
PENSAMIENTO SOCIOLOGICO Y CAMBIO SOCIAL: HACIA UNA TEORIA RELACIONAL

Pierpaolo Donati

Universidad de Bolonia, Italia

1. «COMPRENDER LA COMPRESION» DEL CAMBIO SOCIAL

1.1. ¿Cuándo sucede que una sociedad «cambia»? ¿cuándo podemos decir que una sociedad X ha cambiado?, ¿qué sentido tiene el decir que una institución social, como la familia o el Estado o la ciudad, ha cambiado?

La noción del cambio social es vaga e imprecisa. Su capacidad de atracción reside en su indeterminación. Inicialmente, el término aparece con la Revolución Industrial en Inglaterra, con el Iluminismo y la Revolución en Francia, y sirve para indicar la «gran transformación» (K. Polanyi), esto es, el paso de la sociedad premoderna a la moderna. El concepto intenta retener esa «continua dinámica de las unidades sociales» que envuelve la Europa de la revolución burguesa, industrial, capitalista. Pero más tarde se aplica retrospectivamente a todas las épocas históricas, para cuya interpretación y explicación va a sustituir a las ideas de «constantes naturales» y de constituciones contractuales de orden natural y racional. Hasta el inicio de este siglo, se entiende el cambio social como «una propiedad del orden social» denominada «cambio». Decir cambio social significa asegurar que la sociedad pasa de un orden social a otro (por ejemplo, del Antiguo Régimen a la democracia, de una sociedad agraria a una sociedad industrial, del capitalismo al socialismo, etc.). Significa dar cuenta de cómo la sociedad construye cada nuevo orden social (S. Eisenstadt). Se supone, las más de las veces, que tal paso o construcción

está sujeta a cualquier forma de «finalismo» más o menos intencional. Sólo más tarde emerge la noción de un orden social producido a través de «efectos perversos» (en el sentido técnico de Boudon, 1977) o de «desórdenes» (Luhmann, 1984).

Viniendo a nuestros días, no hay duda de que el concepto de cambio social se ha difundido a partir de la cultura anglosajona del *social change*, la cual ha diferenciado su objeto de estudio sea respecto a otras temáticas específicas, sea en cuanto a los instrumentos conceptuales utilizados (W. Moore, 1963; A. Etzioni, 1964).

Poco a poco, el concepto se ha generalizado y ha venido a ser sinónimo de dinámica social, en tanto que contrapuesta a inmovilidad social. Como tal sirve hoy en día para indicar una variedad de procesos tales como la modernización, el progreso, la evolución, la difusión de las innovaciones y, en general, la transformación de las estructuras sociales y culturales. No hay duda de que la versión funcionalista, en sus distintas variantes (estructuralista, cultural y sistemática), es la que predomina.

Algunos autores proponen una investigación conducida desde un punto de vista particular. E. Hagen (1962), por ejemplo, ha elaborado una interesante teoría del cambio social como «desarrollo». Esta es aún limitada, por cuanto pretende sobre todo verificar la hipótesis weberiana sobre la influencia de los factores psicoculturales (valores y motivaciones adquisitivos) en suscitar desarrollo socioeconómico. Por contra, otros autores exponen consideraciones teóricas que tienen un carácter de crítica metodológica. Por ejemplo, R. Boudon (1984) desarrolla un brillante análisis de las teorías del cambio social y muestra sus límites e insuficiencias, en tanto que conciben el cambio como puramente endógeno o lineal o estructural, según un determinismo sistémico cualquiera. Al hacer esto, expresa una fina crítica de orden metodológico, pero no es propiamente una «teoría». Puesto que, de acuerdo con su advertencia, no existen relaciones condicionales y causas generalizables del cambio social, no es posible una teoría que los comprenda (Boudon, 1984, pp. 39-40). El interpreta el cambio desde el punto de vista de un particular paradigma interpretativo, el de la acción o «accionista» (R. Boudon y F. Bourricaud, 1982).

En resumen: existen muchos y diversos modos de concebir el cambio social, que generalmente están en conflicto y no se pueden mezclar entre sí.

1.2. Dado que la palabra «cambio social» es utilizada tanto por sociólogos como por historiadores, no está siempre claro en qué preciso sentido se utiliza el concepto. El significado histórico y el sociológico son frecuentemente diversos, sin saberse bien en qué coinciden y en qué difieren.

Ciertamente, es una diferencia de método, inductivo las más de las veces en la ciencia histórica, inductivo-deductivo (o verificacionista o reflexivo) en la disciplina sociológica.

Si se quiere: ¿es asimismo diferente aquello a lo que historia y sociología se refieren con el término de cambio social? Diría que sí, pero la distinción, en

mi entender, no está tanto en el objeto en sí como más bien en el modo de observar.

La historia ve «hechos históricos». La sociología, «hechos sociales». ¿Cuál es la diferencia?

El dilema recorre toda la época moderna. Muchos autores, como por ejemplo Tocqueville (1856), desarrollaron investigaciones a caballo entre historia y sociología. La comparación entre las dos disciplinas llega a nuestro tiempo, donde se renueva en notas polémicas, como por ejemplo la de R. Nisbet (1969), según el cual es legítimo hablar de historia contra la implausibilidad de una teoría del cambio social, y G. Lenski (1976), según el cual, sin embargo, una teoría del cambio social distinta de la historia es plenamente legítima.

No puedo aquí detenerme sobre las polémicas a las que apenas he aludido. Diré tan sólo cuál es mi respuesta a las preguntas anteriormente enunciadas. En mi opinión, *la historia es una observación de primer orden*, esto es, descriptiva e interpretativa. Por el contrario, *la sociología es una observación de segundo orden* («reflexiva») caracterizada por el hecho de que: I) es una observación de observaciones, y II) se vale de esquemas cognoscitivos que reintroducen en la propia observación los resultados de observaciones precedentes mediante procedimientos particulares.

En esta visión está implícita una toma de postura: el primer paso en la construcción de una teoría de la comprensión del cambio social consiste en considerar el punto de vista desde el que se considera el cambio social. Pero antes que todo cabe preguntarse: ¿cómo está construido el sistema de observación que observa el cambio social?

1.3. *¿Quién o qué cosa produce el cambio social?* Es decir —así se asume—, ¿quién o qué cosa «hace» la historia (se entiende que de la sociedad)? Ya en esta postura está claro que el sistema de observación se orienta —por su observación— antes que nada sobre la elección entre actores-*agentes* sociales o bien factores-*mecanismos* sociales.

