atribuía más importancia al cambio generacional porque trataba acerca de momentos vitales potencialmente más "radicales" (otra palabra fervorosamente adoptada por Ortega):

La posición generacional se puede determinar a partir de ciertos fenómenos vitales –basados en los datos naturales de la mudanza de las generaciones- que sugieren a los individuos afectados por ellos determinadas formas de vivencia y pensamiento (210)

A continuación, Mannheim –"con propósito experimental", a la manera de las "imaginaciones" que ya habían planteado Comte y Mill⁵- sugiere que nos preguntemos

⁵ Ver artículo II de esta Serie, pág. 6. En la década en que escribían Mannheim y Ortega todavía no se había desarrollado la investigación social mediante encuestas. Por eso en la nota 27 de la página 211 Mannheim propone ese "experimento mental" debido a que "las ciencias del espíritu y las ciencias sociales no tienen a su disposición ningún experimento que sea adecuado para este caso". Veremos en el siguiente artículo IV de la Serie del Bicentenario cómo la investigación actual realiza esos experimentos en base a los modernos métodos estadísticos.

cómo sería la vida social si una generación viviese eternamente sin ninguna otra sucesión generacional. Esa sociedad "utópicamente construida" se distinguiría de nuestra realidad social por distintas características tales como: la de estar la nuestra *continuamente* estructurada mediante la constante irrupción de nuevos portadores de cultura y por la salida de otros, la vigencia (activa) de cada generación durante un corto período de tiempo (treinta años); y la necesidad –para socializar a los recién llegados (Mannheim: 224)- de transmitir los bienes culturales acumulados por la tradición (211). El factor generacional "–un factor que está presente y opera en directo con la regularidad de las leyes naturales–" es el factor más difícil de comprender (y debe ser) comprendido mediante un rodeo por el ámbito socio-cultural (240)

¿Cómo se conectan los individuos con la sociedad? Mediante sus afinidades y sus creencias en un *destino común*. La afinidad que los une puede estar basada en la clase social en relación a la estructura económica de la sociedad; o en las generaciones mediante los periodos de nacimiento y muerte. Ambas afinidades pueden contener una potencial participación más estructurada (asociaciones, partidos políticos), pero solamente se puede hablar de afinidad en la medida "en que se trata de una *potencial* participación en sucesos y vivencias comunes y vinculados" (216) (Mi énfasis).

Una conexión generacional es un ser los unos con los otros ("ser con otros") que están vinculados con algo. Al contrario de la clase social, la posición de las generaciones depende de las edades. Por eso en el tratamiento de las generaciones los naturalistas se desviaron hacia la biología, evitando el enfoque histórico-social del "ser con otro". Los factores naturales y lo que le corresponde a la generación como origen biológico constituyen el terreno de juego fundamental del acontecer histórico-social, pero en las generaciones prima la modalidad específica de vivencia y pensamiento (232):

La delimitación del terreno en sentido positivo es una tendencia, inherente a cada posición social, a *ir hacia determinados modos de conducta*, de contenidos de sentimientos, pensamientos y vivencias. Estos no cambian cuando la tradición, esto es, *la transmisión*, empuja en una determinada dirección; sólo se mantienen cuando el estrato -ambiente social- permanece igual. La configuración concreta de una actitud o de un contenido no resulta de una tradición sino de la historia de la posición en que han nacido y se han solidificado en una tradición (210). (Mi énfasis).

La constante irrupción de nuevos portadores de cultura y su posterior salida producían un rejuvenecimiento de la sociedad a partir de la nueva sustancia vital, y una disposición para un nuevo destino de expectativas, hechas posibles a su vez por un nuevo contexto de experiencias. Para Mannheim, al contrario de las opiniones de Comte y Mill, "no hay nada más incorrecto que suponer que la juventud sea en sí misma progresista y la vejez en sí misma conservadora": la generación alemana de más edad de su época era liberal pero, sin embargo, más progresista que algunas corporaciones estudiantiles (215, nota 32; Jaeger, 288).

(c) La impresión temprana de las vivencias sociales

Las vivencias pasadas están presentes como modelos conscientes o inconscientes. Los contenidos de cultura son objeto de apropiación por las nuevas generaciones en forma inconsciente, pero solamente quedan fijadas ("sujetas de verdad") cuando son adquiridas por uno mismo. Lo que se enseña de manera consciente es de alcance más limitado, tanto cuantitativamente como en su significación (Mannheim: 218). Ese

aporte consciente es un sedimento de lo que en alguna época histórica fue una situación problemática y reflexiva⁶. La juventud lo absorbe de su contexto social en sus primeros años y tiende a estabilizarse en los niveles más profundos de la conciencia como una imagen natural del mundo (217). Para la formación de la conciencia son decisivas las vivencias que se depositan en los jóvenes como "primeras impresiones", como "vivencias de juventud":

Más aun: resulta ser completamente decisivo para una experiencia que ha de ser vivenciada por un individuo -así como para la formación y la relevancia de ésta- el hecho de que opere como una decisiva primera *impresión* de juventud, o, que no lo haga y funcione, por lo tanto, como una vivencia tardía (216) [...]. El predominio de las primeras impresiones permanece vivo y determinante, aun cuando todo el decurso sucesivo de la vida no tenga que ser otro que una negación y una descomposición de la *imagen natural del mundo* recibida por la juventud (217) (mi énfasis).

