

GENEALOGÍA DEL CAMBIO SOCIAL

Mercedes Alcañiz Moscardó

*Universitat Jaume I de Castelló
Departament de Filosofia, Sociologia,
Comunicació Audiovisual i Publicitat*

En este artículo se pretende realizar un repaso histórico a las principales teorías elaboradas sobre el cambio social desde la perspectiva de la genealogía de M. Foucault pero también desde la reflexibilidad que la sociología nos permite. De lo que se trata es pues, de analizar cómo ha sido interpretado el concepto de cambio en las distintas épocas históricas hasta llegar a la Modernidad, momento en el cual se le dio un significado que en su variante de progreso, impregnó cada uno de los ámbitos sociales y personales de la sociedad, proporcionando a su vez, el valor cultural que la naciente sociedad moderna e industrial precisaba para su desarrollo. Inmersa en su propia dialéctica, la ideología de cambio predominante en la sociedad desde la época moderna, está actualmente cambiando de significado tal como parecen expresar los autores denominados post-modernos.

Palabras clave: *Cambio, modernidad, progreso, desarrollo, post-modernidad.*

This article provides a historical review of the main theories on social change that have developed from Foucault's perspective on genealogy and also from the reflexivity allowed by sociology. Its main aim is to analyse how the concept of change was interpreted throughout the various historical periods until Modernity. In this period the concept adopted a meaning which, considered as progress, impregnated all the social and personal spheres of society, providing in turn the cultural values that the new modern and industrial society needed for its development. Immersed in its own dialectics, the ideology of change that has dominated society from the modern period is at present changing its meaning, as appears to be expressed in the writings of post-modern authors.

Key words: *Change, modernity, progress, development, post-modernity.*

El interés cardinal de este artículo se centra en escudriñar la *genealogía del concepto de cambio*¹ desde el inicio de su planteamiento, hasta su aceptación y articulación con el sistema normativo cultural imperante en la denominada Modernidad, proyecto histórico de la denominada "cultura occidental" surgida en Europa y extensiva, poco después, a los Estados Unidos de América. Ambas sociedades, centrales en el denominado por I. Wallerstein "Sistema-Mundo" (Wallerstein, 1991), ejercen

actualmente una influencia sobre el resto de sociedades, motivada por las concretas condiciones en las que vive el planeta, a saber, la globalización económica y tecnológica y la hegemonía norteamericana post caída del Muro de Berlín, hecho que contribuyen a que la centralidad y el significado del término *cambio*, ausente en la gran mayoría de las culturas con anterioridad, se esté incorporando a ellas alterando así discursos y prácticas anteriores.

Preciso es apuntar, que el término "cambio" no se utilizaba en los albores de la sociedad humana conocida; un análisis semiótico nos manifestaría que si bien el significado dado al término comenzó con los presocráticos y más concretamente con Heráclito, el significante ha variado desde dicha época hasta la actualidad, reafirmando y consolidándose tanto en lo que J. Habermas denominaría "mundo de la vida"² (ejemplo serían las numerosas ocasiones en las que el término *cambio* es utilizado por cada uno de nosotros o en los medios de comunicación escritos o hablados y cuyo significado todos compartimos) como en el ámbito científico, bien con investigaciones realizadas sobre el tema, bien con la enseñanza académica de asignaturas denominadas "Cambio Social".

Desde una perspectiva filosófica, el término no está incluido en el acervo lingüístico de la disciplina, para ello me remito al Diccionario de J. Ferrater Mora (2001) en el cual al buscar el vocablo *cambio* se remite a los términos "devenir" o "movimiento". En el ámbito sociológico, el vocablo se incluye como "cambio social" en la mayoría de los Diccionarios.

Esto nos da pie a plantear la otra cuestión sustantiva en esta reflexión, la cual hace referencia a su vez a dos aspectos: la primera se pregunta en qué momento se adjudicó a la expresión *cambio* un significado nuevo, significado que cobraba un nuevo sentido cultural y que se expandiría posteriormente hasta formar parte del acervo cultural e ideológico de la sociedad; y la segunda, nos plantea el hecho de porqué la cultura occidental y no otra, ha interiorizado de tal manera este concepto haciendo que toda la sociedad gire en torno a él.

A continuación trataremos de dilucidar la genealogía del cambio en nuestra sociedad europea-occidental, centrándonos en el presente artículo en el análisis de los discursos que han ido incorporando este término en la cultura y dejando para posteriores reflexiones e investigaciones el

análisis de las prácticas sociales que ello ha ocasionado en la sociedad en la que surgió y se consolidó y en aquellas otras que bajo su influencia han ido transformándose al incorporar esta idea de cambio.

1. DISCURSOS SOBRE EL CAMBIO: DE LA ÉPOCA CLÁSICA A LA MODERNIDAD

Resulta tarea ardua condensar los discursos que en más de dos milenios se han elaborado sobre el cambio. No es mi intención confeccionar una Enciclopedia sobre esta cuestión sino mostrar las aportaciones que en el decurso histórico se han realizado sobre la idea de cambio.

Ateniéndonos al bagaje filosófico acumulado durante este largo periodo de tiempo (breve comparado con la antigüedad de los seres humanos sobre la tierra), tenemos que considerar a Heráclito de Éfeso como la persona que nombró en sus escritos por primera vez la idea de cambio, con el significado que tiene en la actualidad.

Este autor presocrático, apodado "el oscuro", vivió entre los siglos VI y V antes de Jesucristo y como todos los filósofos presocráticos sus reflexiones, elaboradas de forma aforística, se centraban en la naturaleza y todo lo referido o relacionado con ella.

Fue Platón en el Cratilo 402^a (Fragmentos Presocráticos, 1995: 136) el que hizo referencia a Heráclito con la frase que le hizo famoso posteriormente:

Dice en alguna parte Heráclito que todo fluye y nada permanece y asemejándolo a la corriente de un río, dice que no podrás entrar dos veces en el mismo río³.

