

## Para una sociología no clásica de los cambios, conflictos y crisis

J. ÁNGEL BERGUA  
DR.EN SOCIOLOGÍA Y PROFESOR TITULAR  
EN LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Los cambios conflictos crisis siempre se le han resistido a la Sociología. Primero, porque desde su nacimiento, su alianza con el proyecto burgués la comprometió con el orden. Segundo, porque en términos epistemológicos no ha sabido alumbrar modelos teóricos que se tomaran en serio la dinamicidad. Y tercero porque el imaginario del progreso ha inducido visiones lineales del tiempo. Afortunadamente, gran parte de la sociología contemporánea ha vencido, al menos parcialmente, los obstáculos mencionados. Sin embargo quizás no sea suficiente. El artículo termina con siete sugerencias para desarrollar la noción de “instituyente” con la intención de facilitar una sociología no clásica capaz de hacer frente al carácter metaestable de la vida colectiva.

**Palabras clave:** gente, desorden, imaginario, anamnesis, sagrado.

# Para una sociología no clásica de los cambios, conflictos y crisis



J. Ángel Bergua

«Se trata de despreciar lo que hay en nombre de lo que puede haber. No estamos en el consenso. Cualquiera que trabaje para la perpetuación del mundo que nos rodea es un adversario»

Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*,  
Manantial, Buenos Aires, 1999, pág. 6

Hasta hace unas cuantas décadas la sociología siempre había dejado la cuestión del cambio social en un segundo plano o la había interpretado de un modo nada satisfactorio. Los motivos fueron varios. Hay, en primer lugar, razones políticas que tienen que ver con el interés no disimulado por el mantenimiento de la estabilidad social, asunto éste que para ser correctamente comprendido obliga a tener en cuenta el contexto histórico en el que nace y se desarrolla la sociología hasta la segunda mitad del siglo XX. En segundo lugar, hay también razones epistemológicas que derivan de la falta de modelos teóricos y de dispositivos técnicos capaces de dar cuenta del cambio. Y en tercer lugar, hay también razones culturales relacionadas con la falta de imágenes o ideas capaces de permitir figurar el tiempo de un modo distinto a como ha inducido la idea moderna de progreso. Estas tres razones afectan a toda la sociología clásica aunque a algunos autores más que a otros.

## 1. Los orígenes conservadores de la sociología

Las razones políticas del olvido del cambio hay que buscarlas en el mismo origen de la Sociología y, más exactamente, en el convulsionado entorno social y político que a August Comte le tocó vivir en Francia desde su nacimiento en 1798 hasta su fallecimiento en 1853. Durante esa época, y también con posterioridad, la intelectualidad francesa observó y tomó partido en las luchas protagonizadas por nobles, burgueses y obreros para defender, cada uno, su propio proyecto político de sociedad. En efecto, desde la toma de la Bastilla en 1789 y la promulgación de la primera Constitución en 1791, el proyecto político burgués debió padecer el periodo revolucionario de los jacobinos y Robespierre (1792-1794), el autogolpe de Estado llevado a cabo en la época del Consulado (1799-1808) de la que se pasaría a la del Imperio de la mano de Napoleón, la Restauración de los principios fundacionales del Antiguo Régimen, tras la derrota de Napoleón, en el Congreso de Viena celebrado en 1815, las revoluciones que desde 1820 se sucederán y en las que el movimiento obrero irá elaborando su propio proyecto político y, finalmente, la publicación del *Manifiesto comunista*.

Tan tumultuosa época muestra las enormes dificultades que padeció la Burguesía para instaurar un sistema político y un sistema económico que ni la Nobleza o el Clero ni el cada vez más belicoso proletariado aceptaron. A este contexto político debe añadirse el desorden generado por el rápido crecimiento de las ciudades, los problemas que plantearon pobres y vagabundos así como la debilidad de los Estados para hacer frente a tantos y tan intempestivos cambios. El sentido común de la época sugirió a la intelectualidad que la causa principal y general de tales desórdenes era que las fuerzas de la “diferenciación” estaban siendo más poderosas que las de la “integración” social. Pues bien de este ideograma derivará gran parte de la sociología del siglo XIX y del XX (Tilly, 1991: 18-26)

Aunque para su recién inaugurada Sociología Comte propuso dos ramas, la Estática Social, que se preocuparía de las condiciones por las que la sociedad es estable, y la Dinámica Social, que se encargaría de investigar el cambio, en los dos frentes no es difícil descubrir la afinidad de Comte con el proyecto burgués y, en consecuencia, la apuesta por un cambio

controlado (Comte, 1984: 24-28; Iglesias et al., 1980: 349-395). Por lo que respecta a la Estática Social se interesó por el papel de la costumbre para transmitir el orden social de generación en generación y descubrió la importante función que en este sentido cumplió la Iglesia en el Antiguo Régimen. De ahí pasó a considerar que la función de la Sociología debería ser, en la nueva sociedad, la de facilitar la estabilidad produciendo y divulgando otra clase de valores, más acordes con el *ethos* moderno<sup>1</sup>. Y por lo que respecta a la Dinámica Social concibió una historia de Occidente afectada por los modos de conocer que habría pasado por tres estados (el teológico, el metafísico y el positivo), en el último de los cuales los científicos positivos y la burguesía ocuparían las posiciones socialmente más relevantes.

De lo anterior se deduce que el interés que Comte inscribió en su Sociología, el de respaldar el proyecto burgués<sup>2</sup>, le impidió no sólo elaborar una auténtica teoría de lo social sino, sobre todo, comprender el cambio. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, otro de los padres de la Sociología, Karl Marx, sí fue capaz de elaborar un modelo de lo social que diera cuenta

---

<sup>1</sup> Este interés conservador con el que nace la sociología fue reforzado por el uso de la estadística. En efecto, la curva normal, que representa en forma de campana la distribución de frecuencias, cuando fue utilizada por las ciencias sociales en seguida dejó de ser un juicio de hecho que describía la realidad y pasó a convertirse en un juicio de valor que obligaba a la realidad a ser de determinado modo (Hacking, 1995: 235). Y “cuando Comte traslada el concepto de normalidad a la esfera política dió otra vueltra de tuerca. Lo normal dejaba de ser el estado corriente y se convirtió en el estado purificado al que debíamos aspirar y al que tienden nuestras energías” (pp. 241-242). Ha sido usando esta vía como “el objeto propio de lo histórico-social se ha visto (a menudo) trasladado siempre a una instancia exterior que lo ha absorbido”. En general, “no ha habido preocupación por saber qué es la actividad social, debido a la obsesión exclusiva por las cuestiones relativas a qué es hacer bien y qué es hacer mal” (Castoriadis, 1989:10).

<sup>2</sup> Dicho de otro modo, el valor semántico del enunciado sociológico es un asunto menor respecto al valor pragmático de la enunciación. Importan más la dimensión “illocutiva” (la forma de interacción socialmente regulada en que se inscribe tal acto de habla: el dominio de las clases disidentes) y la “perlocutiva” (la utilidad que se espera de lo dicho: reproducir el sistema de dominio) que la “locutiva” (lo enunciado) (Véase respecto a la locución, la ilucución y la perlocución a Lozano, Peña Marín y Abril, 1989: 188 y ss). Se deduce que el discurso objetivista de la sociología sirve a menudo para encubrir y legitimar una relación de poder y que tiene, por lo tanto, repercusiones políticas (Véase Ibáñez, 1991: 174 y ss; y Maffesoli, 1993a:38).

del cambio. En este caso el interés que impulsó el trabajo de Marx fue su afinidad con otro de los colectivos en conflicto, el proletariado, al que él mismo condujo a concebirse como un sujeto social con proyecto propio. Más allá de las diferencias entre las reflexiones de Comte y de Marx interesa constatar que la reflexión sobre lo social fue a la vez causa y efecto de sus compromisos políticos. Y que mientras Comte con su Sociología se alineó con la Burguesía contra el cambio, Marx con su socialismo apostó por él aliándose al proletariado<sup>3</sup>. Una sociología conservadora frente a un socialismo revolucionario, tales son los dispositivos de reflexividad alumbrados en ese tumultuoso siglo XIX para comenzar a pensar lo social. Conviene añadir que, puesto que la Sociología se arrogó el monopolio de la reflexión sobre lo social, expulsó al socialismo de la misma e impuso su conservadora visión.