El concepto de *impresión* que utiliza Mannheim fue adoptado por el Webster en 1937 con el vocablo *imprinting*, un fenómeno de adaptación que consiste en "un rápido proceso de aprendizaje que tiene lugar tempranamente en la vida de un animal social, en el cual se establece un patrón de conducta de reconocimiento y de atracción hacia sus propios ejemplares o hacia sustitutos". Más técnicamente, Berelson y Steiner (1963: 41) definieron a *imprinting* como "un proceso adaptativo que combina un patrón conductual innato con la influencia de la experiencia [...] [Mediante dicho patrón] se establece una experiencia corta pero crítica poco después del nacimiento"⁷. Mannheim tomó esa idea del trabajo de Dilthey, quien lo había empleado para estudiar las generaciones literarias (por eso está incluido en el esquema del Cuadro 2/II de las teorías "parciales"). La teoría del *imprinting* no implica de ninguna manera un tipo de ritmo histórico cíclico como el que proponen las teorías del *pulse-rate*.

Las teorías del *pulse-rate* y del *imprinting* pueden denominarse también, en base a sus propósitos o finalidades, como teorías "inmodestas" (pretenciosas, podríamos decir) y "modestas" (no pretenden descubrir un ritmo histórico) (Jaegger: 280). Según Jaegger estas dos clases de teorías tenderían a fusionarse, porque mientras la hipótesis del *pulse-rate* busca regularidades en los sistemas universales de las generaciones; la perspectiva del *imprinting* trata de buscar las *causas* o factores causales socio-históricos y sociológicos de las diferentes generaciones: "los adherentes a la hipótesis del *imprint* consideran correctamente que las generaciones históricas son un problema secundario cuyos orígenes tienen que ser explicados mediante factores causales" (Jaegger: 286).

Según Jaeger la hipótesis del *imprint* debería tenerse en cuenta porque demuestra cierta solidez y puede ser muy productiva en arte y literatura, por ejemplo. En política, economía e historia social los ejes generaciones serían más difíciles de reconocer (291). Dejaré esta cuestión para más adelante.

⁶ La Educación Basada en Problemas (PBL- *Problem-Based Learning*) no parte del "sedimento" sino de la situación problemática original (Ver J. Amador, L. Miles, C.B. Peters: *The Practice of Problem-Based Learning*. Boston: Anker Publishing Co. Inc., 2005).

⁷ Los experimentos realizados con patos salvajes y domesticados así como con gansos y ovejas, entre otros animales, consisten en sustituirles las madres, cuando son recién nacidos, por algún objeto (una pelota de goma, por ejemplo). Con el tiempo, dichos animales siguen al objeto y terminan ignorando a la verdadera madre. (Berelson, Steiner: p. 41).

La "puesta al día" de las configuraciones culturales se opera selectivamente (tal como se lo explica en el artículo I de esta Serie). Los sujetos solamente hacen cuestionables dichas configuraciones cuando se producen importantes transformaciones sociales. Las vivencias pasadas inconscientes están virtualmente presentes y son cuestionadas alrededor de los 17 años, en el momento en que empieza la vida auto-experimentada, involucrándose en la problemática presente. Aquí es donde surge la figura del antagonista, alrededor del cual la vieja generación ha configurado sus vivencias, y donde la nueva generación comienza a orientarse hacia otro contrincante. "Es un desplazamiento de la vivencia polar" (217) lo que produce el desarrollo no rectilíneo de la cultura.

Las nuevas tendencias surgen de una activación de las potencialidades que estaban dormidas. Dicha activación depende de la velocidad de la dinámica social. Cuando esta es lenta o nula no se producen cambios dentro de las generaciones. En esos casos los individuos de cada generación o se "enganchan" en las configuraciones ya formadas o se vinculan con una generación posterior que estiman más capaz de crear una formación más novedosa (229).

Los maestros enseñan a sus alumnos transmitiéndoles inconscientemente las vivencias de sus generaciones:

Partiendo de ahí, se ve hasta que punto es difícil conseguir una educación y una enseñanza adecuadas (en el sentido de la completa transmisión de los ejes de la vivencia que son necesarios para el *saber activo*), puesto que la problemática vivencial de la juventud se plantea frente a un contrincante distinto al del maestro (219)(mi énfasis)⁸.

Si bien a Mannheim le resultaba difícil definir cuándo se completaba ese fondo vital inconsciente en el que descansaban también las *propiedades nacionales*, no obstante parecía adherirse a los resultados de las investigaciones de quienes pensaban que se puede tener una idea indirecta del cierre de ese proceso cuando a su vez se cierra el proceso del habla y del dialecto del individuo, que ocurriría alrededor de los 25 años (218, nota 34).