Tras la modernidad, en las ciencias histórico-sociales ya no es posible asumir que la sociedad sea una realidad hecha de necesidad, sino de contingencia. La ontología, por decirlo así, no puede prescindir más de la ontogenética (Von Foerster, 1990). Pero ¿qué contingencia? Y, además: ¿quién opera las selecciones?, ¿las hacen los hombres o los determinismos (estructuras) sociales? Si las hacen los hombres con su subjetividad, entonces, como dicen algunos, de ahí resulta una visión según la cual «lo social» puede tomar cualquier dirección (limitada tan sólo por vínculos de situación, siempre contingentes). Por consiguiente, la historia no tiene nada que enseñar, desde el momento en que puede andar en muchas y diversas direcciones, con resultados predecibles sólo en una mínima parte. Por el contrario, si son los determinismos sociales (como las estructuras) quienes operan las selecciones, entonces, como dicen otros, la historia muestra su «lógica», hasta el punto de que los hombres vienen a tener el papel de comparsas, de marionetas, de *homuncoli*. ¿Existen mecanismos que

imponen una determinada evolución histórico-social? Si la respuesta es que no, ¿cómo se va a comprender y explicar el hecho de que la historia presenta una cierta regularidad e incluso «universales evolutivos»? Si la respuesta es que sí, ¿no deviene de eso mismo una visión mecanicista de los actores humanos?

Muchas obras históricas y sociológicas, a partir de Montesquieu, Tocqueville y Marx (un ejemplo para todos, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*), han dejado sin resolver estos dilemas. No es mi intención debatir aquí el argumento de cómo la disciplina histórica y la sociológica tratan el problema de manera similar o diferente, convergente o divergente, y con cualquier distinción de método. Pretendo, por el contrario, repensar las teorías sociológicas del cambio social con el objeto de proponer un nuevo diálogo con la ciencia histórica.

1.4. Para el estudio del cambio social, desde el Ochocientos hasta hoy las teorías sociológicas se han dividido en dos grandes campos:

a) De un lado, en la onda de la filosofía iluminista de la historia, han venido teorías que han adoptado un «*paradigma olístico*», según el cual el cambio social es el producto de factores, causas, procesos, estructuras de carácter colectivo que dominan los actores individuales: la teoría estructural-funcionalista y la más reciente sistémico-funcionalista representan la versión más compleja y refinada.

b) Por otro, han emergido teorías que, juzgando las primeras como infectadas de determinismo, han elaborado un «*paradigma accionista*», según el cual el cambio social es el producto de «acciones individuales» (caracterizadas por factores subjetivos), así como, obviamente, de su agregación y de sus efectos, queridos y no, previstos o no.

Muchos autores han combinado algunas de estas teorías, de varios modos distintos, sin conseguir todavía un punto de vista capaz de integrarlas o trascenderlas. El resultado es que, hoy, la mayor parte de las teorías oscila entre un paradigma y el otro, o bien busca analizar el cambio social a través de combinaciones entre los dos citados paradigmas.

Las divisiones entre paradigma olístico y accionista del cambio social y su dificultad de integración han tenido, y todavía tienen, una evidente correlación en la distinción entre teoría de la explicación y de la comprensión del cambio social (fig. 1).

Quien piensa en determinismos o en *operaciones* dice querer «explicar» el cambio social. Quien, por el contrario, piensa en sujetos y, por lo tanto, en *acciones* dice querer «comprender» el cambio social. El intento más notable de «combinar» los dos paradigmas ha sido el estructural-funcionalista (T. Parsons, 1961, 1966), revisado por muchos (entre los cuales, J. C. Alexander, 1983; R. Münch, 1989). Sin embargo, a pesar de tales tentativas, ha permanecido una evidente incomunicabilidad entre teorías explicativas y comprensivas. Esta

FIGURA 1

Teorías del cambio social y modalidades de observación

		<i>Modalidades de observación</i>	
<i>Teorías del cambio:</i>	<i>Explicación</i>		<i>Comprensión</i>
<i>Determinismos</i> y, seguidamente, <i>operaciones</i>	Paradigma olistico	(→)	?
<i>Sujetos</i> y, seguidamente, <i>acciones</i>	?	(←)	Paradigma accionista

incomunicabilidad ha sido fuente de dificultades para ambas, pero sobre todo ha supuesto un obstáculo para la comprensión del *Verstehen* (con las nociones de empatía, sentido intencionado, etc.), si se considera lo difícil que es de ser puesto en acción (T. Abel, 1948). En todo caso, siempre quedan vacías dos casillas del esquema (fig. 1): las explicaciones en función de las acciones y la comprensión en función de la operación.

1.5. En general, en el debate sobre la relación entre comprensión y explicación se han sucedido diversas posiciones.

En primer lugar se ha dicho, como respuesta a la epistemología positivista: comprensión y explicación son métodos totalmente diferentes y pertenecen a disciplinas separadas: ciencias de la naturaleza y ciencias humanísticas (como en W. Dilthey). Tal esquema invitaba a dividir netamente los dos campos: (I) explicación frente a comprensión (Von Wright, 1977). La consecuencia obvia es una neta separación entre una lectura de los fenómenos sociales en términos de funciones o de sentido, respectivamente.

Pero una división tal ha creado problemas siempre, para cuya resolución ha sido necesario buscar relación diferente. Primeramente han aparecido los esquemas (II) explicación → comprensión (utilizado por la sociología positiva, que encuentra su prototipo en las reglas del método sociológico de Durkheim). Seguidamente han surgido esquemas opuestas. Finalmente ha brotado un paradigma de la acción según el cual la explicación no puede prescindir de la comprensión, es decir, (III) comprensión → explicación (sociología accionista, que tiene un prototipo en R. Boudon, 1991)¹.

¹ Con más precisión, desde Dilthey a nuestros días, las teorías de la comprensión (*Verstehen*) se han articulado en sociología a *grosso modo* en dos grandes paradigmas que pueden ser denominados «paradigma hermenéutico» (de W. Dilthey a P. Ricoeur, J. Bleicher, J. C. Alexander y otros) y «paradigma accionista» (de M. Weber a R. Boudon y otros). Remito a la bibliografía citada. No es éste el lugar para profundizar en esta cuestión.

En resumen, la relación entre comprensión y explicación ha sido siempre ambigua y permanece así en la actualidad. En los últimos años, por medio de muchas aportaciones (de autores como Habermas, Giddens, Archer, Collins), ha surgido la idea de que podríamos poner una relación de recíproca interacción entre comprensión y explicación, es decir, que (IV) comprensión \leftrightarrow explicación. Pero, para gestionar este último sistema, se necesita una teoría relacional que evite la fusión de un polo sobre el otro.

La dificultad de fondo que presenta una teoría así es esencialmente la de conciliar explicación («objetiva») y comprensión («subjctiva») de los fenómenos sociales sin separar ni confundir los términos de esta relación.