Con el correr del tiempo esta sociología fue elaborando teóricamente la impronta antidinámica de Comte en un movimiento que culminará en el estructural-funcionalismo norteamericano (Rodríguez Ibáñez, 1989)<sup>4</sup>. Ya Comte con su positivismo propuso atender al dato positivo, lo manifiesto que primero se presenta ante la experiencia, dejando así de lado lo latente u oculto que para la sociología crítica ha merecido más interés. Con posterioridad Durkheim propuso un concepto, el de "función", con el que permitió cumplir el plan teórico de Comte de no prestar atención a las causas (como hacían los conocimientos teológico y metafísico) y sí en cambio al papel que los fenómenos desempeñaban. Los antropólogos dieron dos usos a este concepto

---

<sup>3</sup> Tacussel (1995) ha realizado un interesantísimo análisis de los orígenes de la sociología y de la confrontación de tendencias, entre ellas la positivista de Comte y la revolucionaria de Marx, prestando atención a los distintos imaginarios que colisionan en el siglo XIX. Así, ha distinguido cinco actitudes (la "contemplativa", la "activista", "imaginativa", la "modernista" y la "revolucionaria") a la que acompañarían otros tantos valores, tendencias políticas (las "reaccionaria", socialista", "societaria", "liberal", "anarquista" y "comunista") y fines (p. 49). Su conclusión es que "el siglo XIX es comparable a un laboratorio en el que han sido fabricados los componentes esenciales que serán juntados en una fábrica de montaje político, ideológico, cultural y científico del siglo que viene, el nuestro" (p. 259)

<sup>4</sup> Conviene distinguir el estructural funcionalismo norteamericano del estructuralismo francés, también epistemológicamente conservador pero políticamente de izquierdas. Sobre el primero véase Barthes (1973:7-24)

de función. Mientras para unos, como Radcliff Brown, la función que interesaba era el papel del fenómeno para dar continuidad y reforzar el orden social, para otros, como Malinowsky, interesó más la función del hecho social en cuestión para garantizar el acoplamiento del sistema social a su entorno. Aunque diferentes aparentemente, los dos usos de la "función" fueron conservadores pues se utilizaron para investigar más la estática que la dinámica social. Esta tendencia fue acentuada por la Teoría de la Acción Social de Parsons que le sirvió para explicar las condiciones del orden social. Para elaborar tal modelo partió de un escenario social mínimo compuesto de un *ego* que ejecuta acciones según ciertas intenciones en un contexto dado. Al margen de las restricciones materiales impuestas por el contexto Parsons entendió que los fines que guiaban las intenciones no eran personales, del *ego*, sino que éste los tomaba del sistema de valores. De este modo se lograba explicar cómo los individuos reproducen inercial y espontáneamente el orden instituido pero lo que no se resolvió con éxito, a pesar de que gran parte de los sociólogos norteamericanos lo ensayaron, fue cómo las sociedades cambian.

Para reflejar mejor las limitaciones y singularidad de esta línea de trabajo abierta desde Comte en Sociología se puede acudir a tres autores que están en las antípodas de ellos, los que Ricoeur ha incluido en la Escuela de la Sospecha, Marx, Freud y Nietzsche y que han influido decisivamente en diversas sociologías críticas. Todos ellos se diferencian de los positivistas en varias cosas. Primero, en lugar de prestar atención al dato positivo o manifiesto prefieren sospechar de él y suponer que, por debajo, en un nivel latente o profundo, está lo importante. Segundo, tras esa sospecha, en las zonas profundas y menos visibles de la realidad descubrirán ciertas potencialidades reprimidas. Y tercero, no se contentarán con efectuar ese descubrimiento sino que apostarán por la liberación de lo reprimido. De ahí que no sólo se limitarán a saber sino que propondrán también pasar a hacer. Muchas teorías subversivas o críticas comparten las dos primeras características mencionadas pero pocas se han tomado en serio la tercera característica. Sin embargo, Marx, cierto psicoanálisis y Nietzsche sí que lo hicieron. Veamos cómo sus estilos de reflexión resumen perfectamente las tres características mencionadas.

Marx sospecho de una idea relativa a la realidad que el pensamiento dominante ha tomado como dato positivo y válido en sí mismo. Se trata de esa idea de que los trabajadores y empresarios intercambian valores idénticos en el sentido de que la fuerza de trabajo que el empleado da al empleador tiene un valor que coincide con el que objetiva, en términos monetarios, el salario que da el empleador al empleado. Marx sospechó de esto porque la experiencia demostraba lo contrario: si el intercambio de valores fuera idéntico no se explica cómo los empleadores cada vez son más ricos y los empleados cada vez más pobres. Tras efectuar esta sospecha pasó a ver qué sucedía exactamente por debajo de la idea del intercambio de valores idénticos y descubrió que, en realidad, la fuerza de trabajo del empleador producía más valor del que le era dado en retribución. Descubrió entonces que no había tal igualdad entre ambos actores sino que, al contrario, tenía lugar una explotación del trabajo. Pues bien, Marx no se contentó con ese descubrimiento sino que pasó a proponer la liberación del trabajo de ese sistema e imaginó una sociedad en la que las relaciones de explotación serían abolidas.

Freud sospecho de otra idea de la realidad, en este caso no social sino psíquica, como es la que afirma que somos sujetos básicamente racionales. Los motivos que tenía Freud para sospechar de esta idea tenían que ver con su experiencia clínica ya que, a través de ella, había descubierto cómo en lapsus, síntomas psicósomáticos y sueños se insinuaba otra parte de la subjetividad que no se correspondía con la del yo y que, en su opinión, era más importante. Lo que descubrió en ese lugar oculto y menos visible es que tenía lugar una represión del deseo gracias a la cual podía resultar hegemónica la conciencia pero que, ocasionalmente, podía dar lugar a la aparición de enfermedades psíquicas. Freud no fue más allá de esta constatación pero ciertos psicoanalistas heterodoxos, como Wilhelm Reich, propusieron que, puesto que la enfermedad tenía que ver con la represión del deseo, para tener una vida psíquica más sana era necesario liberarlo. Y así fue como se justificó teóricamente esa revolución sexual que cambió las costumbres de Occidente respecto a este asunto en los años 60.

Finalmente, Nietzsche sospechó de la moral judeocristiana, que impregna nuestra valoración cotidiana por más que la reli-

gión no fuera en su época ni hoy una categoría tan importante como siglos atrás. En concreto sospechó de lo que la moral occidental entiende por bueno y malo respecto a las conductas individuales. Y sospechó de ello porque lo que era bueno según el código cristiano a él no le parecía a primera vista tan saludable. En efecto, normas como poner la otra mejilla o reprimir la agresividad cuando uno sufre una afrenta, contener su sexualidad, no disfrutar de los placeres, aceptar resignadamente las desgracias, etc le parecían objetivamente malas recomendaciones porque mortificaban y esclavizaban al individuo. Lo que descubrió por debajo de esa moral fueron dos cosas. Primero, que esa ética lo que hacía en realidad no era nada bueno sino reprimir la voluntad de poder de los individuos y, en consecuencia, ir contra la vida. En segundo lugar, que esa ética había sido inventada por un pueblo acostumbrado a sufrir, y es respaldada actualmente por los sectores más desfavorecidos, convirtiendo las penalidades padecidas en virtudes. Pues bien Nietzsche, para acabar con esta situación propuso destruir los valores morales heredados y pasar a afirmar la vida.

Los tres ejemplos propuestos muestran bastante bien los estilos de teorización tan distintos que tienen los saberes dominantes y los subversivos. Pero si tomamos en consideración, además de la prueba teórica o deductiva que conduce el razonar sociológico, la prueba empírica o inductiva, nos encontramos con que a cada estilo de teoría corresponden técnicas de investigación diferentes. El positivismo permite aportar la prueba teórica que requieren las técnicas de investigación que Ibáñez (1985: 32-33) encuadrara en la perspectiva distributiva, parcialmente coincidentes con las cuantitativas, y que, como el positivismo, prestan atención al dato manifiesto y evidente en sí mismo<sup>5</sup>. Por su parte, las técnicas pertenecientes a la perspectiva estructural, que tienden a coincidir con las cualitativas, suelen aceptar las dos primeras características de las teorías de la sospecha que son, recordémoslo, la sospecha de lo aparente y

---

<sup>5</sup> Dicen Adorno y Horkheimer (1969:124):“En la medida en que la vida contemporánea estandarizada por efecto de una concentración del poder económico llevada al extremo y en la que el individuo es bastante menos importante de lo que se confiesa, los métodos estandarizados y, en cierto sentido, desindividualizados, son tanto expresión de la situación efectiva como un elemento adecuado para describirla y entenderla”.



el descubrimiento de potencialidades reprimidas. Finalmente, técnicas interventivas como el sociopsicoanálisis y la Investigación-Acción-Participativa, que caerían dentro de la perspectiva dialéctica o sistémica, afirman también la tercera característica por lo que pasan a liberar tales potencialidades<sup>6</sup>.

## 2. El problema del mecanicismo

Otro de los lastres, además del político, que ha impedido al estilo de reflexión sociológico dominante pensar el cambio es de carácter epistemológico y tiene que ver con el pernicioso efecto que ejercieron en los clásicos los modelos mecanicista y evolucionista. Por lo que respecta al mecanicismo es éste un modelo que inspiró Newton y que llevó a concebir los objetos de estudio como máquinas formadas por fuerzas o engranajes que actúan acoplándose y dando estabilidad al sistema. Ya La Mettrie en 1747 aplicó este modo de pensar al reino biológico e incluso se atrevió a hablar de los seres vivos, fijándose en su anatomía muscular y ósea, en términos de máquinas. En Sociología el mecanicismo influyó en gran parte de los padres fundadores, desde Comte hasta Durkheim pasando por Spencer e incluso Marx, y después también de la mano de la cibernética.