El discurso elaborado por los autores griegos, presocráticos y clásicos, así como los denominados helenísticos como Séneca y Lucrecio dirigen sus reflexiones sobre la existencia de una ley o razón universal que ordena el universo y en consecuencia la

vida, el devenir, de los seres humanos; o si por el contrario, esas leyes eran inexistentes y lo único que existía eran los hechos fortuitos, el azar en definitiva, sin orden ninguno.

Séneca (1997) "afirma que todas las cosas se rigen por una ley infalible y eterna; en todas nuestras actuaciones hay un orden que ya está dado". Lucrecio (1997) considera que "lo que las personas son, es producto de su actuación en la historia, sin intervención de los dioses ni fuerza alguna exterior".

K. Marx, siglos después, reflexionó en su tesis doctoral "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza" (Marx, 1987) sobre este tema, crucial a la hora de plantearse la cuestión crítica sobre si la historia está "dirigida" o es "producida".

Así, pues, podemos considerar que en la época clásica, considerada como la cuna de nuestra cultura occidental, se plantea por primera vez el tema, trágico, sobre el devenir histórico y su construcción (La Odisea), sobre si determinadas fuerzas naturales o divinas la dirigen y la imponen o sobre si todo es casual y contingente.

Con el *logos* griego comenzó el proceso de especulación sobre el tema objeto de este escrito, el cambio, si bien sin incluir el significado y el contenido que se le daría posteriormente.

El siguiente acontecimiento histórico de considerable importancia en la concreción del significado sobre el devenir, sucede con el nacimiento de la nueva religión monoteísta, el cristianismo, y su expansión por los confines del Imperio Romano.

El cristianismo, con el cuerpo de creencias, valores y normas que incorporaba, diferenciándole de las predominantes en la sociedad romana, puede decirse que constituyó un cambio cultural, una discontinuidad en el proceso histórico que pos-

teriormente las clasificaciones secuenciales de historiadores y demás especialistas en ciencias sociales denominarán como "período clásico".

Ahora bien, el cristianismo como religión monoteísta, mantiene vínculos con la otra religión monoteísta, la judía, de la cual surge y toma de ella algunas ideas sobre el devenir histórico. Los Judíos tenían un libro sagrado, el Antiguo Testamento, el cual incluye su propia explicación sobre la "historia": Dios creó el mundo y a partir de ahí comienza la historia. Pero un día la historia concluirá; será el día del juicio final en el que Dios juzgará a vivos y muertos⁴.

La existencia de una ley que ordena y dirige la historia, al decir de los estoicos clásicos, deja paso a la creencia en la Providencia Divina; así, Dios dirige la historia y la sociedad humana se organiza (sociedad feudal) según los deseos de Dios. Todo está determinado y no se puede hacer nada más que seguir los designios divinos. El significado atribuido a esta concepción de la historia es estático e inmóvil: es sólo la historia que una divinidad construye aquí en la tierra, pero eso sí apoyada por los grupos sociales que tienen el poder y que les interesa que las cosas sigan igual, sin alteración alguna.

Sobre como se gestaron los cambios en la Baja Edad Media es algo sobre lo que los historiadores han escrito con ahínco. Las transformaciones que tuvieron lugar en dicha época y que precedieron al surgimiento de la época moderna, se originaron con motivo de diversos acontecimientos que se produjeron, de forma contingente unos, producto de una continuidad otros, pero que en definitiva generaron la mutación en la consideración del quehacer histórico y del papel de los individuos en él.

La elaboración del discurso sobre el cambio se sitúa en primer lugar, en el deseo manifestado por determinados

grupos sociales, de romper con el pasado, de considerar lo anterior, la tradición, como indeseable. Así, Francis Bacon (1988) manifiesta en sus obras un escepticismo total hacia todo cuanto proceda del pasado y René Descartes (1987) se sitúa en estas coordenadas cuando rechaza el pasado y propone partir de nuevo afirmando que la única verdad que cuenta es a la que puede llegar cualquier individuo observando las reglas del método.

La consideración de la idea de *cambio* como algo plausible, se convierte para Bacon en fundamental: con el conocimiento racional se pueden cambiar las cosas, la naturaleza y mejorarla. El cambio, se manifiesta, desde este punto de vista, como "dominio y control de la naturaleza, y como aplicación del conocimiento para conseguir una mejora en la sociedad" (Bacon, 1999: 285).

En segundo lugar, el individuo, eliminado como sujeto histórico en la Edad Media, renace y se concibe como agente de cambio, como director del devenir histórico. Comienza, pues, la elaboración y la expansión de la creencia en la construcción de una historia "humana", que quiere decir, secularización de la historia y controversia sobre si ésta es una construcción divina.

La idea, surgida en el Renacimiento y el Humanismo, se consolida con los filósofos ilustrados y se asume por la nueva clase en ascenso, la burguesía, para realizar la práctica del cambio. Cuando ello se realice, el discurso y la práctica del cambio convergen.

El triunfo de la Revolución Francesa da por concluido el Antiguo Régimen y, con las palabras pronunciadas por Bailly en la Bastilla en julio de 1789, "La Nación reunida en Asamblea no puede recibir órdenes" se normativiza la práctica del cambio: la sociedad, representada en la burguesía, con ansias universalistas que no eran tales, se convierte en agencia de cambio y "directora de la historia".

El anterior significado de cambio se traduce en *progreso* y esta idea definirá a la modernidad y a nuestra sociedad hasta nuestros días. El progreso, término utilizado por Turgot en su obra "Discursos sobre el progreso humano" y por Condorcet "Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano" contiene una imagen detallada (Bock, 1988: 61) y comprensiva del cambio. Incluye orientaciones específicas respecto de la historia como registro de sucesos y postula un orden natural de las cosas; secularizó el providencialismo divino, o la historia lineal "hasta que dios quisiera", convirtiéndola en racional y dirigida por los individuos hacia una situación de mejora, pero eso sí, aquí en la tierra.