(d) Unidades generacionales

La conexión generacional se orienta por la misma problemática de su tiempo, aunque dicha conexión puede tener distintos significados dentro de la misma generación. En la Alemania de 1810, por ejemplo, desde una misma problemática la juventud se dividió en romántica-conservadora y en liberal-racionalista (Mannheim: 225). A estas divisiones culturales de una misma generación Mannheim las denominó "unidades generacionales" y señaló el poder emocional de los significados de cada contenido de esas "unidades", como lo fue en su época el caso de la palabra libertad. Junto con los contenidos se adquirirían las tendencias formativas y las intenciones vinculantes básicas. Mediante ellas el sujeto se vincularía con las *voluntades colectivas*, que serían las que socializan y dan continuidad (224) (Mí énfasis).

El contexto generacional, según el artículo de 1928, consiste en contenidos reales sociales e intelectuales que crean una conexión entre los individuos del mismo estrato generacional. La adolescencia temprana crea sentimientos que se filtran del medio ambiente (*milieu*) del estrato social y consisten en temas problemáticos comunes, que a su vez sirven de guía para las próximas experiencias de vida. Pero en la

⁸Ver Costa Lieste, E. 2009

adolescencia adulta, con el aumento de la propia conciencia de sí mismo, el área problemática es sometida a la reflexión pasándose, para expresarlo en términos actuales, a una situación de resolución de problemas (*problem solving* – Jaeger: 278). Esta reflexión hace que parte del grupo generacional de una clase social pueda resolver esos problemas de diferente forma: “Aquellos grupos que, dentro del mismo contexto generacional, experimentan los eventos de diferentes maneras, forman en cada caso diferentes unidades generacionales” (Mannheim: 278).

(e) El Espíritu del Pueblo

- El “Espíritu del Pueblo” hasta 1928

El interés de Mannheim se centraba en el problema de la unidad o identidad cultural y, por consiguiente, en el cambio social (cultural), desde donde suponía que la variable explicativa estaría dada por la continuidad o cambio generacional.

Al comienzo de este artículo comenté que quizá el objetivo principal de Mannheim en 1928 fue el de encontrar un concepto que identificara el contenido de la conciencia histórica de las generaciones y con el cual se pudiera trabajar la “*anticipación* de las transformaciones reales”. Mannheim habría buscado una “reconstrucción de los estilos de pensamiento tal como se expresan desde una visión central del mundo, esto es, el descubrimiento de una unidad de perspectiva” (Pilcher: 493). Son numerosas las referencias de Mannheim en este sentido, como por ejemplo: “los contenidos del pensamiento, del sentimiento, de la vivencia” (210); “las configuración concreta de una actitud” (210); la “imagen natural del mundo” en los jóvenes (218); el “fondo vital inconsciente (en el que descansan también las propiedades nacionales)” (218, nota 34); el “destino colectivo” de Heidegger (200); las “intenciones vinculantes básicas” (224); la aceptación de conceptos “folklóricos” alemanes como “espíritu del tiempo” y “espíritu del pueblo” (236). Según de la Yncera, Mannheim trataba de entender en qué consistía 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’” (de la Yncera: 187).

Para el romanticismo y el idealismo el cambio social y el de las generaciones consistían en datos cualitativos, intuitivos, que sin embargo interesaron a Mannheim por considerarlos visiones de las esencias del fenómeno, aunque los consideró excesivamente abstractos, sobre todo las visiones que se remontaban a Hegel. Mannheim le dio la bienvenida a esa visión macroscópica hegeliana inspirada en el antiguo *Volkgeist* (Espíritu del Pueblo) y en el subsiguiente *Zeitgeist* (Espíritu del Tiempo), pero era crítico de Hegel en cuanto éste con su concepto de la autorrealización del espíritu se había apartado de los hechos de la historia.

El *Volkgeist* “denota el continuismo en el carácter de una nación, su permanente posesión de ‘algo’ que las diferencia de otras comunidades y que se expresa en el genio de su lengua, de sus costumbres, sus tradiciones, sus instituciones legales y, sobre todo, de su folklore” (Arrillaga: 192). Hume ya había reflexionado acerca del “carácter nacional” y Voltaire sobre “el genio de un pueblo”. Esas “configuraciones”, como las habría definido Mannheim, surgirían, por ejemplo, del esfuerzo intelectual de Johann Herder (1744-1803) por tratar de identificar y definir las corrientes espirituales comunes que ligarían entre sí a las generaciones; en su romanticismo, Herder consideraba que esas corrientes no cambiaban a lo largo de la historia de las naciones. Estas ideas de Herder fundaron el nacionalismo del siglo XIX y fueron adoptadas por los diversos nacionalismos del siglo XX. Hegel difundió la noción del

Volkgeist considerándolo como una de las manifestaciones del Espíritu del Mundo (*Weltgeist*) individualizado en una nación.