El problema del mecanicismo es que, para él, en último término, no existe el tiempo. Para comprender esta dificultad es necesario remontarse a finales del siglo XVI, cuando Galileo se interesa por el movimiento de los objetos en el aire (Morris, 1989: 23-59). Cuestionándose la tesis aristotélica de que el movimiento "natural" en caída de los objetos dependía de su

---

<sup>6</sup> Sobre el sociopsicoanálisis véase un caso práctico de Mendel (1974: 12-29). En relación al Análisis Institucional, denominación distinta de una práctica interventiva similar, véase Lourau (1988). En cuanto a la Investigación-Acción-Participativa (IAP) o Participación-Acción-Investigadora (PAI), tiene sus antecedentes en la Investigación-Acción de Lewin (1968: 318-323), y ha sido desarrollada por Fals Borda (1993: 9-21; Park, 1993: 135-173). En España uno de sus más cualificados practicantes es Rodríguez Villasante (1995: 3-10). También se pueden incluir en la perspectiva dialéctica otras técnicas interventivas como la "psicoterapia institucional" (Guattari, 1976), la "pedagogía institucional" (Lapassade, 1974), la "terapia sistémica" (Watzlawick, Weakland y Fisch, 1988; Keeney, 1987), el psicoanálisis de grupos de decisión (Anzieu, 1986:173-88), etc.

peso descubrió que la distancia recorrida en caída era proporcional al cuadrado del tiempo. No obstante, quedó por resolver el problema de la aceleración, clave para la nueva concepción del tiempo, debido a que todavía no se conocía el cálculo infinitesimal. Leibniz y Newton, en la segunda mitad del siglo XVII, y cada uno por su cuenta, lo inventaron. Con él se pudo medir las medias de velocidad instantánea según un coeficiente de variación entre tiempos determinados que podían ser reducidos a voluntad. Esta nueva descripción del tiempo encajó perfectamente en el modelo de Newton. Según él toda descripción dinámica implica dos tipos de datos empíricos: por un lado, la descripción de las posiciones y las velocidades de cada uno de los puntos de un sistema en un instante dado, a menudo llamado “instante inicial”, por medio de un sistema de ecuaciones diferenciales; y por otro, la naturaleza de las fuerzas dinámicas. Como de entre todas las fuerzas sólo fue tomada en cuenta la gravitatoria, la descripción dinámica sólo resultó realmente determinada por el estado inicial. Esta indicación tuvo dos consecuencias. Por un lado, que para la ciencia clásica no había sistema más que por referencia a un punto fijo a partir del cual tiene lugar el orden. Y en segundo lugar, que la dinámica, al hacer de la reversibilidad la propiedad básica de todo cambio o evolución (Prigogine y Stengers, 1990a: 90), pues el principio de conservación de la energía (la ausencia por tanto de rozamientos, choques y contactos) hacía del sistema una máquina ideal perfecta, abolió no sólo el tiempo sino la posibilidad de pensarlo. La sencillez y éxito inicial del mecanicismo llevaron a sugerir a Laplace que, conociendo las fuerzas que animan la naturaleza y la situación respectiva de los seres, al espíritu humano “nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos” (Ruelle, 1995: 36). Quizá este abusivo reduccionismo fuera la causa de que William Blake exclamara: “¡que dios nos guarde de ver con un sólo ojo y de dormir con el sueño de Newton!”.

El paradigma mecanicista no sólo tuvo efectos en la reflexión científica. También resultó influida por él la vida cotidiana misma y, en concreto, la medición del tiempo. Conviene comenzar recordando, con Giddens (1993: 28-31), que en la premodernidad “la estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la

población, el tiempo con el espacio, y (que) era normalmente imprecisa y variable” debido a que “el cuándo estaba casi universalmente conectado al dónde”. Estos intervalos espaciotemporales habían sido estabilizados y precisados mediante la fijación a determinados sistemas de medida que eran, a la vez, espejo tanto del macrocosmos del universo como del microcosmos social. Sin embargo, este anudamiento será deshecho con la invención del tiempo serializado del reloj, que separó absolutamente el tiempo de su contexto social. En palabras de Jünger (1998: 27) lo que el reloj hará será producir un tiempo “abstraído”, “abstracto”, “producto de una destilación”, bien distinto del premoderno en el que es la propia actividad la que bate su tiempo. Precisamente, lo que el reloj de arena facilitó fue poder medir el tiempo pero sin abstraerlo del todo del contexto en que era vivido.

Los primeros relojes datan del siglo XIII, y en el siglo XIV, a pesar de ser todavía rudimentarios (sólo tenía manecillas horarias y carecían de esfera), ya eran utilizados en los monasterios. Sin embargo, fue con su perfeccionamiento y la generalización de su uso a finales del siglo XVIII como el tiempo comenzó a ser abstraído de su contexto social. Según Giddens (1993: 29) el “vaciado” del tiempo y del espacio formó parte de una más vasta operación de “desanclaje”, por la que las relaciones sociales fueron despegadas de sus contextos locales, lo que permitió su reestructuración en los intervalos espaciotemporales producidos por la nueva y racional organización de la sociedad. Una de las consecuencias de esta nueva organización (junto con el industrialismo transformador de la naturaleza, el capitalismo acumulador de valor, el monopolio de la violencia, el proceso civilizador encargado de contener los instintos, etc.) fue el sistema disciplinario, obsesionado por el “control minucioso de las operaciones del cuerpo” para garantizar “la sujeción constante de sus fuerzas” e imponerles “una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 1986:141). En relación al control de las actividades ya las comunidades monásticas habían sido precursoras en la premodernidad del establecimiento de ritmos y de la regulación de los ciclos de repetición que luego copiaron talleres, colegios y hospitales. Sin embargo, con la modernidad estas exigencias serán generalizadas a otras instituciones e intensificadas al menos en cuatro aspectos: la elaboración temporal del acto mediante la

imposición desde el exterior de programas y ritmos colectivos, el establecimiento a nivel individual de sistemas secuenciales de gestos<sup>7</sup>, y la utilización exhaustiva del tiempo para extraer de todo movimiento “cada vez más instantes disponibles y de cada instante cada vez más fuerzas útiles” (p. 158). El más digno heredero de esta tradición que aspiró al control exhaustivo de los sujetos en su dimensión temporal fue sin duda el taylorismo, que asumió, “como una necesidad absoluta para una adecuada administración, la imposición al obrero de la manera precisa en que debía ser ejecutado el trabajo” (Braverman, 1975: 112). Tras observaciones y cronometrajes minuciosos fueron construidos sistemas estándar en los que, no sólo se descompusieron los movimientos generales en sus componentes elementales, sino que se atendió incluso a elementos difíciles de secuenciar como son la velocidad y aceleración de los movimientos humanos. Todo ello fue posteriormente sometido a la lógica y aritmética de las computadoras (pp. 205-210)<sup>8</sup>. Según esto es obvio que el desanclaje del tiempo de su contexto permitió trasladar el movimiento y ritmo “naturales” de los cuerpos a un sistema abstracto de cronometraje, lo que permitió alcanzar algunos de los objetivos del plan disciplinario que inspiró la modernidad. Este cambio inducido por el reloj en la vida social fue análogo al que promovió en la reflexión científica el mecanicismo newtoniano.

Los constructores de máquinas contemporáneas, influidos por reflexiones del tiempo postnewtonianas, como las que se

---

<sup>7</sup> Para Lasalle, por ejemplo, el acto de escribir requiere “tener el cuerpo un poco libre y vuelto del lado izquierdo, y un tanto inclinado hacia delante, de suerte que estando el codo apoyado sobre la mesa, la barbilla pueda apoyarse en el puño, a menos que el alcance de la vista no lo permita; la pierna izquierda debe estar un poco más delante bajo la mesa que la derecha. Hay que dejar una distancia de dos dedos entre el cuerpo y la mesa; porque no sólo se escribe con más rapidez, sino que nada hay más perjudicial para la salud como el hábito de apoyar el estómago contra la mesa; la parte del brazo izquierdo desde el codo hasta la mano debe estar colocada sobre la mesa. El brazo derecho ha de estar alejado del cuerpo unos tres dedos y sobresalir casi cinco dedos de la mesa, sobre la cual debe apoyarse ligeramente” (Foucault, 1986:156).

<sup>8</sup> En 1960 se editó en Estados Unidos una guía, que compilaba los datos estándar de las grandes compañías, en la que se incluía el trabajo de oficina. En esa guía se indicaba que abrir y cerrar el cajón de archivo costaba 0.04 minutos, levantarse de la silla 0.033 minutos, moverse en la silla para alcanzar un escritorio o archivero (4 pies máximo) 0.050 minutos, etc. (Braverman, 1975: 368).

derivan de la Teoría de la Relatividad de Einstein, han abandonado la voluntad de abstracción, que animó la invención del tiempo, y el interés por esas máquinas intemporales que son los sistemas estáticos, para reanclar el tiempo en su correspondiente intervalo espacio-temporal. Es el caso de la Teoría de redes de Petri, utilizada para el control de sistemas tan complejos como son los formados por las redes telefónicas (Navarro, 1994: 351-77; Ibáñez, 1990:4-5). Este modelo parte de la crítica del tiempo newtoniano según las sugerencias de la Teoría Especial de la Relatividad, y, por ello, de la consideración de que, por oposición al tiempo absoluto y abstracto clásico, que bate instantes válidos para todo el universo, en realidad cualquier suceso bate su propio instante. Según esto, son “síncronos” “los sucesos cuya secuencia está controlada por un mismo reloj” (se trata de tiempos distintos ordenados o asimilados a una misma secuencia temporal), son “isócronos” los instantes batidos por dos o más relojes que coinciden en un mismo suceso (se trata del principio de sincronidad chino y jünguiano, que indaga “qué sucede con qué”, tan diferente del principio de causalidad moderno que se pregunta “qué sucede después de qué”), y son “asíncronos” los instantes independientes y carentes de relación causal de dos o más sucesos batidos por distintos relojes.