1.6. Mi tesis es que ni la teoría sistemática (olística) ni la teoría accionística (individualista), ni las que las combinan, pueden darnos una «comprensión adecuada» del cambio social. Paralelamente, tampoco sus modos de comprender el cambio social, a través de paradigmas explicativos quizá hermenéuticos, pueden darnos un conocimiento adecuado, simplemente porque son parciales (*one-sided*). Las teorías o paradigmas singulares ofrecen visiones parciales de los procesos sociales (y de la historia), que se vuelven insuficientes en tanto que se apoyan en una carencia común: la idea de que la relación social sea un «residuo» (un efecto) de «otras», variables en juego, tales como la estructura social o —por el contrario— la subjetividad individual, tal vez un determinismo en sí misma.

Para comprender adecuadamente el cambio social es necesaria una teoría que:

- a) se oriente al carácter relacional de la realidad social, como realidad *sui generis* «hecha» de relaciones sociales;
- b) trate el conocimiento (esto es, la relación entre observador y observado) en sí mismo, como relación social.

Se propone entonces un paradigma, llamado «relacional», según el cambio social consiste en la «emergencia» de realidades sociales cuyo motor son sujetos (individuales o colectivos) que están en relación entre sí dentro de un contexto determinado. *Comprender* significa «relacionarse» con todo lo que tal relación (¡social!) comporta y significa.

Una advertencia: la aproximación relacional no debe confundirse con la constructivista. La relación que se observa es una realidad real (exterior al observador), no virtual (pensada en la mente del sistema observador-observado). La adopción de una teoría relacional de la comprensión no significa, consecuentemente, sustituir un punto de vista «ontogenético» por un punto de vista «ontológico» de la comprensión, sino salvaguardar la autonomía de ambos puntos de vista estableciendo entre ellos una relación de reciprocidad.

En la parte final se busca decir alguna cosa sobre el carácter y la potencialidad para comprender del paradigma relacional con referencia a ese gran proce-

so de cambio social que transforma hoy la «sociedad moderna» en «sociedad postmoderna».

2. TEORIAS QUE SIGUEN EL OLISMO METODOLOGICO

2.1. La sociología ha nacido «olística». Podremos decir, asimismo, que la idea misma de sociología surge de la convicción de que el cambio social es el producto de determinismos que son «leyes» históricas o sistemáticas. Se parte de la idea de que existen factores (causas, fuerzas) de un «todo» que actuando sobre las partes producen una nueva totalidad: el cambio social es el paso de un orden a otro de una totalidad que actúa sobre las partes.

Las acciones individuales son consideradas como expresiones de condiciones y determinismos impersonales, situacionales, estructurales.

La famosa «ley de los tres estados» de A. Comte es un excelente ejemplo de este modo de «comprender» el cambio social. Por otra parte, no es un misterio que Comte concebía el individuo no sólo como una creación artificial del iluminismo y de la revolución, sino también como una fuerza con un peso prácticamente nulo sobre el curso de la historia: a su entender, el único sujeto de la historia era la Humanidad, el «Gran Ser». Tal interpretación influirá prepotentemente sobre Durkheim, el cual, a su vez, ha condicionado posteriormente toda la sociología francesa, confiriéndola ese particular «tono olístico» que hallamos en los estructuralistas clásicos (como C. Lévi-Strauss) y contemporáneos (como P. Bourdieu).

En el medio está Marx. Con sus análisis sobre el capitalismo, sean de tipo histórico, sociológico o económico, Marx ofrece otro ejemplo, cuando menos paradigmático, de este modo de entender el cambio social.

Pero es con Durkheim cuando el paradigma olístico se expresa en su forma positivista más precisa. El cambio social es interpretado como expresión de un organismo (=sociedad) que se diferencia como paso de la «solidaridad mecánica» a la «solidaridad orgánica» en un sentido del todo específico. El esquema es aplicado en todas sus obras, en particular sobre la división social del trabajo, sobre el suicidio, sobre la religión.

La generalización del paradigma olístico puede formularse, siguiendo a Haferkamp y Smelser (1992, p. 2), en un *framework* conceptual según el cual toda teoría del cambio social debe contener tres elementos principales que deben estar en relación definida entre sí, según la secuencia (fig. 2):

FIGURA 2

El esquema del cambio social según el paradigma olístico

Determinantes estructurales	→	Procesos y mecanismos	→	Direcciones y consecuencias
--------------------------------	---	--------------------------	---	--------------------------------

El modelo puede, obviamente, ser más complejo. Pero la lógica del análisis sociológico del cambio social refleja las más de las veces este tipo de camino de investigación.

Son innumerables los autores que han adoptado en un modo u otro este esquematismo. W. Ogburn (1922) da un ejemplo clásico, que privilegia la determinante estructural de la tecnología como factor-base del cambio social.

Generalizando, podemos decir que adoptan este paradigma todos los «sociólogos», sea en la versión hiperestructuralista (por ejemplo, R. Merton, P. Blau), sea en la versión hiperculturalista (por ejemplo, J. Baudrillard), o incluso, y más frecuentemente, en las formas mixtas².

Estas últimas han derivado de manera especial de la sociología de Durkheim, desde el momento en que este autor se presta de modo particularmente fascinante a una interpretación cultural de la estructura social. Estas interpretaciones han experimentado un gran éxito tanto en América (a través de la mediación de Parsons), con el estructural-funcionalismo y otras escuelas (por ejemplo, E. Goffman), como en Europa, en la así llamada «escuela francesa», de la que el último exponente es hoy P. Bourdieu. Según este autor, las elecciones y las preferencias propias de los diversos sujetos sociales se colocan en un «sistema de gustos», es decir, un sistema de estilos de vida que reflejan las condiciones materiales de existencia propias de las diversas clases sociales (Bourdieu, 1979). En confirmación y ejemplificación del parecido que he establecido entre «modo de observar» y «forma de la teoría», Bourdieu opina que todo interés —incluso el interés cognoscitivo del sociólogo— está determinado por un campo estructural que el mismo interés contribuye a hacer funcionar («cada campo, como un producto histórico, genera el interés que es la precondición de su funcionamiento»; «el sujeto no es el instantáneo *ego* de una suerte de singular *cogito*, sino la traza individual de una entera historia colectiva») (Bourdieu, 1990, pp. 87-93). El «sentido práctico» (Bourdieu, 1980) es entendido por este autor como el modo en el que «el subjetivo es objetivado», y constituye el campo privilegiado de investigación tanto para la historia como para la sociología.