Por el contrario, el *Zeitgeist* “señala el elemento de cambio, de rotura con el pasado, entre una y otra edad. En su más amplio sentido, denota el movimiento intelectual de una era” (Arrillaga: 194). Vistos en el sentido de la continuidad, el *Zeitgeist* indica un cambio y el *Volkgeist* una continuidad. Pinder trató de reaccionar contra la idea de la unidad constante que implicaba el *Volkgeist* buscando reemplazarlo por un correlato real. Así, resucitó la palabra griega *entelequia*, que se define como “programas de la autoorganización y sostenimiento de las cosas” o “sustancias que tienen incorporados principios de gobierno de la vida” (SEP). Pinder definía a las entelequias como “las potencialidades que están dormidas en el estrato de una generación”. Mannheim dice de Pinder que

siente la obligación de aportar algo de realismo al asunto y, entonces, se afirma lo inmediatamente vital –la raza, la generación, que ciertamente también existen – y la causación de las potencias del espíritu a partir de “los misteriosos procesos naturales” (Mannheim: 202)

Mannheim le adiciona a las entelequias las “corrientes de entelequias”, que serían tendencias efectivas durante un extenso período de tiempo. Pensaba que las corrientes de entelequias precedían a las entelequias generacionales y se mostraba aparentemente proclive, de acuerdo a los párrafos anteriores, a adoptar los antecedentes espirituales alemanes; pero creía que lo más valioso de la tradición idealista alemana estaba en la historia alemana y no en el componente romántico de las humanidades. Como lo expresa Jaeger, la introducción del término redescubierto por Pinder no agrega nada que ayude “a comprender los procesos históricos basados en hechos” (Jaeger: 284).

De Hegel había que retener el sentido estructural del cambio histórico, contemplar a la historia como una totalidad, una configuración, pero Mannheim rechazaba una abstracción como la del Espíritu que se autodesarrollaba en el mundo (idea, no obstante, que surgía de las entelequias) y que permanecía indiferente a los conflictos sociales: “la historia, concebida sin su medio social, era 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” (de la Yncera: 166). De ahí el carácter histórico del pensamiento, no el espíritu abstracto de Hegel, impoluto por la realidad social.

El interés de Dilthey consistió en investigar cuáles eran las relaciones espirituales que podían existir entre las diversas generaciones con respecto al cambio social. “Lo que es relativamente novedoso en Dilthey- decía Mannheim- es, justamente, la contraposición entre la mensurabilidad cuantitativa y la comprensibilidad exclusivamente cualitativa del *tiempo interior* de la vivencia” (Mannheim: 199) (mí énfasis). En lugar de medir el tiempo mediante unidades *externas* tales como las horas, meses, años y siglos, Dilthey proponía medirlo desde *adentro*. En este lugar había que buscar el vínculo que da unidad a una generación o sea, una “comunidad de influjo espiritual” (de la Yncera: 154).

Mannheim no negó que pudiera existir un ritmo en la historia. Lo que rechazaba era la “contabilidad” del tiempo al modo de Ortega: “Aunque no lo sepamos- decía Mannheim- quizá haya también un ritmo secular en la historia y tal vez un día el hombre llegue a conocerlo”. (Mannheim: 204). Aun simpatizando con el “tiempo

interior” de Dilthey, Mannheim esquivó el problema de cómo las generaciones deberían ser delineadas empíricamente (Pilcher: 487).

Fue, sin embargo, durante la búsqueda de un vínculo generacional global donde, como dice Sánchez de la Yncera, “nos hemos encontrado [con los] “viejos demonios europeos –tal vez los de mayor retorcimiento de la historia reciente de Europa” (Yncera: 160). Por “retorcimiento” de la Yncera se refiere a las nefastas consecuencias que tuvieron para los afectados por el nazismo –y para el propio pueblo de Alemania – las ideas nacionalistas inmersas en el folklore romántico alemán. Los “viejos demonios” estaban representados por los ya comentados vocablos *Volkgeist* (“espíritu del pueblo”) y *Zeitgeist* (“espíritu de la época”).

Es interesante destacar la influencia del nacionalismo basado en el *Volkgeist* alemán con los respectivos nacionalismos de España y de la Argentina⁹. El *Volkgeist* argentino surgió en los comienzos de la década de 1910 y tomó cuerpo principalmente en la de 1920 como producto de un grupo intelectual cuyo exponente máximo –de gran influencia entre los militares– fue el poeta Leopoldo Lugones. Estos intelectuales, escritores y poetas, estimaban que el “aluvión” inmigratorio¹⁰ llevaría a una pérdida de la identidad argentina porque se perdería la “memoria colectiva” que tanta sangre había costado. La idea de las generaciones “involucra la organización de la memoria colectiva [...] Una cohorte generacional sobrevive manteniendo una memoria colectiva acerca de sus orígenes, luchas históricas... líderes e ideologías... y su impacto en la cultura nacional” (Eyerman & Turner, 1998: 93 y 97) (mi énfasis).

Recordando que uno de los objetivos al tratar la cuestión de las generaciones en 1928 fue el de clarificar la metodología y el análisis sociológico, Mannheim quiso recomponer –implícitamente, dice de la Yntema– la categoría de “espíritu del tiempo” prescindiendo de los viejos enfoques de los idealistas y de los románticos. Sin embargo, Mannheim fue explícito al respecto: “Entendemos el ‘espíritu del tiempo’ como la concatenación continua y dinámica de las ‘conexiones generacionales’ que se suceden entre sí” (mi énfasis) y “como distintos intentos de dominar un mismo destino y la problemática social y espiritual correspondiente”:

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 (Mannheim: 234).