Desde este punto de vista la modernidad del reloj y del mecanicismo ha consistido en sincronizar o traducir con un reloj central arbitrario los instantes de los sucesos batidos por otros relojes. Pues bien, es posible afirmar que la postmodernidad busca, en cierto modo, pasar de la sincronía a la asincronía. Más exactamente, pasar de un orden en el que los sucesos son secuenciales (por estar controlados por el mismo reloj) a otro en el que sean realmente concurrentes (que aunque los sucesos coincidan se mantenga la existencia de relojes diferentes)<sup>9</sup>. Se dice que hay “conurrencia conflictiva” cuando dos sucesos

---

<sup>9</sup> No tengo en cuenta la asincronía relativa a los sucesos copresentes porque, aunque están ordenados por relojes diferentes, los sucesos no coinciden. Es el caso de los sucesos físicos que, situados dentro y fuera del alcance de un cono de luz dado (el haz de luz como reloj), no tienen ninguna relación. Un ejemplo: puesto que la luz del sol tarda en llegar a la tierra 8 minutos, si el sol estallara, ese suceso sería copresente o no existente para nosotros hasta 8 minutos después. Acerca de la diferencia entre pasado, presente y futuro a partir de la velocidad de la luz como constante véase Hawking (1989:47-49).

comparten al menos o una precondition (y no sabemos qué pasará) o una postcondition (y no sabemos qué pasó). Si la solución del conflicto pasa por la elección de la ocurrencia de uno de los sucesos, el agente que tenga el poder de realizar esa elección decidirá el deber ser del sistema: qué sucedió en la Historia o que sucederá en el Futuro. Un conflicto entre sucesos asíncronos concurrentes resuelto de este modo es entonces producto de una sincronización heterónoma y el imperativo ético que así se promueve es del tipo "tú debes ..." (o "tú debiste" o "tú deberás"). Sin embargo, si pasamos de la secuencialidad de sucesos impuesta por un reloj a la concurrencia de sucesos gobernados por relojes diferentes el imperativo ético sería bien distinto pues pasaría al dominio de la primera persona. Sólo así los poderes de los relojes centrales podrían ser relativizados y los controles de los intervalos espaciotemporales dominantes relativizados. Quizás las contemporáneas luchas por afirmar ciertas diferencias frente a los poderes heterónomos (caso del feminismo, del etnicismo, de las tribus, etc.) formen parte de esta emergente, enriquecedora y liberadora estrategia asincrónica postmoderna.

Recapitemos. Si en el epígrafe anterior concluimos que la práctica política y la reflexión científica son partes complementarias de un proceso de autoinstitución de lo social ahora descubrimos tras el derrumbe de los puntos de vista universales, como el mecanicista, y la consiguiente emergencia de otros, que existen procesos de autoinstitución diferentes.

### 3. El imaginario evolucionista

Por lo que respecta al evolucionismo, aunque resulte paradójico, también impidió conocer el cambio debido a que sugirió una concepción lineal y progresiva del tiempo. Cuando Darwin publicó en 1859 *Sobre la evolución de las especies* describió una biosfera con recursos escasos en la que los seres competían por ellos resultando una selección de los más aptos. Inmediatamente la descripción de Darwin sedujo a los científicos sociales y tanto el evolucionismo cultural de Morgan y Tylor en Antropología como el darwinismo social de Spencer y Malthus en sociología descubrieron competencias similares entre indivi-

duos, culturas, clases o países de las que resultaban la supervivencia de los mejores o más aptos. El paso político que sucedió a esta descripción de la realidad fue inevitable: el recorte de las ayudas para las clases más desfavorecidas. Además de Spencer (1984: 19-23; Iglesias et al., 1980: 481-525) otros padres de la sociología se vieron afectados por el evolucionismo. Es el caso de los análisis de Durkheim (1978: 97-100) sobre cómo los procesos de diferenciación social, y entre ellos la división social del trabajo, permiten a las solidaridades orgánicas propias de las sociedades simples sustituir a las solidaridades mecánicas que constituyen la base de las complejas. Es también el caso de Tönnies (1979: 273-280) y su análisis sobre el tránsito de las sociedades organizadas en torno a la *Gemeinschaft* a las que lo harán en base a la *Gesellschaft*. También se encuentra influido por ese *élan* evolucionista la sucesión de las legitimidades carismática, tradicional y racional legal que Weber (1981: 85; 1992: 170-241) encuentra en la aceptación de las relaciones de dominio. Y no habría que olvidar a la legión de antropólogos que calificaron el conocimiento de los primitivos de infantil frente al científico, adulto y desarrollado de los modernos (Levi-Strauss, 1964: 11-59). En todos esos casos no se constata sólo una diferencia sino que se jerarquiza en términos de valor y el *élan* evolucionista termina por unirlos a través de un proceso. En cierto modo todos ellos pueden considerarse influidos por Darwin. Hasta el mismo Marx, cuya obra incluye la posibilidad de dar cuenta del cambio a través de una tensión insoluble en la infraestructura económica, la que se da entre las dinámicas fuerzas productivas y las estabilizadoras relaciones de producción, fue hechizado por la obra de Darwin. Se dice incluso que Marx envió su *Capital* al naturalista inglés. Pero, al parecer, éste se lo devolvió, confesando no haberlo entendido mucho.

Actualmente la sociobiología (Ruse, 1983), si bien no acepta en su totalidad los postulados del darwinismo clásico, si que retiene una de sus características más importantes, la rivalidad y competencia inter e intra especies. Sin embargo, ese egoísmo existencial no lo protagonizan los individuos sino conglomerados génicos que hacen lo posible por intentar sobrevivir obligando a sus anfitriones a comportarse de muy distintos modos (Dawkins, 1993: 59-85). Este modelo ha logrado explicar perfectamente, como el darwinismo clásico, fenómenos sociales que tienen un fuerte componente agresivo (Ruse, 1983: 244-271), pero también se han

atrevido con los comportamientos altruistas y solidarios, para lo que no han dudado en echar mano de la teoría de juegos (Dawkins, 1993: 263-299)<sup>10</sup>. Una síntesis contemporánea que desvela bastante las señas de identidad ideológica de las que emana el evolucionismo es la que se produce entre la mencionada sociobiología y el individualismo metodológico neoliberal (Becker, 1987)

Gran parte del éxito que ha tenido el evolucionismo desde el siglo pasado se ha debido a que, a pesar de haber demolido uno de los pilares fundacionales de la modernidad, el antropocentrismo, encajó como un guante en un imaginario cultural emblemático de Occidente del que bebe la idea de progreso. Se trata de la concepción escatológica del tiempo. Sin embargo, si somos exigentes con el análisis de las bases imaginarias desde las que figuramos el tiempo se puede comprobar que no es sólo la cultura judeocristiana ni el espíritu acumulador capitalista ni la fé en la razón moderna las que nos obligan a imaginar el tiempo en términos escatológicos. En efecto, las bases imaginarias de esa pulsión linealista son bastante más profundas y complejas.

El impulso que, en general, incita a representar el tiempo es el miedo al devenir y se encuentra presente en todas las sociedades (Spengler, 1998: 238-41). Según Durand (1984) en principio hay en todas las culturas un movimiento de abstracción que conjura el caos asociado al devenir y de las tinieblas con los símbolos más arcaicos que se conocen: el caballo y el toro, que envían a la alerta y huída del animal ante lo animado (p. 88), ciertas cualidades femeninas sublimadas, como el “agua negra” (p. 122), etc. Y se impide el retorno del caos construyendo un sistema formado por símbolos que, a la vez, prolongan y sustituyen a los anteriores, entre los que se cuentan los “especulares” y los “ascensionales”. A esta huída del devenir en dos movimientos sucederá, ya tranquila la conciencia, un retorno sólo aparentemente materialista del que resultará una eufemización y hasta la antífrasis de los primeros rostros del caos. Así sucede en general con los “símbolos de inversión” y en particular con la feminidad (antes símbolo de las tinieblas y ahora loada por su fecundidad -pp. 226-27-), o la noche (redimida por el rico imaginario de místicos como san Juan o santa Teresa y románticos como Goethe o Hölderlin -pp. 248-49).

---

<sup>10</sup> Sobre el dilema del prisionero y sus variantes véase Poundstone (1995).