El cambio, bajo la voz de Progreso, se convierte en ideología oficial de la nueva etapa histórica. Progreso, que para la Ilustración era avance de la Razón, emancipación de la humanidad y que según manifiestan T. Adorno y M. Horkheimer (1999) ha acabado en reificación⁵, en un progreso técnico y económico.

Esta ideología de cambio con "mejora" servía a los intereses de la clase en ascenso, la burguesía, y al sistema económico capitalista que poco a poco se iba extendiendo en Europa. El nuevo sistema de producción era dinámico, creativo, y no podía convivir con las estructuras rígidas del Antiguo Régimen o sociedad feudal. Necesitaba individuos libres para trabajar como mano de obra y eliminar las restricciones que el orden medieval imponía.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1791)⁶ se constituyó en la manifestación del cambio, cambio que por cierto beneficiaba a una clase social, la burguesía, y a un género, el masculino⁷. El Estado se encargaba de proteger los derechos individuales y la propiedad, los dos aspectos más sobresalientes de la nueva época.

La reacción ante el cambio social acaecido, se produjo en el denominado *conser-*

vadurismo siendo Edmund Burke su principal representante (Nisbet, 1995). Este autor en "Reflections on the Revolution in France" atacó la Revolución Francesa, la cual no veía como garante de la libertad sino del poder absoluto, despótico y destructivo. Se oponía al individualismo y al racionalismo de la Ilustración así como también al cosmopolitismo y al continuo crecimiento de la industria la cual consideraba como mecanismo de cambio y alteración de lo existente.

Al igual que sucedió un siglo antes con la "Querelle entre les anciens et les modernes" (Giner, 1978, Nisbet, 1976, Ginzo, 1985), volvía a cuestionarse la bondad o maldad de las transformaciones acaecidas en la sociedad europea de la época, situándose los autores en una posición de defensa o de ataque ante lo "moderno".

2. EL DISCURSO DEL CAMBIO EN LA MODERNIDAD

La Modernidad se afianzaba en Europa y Norteamérica como nuevo orden social con unas características diferentes de las de la sociedad anterior; sobre ella reflexionaron los intelectuales y pensadores más representativos de la época así como los actuales. Tanto su surgimiento como su consolidación, han llevado a escribir montones de páginas desde perspectivas diversas.

Definida por Charles Baudelaire como *Modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont, l'autre moitié est l'éternel et l'immuable* (Picó, 1992: 19).

Esta Modernidad definida como una ruptura con la sociedad anterior, tradicional, y que en términos sociológicos ha sido definida como *proceso* de urbanización, de industrialización, de democratización y de expansión del conocimiento científico, no se generalizó de forma instantánea en la vida cotidiana de las sociedades europeas; lo que seguramente se produjo a lo

largo del siglo XIX fue una ruptura con el discurso anterior, estableciéndose las ideas modernas como significados imaginarios para los individuos, aplicándose posteriormente en las prácticas sociales.

El discurso de la modernidad se apoya fundamentalmente en dos ideas: la libertad (como autonomía) y la igualdad. Estas dos ideas permanecen como valores máximos de la sociedad europea y norteamericana, extendiéndose posteriormente a otras sociedades del mundo en los denominados movimientos de liberación y movimientos sociales de diverso tipo que demandan igualdad con respecto del colectivo que inicialmente lo tenía, hombres blancos y propietarios.

Ahora bien, el proyecto de la Modernidad incluye a su vez dos discursos contradictorios (Wagner, 1997: 30-33): el discurso de la *liberación*, como posibilidad de autorrealización de cada sujeto concreto, y el discurso del *sometimiento*, alianza sojuzgadora entre la razón instrumental y la voluntad de poder; contradicción que unida a los continuos avances del capitalismo, la producción y el consumo, contribuirá a que el Progreso esté cada vez más centrado en lo económico, en lo material, olvidando las viejas aspiraciones referidas al progreso del espíritu de los primeros Ilustrados⁸.

La misma contradicción inicial que llevará años después a T. Adorno y a M. Horkheimer a escribir "Dialéctica de la Ilustración" libro escrito en Norteamérica y que plantea el tema de cómo resolver la contradicción entre emancipación (de la naturaleza) y reificación (anulación del individuo por los poderes económicos) (1997: 45).

El proyecto de liberación o emancipación lo lleva a cabo en primer lugar la burguesía, y más tarde el proletariado, convirtiéndose así, ambos, en los sujetos históricos que se consideran responsables de la organización social y consecuentemente de la marcha de la historia. El fin

último que predomina en los dos tipos de sociedad surgidos con los ideales ilustrados es el mismo: la mejora de la sociedad, la emancipación de las personas, si bien incidiendo más en la libertad los Estados capitalistas y más en la igualdad los denominados comunistas.

El discurso de progreso de la Modernidad, se vio demostrado y afianzado con la aparición del paradigma evolucionista, que iba a convertirse en predominante en el siglo XIX, tanto en las ciencias naturales como en las sociales. Fueron los biólogos, Ch. Darwin y E. Wallace quienes pudieron verificar el proceso de evolución en los seres vivos⁹, desmontando así la teoría creacionista, *fijista*, expuesta en el Génesis¹⁰ referida al hecho, incontestable hasta ese momento, de que cada especie viva había sido creada un día de la semana por Dios.

El evolucionismo implicaba continuidad (Leibniz¹¹), complejidad (Spencer) y un claro determinismo (Comte). El mecanismo que ponía en marcha los procesos de cambio era la adaptación de las especies al medio ambiente. Los términos de adaptación, lucha por la vida y victoria del más fuerte predominaron largo tiempo en el discurso científico el cual incluía, en ocasiones, connotaciones políticas.

Es en este ambiente de euforia en el progreso y en la burguesía, aunque también de desorden como consecuencia de las transformaciones económicas y sociales (Bouza, 1992: 180) como sujeto conductor de la historia, cuando surge y se consolida la sociología como disciplina independiente. La fe en la ciencia y en los valores de la modernidad, contribuyeron a configurar esta ciencia, denominada en principio por Saint Simon *fisiología social*¹², con el objetivo de servir mejor a ese progreso y a establecer un nuevo orden social.