Las generaciones suelen hacer un balance de sus posiciones haciéndose auto-conscientes e intentando redefinir sus roles sociales. Desde finales de la década de 1920 –es decir, a continuación del ensayo de Mannheim de 1928– la investigación de ese espíritu generacional se ha trasladado a la investigación de la opinión pública (de la Yncera: 183), donde se trataría de esclarecer lo que aparece visible públicamente o escondido en “ese oscuro grupo de no conformistas que está acariciando la idea que prevalecerá dentro de veinte años” (C. H. Cooley en de la Yncera: 185).

Debo hacer ahora una regresión en el tiempo de este relato para adjudicarle méritos a Max Weber (1864-1920) quien trató el tema de los valores antes que otros sociólogos.

⁹ Italia, con Mussolini, tuvo su propio *Volkgeist* romántico-nacionalista denominado *Risorgimento* (el resurgir de la antigua Roma).

¹⁰ Expresión de José Luis Romero (1946) en “Historia de las ideas políticas argentinas”.

Weber está considerado como el más importante teórico social del siglo XX y fue el responsable de darle a la moderna ciencia social una identidad distintiva como campo de investigación. A diferencia de las ciencias naturales, lo que importaba en las ciencias sociales en cuanto al conocimiento, afirmaba Weber, era su característica histórico-cultural, sus propias cualidades definitivas:

. *La materia propia de las ciencias sociales eran los valores*, que son subjetivos e individualistas. Lo que importaba en la ciencia histórica no era una causalidad universal tipo ley sino una comprensión de la forma particular en que un individuo adjudica valores a ciertos eventos e instituciones, o toma una posición hacia los valores culturales generales de su tiempo, bajo una constelación de circunstancias históricas que nunca se repetirá (SEP- *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

Es curioso e interesante de investigar el hecho de que habiendo estado Ortega tan al tanto del movimiento intelectual alemán no haya, aparentemente, apreciado la importancia de la contribución de Weber. Como veremos a continuación, Ortega nunca se referirá a valores sino a creencias.

- El “Espíritu del Pueblo” desde 1928

En el párrafo anterior nos hemos puesto en posición de ir más allá del 1928 de Mannheim; y es oportuno comenzar con la noción de opinión pública a la que se refiere de la Yncera. Kretch y Crutchfield, en 1948, explicaban que para hacer una predicción de la conducta (individual o social) se podían realizar mediciones con las unidades de *bajo orden explicativo* (motivos, emociones y percepciones) y con las de *alto orden explicativo* (creencias, actitudes y valores) (29). Las unidades de bajo orden tienen un menor tiempo de duración en el campo psicológico mientras que las de alto orden explicativo perduran más y abarcan a las de bajo orden en una “organización de organizaciones” (150).

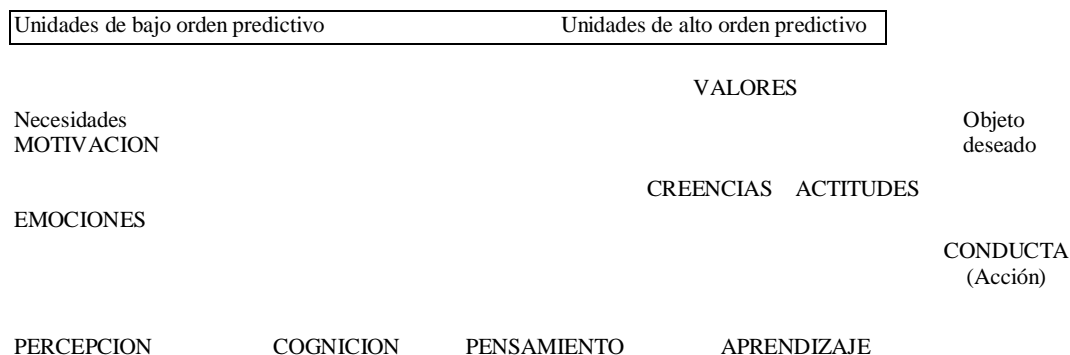
En 1964, Berelson y Steiner, en el “inventario” de los hallazgos científicos relacionados con la conducta humana hasta ese año, incluían resultados que coincidían con las proposiciones de Kretch y Crutchfield de 1948. Las creencias tienen más generalidad que las opiniones -porque aquéllas constituyen los *valores* centrales de la vida-; tienen una intensidad o duración más larga, más arraigada y básica; y tienden a ser más inconscientes; siendo pequeñas sus probabilidades de cambio (Berelson y Steiner: 149) (mi énfasis).

Las creencias se distinguirían de las actitudes en que son neutrales, tanto en lo emocional como en lo motivacional, mientras que las actitudes involucran a las creencias mediante una polarización de preferencias (“este objeto me gusta, aquel no”) (Kretch y Crutchfield: 153).