Si pasamos a complejos imaginarios más elaborados nos encontramos con ditintos modos de conjurar y detener el devenir. En primer lugar, con el tiempo reversible del eterno retorno, que remite invariablemente a la eternidad. Según ha mostrado Eliade (1992, 1994), las sociedades tradicionales, por el hecho de ser sociedades que animan el mito del eterno retorno, son sociedades contra el Tiempo, contra la Historia. En efecto, los mitos y rituales pertenecen al tiempo sagrado que actualiza el origen del acto cosmogónico primordial, lo que les sirve para abolir el tiempo profano y transportarse a la eternidad: "al recitar o al escuchar un mito, se vuelve a tomar contacto con lo sacro y con la realidad, y al hacerlo se supera la situación profana, la situación histórica" (Eliade, 1994: 63). Este tiempo histórico objeto de exclusión es en parte el profano pero también tiene que ver muy especialmente con la temporalidad de los acontecimientos exteriores, imprevisibles y no deseados que, a menudo, afectan a la estabilidad e incluso supervivencia de la propia comunidad. Es por esto que la reversibilidad que instaura el eterno retorno para permanecer cerca de la eternidad, debe luchar contra la irreversibilidad de los acontecimientos no previstos que precipitan esa "caída en el tiempo" sobre la que ha meditado de un modo trágico Cioran (1988b: 13-32). Pues bien, para resolver esta tensión entre el tiempo sagrado y el profano el pueblo judío, forzado por su trágica historia y haciendo de necesidad virtud, ejecutó una manipulación singular, la sacralización del tiempo histórico y su conversión en un tiempo escatológico, irreversible como la Historia pero que, al igual que el eterno retorno, apuntaba a la eternidad<sup>11</sup>. Más tarde, el cristianismo, que siguió aboliendo la historia, pues igualmente quería salvarla, culminó esta espiritualización del tiempo ubicando la eternidad y la salvación personales no en el futuro de los vivos sino tras la muerte; y convirtiendo en beneficiarios de esa salvación eterna no a un pueblo sino a todos, a la humanidad. Dejó de este modo abiertas las puertas a la tercera imagen del tiempo, la del *eschaton* profano, que introducirá la modernidad a través del historicismo -"producto de la descomposición del cris-

---

<sup>11</sup> El *eschaton*, "lo que está fuera de alcance", es el tiempo de la "salvación", tanto sacra (la judeocristiana) como profana (la *u-topía*). El sentido del tiempo será desvelado en ese instante final o *apocalipsis* -"des-ocultar"- ) (Galimbert, 1992). Sobre las clases de escatologías véase Le Goff (1985: 46-86).

tianismo” según Eliade (1994: 182)- tras tomar conciencia de la muerte de dios y sustituir el imperativo religioso premoderno (“mañana, cadáveres, gozaréis”) por la máxima política de la modernidad (“mañana gozaréis”) (Ibáñez, 1994: 170) de la que resultará la construcción de utopías<sup>12</sup>.

Este universo imaginario es el que realmente permitió a la idea de progreso asentarse en nuestra cultura y aceptar leyes como la de los tres estados de Comte o la secuencia de Modos de Producción propuesta por Marx. En los dos casos estamos ante tiempos teleológicos, concebidos de antemano según los intereses de un presente que reescribe el pasado y aventura el futuro. Sin embargo, la corriente teórica que mejor ha encarnado el mito del progreso es la de la “modernización” (Carnero Arbat, 1992; Smelser, 1984: 235-249), alumbrada en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y fuertemente criticada desde sus mismos inicios. Tales teorías presumen que los cambios son unilineales e irreversibles, que se mueven inexorablemente en la dirección de la modernidad, que son graduales en lugar de bruscos o discontinuos, que hay fases o estadios por los cuales inevitablemente cualquier sociedad ha de pasar y que las experiencias europeas y norteamericana son los mejores patrones disponibles para evaluar los cambios de otras sociedades<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> No obstante, a ese tiempo utópico acompañará, como una sombra, el de la decadencia, presente desde los inicios mismos de la cultura Occidental y despertado teórica y existencialmente para la modernidad por Spengler (Le Goff, 1985:105-107)

<sup>13</sup> La reflexión de la Escuela de Frankfurt puede considerarse como el reflejo negativo de las ideologías y teorías sobre la modernización. Lo único que cambia es el valor asociado al *telos* desde el que se evalúa el presente ya que mientras para los unos es positivo y la historia puede ser vista con optimismo para los otros es negativo e induce al pesimismo. No obstante, los dos comparten una misma visión moderna de la sociedad. Esto es precisamente lo que ha impedido a la escuela de Frankfurt poder percibir y valorar la heterogeneidad y diversidad de la vida social. Su error fue observar la sociedad con las miras puestas en un paraíso alternativo, el soñado por Marx, opuesto pero simétrico al paraíso del presente teorizado y justificado por los teóricos de la modernización. Sin embargo, Marcuse (1984) logró aproximarse algo más a ciertos autores contemporáneos y alejarse del pesimismo patológico de Adorno -véanse, por ejemplo, sus agobiantes análisis sobre la desaparición de la opinión pública y la verdad (1972:83-106)-, cuando miró con optimismo ciertas existencias sociales marginales (como las de los jóvenes de Berkeley en los 60) y dejó de lamentar la disolución de la gran Antítesis del sistema, el proletariado, en la sociedad fordistá. (Véase también Lamo de Espinosa, 1982)

Actualmente el imaginario moderno del que el modelo de la modernización es encarnación ha perdido gran parte de la solidez que antaño tuviera. En efecto, Heidegger (1993: 253 y ss) desenmascaró el optimismo historicista de la modernidad mostrando que el “ser ahí” es “una constante no totalidad que encuentra su fin con la muerte”. Aunque de ese funesto fin temporal tenemos la certidumbre de que es posible a cada instante, el ser-ahí no suele afrontarla esperando, como propone Heidegger, ni suele dejar tampoco brotar miedo ni angustia ante ella, sino que se tranquiliza (“se cura”) conjurándola mediante el cálculo y la publicidad. A pesar de mantener la irreversibilidad del *eschaton* sagrado y profano, el tiempo recuperó con esta formulación existencialista el aspecto terrorífico que tenía en las filosofías india y griega del eterno retorno (Eliade, 1992: 100) por su carácter indeterminado e imprevisible. La tragedia que Heidegger descubrió tras el velo de los futuros reconfortantes ha obligado a producir imágenes que permitan afrontar la finitud de la existencia en el presente, sin diferir el goce a ningún otro tiempo. Es lo que parece estar sucediendo, si hacemos caso a Maffesoli (1996), con el retorno de Dionisos (y sus sociabilidades orgiásticas) tras la pérdida de credibilidad del laborioso Prometeo. Por otro lado, la individualidad trágica postmoderna parece apostar también por el rescate del *kairós* griego, intervalo temporal en el que el “pasado reciente” “confiere al presente las condiciones para obrar sobre el inmediato futuro” (Galimbert, 1992), lo que permite sustituir las acciones estratégicas por las tácticas<sup>14</sup>. Pero esta postmodernidad desencantada con las utopías parece haber echado mano de otra imagen temporal, la del *ksana*, término sánscrito que, según Eliade (1994: 86-96), alude a un “presente total”, el del extasis místico, que el monje budista produce provocando una “ruptura de niveles” por la que se libera del devenir y se transporta direc-

---

<sup>14</sup> Como ha observado Certeau (1990: 57-63) la diferencia entre ambas clases de acciones estriba en que si una, la estratégica, subordina la temporalidad a un lugar y produce así un futuro estable, la táctica se desenvuelve en una temporalidad sin lugares que da protagonismo al presente. Además la primera inspira el mando, pertenece entonces a los poderosos, mientras que la segunda da lugar el ardid, la artimaña, y la suelen utilizar los dominados.

tamente a la eternidad<sup>15</sup>. Aunque muy distintos en cuanto a contenido, el *orgiasmos*, el *kairos* y el *ksana* son tres imágenes que, al contrario de lo que sucedió con la idea de progreso no separan al sujeto contemporáneo del presente.

Pero volvamos brevemente al evolucionismo clásico para constatar una contradicción descubierta en el siglo XIX que sólo a finales de éste ha logrado ser satisfactoriamente resuelta. Se trata de que mientras Darwin descubría una flecha temporal en el ámbito biológico que apuntaba al incremento de la complejidad una nueva física que iba a desplazar a la mecanicista describía una flecha temporal que apuntaba en el sentido contrario, hacia la muerte y desintegración de los sistemas. Esta última clase de tiempo fue descubierta por los físicos que se interesaron por las máquinas térmicas, animadas por el calor, bien distintas de las máquinas gravitacionales de Newton. Con ellas Fourier, Carnot y Clausius trabajaron sobre el hecho de que no todo el calor producido podía ser transformado en trabajo porque parte de él se disipaba. De ahí su afirmación de que todo sistema térmico tiende a perder energía y, en consecuencia, a degradarse<sup>16</sup>. Esta afirmación fue definitivamente formalizada con ayuda de la estadística por Boltzman, un estudioso de la dinámica de gases, y más tarde relacionada con la teoría matemática de la información. Sin embargo esta solución fue sólo provisional pues a partir de ella modelos como el del caos deter-

---

<sup>15</sup> Castells (1997:496-98) se ha referido a esta intemporalidad al hacer referencia a los efectos de la masiva y reticular comunicación multimedia contemporánea. En otro lugar (1998: 150-151) Castells ha hablado de otro tiempo argumentado por el ecologismo, el "glacial", que es el del planeta y que se propone asumir para tomar conciencia de los graves problemas ecológicos que nos afectan. Los dos tiempos, por deshumanizados, andarían cerca de la eternidad a la que apunta el *ksana*.