La sociología, pues, se constituyó como disciplina independiente cuyo objeto de estudio es la sociedad, en 1832, cuando Auguste Comte acuñó la palabra *sociolo-*

gía en el "Curso de Filosofía Positiva", neologismo latino y griego, para caracterizar el estudio científico de la sociedad. Señala A. Touraine (Uña, 1997:31) que la sociología surge cuando la sociedad es entendida como un sistema capaz de producirse y reproducirse en su propia dinámica de cambio.

En Comte se funden las dos preocupaciones centrales de la época: la idea del progreso y la de poner orden en la sociedad desordenada que había surgido de la revolución. El progreso, como Saint Simon, lo ve como ley natural, implícito en la naturaleza e historia humana.

Para Comte, el progreso es orden; no revolución, sino evolución armoniosa del orden social (Marcuse, 1972:336), regido por leyes naturales, perennes. Y esta evolución es siempre una mejora porque tal es el curso del proceso histórico.

Para justificar su propuesta de que la historia es lineal, continua y que ha progresado a través de ciertas fases o etapas establece la conocida ley de los Tres Estadios (teológico, metafísico y positivo o científico) (Comte 1980: 17-34) añadiendo que todas las sociedades tienen que pasar por las tres etapas.

Por supuesto, y al igual que Saint Simon, la sociedad positiva es el final de la historia, final al que tendrán que llegar todas las sociedades (porque todas las sociedades son iguales, porque las personas son iguales en todas partes).

El paradigma evolucionista predominó a lo largo del siglo XIX, estando presente en las aportaciones teóricas que realizaron los diversos autores en estas fechas. La idea, aplicada a las ciencias sociales, plantea el hecho de una evolución de las sociedades en el tiempo e incluye los siguientes supuestos: en primer lugar, el cambio en las sociedades es natural, necesario e inescapable de la realidad. H. Spencer en (Nisbet, 1980:329) lo define como un principio cósmico que penetra en todos los rincones del planeta; en segundo

lugar, este cambio es visto como direccional y unilineal, se mueve desde formas primitivas a formas desarrolladas, de estados simples a complejos, de la homogeneidad a la heterogeneidad (Sztompka, 1993: 133 y ss.); en tercer lugar, la sociedad, como totalidad, es concebida en términos orgánicos, por la aplicación de la analogía orgánica, en tanto sistema altamente integrado de componentes y subsistemas y en cuarto lugar, el cambio es gradual, continuo, incremental y acumulativo. El movimiento general de la evolución es suave e implica que no hay discontinuidades, rupturas o acelerones radicales como ya señaló Leibniz con anterioridad.

La consolidación de la antropología como disciplina académica y como trabajo de campo en sociedades lejanas, en las cuales se recogía datos e información, permitió la clasificación de las sociedades estudiadas y reafirmar los diversos procesos evolutivos de las sociedades, así como la indiscutible superioridad de la cultura occidental.

También en el siglo XIX, surgió el *materialismo histórico*, influenciado por el paradigma evolucionista imperante en el siglo XIX¹³. Sus principales representantes fueron K. Marx y F. Engels, los cuales creían también en el progreso de la sociedad pero iban más allá y lo que querían era cambiar la sociedad en la que vivían, capitalista, y crear otra mejor, la sociedad sin clases o comunista.

Su teoría sobre el cambio, ya anunciada en las *XI Tesis sobre Feuerbach* (1845), se dirigía a la acción: "Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es transformarlo" (Marx, Engels, 1970: 12).

Ahora bien, para estos autores, el proceso histórico de la sociedad no es ni continuo ni lineal, opera a través de rupturas, recaídas, retrocesos. Hay periodos de retroceso que alternan con periodos de progreso sostenido. Otro aspecto importante en su teoría es la importancia

concedida a lo material, en concreto al modo de producción que es lo que para ellos determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida.

El motor para el cambio y la transformación social es la lucha de clases¹⁴. Así lo exponen Marx y Engels en el "Manifiesto del Partido Comunista", escrito en 1848 para la Liga Comunista de París (Giner, 1978: 463) y convertido posteriormente en libro de cabecera de los Partidos Comunistas en todo el mundo.

En resumen, la teoría del materialismo histórico sobre el cambio social es, valga la redundancia, materialista: el cambio se produce en y por la propia materia (la base material o económica de la sociedad) sin intervenir fuerzas espirituales exteriores. Pero no es un cambio mecanicista (Swingewood, 1984: 90-93), al estilo del que se produce en el mundo natural, en el que también creía Comte entre otros, sino dialéctico, fruto de las contradicciones que en el seno de esa base material (que incluye tanto la base económica como la superestructura ideológica) se producen; la lucha de clases, realizada por actores sociales con conciencia de clase, es, la que en última instancia produce las transformaciones en la sociedad (D. McLeish, 1984: 27).

Así pues, en la concepción materialista de la historia, la lucha de clases es el motor que produce la transformación social hacia un estadio mejor (se observa la visión evolucionista y de progreso que tenían sus autores) que será una sociedad sin clases en la cual no reinará la opresión sino la libertad (idea, por otra parte, ilustrada y moderna).

Los denominados sociólogos clásicos fueron los primeros sociólogos académicos en las Universidades europeas de finales del siglo XIX y principios del XX. Todos ellos convivieron con los dos grandes paradigmas teóricos del XIX, el evolucionismo y el materialismo histórico, y todos

ellos quisieron analizar y explicar los acontecimientos sociales que estaban teniendo lugar en la Europa de su tiempo y que habían producido transformaciones tan drásticas en todos los ámbitos de la sociedad.