No se puede, en todo caso, cometer el error de sostener que el paradigma olístico, con sus evidentes límites, esté, por decirlo así, «superado». Por el con-

² Para la definición de «sociologismo» y sus variantes estructurales y culturales, cfr. P. Donati (1985), cap. 3.

trario, nosotros lo vemos reaparecer continuamente en las formas más diversas. La versión más reciente, y ciertamente la más refinada, es la expresada por N. Luhmann (1982, 1984, 1992), para el que el cambio social representa una forma de la diferenciación evolucionista y, en particular, una forma de autosustitución de la identidad de los sistemas.

2.2. La característica fundamental en lo que nos concierne de las teorías olísticas es que, por ellas, la comprensión del cambio social *sigue* a la explicación, generalmente de tipo estructural o sistémico (obviamente, con concepciones diversas de qué es lo que significa estructura o sistema; Marx, Durkheim, Parsons, Luhmann nos dan todas interpretaciones diferentes).

El elemento común fundamental es que *es la estructura o el sistema sociocultural lo que genera el sentido*, porque «quien» obra el cambio social es la estructura o el sistema social. Podríamos decir que el punto de vista (o sistema de observación) para la comprensión es, en todo caso, el de reconducir el individuo (y asimismo el proceso histórico de «individualización de los individuos») a expresión del sistema en el que está colocado (Luhmann, 1984).

Tampoco está exento de influencia olística quien, aun refutando el olismo metodológico, interpreta, no obstante, el cambio en una clave semiótica o hermenéutica que presupone una suerte de primado histórico de la «conciencia colectiva», entendida como integración de modelos (*pattern*) culturales, aun cuando sujetos a las interpretaciones de los individuos (así, por ejemplo, J. Alexander).

3. TEORIAS QUE SIGUEN EL INDIVIDUALISMO METODOLOGICO

3.1. Las teorías individualísticas han surgido en oposición a las olísticas. Interpretan el cambio social como producto de los agentes individuales, de su subjetividad e intersubjetividad. El ejemplo clásico más notorio es el dado por la teoría de G. Tarde sobre las «leyes de la imitación», y la polémica sostenida por él con E. Durkheim. Según Tarde, «si se elimina lo individual, lo social no es nada», mientras que, para Durkheim, «si se eliminan los individuos, queda la sociedad». ¿Quién tenía razón? Como diré más adelante, en mi entender, ninguno de los dos. Estas contraposiciones han suscitado un debate cultural muy instructivo, pero el mismo —puesto en estos términos— pertenece hoy a un estadio «romántico» del todo pasado. En todo caso, la idea de que «la sociedad es una proyección de los individuos» (como lo ha expresado L. Sturzo, 1960) ha progresado.

El gran teórico de esta postura ha sido, sin duda alguna, Max Weber. Su obra ha sido interpretada de varias maneras, que han encontrado un grandísimo desarrollo tanto en la denominada «escuela austríaca» (Von Mises, Von Hayek) como en la filosofía de K. Popper, incluso en E. Husserl, y sobre todo en la denominada «escuela fenomenológica», que, a través de varios autores

(entre los que se puede citar a A. Schütz), llega hasta nosotros y se expresa hoy en día en una gran variedad de posturas y de autores (como T. Luckmann y P. Berger).

El cambio social es entendido en este caso como el producto de una infinidad de microacciones individuales, que pueden comprenderse, antes que explicarse, con referencia a los sujetos individuales. En la formulación de Boudon (1991, p. 459), se trata de «tomar en cuenta el hecho evidente de que todo fenómeno social es el resultado de un conjunto de acciones individuales». Se configura así una secuencia que sintetizo en un esquema al que llamo paradigma individualista, accionista o interaccionista (fig. 3).

FIGURA 3

El esquema del cambio social según el esquema individualista

Acciones individuales	→	Efectos de composición (simples y complejos)	→	Procesos de cambio
-----------------------	---	--	---	--------------------

Para comprender este esquema, muchos se refieren a la lección de G. Simmel (1982). Supongamos, dice Simmel, querer explicar la existencia del túnel del San Gotardo: puesto que se trata, evidentemente, del producto de un conjunto de acciones (decisiones políticas, científicas, estructurales, y actos ejecutivos), explicar la existencia de dicho túnel significa reconstruir esta red de acciones y aclarar los motivos que las han provocado. Lo mismo se puede decir del precio de un producto en el mercado: es el resultado de una multitud de decisiones tomadas por los productores, los distribuidores y los consumidores de ese producto.

No es distinto el modo en el que se afirman los valores en materia de costumbres: las reglas de la buena educación, por ejemplo, son el resultado de una infinidad de comportamientos individuales y permanecen o decaen porque un gran número de actores sociales les atribuyen un sentido y las aceptan, o bien no les encuentren sentido alguno y las rechazan.

Este principio, sugiere Boudon, puede parecer banal, pero en realidad su aplicación práctica puede resultar muy difícil por un motivo fácilmente intuitivo: que las causas de los fenómenos sociales, estando localizadas en los individuos, son en general innumerables. Además, reproducir los motivos que han llevado a un actor dado a ejecutar una acción dada puede ser arduo por la ausencia de un testimonio por parte del mismo actor, o por causa de su pertenencia a una cultura que nos es poco familiar.

3.2. Contrariamente a los olistas, los individualistas metodológicos intentan la comprensión del cambio social como lógica y realmente precedente

a la explicación. En mi entender, no se da explicación sin que la lógica explicativa tenga un primer y necesario cotejo —plausible— en el buscar motivaciones razonables («buenas razones», no siempre ni necesariamente razonables) de los individuos a actuar, motivos que deben ser comprensibles para el observador (en términos de empatía).

Este paradigma, que ciertamente busca salvaguardar la libertad humana y, consecuentemente, la «libertad de la historia», parece más evidente y razonable que el precedente. Pero las cosas no son así de simples. Eso deja muchísimos problemas sin resolver, comenzando por la misma definición de individuo. ¿Qué cosa quiere decir encontrar un «cotejo plausible» (las motivaciones individuales) para quien utiliza una metodología popperiana? ¿Qué son las «buenas razones» de los individuos cuando el mismo Boudon (1990) muestra que los individuos usan el arte de la autopersuasión para engañarse? ¿Y cómo pueden las acciones individuales convertirse en «comprensibles para un observador empático» si no hay empatía o la hay de un modo que es problemático?

El hecho es que de los datos individuales no se puede saltar a las relaciones sociales. Esta constatación vale también para quien sigue cánones fenomenológicos en este paradigma. De hecho, es posible afirmar que, *con la operación denominada «epojé»*, Husserl ha encontrado, ciertamente, un instrumento potente para el individualismo metodológico, pero ese instrumento presenta límites insuperables; puesto que al comienzo del análisis «pone entre paréntesis» las relaciones sociales, no puede reconstruirlas después (como ha mostrado R. Toulemont, 1962).