A pesar de las diferencias señaladas entre las actitudes y las creencias, Berelson y Steiner se preocuparon por dejar constancia que los términos opiniones, actitudes y creencias no tienen significados muy fijos y distinguibles en la literatura especializada. Por eso dichos autores los tratan en general con las siglas OAB (*Opinions, attitudes, beliefs*) sin discriminar entre ellos. En general, los OAB se refieren “a las preferencias de una persona por uno u otro lado de un asunto controversial de dominio público (puede ser una tema político, una idea religiosa, una posición moral, un gusto estético, cierta práctica –cómo criar a un bebé, por ejemplo). Las OAB son “juicios racionales y/o emocionales sobre tales cuestiones” (Berelson, Steiner: 557). No existen “fronteras claras para esos términos, de manera que la opinión de un hombre puede ser la actitud de otro hombre y aun todavía la creencia de otro más” (558).

Como toda conducta responde a un sistema donde todas las variables están interconectadas y funcionan simultáneamente ante una posible decisión, el Gráfico 1/III constituye solamente una esquemática ilustración de algunas de las principales conexiones entre las diferentes unidades de explicación de la conducta humana, individual y en sociedad, a partir de la necesidad de alcanzar un objeto deseado.

Gráfico 1/III
Sistema de variables socio-psicológicas
que intervienen en las decisiones conductuales



La importancia de las creencias en la historia fue puesta de manifiesto por Ortega en 1941¹¹, y sospecho en él un posible cambio de posición— o, por lo menos, de énfasis— al darle ~~prioridad a las creencias y no a las generaciones~~ para la interpretación de la historia, como lo había hecho en 1923.

Decía el filósofo español que la vida no nos es dada sino que nos encontramos con ella y debemos hacérsola. Por lo tanto, los humanos tienen que tomar decisiones sobre su futuro a su propio riesgo; pero son tantas las variables que intervienen en la vida que sin un hilo conductor es imposible marcar un camino. (Lo mismo opinaba su “socio” intelectual alemán: “la conciencia humana no es capaz de procesar la infinidad de elementos afluentes” -Mannheim: 224). Ese hilo conductor lo constituyen las creencias: “De aquí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia” (Ortega 1941: 13-16). Los cambios más decisivos en la humanidad son, por consiguiente, los cambios en las creencias (14). Lo importante sería investigar las creencias y recién luego buscar dónde se ubican en las diversas generaciones contemporáneas.

¿Qué eran para Ortega las creencias? Según él, las creencias forman la estructura de la vida de los hombres, “son el suelo de nuestra vida”. Por eso, cuando se busca diagnosticar una existencia humana o la de un pueblo o nación “se tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones” (Ortega 1941: 14). Para fijar el estado de dichas creencias “no hay más método que el de comparar [un momento] con otro” (16)¹². Pero las creencias no son

un mero repertorio incongruente [...] sino que tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose las unas en otras, integrándose y

¹¹ Ver final del artículo II de esta Serie.

¹² El método comparativo, mencionado tangencialmente por Ortega, recién comenzó a tomar importancia en los medios académicos en la década de 1960. Ver Macridis, R. y Brown, B.: *Comparative Politics*. Illinois: The Dorsey Press, 1961.

combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y *actúen en jerarquía*. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias [...]. [Si no fuera así] constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana (15) (mi énfasis).

Ortega afirma en el texto que las creencias actúan en *jerarquías*. Un compatriota, García Morente, dictó un memorable curso de filosofía en la Universidad de Tucumán en 1938 (editado en libro un año después)¹³, donde incluyó un capítulo sobre “Los valores”. En él se explicaba (en un lenguaje muy similar al de Ortega producto de compartir la misma filosofía vital):

Las cosas de las que se compone el mundo en el cual estamos no nos son indiferentes sino que esas cosas tienen todas ellas un acento peculiar que las hace ser mejores o peores, buenas o malas, bellas o feas, santas o profanas. Por consiguiente, el mundo en el cual estamos no nos es indiferente [...] No hay cosa alguna ante la cual no adoptemos una posición positiva o negativa, una posición de preferencia. Por consiguiente [...] visto desde el lado del objeto, no hay cosa alguna que no tenga valor (García Morente: 371).

Los valores son impresiones subjetivas de agrado o desagrado que las cosas nos producen y que a su vez nosotros proyectamos sobre las cosas. García Morente distinguía cuatro características en los valores: (1) los valores no “son”, valen; (2) los valores se adhieren a las cosas y esto es lo que se denomina cualidad –“son extraños a la cantidad [y por ello] son extraños al tiempo y al espacio” (377)¹⁴; (3) los valores expresan una preferencia y por eso constituyen polarizaciones que se alejan del punto cero o neutro de una supuesta escala; (4) los valores no son indiferentes ni entre ellos mismos; de ahí *la jerarquía* que unos tienen sobre otros. Scheler los clasificaba en útiles, vitales (débil, fuerte), lógicos (verdad, falso), estéticos (bello, feo) y religiosos (santo, demonio) (381); y es a esta característica -la jerarquía de los valores- que se refería Ortega en su texto. No obstante, en su libro “Historia como sistema” no hace ninguna referencia a la denominación de valor sino que, como leímos, la jerarquía la establece para las creencias.