<sup>16</sup> Curiosamente, este movimiento entrópico guarda bastante relación con la pulsión de muerte tal como lo definiera Freud (1993: 272-333) en 1920. En efecto, en la "compulsión de repetición" de situaciones desagradables que ejecutan los neuróticos en la transferencia y algunos niños con sus juegos -el de desaparición ("fuera")/reaparición ("aquí"), por ejemplo-, aunque en principio sirve al sujeto para "dominar la violenta impresión experimentada mucho más completamente de lo que fue posible al recibirla" (p. 303), desde otro punto de vista lo que muestra es "una tendencia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior" (p. 304). Desde este punto de vista, la vida no sería sino un rodeo forzado por las declinaciones o derivaciones de la evolución que la pulsión de muerte intentaría amortiguar (pp. 304-07).

minista, el de las estructuras disipativas o el orden por el ruido, mezclan el conocimiento, el desorden y el tiempo de un modo que ha resultado atractivo para algunos científicos sociales

#### 4. Nuevos modos de tratar el cambio

Las dificultades de la sociología clásica para tratar el cambio han sido superadas desde hace unas cuantas décadas. Dos han sido las líneas que se han enfrentado al cambio desde posturas no evolucionistas. Por un lado la sociología que concibe los cambios en términos cíclicos y que bebe de fuentes trágicas, como las que evocan Nietzsche con su idea del eterno retorno y Spengler (1998) con sus análisis acerca del auge y decadencia de las civilizaciones. Es el caso de los trabajos de Sorokin (Sztompka, 1995: 178-181) acerca de los ritmos del cambio cultural que producen dos tipos ideales de cultura en permanente tensión, la “ideacional” y la “sensata”, a la que añadió un estadio intermedio, la “idealista”. A esta concepción cíclica de la historia habría que unir los análisis sobre la circulación de las élites (Mosca, 1984: 198-308) y los que derivan del privilegio concedido a los ciclos económicos de onda larga<sup>17</sup>. En todos los casos, aunque se aplique a realidades diferentes (culturales, políticas o económicas), se describe un mismo proceso circular.

Y en segundo lugar, la otra clase de sociología que se ha preocupado por el cambio de un modo menos evolucionista es la que podemos denominar genealogista. En ella se pueden incluir los análisis de Elias (1988), muy influidos por los que realizara Freud (1982) en *El malestar de la cultura*, acerca de cómo el proceso de civilización se ha ido asentando en Occidente reprimiendo y sublimando los instintos sexual y agresivo. También caerían dentro de este grupo los análisis de Weber (1985) sobre cómo el *ethos* protestante ha encajado en el corazón del acto capitalista. Por supuesto hay que nombrar también los análisis genealógicos de Foucault (1980: 7-29) sobre las bases disciplinarias y biopolíticas de la modernidad, que han encontrado

---

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, cómo utiliza Gil Calvo (1985) el modelo de los ciclos económicos y demográficos de Easterlin para analizar la producción social de juventud y la generación de modas.

legiones de seguidores. Y, por último, habría que citar el estructuralismo de Lloyd (Sztompka, 1995: 235) y la sociología histórica de autores como Mann (1991)<sup>18</sup>, que se toma en serio el hecho de que la historia es el resultado acumulado de hechos y que ha realizado importantes aportaciones sustantivas a la sociología política. También todas estas líneas de investigación tienen algo en común. En este caso el interés por desvelar la intrahistoria de los hechos sociales

Es cierto entonces que la sociología ha sabido incorporar el cambio a sus reflexiones de un modo no evolucionista. Sin embargo, todos esos avances son de carácter más bien empírico y local por lo que falta en todos ellos, aunque se haya intentado, una auténtica fundamentación teórica global que permita extender el método a otros campos con similar éxito. En este sentido tiene razón Rocher (1990: 409) cuando opina que si el cambio ha resultado un duro escollo para la sociología esto se debe a que, aunque ha sido capaz de constatar las transformaciones habidas desde un punto de vista empírico, no ha sido capaz de inscribirlas en un modelo teórico que fuera capaz de generarlas e incluso de preverlas. El problema al que se refiere Rocher quizá sea más grave y de mayor alcance si hacemos caso a Navarro (1994:1-35). En su opinión, la sociología, a diferencia de lo que ha sucedido en otras ciencias, incluida alguna de las sociales (como la lingüística), no concibe más que un objeto de estudio ya constituido, por lo que sólo es capaz de realizar análisis casi exclusivamente descriptivos. Lo que debería es estudiar los mecanismos que permiten la constitución del objeto. Para ello es necesario dejar de pensar el objeto como algo exterior, ya dado, y pasar a considerar que lo generan los mismos sujetos sociales a partir de ciertas potencialidades. Tales potencialidades las denomina “socialidad” y entiende que la sociedad resultaría del conjunto de sincronizaciones conductuales que tienen lugar entre los sujetos<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> En relación al desarrollo de la sociología histórica en España véase Casanova (1997: 61-73)

<sup>19</sup> No obstante, aunque Navarro ha proporcionado un interesantísimo análisis de la socialidad que todos los sujetos portamos no ha explicado cómo tiene lugar la sincronización, asunto éste que podría haberle permitido elaborar una teoría del cambio social. No obstante, cuando habla de la sociedad en términos de “objeto modal no orientable” y la entiende en términos emergentistas, proporciona interesantes pistas para continuar esa labor (Navarro, 1994: 315-321).

En opinión de Rocher, lo que realmente le falta a la sociología es "lo equivalente a la contribución de Freud en la psicología". Uno de los aspectos más importantes del modelo freudiano es el papel que juega la observación pues se desenvuelve en el ámbito de la consciencia y, por lo tanto, no puede terminar de comprender aquello que, por definición, es impensable e innumerable, el inconsciente. Sin embargo, puede tomar nota de su existencia, aunque sea de un modo negativo, en ciertas circunstancias. En efecto, cuando las censuras y represiones efectuadas por los procesos psíquicos elaborados (del orden de la conciencia) sobre los primarios (del orden del inconsciente) han tenido éxito nada del inconsciente resulta accesible a la observación así que no es posible salir de la parte estable de lo psíquico. En cambio, cuando ha habido algún fallo en la estrategia represora se nos abre una brecha en la conciencia por la que podemos tener acceso a la parte inconsciente. De ella, al margen de los contenidos sugeridos por el modelo edípico, no podremos conocer mucho, tan sólo que en lugar de los principios de identidad y no contradicción con los que tiende a orientarse la conciencia, se utiliza la condensación metafórica y el desplazamiento metonímico. Más allá de esa constatación y de los contenidos que eventualmente pueda proporcionar el modelo edípico el análisis psicoanalítico debe reconocer que esa alteridad a la que se enfrenta tiene un núcleo inanalizable que in-siste pero que también se re-siste a ser comprendido pues lo que de él digamos jamás con-sistirá en lo que realmente sea. Ahora bien, como ese resto inalizable es precisamente el núcleo del objeto de la investigación el analista está obligado a aceptarlo y debe prohibirse rechazarlo.

Cierta sociología francesa ha utilizado el par de conceptos "instituyente" e "instituido" para trasladar a lo social el modo que tiene el psicoanálisis de entender y tratar lo psíquico (Maffesoli, 1992, Lourau, 1980, 1988; Castroriadis, 1989). Tales conceptos entroncan con una consistente línea de reflexión que podemos remontar a Aristóteles (cuando distingue la "potencia" y el "acto") o, más cerca de nosotros, a ese Spinoza que, al tratar de la "potencia" y el "poder", ha influido en autores como Negri o Deleuze, tan importantes actualmente.

El reconocimiento de la vertiente heterogénea e instituyente de lo social ha andado a la par con la crisis de los metarrelatos

de legitimación ideológicos y teóricos que fundara la modernidad. No es fácil decidir si el reconocimiento en términos positivos de esa vertiente se ha debido a que la retirada de los metarrelatos ideológicos ha liberado una importante cantidad de socius no homogéneo ante el que ha sido imposible volver la vista o a que la retirada de los metarrelatos teóricos ha permitido tomar conciencia de una heterogeneidad que siempre había estado allí pero que, de pronto, deja de ser invisible porque pasa a ser mirada de otro modo. Quizás hayan sucedido las dos cosas a la vez pues los metarrelatos actuaron a la vez como garantes del sentido para los actores y como instancia de referencia para los analistas. Este asunto puede ser tratado desde un punto de vista propuesto por el psicoanálisis.