F. Tönnies, en su comentada obra "Comunidad y Sociedad" (1887) destaca la configuración de una nueva sociedad con el proceso capitalista y que da lugar a que se produzcan dos tipos de sociedad distintos según el tipo de relaciones sociales que mantienen. En la "Comunidad", las relaciones son personales y su razón está en ellas mismas mientras que en la "Sociedad" surgida con el capitalismo se tiende a la imposición de relaciones contractuales, anónimas y despersonalizadas (Tönnies, 1979: 277-278).

Poco después de que se publicara "Comunidad y Asociación", leyó la tesis doctoral Emile Durkheim en la Universidad de Burdeos con el título "De la división del trabajo social" (1893)¹⁵. La obra se puede incluir dentro de los estudios sobre la evolución de las sociedades, y en ella Durkheim (Giner, 1978: 546) intentó replantearse la cuestión de la evolución mediante la búsqueda de un sistema de causación más plausible que el propuesto por Comte y Spencer.

Durkheim plantea el hecho de que a lo largo de la historia se ha operado un cambio radical en la sociedad; la diferencia entre las sociedades primitivas y las actuales es el aumento en el grado de división del trabajo, es decir el incremento en la especialización de las tareas. La causa de esta división, la sitúa Durkheim en el aumento de población, pero va más allá del simple crecimiento de la población, añadiendo que el crecimiento demográfico provoca una mayor "densidad moral".

Distingue entre sociedades con "solidaridad mecánica", las primitivas, aquellas en las que los individuos se fusionan en masa porque tienen una conciencia común y las sociedades con "solidaridad orgáni-

ca" en las que la división del trabajo es el factor causante de solidaridad y cohesión entre los individuos.

Para Durkheim, el cambio en las sociedades se explica desde su misma estructura, desde su medio social interno.

El otro sociólogo importante de finales del XIX y principios del XX es el alemán Max Weber, principal representante de la denominada "sociología comprensiva"; Weber combatió encarnizadamente todas las construcciones histórico-filosóficas de su tiempo: el positivismo de Comte por considerarlo de carácter pseudoreligioso; el materialismo histórico, porque consideraba una utopía la idea de eliminar mediante un sistema social la dominación del "hombre por el hombre" y porque lo consideraba un determinismo económico; y finalmente, las teorías de la historia, consideradas sucesoras de Hegel y el romanticismo.

Quería eliminar del concepto de historia (Mommsen, 1981:133) los restos de un contenido de sentido ontológico tal como lo era para los historicistas, negando la existencia de una ley objetiva en la realidad social. Weber se oponía a las leyes históricas porque no tienen en cuenta las ideas que aportan los individuos y que pueden transformar la sociedad; según él, como no hay leyes objetivas gobernando la sociedad, la acción debe ser definida en términos de "probabilidad" mejor que de "necesidad" (Swingewood, 1994:45).

Sitúa al individuo en el centro por su capacidad para decidir y adoptar diferentes valores. Sólo los individuos pueden orientar su acción por ideales supremos y de esta manera, indicar nuevos caminos en la historia. No hay, pues, necesidad histórica sólo individuos que deciden, en función de sus valores, sus acciones, y que son en última instancia los que producen el cambio y la transformación.

Como la mayoría de sus contemporáneos, Weber no dejó de elaborar un análisis comparativo entre la sociedad

capitalista y la sociedad tradicional o preindustrial. Para él, no era la división del trabajo, ni la diferenciación progresiva, ni las relaciones impersonales lo que caracterizaba a un tipo de sociedad frente a otro, sino un proceso de racionalización de la sociedad que se manifestaba en un progresivo “desencantamiento” del mundo.

En el último tercio del siglo XIX comenzó, en una minoría de intelectuales europeos, el escepticismo en relación con la idea de progreso, idea clave en la Ilustración, de la cual la Revolución Francesa había sido su heredera.

Los motivos se debían a que estos pensadores veían los resultados del “progreso” y obviamente, no todo era bueno ni mejor, así que empezaron los planteamientos y reflexiones sobre lo que había sucedido en el acontecer histórico desde que se produjo la Revolución Francesa y la Revolución Industrial.

El autor más representativo de esta corriente fue Friedrich Nietzsche (1844-1900), autor que en sus numerosos escritos no dejaba de decir que el progreso “no es más que una idea moderna”, es decir una idea falsa, añadiendo que “el europeo de hoy es inferior al europeo del Renacimiento” (Nisbet, 1991: 442).

Nietzsche no se incluye entre los autores e intelectuales del XIX que querían mejorar el mundo y traerle la felicidad; no cree en el progreso y tiene una oscura profecía para el futuro (E. Fink, 1996: 10). Es el mensajero del nihilismo europeo.

La idea lineal de progreso en las sociedades fue también cuestionada por Oswald Spengler (1880-1936) el cual en su libro *La decadencia de Occidente* (1918) realiza una crítica importante a la idea de progreso. Para este autor, no hay progreso lineal en la historia, sino un conjunto de historias vitales de totalidades orgánicas separadas, únicas, encerradas en sí. Cada cultura sigue el ciclo vital de la infancia, la

juventud, la edad adulta y la vejez; surge, crece y tras cumplir su destino, muere. Considera que la civilización occidental está en la fase de decadencia.

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, el discurso del cambio, y su práctica posterior, se exporta e impone, al resto del mundo; denominamos a este hecho, *desarrollo*, el cual está vinculado obviamente a cambio y progreso, pero con un significado más centrado en cuestiones económicas, fundamentalmente industriales. Este desarrollo, pretende aplicarse a los países que no disfrutaban todavía de los niveles alcanzados por las sociedades occidentales.

Al proceso de su aplicación se le denomina proceso de modernización (Black, 1988: 226-256) e implica en último término construir las sociedades en vías de desarrollo en desarrolladas (modernas) al estilo occidental. La noción de desarrollo connota pues, transformación, mutación y cambio pero aplicado a los países del denominado Tercer Mundo. En este caso no supone un cambio endógeno, natural o espontáneo sino que es un cambio provocado, exógeno, a imitación de los países ya considerados como desarrollados.