Berelson y Steiner indicaban que las creencias son más básicas que las actitudes porque se refieren “a los *valores* centrales de la vida”, pero en diferentes secciones de su libro se refieren directamente a los valores. Ejemplo: “En general, el efecto de asistir a un colegio sobre los *valores* de un estudiante es homogeneizarlos en la dirección del medio prevaleciente” (439) (mi énfasis).

Los investigadores contemporáneos de los temas que estamos tratando en esta Serie del Bicentenario han confluído durante las últimas décadas del siglo XX y en lo que va del actual XXI en uniformar su lenguaje técnico apelando principalmente al concepto de *valores* en lugar de creencias y actitudes (aunque no dejan de mencionarlas de vez en cuando). En los casos que expondremos desde el artículo IV en adelante se podrá notar esa tendencia a priorizar los valores para medir el “espíritu del pueblo”.

¹³ Fue tan exitosa la obra que sus ediciones se sucedieron hasta la década de 1980. Los editores de la Universidad de Tucumán fueron Eugenio Pucciarelli y Risieri Frondizi.

¹⁴ Según García Morente, los valores son exaltados o ignorados según las épocas pero siempre están potencialmente presentes. Los humanos no los crean sino que los “descubren” (377). Esta conclusión puede ser discutible: no todas las sociedades tuvieron un sentimiento religioso. Ver G. Lenski, *Human Societies* 1970. New York: Mc Graw-Hill Education., p.134.

Críticas a Mannheim: el problema de la investigación generacional

Si bien Mannheim no abandonó la esperanza de que algún día se pudiera identificar un ritmo en la historia, pensaba que ese descubrimiento no debería buscarse mediante la especulación -ya fuera "biológica" (los positivistas) o imaginativa (los románticos)- sino con la investigación científica: "la especulación biológica o espiritualmente fundada es tan solo una salida para evitar la investigación" (204). Mannheim no ofreció pistas para evaluar esa supuesta tendencia a no investigar (científicamente). Así como Mannheim intuía esa tendencia, actualmente se la puede adivinar también en algunos círculos ligados a la exploración cualitativa. El texto que sigue parece adecuado para la actualidad:

El ritmo biológico se produce en el elemento del acontecer social; cuando se pasan completamente por alto esos estratos de formación y se intenta comprender todo directamente desde lo vital, se pierden, en el propio modo de plantear la solución del problema, todas las semillas fructíferas que tan favorables y prometedoramente estaban presentes al plantear la cuestión (Mannheim: 204).

Si la variable generacional tiene algún sentido en la sociología dependerá de la relevancia que pueda tener el cambio generacional en situaciones problemáticas. "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" (Mannheim: 231).

Hasta hoy los conceptos de Mannheim siguen siendo objeto de discusión académica -una prueba del valor teórico del artículo de 1928- pero se da el caso que existe un nutrido *corpus* de investigaciones formado durante los últimos años que emplea las categorías de Mannheim tal como sucede con el *imprinting*. Cuando en esas circunstancias se logra discriminarlo, el factor generacional puede servir para orientar la investigación empírica de los problemas (de la Yncema. 149).

Sin embargo, la principal crítica de Pilcher al esquema teórico de Mannheim es que le falta precisamente un modelo que sirva de guía para los investigadores. Pilcher incluye entre la falta de guías una indicación que especifique qué es lo que hay que contar como "conciencia generacional" en términos de datos. Más ampliamente, tampoco Mannheim brinda pautas para investigar lo que constituye "conocimiento" en términos empíricos; y no especifica cómo se pueden hacer las ligazones socio-psicológicas, o las conexiones de la mente con otros factores sociales (Pilcher: 492). La carencia de "términos empíricos" se puede entender quizá mejor con la falta de términos operacionales.

Jaeger hace dos críticas al trabajo de Mannheim relacionadas con la investigación: una, es cuando señala que al período alemán del estudio de las generaciones le sucedió al final de la Segunda Guerra donde las investigaciones norteamericanas, "la mayoría orientadas socio-científicamente" ganaron prominencia:

Con ese desarrollo, el interés cambia claramente de un tratamiento teórico y holístico a uno empíricamente intensivo, investigando en distintos períodos y a fenómenos generacionales concretos (277).

La otra crítica de Jaeger se refiere a la combinación de las variables de clases y generaciones en las investigaciones, que producirían tantas combinaciones que las celdas finales tendrían muy pocos datos (entrevistados) disponibles como para

hacerlos estadísticamente significativos. Este hecho no debería constituirse en una crítica sino en un problema financiero. Si en las celdas finales se necesita tener un número suficiente de casos, no hay otra forma que pagar por ellos.