Hay otro orden de consideraciones que hacen problemática esta tesis. Según Boudon (1979), decir que no hay algún cambio social significa aceptar que se realiza la secuencia: «ambiente institucional → sistema de interacción → comportamientos individuales». El caso se trata como caso-límite, aunque se dan ejemplos históricos concretos. (El autor aporta alguna referencia a sociedades de carácter agrario tradicional del Extremo Oriente.) Pero si se admite que los individuos y sus acciones pueden no tener realimentación (*feedback*) alguna ni sobre el sistema de interacción ni sobre su ambiente institucional, se debe admitir que los individuos pueden estar determinados completamente por entidades colectivas como el ambiente y el sistema. Entonces, ¿cómo puede justificar Boudon su posición de defensa del individuo como factor-base del cambio social?

En efecto, se puede poner en evidencia la libertad de los actores tan sólo atribuyéndoles las relaciones y mostrando posteriormente que son propiamente esas relaciones las que no llegan a producir un cambio macroestructural.

4. TENTATIVAS «COMBINATORIAS»

4.1. Los dos tipos de teorías que acabo de recordar alimentan todavía fuertes contraposiciones. Un ejemplo lo da la reciente polémica entre el histo-

riador y sociólogo L. Pellicani y el filósofo y sociólogo D. Antiseri (1992), para referirme a la cual no tengo espacio.

Sin embargo, la sociología ha visto surgir y difundirse tentativas de diálogo y de integración entre las tesis individualistas y olisticas.

J. Habermas constituye, ciertamente, el ejemplo más ilustre. Su intento ha sido desde el principio mostrar que el cambio social es el producto de una particular «oposición combinatoria» entre mundos vitales y sistemas sociales, en términos históricos entre sociedad civil y poder superior, en términos sociológicos entre actuar comunicativo y estratégico.

La ambición de este autor ha sido, y sigue siendo, elaborar una teoría normativa del cambio social en forma neomarxista, donde normativa significa que las normas son el punto de paso obligatorio de todo cambio significativo y estable (también funcionalmente), mientras que neomarxista significa que siente una teleología histórica de liberación de la opresión, es decir, del poder del hombre sobre el hombre (Habermas, 1970). Aun adoptando un cuadro bastante ecléctico para la comprensión del cambio social, este autor se ha vuelto siempre más hacia una teoría de tipo comunicativo que entiende el cambio como cambio de las formas comunicativas (Habermas, 1976, 1981). Pero ha terminado de este modo por reducir la comprensión a comunicación y, entonces, no ha podido mantener sus promesas de una «plena comprensión».

A. Touraine, en el curso de su larga militancia sociológica, ha intentado combinar asimismo varias posturas (positivistas, marxistas y también weberianas), elaborando una «teoría de los movimientos sociales» como sujetos (factores-base) del cambio social (de la investigación sobre la clase obrera en Francia en los años sesenta al movimiento polaco de *Solidarnosc* en los años ochenta). Pero a su teoría le falta una capacidad de relacionar comprensión y explicación, en manera general y entre los varios niveles (individual y colectivo), cuando menos donde no se sepa qué hacer, en el cambio social concreto, con los «sujetos históricos» que teoriza.

Me parece que, a escala internacional, hoy destacan tres nombres sobre otros en la búsqueda de esas soluciones sociológicas que he llamado «combinatorias»: A. Giddens (1984), J. C. Alexander (1990), P. Sztompka (1990).

Se ha criticado con muchas razones estos intentos (significativamente, M. Archer, 1982, 1987, 1989) con la observación de que una combinación de acción y estructura debe recurrir a un concepto más relacional de morfogénesis social, capaz de evitar el relativismo y de conferir un papel autónomo a la cultura sin perder el sujeto.

En todo caso, a través de todas estas nuevas reflexiones, se hace camino la exigencia de un *paradigma relacional* que trate de interrelacionar comprensión y explicación. En general, el esquema puede sintetizarse de este modo: se parte de un contexto de sujetos en relación, se observa su dinámica relacional y se da una explicación que comprenda el cambio social como «emergencia» de nuevas formas sociales (fig. 4).

FIGURA 4

El esquema del cambio social según el paradigma relacional

Contexto de sujetos en relación	→	Dinámica de las relaciones e interacciones sociales	→	Formas sociales emergentes
------------------------------------	---	--	---	-------------------------------

4.2. La dificultad de la tesis combinatoria que acabo de recordar y del paradigma relacional que resulta reside, en mi opinión, en el hecho de que para la comprensión del cambio social se necesita una teoría adecuada del observador que sea capaz de evitar las paradojas y la cerrazón del círculo hermenéutico y de la autorreferencialidad.

Si falta una teoría así, no es posible decir cuándo y cómo debe la observación orientarse a ver actores/agentes o bien mecanismos/sistemas, y, sobre todo, cómo pueden observarse sus relaciones.

Estas dificultades y ambigüedades son fáciles de hallar en la sociología a partir de un autor que ha desempeñado un papel tan silencioso como decisivo sobre el pensamiento contemporáneo: G. Simmel. En Simmel, de hecho, el cambio social es visto como un cambio de las formas sociales y, al mismo tiempo, también del sentido vital de los individuos que lo llevan a cambio (S. Moscovici, 1988).

En mi entender, una teoría relacional de la observación debería hoy en día partir precisamente de la idea simmeliana de que, para la comprensión del cambio social, es necesario encontrar un elemento, al tiempo conexionador y diferenciador, diverso y distintivo de lo que «hace» (en cuanto que «es») lo social, en cuanto expresión integradora de agentes (individuos-en-relación) y de estructuras o mecanismos sociales (formas).

Si vemos las cosas desde este punto de vista, es posible entonces observar que ha habido hasta hoy una larga subevaluación de esta perspectiva que define el cambio social no como cambio de factores ni de estructuras en sí misma, ni tan sólo de relaciones entre factores o elementos, sino verdaderamente como un modo diverso de relacionar las relaciones. Se trata de ver qué significa y qué comporta una prospectiva por la que el cambio es una relación en sí misma, otro modo de producir relacionamente.

5. COMPRENDER *PER RELATIONES*: HACIA UNA TEORIA RELACIONAL

5.1. La novedad de los últimos decenios de investigación reside en el hecho de que hoy no podemos observar más según un realismo ingenuo ni según cánones idealistas.

Para comprender el cambio social es necesario que, antes que nada, el

observador se autoobserve. Pero, para hacer esto, se ha de servir de un cuadro conceptual que sea adecuado para cumplir una operación tan improbable como la de «observarse a uno mismo» y de observar «a través del otro». La observación, incluso la autoobservación, se descubre «socialmente mediatizada». No puedo extenderme aquí sobre este argumento de excepcional complejidad y alcance. Voy al punto.