El desarrollo significa cambio, pero un cambio provocado por los países occidentales industriales sobre los no industrializados o del Tercer Mundo. El mecanismo a través del cual piensan inducir el cambio es la industrialización; siguiendo a T. Parsons y su teoría funcional del cambio, creen que haciendo variar el subsistema económico, a través de la industrialización, variará el resto de la sociedad o sistema social¹⁶.

En palabras de Habermas (1989: 12-13) el desarrollo “desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo”.

3. EL CUESTIONAMIENTO DEL DISCURSO DEL CAMBIO: LA POSMODERNIDAD

A finales de la década de los 70, comienza a cuestionarse la Ilustración, la Modernidad, la Ciencia y todo lo que conllevó de proyecto histórico: la Razón, lo universal, el progreso, los actores sociales como constructores de la historia.

Este ataque a la Modernidad no es nuevo; ya en el siglo XIX, como hemos señalado en el punto anterior, F. Nietzsche cuestiona todos los presupuestos incluidos en el proyecto moderno. Y Heidegger continúa en esa línea al socavar el racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica. Tampoco se puede desdeñar la aportación de la Escuela de Frankfurt en sus representantes T. Adorno y M. Horkheimer y su aportación al decir que "Ya el mito es ilustración y la ilustración se torna mitología" (1999: 10) lo que cuestionaba seriamente la afirmación de que la ilustración era la antítesis del mito.

Los denominados post-estructuralistas franceses siguen en la línea de desvelar el proyecto de modernidad a través de aportaciones teóricas diversas, claves en el pensamiento actual. Ahora bien, fue la publicación del libro de J. Lyotard *La condición post-moderna* en 1979 el hecho definitivo en la consolidación de esta corriente que recibiría el término de *post-modernidad* para designar el nuevo tiempo histórico que devenía y que indicaba que el proyecto de la modernidad se consideraba finalizado.

La post-modernidad se opone a los discursos característicos de la modernidad: a las grandes narraciones como la emancipación de las personas, la idea de progreso y de historia lineal; a lo universal, haciendo predominar el carácter local de todos los discursos, acuerdos y legitimaciones; al sujeto tradicional pleno, al *cogito* de la filosofía occidental.

La post-modernidad se convierte en ideología de la post-historia: como un

proceso de pérdida de sentido que ha conducido a la destrucción de todas las Historias, referencias y finalidades. Lo importante es el momento, que es a la vez futuro. Como señala W. Benjamín (Picó, 1992: 333) "lo que los cerebros de la arquitectura posmoderna encuentran defectuoso en el movimiento moderno es su ideología subyacente de progreso, su pretensión de cambiar el mundo".

De entre los post-estructuralistas calificados posteriormente como postmodernos, destacamos a Michel Foucault (1926-1984) por ser el autor, por su formación histórica, que trata el tema del cambio y de la historia con más vehemencia.

Foucault reconoce la influencia de F. Nietzsche en su obra y como este autor, se opone a los principios humanísticos del marxismo existencialista, a su idea cartesiana de sujeto, a su rechazo por la construcción de grandes narrativas y al papel crucial que atribuye a la práctica.

En "Arqueología del saber", se opone a una concepción continua de la historia planteando el concepto de discontinuidad o de ruptura para distinguir entre varias épocas y para subrayar sus diferencias.

A partir de los años 70, aplica el concepto nietzschiano de genealogía en sus obras *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*. En ellas, se remonta en el tiempo con el fin de mostrar que en cierto momento se adjudicaron a los conceptos significados radicalmente nuevos (debido a las luchas por el poder o a la contingencia). Luego se transmitieron de generación en generación y de esta forma se convirtieron en parte de la cultura. De manera gradual, las personas fueron viéndolo como algo evidente, necesario, inocuo y coherente (Baert, 2001: 151).

La genealogía de Foucault pretende demostrar que estos significados no son ni obvios, ni necesarios, ni inofensivos, ni honorables ni coherentes. Dice textualmente "si el genealogista se toma la

molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay *otra cosa bien distinta*" (Foucault, 2000: 18).

Foucault, como antihistoricista, cree que las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha y a las luchas por el poder (Foucault, 1986). Sigue a Nietzsche cuando afirma que el origen de los valores reside en un acto de fuerza por el cual los que dominan fijan el significado de un acto. La genealogía consiste en indagar en el origen sangriento y horroroso de todas las "cosas buenas" (Sauquillo, 2001: 56).

Para Foucault no hay pues, leyes históricas, y su objetivo se centra en realizar un desaprendizaje agresivo de toda una cultura historicista imperante, en criticar la concepción de la Historia como totalidad en marcha orientada hacia algún sentido lineal o progresivo, y en dismantelar la otra idea que acompaña a la de "naturaleza humana": la idea de progreso (Sauquillo, 2001: 63).

Junto a esta posición antihistoricista, Foucault expresa, juntamente con otros autores post-estructuralistas de la época, su cuestionamiento del papel relevante que en la tradición marxista se había adjudicado al sujeto histórico en el cambio o transformación social.

En este contexto post-moderno, la sociología, como disciplina científica surgida en plena euforia de la idea de Progreso, experimenta una crisis, constituyendo uno de los puntos conflictivos acerca de su fundamentación epistemológica y su función social. Entre los autores que analizan la crisis de la sociología se sitúan R. Boudon, el cual propone relacionar (Uña, 1997: 38) la crisis de esta disciplina con su propia problemática epistemológica y T. Bottomore, el cual señala que otra consideración de la crisis de la sociología apunta a su desfase respecto a los cambios acaecidos

en la sociedad post-industrial, a cuya interpretación debe responder con urgencia.

Frente a la crisis surgida por la influencia postmoderna, reaccionan algunos autores alegando que todavía nos encontramos en la Modernidad y que de ésta pueden tomarse ideas valiosas. Este punto de vista es el seguido por J. Habermas quien critica abiertamente a Foucault; según Habermas, este autor intenta demostrar que en los dos últimos siglos no ha habido ninguna mejora, sino exclusivamente normalización de los mecanismos de ejercicio del poder. Toda tentativa emancipadora esconde pretensiones de poder (Elboj y Puigvert, 2002: 260). Además, para Foucault, la noción de sujeto como dotado de razón capaz de conocer y transformar lo definido como objeto también es una producción del poder.