La dificultad del pensamiento para reconocer lo instituyente ha sido formalizada por Lacan cambiando de posición los cuatro términos con los que opera el psicoanálisis y distinguiendo cuatro discursos<sup>20</sup>. En primer lugar, el discurso del "inconsciente", que se instituye a partir de una represión y que Lacan relacionará con el discurso del Amo pues, en tanto que saber por saber, también se erige a partir de una represión, en este caso del saber hacer del esclavo. En segundo lugar, está el discurso de la ciencia clásica o "académico", extensión teórica del anterior, que borra constantemente la posición y actividad del sujeto que conoce así como las irregularidades que pueda haber en los objetos que tiende a conocer. En el caso de las ciencias sociales esto da lugar a la teorización de lo social enfatizando su estabilidad o el consenso y a querer borrar cualquier otro punto de vista. En tercer lugar está el discurso del "histérico", opuesto en el plano de la praxis al del amo, que pone de manifiesto las limitaciones del orden simbólico en el que se encuentra inscrito. Y en cuarto lugar, está el discurso del "psicoanálisis" y de la ciencia no clásica en general, opuesto al teórico de la ciencia

---

<sup>20</sup> Tales términos son *S1* y *S2* (para la producción de sentido es necesario además de *S1* "otro"significante, *S2*, que retroalimentará al primero y permitirá afinar el sentido),  $\$$  (el sujeto escindido, capaz de hacerse parlante tras perder parte de su ser), y *a* (el "plus de goce"o lugar de acceso a la verdad). De la combinación que efectúe Lacan de estos cuatro elementos resultarán cuatro discursos que teórica o prácticamente pondrán de manifiesto u ocultarán la alienación fundacional del sujeto. Véase Lacan (1992: 9-22;1993: 54-77) y Alemán (1997: 55-55 y 125-129).



clásica, que presta atención a la tensión alienante entre lo actual reificado y lo virtual disipativo que padecen los sujetos y la realidad en general (sea ésta la física, la biológica o la social) y son capaces de comprender las causas de los cambios y de los conflictos. Esta capacidad de entender los sistemas en términos metaestables, alejados del equilibrio, permite no sólo explicar los desórdenes o retornos de lo reprimido sino incluso justificarlos. De ahí que sea el reverso del pensamiento clásico.

## **5, Por una sociología no clásica del cambio**

¿Qué es lo instituyente? Es algo indefinido y vivificante. Es tan obvio y común que no nos damos cuenta de su importancia. Afecta permanentemente a nuestra existencia social y, sin embargo, el orden instituido no reconoce (ni quizás puede reconocer del todo) esa afección. Funciona de un modo implícito y anodino en la cotidianeidad de las situaciones estables, las más corrientes y cómodas. En cambio, en las situaciones metaestables o alejadas del equilibrio, como son los cambios, conflictos y crisis, se vuelve explícito, patente y sorprendente. Entonces no hay manera de volver los ojos ante ello. Sin embargo, al orden instituido, cualquiera que sea, le resulta incómoda esta manifestación desnuda de la potencia colectiva. Es por eso que, a pesar de depender de dicha potencia, cuando el sistema se estabilice intentará eufemizar, re-presentar (volver a presentar, sustituir la presencia con una re-presentación), lo que antes fue explicitación de lo instituyente. La historia de lo social ha sido, al menos hasta ahora, la historia del aprovechamiento y posterior ocultación de las manifestaciones, distintas según las épocas, de lo social instituyente.

Puesto que lo instituido lo está a partir de ciertas características o propiedades extraídas de lo instituyente de las que se ha olvidado su origen, el retorno de lo que no ha cabido en lo instituido lo agencian las alteridades sociales. Tales alteridades son los niños-adolescentes-jóvenes, también los viejos, las mujeres, los habitantes de los pueblos, los otros exteriores, etc. Esas alteridades, en tanto que agencias del no ser de lo social instituido, son seguramente el mejor camino para acceder a lo instituyente pero no son lo instituyente. Lo instituyente tiene más que ver con

otra agencia más básica, la gente, si la entendemos como aquello heterogéneo y en constante movimiento (pero sin dirigirse a ningún sitio o lugar concreto) que precede a cualquiera de las alteridades antes mencionadas. Todas ellas, incluso las todavía no etiquetadas, en último término, están fundidas en ese eterno e indefinible mar de heterogeneidad que es la gente. Por eso, quizás, la gente sea la más genuina expresión de lo instituyente. Sin embargo, no nos engañemos, lo instituyente aún está más allá. Proviene de una tensión fundacional que, seguramente, más allá de la gente, atraviesa de parte a parte lo social. Probablemente hunde sus raíces en las tensiones que, según nos informan las ciencias duras, atraviesan el *bios* y la *fisis*.

Por lo expuesto puede dar la impresión de que lo instituyente es una instancia que refracta la reflexión científica y la práctica política clásicas. Esto no quiere decir que no pueda ser tratado por el pensamiento y la acción. Significa más bien que debe ser pensado y tratado de otro modo. Quizás por una ciencia (encargada de pensar) y una política (encargada de hacer) que reflexionen y actúen de un modo no clásico. En mi opinión, la reflexión no clásica, para tratar con lo instituyente sin subordinarlo a lo instituido debiera partir de las siguientes premisas.

Primero, que *la gente es un poderoso atractor de lo social*. (Bergua, 2002b) Parto del supuesto de que lo instituyente es responsable de la creación de lo que, siguiendo a Maffesoli, pueden llamarse *socialidades*. Por el contrario, lo instituido se resume en lo que comúnmente se denomina *Sociedad*. Las socialidades y la Sociedad están formadas por sociabilidades distintas. En el primer caso nos encontramos ante *sociabilidades primarias* (de carácter estético y afectivo) mientras que en la Sociedad nos encontramos con *sociabilidades elaboradas* (con un fuerte carácter contractual y racional). La diferencia mayor entre ambas clases de sociabilidades es que las primeras son irregulares e impredecibles y las segundas, al contrario, regulares y predecibles. En cierto modo, esta diferencia es la misma que han encontrado los físicos cuando han intentado representar gráficamente ciertos fenómenos y se han dado cuenta de que unos se pueden describir y predecir mientras que en otros resulta más complicado. Dicen los físicos que los primeros fenómenos parecen estar gobernados por atractores clásicos, como el punto fijo o el ciclo límite. En cambio los otros fenómenos

están gobernados por atractores calificados como “extraños”. En torno a estos atractores el mundo es caótico pero no aleatorio pues responde a cierto orden. Precisamente los atractores extraños permiten comprender este orden caótico o no clásico. Pues bien, en lo social, *el Estado actúa como un atractor clásico que hace predecible (para los científicos) y controlable (para los políticos) lo que ocurre en la Sociedad. En cambio, la gente actúa como lo hacen los atractores extraños, volviendo bastante impredecible (a los científicos) e incontrolable (a los políticos) lo que ocurre en las socialidades*. De lo que se trata, entonces, es de saber qué es exactamente esa gente que activa o cataliza lo instituyente para crear sociabilidades primarias y, a través de ellas, distintas clases de socialidades. No nos hagamos ilusiones. La gente no es y nada pueden saber (los científicos) ni hacer (los políticos) de/con ella.

Segundo, que *lo instituido se corresponde con el orden y lo instituyente con el desorden* (Bergua, 1999). Tomar nota de la noción de desorden para inspirar la comprensión de lo instituyente implica aceptar tres cosas. Primero, que el desorden tiene propiedades positivas para el sistema. Segundo que el desorden significa falta de información para el observador externo, aunque el observador interno o participante sepa lo que hace. Y tercero, que apostar por la complejidad del sistema (es decir, que incorpore cierta cantidad de desorden) obliga al analista a “no conocer”.

Tercero, que *los registros simbólico e imaginario son las sustancias expresivas trabajadas, respectivamente, por lo instituido ordenado y lo instituyente que desordena* (Bergua, 1998). Ya algunas teorías sobre los desórdenes sociales, como la de Dupuy, sugieren que, en las situaciones metaestables, el comportamiento de los individuos es claramente mimético, imitativo, simpático. En realidad, esto también sucede en las situaciones estables. Sin embargo, no resulta tan fácil de ver pues parece que los individuos actúan según ciertos valores o referentes exógenos. Como demuestra Dupuy, esto no es exactamente así pues todavía la imitación, aunque de otro modo, gobierna el comportamiento de los individuos en las situaciones estables. Esta especularidad patente (en las situaciones metaestables) o latente (en las estables) descubierta por Dupuy y otros autores obliga a comprenderla mejor echando mano del psicoanálisis lacaniano. Sin embargo, para ello es necesario comprender

antes lo simbólico pues ambas nociones (lo imaginario y lo simbólico) aparecen relacionadas entre ciertas familias de estructuralistas y postestructuralistas. Lo simbólico es del orden de las estructuras representativas instituidas mientras que lo imaginario tiene que ver con magmas instituyentes subversivos.

Cuarto, que *la manifestación de los imaginarios instituyentes se realiza mediante anamnesis* (Bergua, 2004a). Lo imaginario no sólo es una sustancia expresiva sino un contenido. Así lo han sugerido distintas corrientes y escuelas. Sin embargo, antes de fijarse en la sustancia de dicho contenido es necesario ver primero el modo como se manifiesta. Si el orden se ha construido re-presentando ciertas imágenes que quedarán codificadas como signos, el desorden lo que hará será desatar esas imágenes de sus signos y permitir que se autopresenten. En esto consiste la *anamnesis*, en el retorno de lo reprimido o apartado por las estructuras simbólicas.

Quinto, que *las sustancias que dan contenido a las anamnesis y a las re-presentaciones son, en último término, lo sagrado y lo profano* (Bergua, 2004b). Es cierto que se podría hacer referencia a los distintos tipos de imaginarios que intervienen en las *anamnesis* que precipitan los cambios, conflictos y crisis siguiendo los trabajos de Durand, Ortiz Osés, Eliade, Jung, Gimbutas, etc. Sin embargo, como todos ellos hacen remitir tales imágenes a sustancias significantes que tienen que ver con lo sagrado, lo mejor es ir directamente al grano. Lo sagrado es pues el numen significativo que inspira las anamnesis de lo imaginario que tienen lugar en los desórdenes sociales. Aunque la conclusión parezca arriesgada, los padres fundadores de la sociología tenían esto muy claro.