El punto es que la observación del cambio social puede obtener una objetividad sólo aceptando el ser *observer-dependent y controlando al mismo tiempo esa dependencia* (del conocimiento de quién observa) *con un proceder oportuno*. En esta nueva visión de la comprensión explicativa, la teoría del cambio social debe observar su objeto teniendo en cuenta:

— Un cambio en la *concepción de la causalidad*: ni un sujeto ni un sistema son un *primum movens* del cambio social. Existe, por el contrario, una multidimensionalidad de los factores que ejercen entre sí una influencia circular.

— Un cambio en la *concepción del tiempo*: el tiempo que está en la base del cambio social no es un tiempo «estandarizado», sino principalmente cultural e histórico. En resumidas cuentas, en la base de la comprensión del cambio social hay una semántica de «temporalización del tiempo»; por lo tanto, una temporalización de las formas de conocimiento del cambio social.

— Más en general, una visión diferente del determinismo y del indeterminismo social que establezca entre ellos una relación (\leftrightarrow) de reciprocidad.

5.2. En síntesis, hay cambio social cuando las relaciones propias y específicas de una entidad social se forman con cualidades distintivas que difieren de las precedentes, esto es, siguiendo distinciones directrices (o sus combinaciones) que corresponden a un nuevo código simbólico.

Podrían extraerse ejemplos para todos los fenómenos en cuanto que sociales: matrimonio, familia, ciudadanía, movilidad social y geográfica, redes, administración pública, organización del trabajo, ciudad, ejército, nación, etc.

Decir cambio social no significa más decir paso de la sociedad tradicional (o premoderna) a sociedad moderna, o bien a un estado de la «evolución» o del «progreso» social. Es, más sencillamente, un modo distinto de ordenar relacionamente los elementos y las relaciones entre ellos. Para que se produzca un cambio social no basta con un nuevo elemento (por ejemplo, una nueva tecnología) o una nueva relación en sí y por sí (por ejemplo, en los estilos de vida), sino que se necesita una forma de relación entre las relaciones y elementos que lo componen, entera y diferenciada. Esta es la nueva comprensión del cambio social. Una teoría que intente acceder a esta comprensión no puede más que tener el carácter de lo que es «relacional».

Tómese como ejemplo el cambio social acaecido en el fin de la década de los ochenta en los países del Este europeo, con el derrumbamiento del sistema soviético (con frecuencia, referido por simplicidad al 1989). El historiador que quiera comprender el fenómeno documentará e interpretará los acontecimientos

tos recogiendo elementos y relaciones entre elementos que entiende como relevantes para una reconstrucción del proceso que ha llevado al desmoronamiento de un régimen político. Observará que los factores que han contribuido a este colapso son muchos, y, queriéndolos ordenar, encontrará muchas dificultades en atribuirles un peso específico y fijar relaciones causales más específicas. Su tiempo de referencia es entendido como *cronos*, aun cuando pueda hacer referencia a esquemas interpretativos particulares.

El sociólogo usará el material documentativo-histórico, pero desde el inicio lo insertará en una observación que ya estará organizada en un paradigma. El tiempo, para él, está socialmente definido, es el tiempo de los actores históricos, condicionado por su contexto de vida, que comprende aspectos subjetivos, estructurales y culturales. Si el sociólogo escoge un paradigma olístico, tratará de darle una explicación en términos de determinismos estructurales y sistémicos: podrá, por ejemplo, intentar demostrar que el sistema soviético no podía avanzar porque no podía desarrollar una suficiente capacidad de adaptación a los desafíos evolutivos internos y externos. Pero eso dejaría fuera los sujetos humanos, su voluntad, intenciones, deseos, proyectos. Por otra parte, si el sociólogo recurre a los individuos, a sus motivos subjetivos, y por lo tanto a las interacciones entre ellos y sus efectos, no acierta a encontrar una explicación convincente de cómo la orientación de las acciones han modificado o no *in re* las estructuras sociales y políticas. En el tercer paradigma, el relacional, el sociólogo podrá, en cambio, observar que, dentro del derrumbamiento del sistema soviético, habían grupos sociales (o redes) dotados de su «subjetividad» relacional, que han producido el cambio como fruto de interacciones micro, meso y macrosociales. Por otro lado, sabe que estas interacciones, consideradas en el tiempo *social*, podrían incluso no modificar ciertas características del sistema social de esos países.

Esta tercera manera de comprender permite, a mi entender mejor que las dos primeras, observar el cambio social como el producto de sujetos que, moviéndose en un cierto contexto subjetivamente definido, han producido acciones que, a su vez, han generado relaciones capaces de modificar las formas institucionales existentes. Estas últimas siguen diferentes modalidades (distinciones) de autoorganización, formas que deben enfrentarse —contemporáneamente— a problemas de sentido y de funcionamiento. No bastan los motivos (sentido intencionado) y tampoco los determinismos funcionales (mecanismos sistémicos) para producir el cambio. Se precisa sean relacionados para comprender lo que ha ocurrido y ocurre en esos países.

Tratemos ahora de ver un ejemplo de una aplicación más general.

6. UN CAMPO DE APLICACION: EL PASO DE LO MODERNO A LO POSTMODERNO

En una visión más general, para la comprensión del paso de lo moderno a lo postmoderno, tenemos esquemas que todavía son en exceso reductivos y angostos.

I) Para los colectivistas, se trata de descubrir las entidades colectivas que «obran» el cambio social. Estas entidades pueden todavía ser de tipo tradicional (como las «élites», los «rangos» o «clases sociales», las «leyes» del sistema capitalista, los mecanismos de la diferenciación social o incluso —más recientemente— las operaciones de *autopoiesis* de las estructuras sistémicas) o bien de un tipo modernizado (como los nuevos movimientos sociales, una nueva codificación funcional entre sistemas, etc.).

Aquí no comprende y no se explica la insurgencia del «disidente» y del «desviado» respecto al «tipo moderno» (cuyo emblema es, por ejemplo, Rousseau). De esto es señal el hecho de que, en gran parte, el paradigma olístico ve el paso a lo postmoderno como una «degradación» (crisis de las ideologías, en particular del marxismo) o bien cómo desestructuración de lo normativo (crisis del estructuralismo). En las versiones más positivas, las neofuncionalistas, el paso a lo postmoderno es, por el contrario, un problema de cambio en la legitimación del orden social (S. N. Eisenstadt, 1991), mientras que en la visión neosistémica el cambio social de nuestros días se explica como un sistema (autónomo) que se redefine autorreferencialmente (Luhmann, 1983).