4. CONCLUSIONES

En este artículo, se ha presentado un repaso histórico sobre el discurso que el concepto de cambio ha tenido en diferentes momentos del pensamiento occidental.

Las primeras reflexiones realizadas sobre el significado del cambio se realizaron en la sociedad griega, fruto de la observación de la **Naturaleza** y de sus cambios cíclicos; es en esta sociedad, donde comienza también el planteamiento sobre la existencia o no de leyes que organizan la vida y el universo. La dualidad entre el determinismo y el posibilismo como actitudes vitales individuales y sociales surgieron pues, en el mundo griego permaneciendo como tales hasta el presente.

Con las religiones monoteístas surge una nueva concepción sobre el cambio y la Historia (aportación judía) que apunta a la existencia de una **Providencia**, de un Dios como constructor y director de la existencia de los humanos en la tierra. Se observa en esta creencia compartida en las tres

religiones monoteístas un manifiesto de determinismo basado en la idea de la Providencia divina, en ser la vida en la tierra algo provisional y en la creencia de "otra vida".

A partir del Renacimiento se producen una serie de transformaciones en el pensamiento y en la sociedad occidental que gestan la nueva noción de **Progreso** como idea definidora de la modernidad.

La Historia divina se convierte en historia humana: se pretende asumir y dirigir esta historia, existiendo una expectativa de posibilismo en ella. Los seres humanos en general, pero la burguesía o posteriormente el proletariado y los diversos movimientos sociales en particular, se convierten en los sujetos históricos responsables de la marcha histórica.

Finalmente, e iniciado en primer lugar por F. Nietzsche al concluir el siglo XIX, surge en el interior de la misma cultura que había enronizado el discurso del cambio y del progreso, un cuestionamiento y escepticismo ante estos términos, motivado por la visión de que todo lo que había conseguido no era ni bueno ni mejor.

El **Nihilismo** hizo su entrada en el XIX pero se consolidó con mayor virulencia en la década de los 70 del pasado siglo XX. Así, la post-modernidad hizo su aparición cuestionando todo el proyecto moderno: el predominio de la Razón, la ciencia, lo universal como principio, el progreso, la incredulidad ante las metanarraciones y la creencia en los actores como constructores de la historia.

La pos-modernidad cuestiona, pues, la existencia de una historia lineal y progresiva así como el papel del sujeto histórico en el cambio o transformación social. Con ellos, la historia y el sujeto han muerto, el presente es lo que cuenta.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. Y HORKHEIMER, M. (1999): *Dialéctica de la Ilustración*. Círculo de Lectores. Barcelona.
- BACON, F. (1988): *El avance del saber*. Alianza Editorial. Madrid.
- BACON, F. (2000): "Nueva Atlántida" en *Utopía y otras utopías del Renacimiento*. Círculo de Lectores. Barcelona.
- BAERT, P. (2001): *La teoría social en el siglo XX*. Alianza Editorial. Madrid.
- BAUMAN, Z. (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal. Madrid.
- BLUMENBERG, H. (1996): *La modernidad y sus metáforas*. Alfons el Magnánim. Valencia.
- BOCK, K. (1988): "Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución" en Bottomore y Nisbet (comps.).
- BOTTOMORE, T. Y NISBET, R. (comps) (1988): *Historia del análisis sociológico*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- BOUDON, R. (1986): *Theories of social change*. Polity Press. Oxford.
- BOUZA, F. (1992): "Orden social y orden sociológico" en *Escritos de Teoría Sociológica*. Homenaje a Luis Zúñiga. CIS. Madrid.
- COMTE, A. (1980): *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial. Madrid.
- De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. (1995). Círculo de Lectores. Barcelona.
- DESCARTES, R. (1987): *Discurso del método*. Alianza Editorial. Madrid.
- DURKHEIM, E. (1985): *De la división del trabajo social*. 2 vols. Planeta Agostini. Barcelona.
- ELBOJ, C. Y PUIGVERT, L. (2002): "No se puede hacer sociología desde la post-modernidad: diferencias entre las perspectivas postmoderna y sociológica" en *Acciones e Investigaciones sociales nº 14*. Escuela Universitaria de Estudios Sociales. Universidad de Zaragoza.
- FERRATER MORA, J. (2001): *Diccionario de Filosofía*. 4 vols. Círculo de Lectores. Barcelona.