A manera de resumen, Pilcher observa que

Se ha mostrado que la sociología de las generaciones epitomiza varias de las preocupaciones que son fundamentales para la sociología. Al estar involucrada con tensiones macro-micro y cualitativas-cuantitativas, refleja la tensión dicotómica, un factor del mundo social que los sociólogos procuran estudiar y comprender [...] Como concepto, las generaciones van a horcajadas de las disciplinas de sociología, historia y psicología social (Pilcher: 494).

Casi al fin del artículo que venimos analizando, Mannheim utiliza otra vez una nota al pie para reflexionar sobre algo importante: en la nota 53 (234) dice que le parece que "la historia de las ideas políticas es importante como centro de orientación para obtener la visión general de la contextura global". Podemos agregar que mediante el estudio de las ideas políticas, que son persistentes y reacias al cambio tal como se dan en las "configuraciones" (creencias y valores), se puede utilizar la teoría de las generaciones tal como la encara Mannheim (no obstante las críticas de Pilcher y de Jaeger) para estimar hacia qué dirección histórica futura se dirige una generación; o, si se trata de distintas unidades de una misma generación, tratar de percibir las divisiones sociales y conflictos que podrían ocasionar tales unidades en los posibles futuros.

La investigación de futuros toma en cuenta tanto la posibilidad de la persistencia de las sociedades en la imagen "natural" (acrítica) del mundo, o de su cambio hacia una adaptación más acorde con la realidad actual. El presente artículo trató acerca de las teorías de esta cuestión que preponderaron casi hasta la mitad del siglo XX, y el artículo IV expondrá los resultados de investigaciones recientes que se diseñaron con la intención de validar o no dichas teorías.

Es posible que al llegar al final de la lectura del artículo III haya quedado en los lectores la sospecha de que en el fondo de todas las cuestiones allí tratadas existe una intencionalidad relacionada con la Argentina. Esa sospecha tiene fundamento. La intención de la UCES en el Bicentenario es la de abrir el “espíritu” de los argentinos a una comprensión creativa del significado de los futuros posibles de la Nación. El artículo III y el siguiente IV procuran contribuir al cambio generacional de una posible “imagen natural” de nuestros estudiantes, que pueden haber heredado de las generaciones posteriores a 1920 una “configuración” de valores y creencias que frustró el impulso progresista que había logrado la sociedad argentina hasta esa década. Más de ochenta años de continuada caída es un hecho que autoriza a reconocer que fue la sociedad argentina, en su totalidad, la responsable de nuestra grave situación actual. La reversión de ese “Espíritu del Pueblo” es “vital” si queremos conjurar, como se dice al comienzo del artículo III, la ciega obediencia a los mandatos que nos pueda exigir algún “espíritu” ancestral.

Bibliografía Artículo N° 3

- Amador J., Miles, L., Peters, C.B. *The Practice of Problem-Based Learning*. Boston: Anker Publishing Co. Inc., 2005.
- Arrillaga Torrens, Rafael 1982. Introducción a los problemas de la historia. Madrid: Alianza Editorial,
- Berelson, Bernard; Steiner, Gary 1964. *Human Behavior – An Inventory of Scientific Findings*. New York: Harcourt, Brace and World Inc., p. 576
- Costa Lieste, Enrique 1988. El Estado explotador. Buenos Aires: Editorial Tesis.
- 2009. Educar al soberano: siglo XXI. Buenos Aires: UCES Revista Científica (Primavera).
- Eyeryman Ron; Turner, Bryan S. 1998. *Outline of a Theory of Generations*. *European Journal of Social Theory*, 1; 91.
- García Morente, Manuel 1948 [1938]. Lecciones preliminares de filosofía. Buenos Aires: Losada.
- Jaeger, Hans 1985. *Generations in History: Reflections on a Controversial Concept*. *History and Theory*, Vol. 24, N° 3 (Oct.), pp. 273-292.
- Kretch, D. ;Crutchfield, R. 1948. *Theory and Problems of Social Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Lenski G. 1970. *Human Societies*.. New York: Mc Graw-Hill Education.
- Macridis, R. y Brown, B. 1968 [1961]. *Comparative Politics*. Illinois: The Dorsey Press..
- Mannheim, Karl 1993 [1928]. El problema de las generaciones. Madrid: Revista Española de Investigación Sociológica (Reis), N° 62, abril-junio 1993.
- Mannheim, Karl 1963. "Hacia una sociología del espíritu" en Mannheim, K. *Ensayos de la sociología de la cultura*. Madrid: Aguilar. Cit. por Sánchez de la Yncema, p. 168.
- Ortega y Gasset, José 1941. Historia como sistema. Madrid: El Arquero.
- Pilcher, Jane 1994. *Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy*. *The British Journal of Sociology*, Vol. 45, N° 3 (Sept.), pp. 481-495.
- Romero, José Luis 1956 [1946]. Las ideas políticas en Argentina. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez de la Yncema, I. 1993. La sociología frente al problema generacional. Anotaciones al trabajo de de Karl Mannheim. Madrid: Revista Española de Investigación Sociológica (REIS), N° 62, pp. 147-192
- SEP, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, entradas *Value Theory*, *Beliefs*, *Entelechies*.