II) Para los individualistas, el paso a lo postmoderno coincide con una cierta resurgencia de «liberalismo»: como cultura de la diferencia, como *elección racional*, como manifestación de nuevas formas de «desemejanza» y de «disidencia» y, en general, como nacimiento de una nueva sociedad civil o la aparición de un nuevo estadio de «sociedad abierta».

La reciente teoría de J. Coleman (1989) es un buen ejemplo de cómo este paradigma interpreta los cambios sociales en función de valores y preferencias individuales, según un modelo de *acción orientada al objeto* (*Purposive* o *goal-oriented action*) (lo que es criticado por Alexander, 1992, como «voluntarismo abstracto» y que el mismo J. Elster, campeón en un tiempo de la *elección racional*, ha rechazado sustancialmente hace poco —en *The cement of society*—, revalorando la importancia del elemento normativo en el cambio social).

A estas interpretaciones, tanto de *elección racional* (*rational choice*) como de humanismo liberal, se puede objetar que no puede haber cambio social resultado de acciones individuales, racionales y finalizadas, según la disidencia y desemejanza, si no hay un proceso global por parte de la sociedad de individualización de los individuos, un proceso que no depende de los individuos. En caso contrario, si se ve sólo el individuo, lo postmoderno tiende a asumir la connotación de «racionalidad limitada», cuando no de narcisismo y pensamiento débil.

III) En todo caso, me parece que se puede sostener que de las deficiencias de los dos paradigmas antes citados se puede salir sólo a través de una interpretación relacional del cambio. Para la perspectiva relacional, el cambio social implicado en el paso de la modernidad a la postmodernidad es un exceso de la sociedad respecto a sí misma, exceso que no puede ni comprenderse ni explicada en función de «un todo» (quizá también la denominada «cultura de la diferencia») o en función de elecciones individuales.

En esta línea se empieza con definir el cambio social en términos de relaciones sociales: esto es, como un modo de redefinir las formas de las relaciones en la sociedad (Donati, 1993).

Como Calhoun (1992, p. 211) ha observado, «la modernidad no está constituida por la presencia de relaciones secundarias o por la ausencia de relaciones primarias (secundarias y primarias en el sentido de Ch. Cooley, n.d.r.); ambos tipos existen en un amplio rango de sociedades modernas y premodernas. Por el contrario, la modernidad es distinta de la creciente frecuencia, escala e importancia de las relaciones sociales indirectas». Eso concuerda con algunos *insights* de Luhmann, pero contrasta abiertamente con sus conclusiones, en las que Luhmann caracteriza la evolución de la modernidad como desocialización del individuo y de las formas sociales.

La discontinuidad respecto a lo moderno la da el hecho de que la relacionalidad es vista y practicada no ya como un incremento constante de *realizaciones (achievement)* (la *successful modernity* de Parsons), sino como una manera distinta de relacionar los elementos de adquisición y pertenencia de la sociedad (Haferkamp, 1992). En otras palabras, las relaciones se definen ahora con distinciones directrices que no piensan ya por oposición o superación de los caracteres particulares (como los de género, edad, etnia) causada por obra de caracteres universalistas (igualitarios y uniformes, típicos de la modernidad), que deberían eliminar a los primeros. Con esto se abre una fase histórica de fuerte discontinuidad con el *ethos* igualitario de la modernidad en función de lo que puede denominarse el «desafío de la diferencia». Dentro hay, con toda evidencia, un cambio antropológico epocal en la distinción humano/no-humano, con la necesidad de redefinir los criterios de esa distinción *per relaciones*, no por oposición o por confusión.

En mi entender, si se adopta esta visión se puede ver mejor la distancia que nos separa de los clásicos (como Marx, Durkheim, Weber, Simmel), cuyos análisis, aunque nos fascinen todavía tanto, ya no son adecuados para interpretar el cambio social actual.

7. SUMARIO: EL CAMBIO SOCIAL INDICA EL TIEMPO DE LA RELACION SOCIAL (O, MEJOR, EL TIEMPO SOCIAL DE LAS RELACIONES)

7.1. En este ensayo he propuesto el entender la comprensión en las ciencias histórico-sociales como un «relacionarse con». Esta postura epistemológica implica una teoría del conocimiento junto con una teoría de la observación (que juntas suponen una teoría de cómo se adquiere el conocimiento). La «comprensión» es una relación entre observador y observado que debe ser tratada como relación social en sentido pleno: como *re-fero* y como *re-ligo* al mismo tiempo.

Relacionarse implica activar una relación y orientarla a la observación de relaciones.

Muchas aporías de las teorías sociológicas a propósito del cambio social pueden resolverse sólo desde una aproximación al problema que, en vez de excluir la relación social o tratarla en un camino derivado (de individuos o estructuras), incluya, en cambio, la relación social como *forma constitutiva* del cambio social: la relación es el «*tercer elemento incluido en*», no el tercer elemento excluido de todo lo que acontece en la sociedad y que hace la historia. La historia se vuelve historia de las relaciones sociales y de su específico espacio-tiempo.

Eso lleva a reformular *ab imis* la visión del cambio social: sea de la constitución y del proceso del cambio, sea de su observación. La realidad histórico-social y su observación no son la misma cosa, como sostienen —bien que en modos diversos— Luhmann y Alexander, sino realidad relacionada o, mejor, el tiempo social de las relaciones.

7.2. La relación, entendida como omnipresente «tercer elemento incluido en» antes que como necesario «tercer elemento excluido de» (Luhmann), que permite observar el cambio social de manera diferente que en el pasado. Esa favorece una nueva teoría de la comprensión en tanto y en cuanto que no confía el *Verstehen* ni a estados subjetivos de los individuos ni a modalidades estructurales, sino a su acción recíproca. El cambio social se convierte en el tiempo de la relación social.

7.3. Se puede tener una aplicación interesante de este modo de mirar a la historia de la sociedad, puesto que la interpretación relacional nos permite representar la sociedad postmoderna no como «degradación» o, viceversa, como «superación» de la sociedad moderna, sino como producción de un nuevo tipo de sociedad caracterizado por la implosión/explosión de las relaciones sociales, en un diverso tiempo social de las relaciones, un tiempo que reduce o amplía las relaciones como ninguna sociedad ha hecho antes. Ella puede hacer esto, sea porque diferencia las relaciones dentro de sí (en sus mismas dimensiones constitutivas), sea porque diferencia las relaciones que pueden

instaurarse entre los diferentes niveles y modos de ser de lo social (jurídicos, económicos, políticos, religiosos, incluso biológicos, tecnológicos...).

El paso de lo moderno a lo postmoderno puede entonces comprenderse como «emergencia de la sociedad relacional».