- FINK, E. (1996): *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial. Madrid.
- FOUCAULT, M. (2000): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos. Valencia.
- FOUCAULT, M. (1986): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. Madrid.
- GINER, S. (1978): *Historia del Pensamiento Social*. Ariel. Barcelona.
- GRASA, R. (1986): *El evolucionismo: De Darwin a la Sociobiología*. Cincel. Madrid.
- GOUGES, O. (1993): "Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana" en *Asparkia* nº2. Ed. Universitat Jaume I. Castellón.
- HABERMAS, J. (1993): *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid.
- HUIZINGA, J. (1978): *El otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial. Madrid.
- LEFEVBRE, G. (1995): *La Revolución Francesa y el Imperio*. FCE. México.
- LUCRECIO (1998): *De la naturaleza*. Círculo de Lectores. Barcelona.
- LYON, D. (1996): *Postmodernidad*. Alianza Editorial. Madrid.
- LYOTARD, J. F. (1984): *La condición posmoderna*. Cátedra. Madrid.
- MCLEISH, D. (1984): *La teoría del Cambio Social*. FCE. México.
- MARX, K. (1987): "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea" en *Escritos de Juventud*. FCE. México.
- MARX, K. Y ENGELS, F. (1962): *Le manifeste du Parti communiste*. Edit. 10-18. Francia.
- MOMMSEN, W. (1981): *Max Weber: sociedad, política e historia*. Editorial Alfa. Barcelona.
- NISBET, R. (1976): *Cambio Social e Historia. Aspectos de la teoría occidental del desarrollo*. Editorial Hispano Europea. Barcelona.
- NISBET, R. KUHN, T. WHITE, L. y otros (1988): *Cambio Social*. Alianza Editorial. Madrid.
- NISBET, R. (1991): *Historia de la Idea de Progreso*. Gedisa. Barcelona.
- NISBET, R. (1995): *Conservadurismo*. Alianza Editorial. Madrid.
- NOBLE D. (1985): "¿Es el progreso lo que parece ser?" en *Datamation* nº 2, pp. 17-32. Barcelona.
- NOBLE, D. (2000): *Una visión diferente del progreso. En defensa del ludismo*. Alikornio ediciones. Barcelona.
- PARSONS, T. (1976): *El sistema social*. Revista de Occidente. Madrid.
- PICÓ, J. (comp) (1992): *Modernidad y postmodernidad*. Alianza Editorial. Madrid.
- POPPER, K. (1987): *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial. Madrid.
- POPPER, K. (1992): *La sociedad abierta y sus enemigos*. 2 vols. Planeta Agostini. Barcelona.
- SÉNECA (1997): *Tratados*. Círculo de Lectores. Barcelona.
- SPENGLER, O. (1998): *La decadencia de Occidente*. 2 vols. Espasa Calpe. Madrid.
- SWINGGWOOD, A. (1991): *A short history of sociological thought*. McMillan Press. Londres.
- SZTOMPKA, P. (1993): *Sociología del Cambio Social*. Alianza Universidad. Madrid.
- TÖNNIES, F. (1979): *Comunidad y Asociación*. Península. Barcelona.
- TORTOSA, J. M^a (1992): *Sociología del sistema mundial*. Tecnos. Madrid.
- TURGOT (1991): *Discursos sobre el progreso humano*. Tecnos. Madrid.
- UÑA, O. (1997): "Deconstrucciones y reconstrucciones de la sociología contemporánea" en *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* nº 10. Madrid.
- WAGNER, P. (1997): *Sociología de la modernidad*. Herder. Barcelona.
- WALLERSTEIN, I. (1991): *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI. Madrid.
- WALLERSTEIN, I., et alii (1999): *Movimientos antisistémicos*. Akal. Madrid.
- WEBER, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península. Barcelona.

NOTAS

1. Sigo a M. Foucault y su análisis genealógico aplicado a distintos ámbitos de la sociedad.

2. El "mundo de la vida" de Habermas es el *Lebenswelt* de A. Schutz y hace alusión a los significados compartidos de nuestras actividades diarias y el hecho de que éstas se den por supuestas.

3. La versión que incluye "Acerca de la Naturaleza" adjudicada a Heráclito (Fragmentos, 1995: 149) es "A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima".

4. Es recomendable la lectura del punto "El significado de la historia en el judaísmo" (Smith, 2002: 322 y ss.).

5. "El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alineación de aquello sobre lo cual lo ejercen" (op. cit. p. 56)

6. Los principios de 1789 son la libertad y la igualdad de derechos; pero en su aplicación práctica no incluían a los esclavos ni a los ciudadanos "pasivos" aquellos que no tenían rentas.

7. Olimpe de Gouges se encargó de denunciar con su "Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana" el olvido que los Constituyentes habían tenido con las mujeres, las cuales habían apoyado firmemente la Revolución (*Asparkia* nº 2, 1993).

8. Y a la felicidad, que se incluyó en la Declaración de Independencia del Estado de Virginia de 1776 (anterior a la Declaración de Independencia Americana).

9. En un breve repaso a los antecedentes de la propuesta evolucionista podemos citar a: Linneo en "Sistemática naturae" (1735) admite la hibridación entre especies como fuente de variaciones; Buffon defiende que la tierra había pasado por siete etapas hasta la aparición de los humanos y finalmente Lamarck, filósofo y naturalista quien en 1800 se declara transformista en su lección inaugural del Curso de Historia Natural (Grasa 1986: 34 y ss.).

10. "Al principio creo Dios los cielos y las tierras". Referencia posterior a que cada día de la semana creó un ser vivo dejando al "hombre" para el final. El séptimo día descansó.

11. De este filósofo es la conocida frase "Natura non facit saltum" o "Todo marcha por grados en la Naturaleza, y nada salta, y esta regla referente a los cambios forma parte de mi ley de continuidad" (Nisbet, 1976: 113).

12. La importancia concedida tanto por Saint Simon como por Comte a los "hombres de ciencia" lo manifiesta el primero en su libro "Nuevo Cristianismo" al afirmar que a través de dicha nueva ciencia, los "hombres" descubrirán las leyes fundamentales del equilibrio social y aplicándolas crearían el mayor orden social posible (Nisbet, 1980: 345 y ss.).

13. Cuenta Engels, que Marx, gran admirador de Darwin, intentó dedicar a éste la edición inglesa de "El Capital" pero Darwin no accedió. Más tarde, Engels un año después de la muerte de Marx dijo: "De la misma manera que Darwin descubrió las leyes del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió las leyes del desarrollo histórico de la humanidad" (Nisbet, 1980: 360)

14. Según R. Nisbet, op citada, también este término lo tomó de Darwin.

15. El título original de la tesis era "De la división du travail social: etude sur l'organisation des societès superieures". El mismo año publicó una tesis secundaria en latín "Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulere rit" que trata sobre las aportaciones a las ciencias sociales realizadas por Montesquieu (Giner, 1978: 546).

16. Las teorías de la modernización tuvieron su réplica en las teorías de la dependencia elaboradas fundamentalmente por autores latinoamericanos entre los que se sitúan, Gunder Frank, Cardoso, Faletto...Estos autores sitúan el problema del subdesarrollo en la diferente posición que estos países ocupan en el sistema mundial, hecho que conduce a crear una dependencia con respecto de los países desarrollados.