Sexto, que *las relaciones entre lo instituyente involucran varios niveles de reflexividad* (Bergua, 2002a). En el primero, *objetivista*, lo instituyente es interpretado en términos de *alteridad* y lo instituido de *mismidad*. En el segundo nivel, que podemos llamar *subjetivista*, quedará incluido el primer nivel y habrá también dos lados: en el de lo instituido tendremos las *observaciones que distinguen creando paradojas* y en el de lo instituyente las *observaciones que sólo saben ver mezclas o hibridaciones*. Finalmente, en el tercer nivel, que podría denominarse *constructivista* (pero que va más allá de lo que se entiende por "constructivismo"), quedarán unidos los dos ante-

riores niveles, el de la realidad y el de la observación de la realidad. También aquí nos encontraremos con dos lados. El lado instituido estará formado por *jerarquías* (que incluirán distinciones entre mismidades y alteridades) y el instituyente por *anarquías* (que incluirán mezclas). En definitiva, los tres niveles nos harán pasar, sucesivamente, por la realidad, la observación o pensamiento de la realidad y la construcción de la realidad observada.

Séptimo, que *la comprensión de lo instituyente obliga a deformar y flexibilizar el logos y la sociología heredadas haciendo pasar de una reflexión y sociología clásicas a una reflexión y sociología no clásicas*. Sin embargo, como el logos y la sociología, aunque puedan ser no clásicos, están siempre e inevitablemente en el lado de lo instituido, el interés por entender lo instituyente no sólo llevará a los límites de lo instituido sino a los límites de la misma reflexión científica en general y sociológica en particular. Por eso es necesario saltar a otros tipos de conocimiento. Lo que los antiguos occidentales y orientales denominaban sabiduría parece permitir hacer mejor experiencia de lo instituyente. Esa sabiduría, aplicada a lo social debiera llamarse sociosofía.

### Referencias bibliográficas

- ADORNO, T.W. (1972): *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza
- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. (1969): *Lecciones de Sociología*. Buenos Aires: Proteo
- ALEMÁN, J. (1997): *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- ANZIEU, D. (1986): *El grupo y lo inconsciente. El imaginario grupal*. Madrid: Biblioteca nueva.
- BARTHES, R. (1973): "Sociológica y sociología", AAVV, *Estructuralismo y Sociología*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BECKER, G. (1987): *Tratado sobre la familia*. Madrid: Alianza.
- BERGUA, J. A. (1998): "Points fixes endogènes et appropriations imaginaires", *Societés*, nº 61, pp. 107-119.
- BERGUA, J. A. (1999): "Contra la investigación social", *Acciones e Investigaciones Sociales*, nº 9, pp. 41-81.

- BERGUA, J. A. (2002a): "Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva". *Nómadas*. nº 6 (<http://www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas/6/>)
- BERGUA, J. A. (2002b): "La crisis de la democracia y la autoorganización anárquica", *Inguruak*, nº 34, pp. 119-145.
- BERGUA, J. A. (2004a): "La reflexividad de la investigación social y anamnesis. Más allá de la perspectiva dialéctica", *Papers*, nº 72, pp.11-30.
- BERGUA, J. A. (2004b): "Lo social y lo sagrado", *Nómadas*, nº 9 (<http://www.ucm.es/info/eurotheo/nomadas/9/>)
- BRAVERMAN, H. (1975): *Trabajo y capital monopolista*. México: Nuestro Tiempo.
- CARNERO ARBAT, T. (ed.) (1992): *Modernización, desarrollo político y cambio social*. Madrid: Alianza.
- CASANOVA, J. (1997): "La sociología histórica en España", en *Historia, Antropología y fuentes orales*, nº 16, Barcelona, pp. 61-73.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información, 1. Economía, sociedad, cultura*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (1998): *La era de la información, 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, C. (1989): *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets.
- CIORAN, E. (1988b): *La caída en el tiempo*. Barcelona: Laia / Monte Ávila Editores.
- COMTE, A. (1984): "El progreso de la civilización a través de los tres estadios", Etzioni, A. y E., *Los cambios sociales*, México: FCE.
- DAWKINS, R. (1993): *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat.
- DE CERTEAU, M. (1990): *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- DURAND, G. (1984): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
- DURKHEIM, E. (1978): *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- ELIADE, M. (1992): *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza.
- ELIADE, M. (1994): *Imágenes y símbolos*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- ELIAS, N. (1988): *El proceso de civilización*. Madrid: F.C.E.

- FALS BORDA, O. (1993): "La investigación acción participativa y la intervención social", en *Documentación social*, nº 92. Madrid: Cáritas.
- FOUCAULT, M. (1980): *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1986): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- FREUD, S. (1982): *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- FREUD, S. (1993): *Textos de psicoanálisis*. Madrid: Altaya.
- GALIMBERT, G. (1992): "La metamorfosis de crono", *Archipiélago 10-11*, Pamplona-Iruña: Pamiela.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GUATTARI, F. (1976): *Psicoanálisis y transversalidad*. México: Siglo XXI.
- HACKING, I. (1995): *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Barcelona: Gedisa.
- HAWKING, S.W. (1989): *Historia del tiempo*. Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1993): *Ser y tiempo*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- IBÁÑEZ, J. (1990): *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*. Barcelona: Anthropos (Suplementos, nº 22).
- IBÁÑEZ, J. (1991): *El regreso del sujeto*. Santiago de Chile: Amerinda.
- IBÁÑEZ, J. (1994): *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- IGLESIAS, M. C., ARAMBERRI, J. C. y ZÚÑIGA, L. R. (1980): *Los orígenes de la teoría sociológica*. Madrid: Akal.
- JÜNGER, E. (1998): *Relojes de arena*. Barcelona: Tusquets.
- KAES, R. (1977): *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*. Madrid: Granica.
- KEENEY, B. O. (1987): *La estética del cambio*. Barcelona: Paidós.
- LACAN, J. (1992): El seminario, 17. El reverso del psicoanálisis, Barcelona: Paidós.
- LACAN, J. (1993): *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona: Anagrama.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1982): *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza.

- LAPASSADE, G. (1974): *Groupes, Organizations et institutions*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- LE GOFF, J. (1991): *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964): *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- LEWIN, K. (1968): "Dinámica de grupo y cambio social", Etzioni, A. y E., *Los cambios sociales*, México: FCE.
- LOURAU, R. (1980): *El estado y el inconsciente*. Barcelona: Kairós.
- LOURAU, R. (1988): *El análisis institucional*. Madrid: Amorrortu.
- LOZANO, J.; PEÑA MARÍN, C. y ABRIL, G. (1989): *Análisis del discurso*. Madrid: Cátedra.
- MAFFESOLI, M. (1992): *La trasfiguration du politique*. Paris: Grasset.
- MAFFESOLI, M. (1996): *De la orgía*. Barcelona: Ariel.
- MANN, M. (1991): *Las fuentes del poder social, I*. Madrid: Alianza.
- MARCUSE, H. (1984): *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- MENDEL, G. (1974): *Sociopsicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MORRIS, R. (1989): *Las flechas del tiempo*, Barcelona: Salvat.
- MOSCA, G. (1984): "La estructura variable de la clase gobernante", Etzioni, A. y E., *Los cambios sociales*, México: FCE.
- NAVARRO, P. (1994): *El holograma social*. Madrid: Siglo XXI.
- PARK, P. (1992): "Qué es la Investigación-acción participativa. Perspectivas teóricas y metodológicas", Salazar, M.C., *La investigación Acción Participativa. Inicios y desarrollos*. Madrid: Editorial Popular, OEI, Quinto Centenario.
- POUNDSTONE, W. (1995): *El dilema del prisionero*. Madrid: Alianza.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. (1990): *La nueva alianza. La metamorfosis de la nueva ciencia*. Madrid: Alianza.
- ROCHER, G. (1990): *Introducción a la sociología general*. Barcelona: Herder.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (1989): *La perspectiva sociológica*. Madrid: Taurus.
- RODRÍGUEZ VILLASANTE, T. (1995): "Introducción", en *Cuadernos de la Red, nº 3, La Investigación-Acción-Participativa (IAP)*. Madrid: Red CIMS.



- RUELLE, D. (1995): *Azar y caos*. Madrid: Alianza.
- RUSE, M. (1983): *Sociobiología*. Madrid: Cátedra.
- SMELSER, N. J. (1984): *Hacia una teoría de la modernización*, Etzioni, A. y E., *Los cambios sociales*, México: FCE.
- SPENCER, G. H. (1984): "La evolución de las sociedades", Etzioni, A. y E., *Los cambios sociales*, México: FCE.
- SPENGLER, O. (1998): *La decadencia de occidente*, Madrid: Espasa.
- SZTOMPKA, P. (1995): *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza.
- TACUSSEL, P. (1995): *Mytologie des formes sociales*. Paris: Mreidiens Klincksieck.
- TILLY, Ch.(1991): *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza.
- TÖNNIES, F. (1979): *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- WATZLAWICK, P.; WEAKLAND, J. R. y FISCH, R. (1989): *Cambio*. Barcelona: Herder.
- WEBER, M. (1981): *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- WEBER, M. (1985): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.
- WEBER, M. (1992): *Economía y sociedad*. Madrid: FCE.