Verdaderamente, en cuanto la interpretación relacional permite al observador distinguir e integrar las distintas dimensiones de la relacionalidad, de separar y reconectar entre sí lo individual y lo social, le permite ver por qué y cómo la sociedad de hoy en día separa lo humano de lo social, y, por lo tanto, puede incluso llegar a negar la historia (cuando menos en tanto que produce una especie de «historia no-humana»). De hecho, la sociedad postmoderna se vuelve cada vez más sujeta al riesgo de ser no-humana (entendiendo como «no-humana» sencillamente el otro lado de la distinción con lo «humano»). De ahora en adelante, la producción de la sociedad como «sociedad humana» (y, por lo tanto, la producción de «historia» en el sentido humanístico tradicional) remitirá a una nueva modalidad de utilizar la distinción humano/no-humano. Sólo a través del obrar de nuevas distinciones podrá producirse una «sociedad de lo humano» (Donati, 1991, pp. 540-544), que ya no está garantizada como en el pasado, en el que entre humano y social había (o se suponía) una continuidad, sino una verdadera coincidencia.

Postmoderno, entonces, no significa ciertamente que la modernidad carezca de encanto. Postindustrial no significa que no nazcan más industrias. Lo mismo para el concepto de postburgués. Todas las expresiones «post» vienen a indicar que la sociedad que está naciendo bajo nuestros ojos no es ya parangonable a las formas sociales que hemos conocido en el pasado, porque no utiliza más el tiempo y las distinciones-guía que connotan el sentido de la producción de las relaciones sociales a las que se daba novedad y relevancia en la constitución de las formaciones histórico-sociales precedentes. Más brevemente, decir que entremos en la sociedad postmoderna no significa, ciertamente, afirmar que la cultura moderna, las formas y las relaciones sociales burguesas estén muertas, sino más bien que las relaciones sociales que la modernidad ha expresado han generado en la actualidad una dinámica autónoma, caracterizada por un tiempo social propio y por conexas distinciones directrices para la acción.

Postmoderno quiere decir que, ahora, la sociedad relaciona los valores, incluso los de la modernidad (igualdad, libertad, fraternidad), *de otro modo*. Se trata en la actual transición histórica de modalidades caóticas (o de fluctuación) en la producción de las relaciones, que llevan a muchos a preguntarse si una sociedad así podrá sobrevivir. Que la sociedad relacional viva sobre la improbabilidad y en una profunda ambigüedad de sus relaciones no puede maravillarnos. Se trata, en cambio, de comprender si, dónde y cómo, a través de estas fluctuaciones, se realizan procesos de selección por medio de los que nuevas formas sociales emergen como relaciones dotadas de sentido y capaces de vida, por establecer una distinción respecto a las que no lo son.

7.4. Muchos hablan hoy de «fin de la historia» o bien de época transhistórica o metahistórica o incluso posthistórica, bien en sentido negativo (como

despedida de los *grand récit* de un tiempo: J. F. Lyotard, 1970), bien con un sentido utópico positivo (de una sociedad «finalmente» humanizada en manera plena: R. Panikkar, 1984). Con otras palabras, de Luhmann (1976), «el futuro no puede comenzar».

Esta comprensión del cambio social, ¿podrá ofrecer un cuadro de referencia tal que anula el registro relacional del tiempo (esto es, la historia)? Personalmente, entiendo que las teorías del fin de la historia (se entiende, en cuanto que historia humana), en particular la luhmanniana, representan, al margen de las intenciones de los autores, un intento de inmunización del desafío que proviene de una realidad (y de una visión) relacional de la sociedad que se piensa en términos relacionísticos (esto es, de un cambio social virtual, antes que real).

En un armazón (*framework*) propiamente relacional, el tiempo del futuro es el tiempo de las relaciones sociales que no pueden ser reducidas o incorporadas a otro que ellas mismas. Si esta afirmación puede efectuarse sólo dentro de la tradición occidental (la que, respecto a las sociedades orientales, tiene como *cleavage* a Aristóteles) o si, por el contrario, puede aspirar a representar asimismo el cambio social en otros contextos, es una cuestión que debe dejarse abierta, por la fuerza de las cosas.

Ahí donde el registro del tiempo permanece vinculado a un simbólico puro (que evita el relacional, como sucede en muchas sociedades del Extremo Oriente o en ciertas sociedades periféricas tales como las andinas), efectivamente, el cambio social se produce sobre un registro-señal que no se somete a la duración del tiempo. Por este motivo, esas sociedades hacen historia —por decirlo así— en una manera muy dilatada en el tiempo y —en un cierto sentido— desde un punto de vista externo a la historia. Por el contrario, en la sociedad de la pura interacción, el cambio social se torna «eventual». Este hecho genera la impresión de que nos encontramos ante una sociedad «sin historia», una impresión que, a la luz de cuanto he dicho, es del todo errada.

Intentar *comprender el cambio social significa entonces intentar captar la íntima relacionalidad de lo social*. Ciertamente, ya no es posible, como en las ciencias histórico-sociales clásicas y tradicionales, «abarcar» (*cum-prehendere*) toda la interrelacionalidad de los fenómenos, porque las sociedades postmodernas se caracterizan precisamente por el cambio continuo de las selecciones: hacen fluctuar la relacionalidad, no sólo la que estaba anteriormente «vinculada», sino también la que se produce de nuevo. Todavía se puede pensar que los fenómenos pueden ser comprendidos desde un punto de vista que se orienta sobre la específica relacionalidad histórica de lo social, esto es, mediante un sistema de «observación relacional».

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, T. (1948): «The Operation Called Verstehen», en *American Journal of Sociology*, vol. LIV, n.º 2, pp. 211-218.
- ALEXANDER, J. C. (1983): *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Routledge and Kegan Paul, London.
- (1990): *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Angeli, Milano.
- (1992): «Shaky Foundations. The Presuppositions and Internal Contradictions of James Coleman's "Foundations of Social Theory"», en *Theory and Society*, vol. 21, n.º 2, pp. 203-218.
- ALEXANDER, J. C., y SZTOMPKA, P. (eds.) (1990): *Rethinking Progress. Movements, Forces, and Ideas at the End of the Twentieth Century*, Unwin Hyman, Boston.
- ANTISERI, D., y PELLICANI, L. (1992): *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, F. Angeli, Milano.
- ARCHER, M. (1982): «Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action», en *The British Journal of Sociology*, vol 33, n.º 4.
- (1987): «Resisting the Revival of Relativism», en *International Sociology*, vol. 2, n.º 3, pp. 235-250.
- (1988): *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLEICHER, J. (1982): *The Hermeneutic Imagination. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London.
- BOUDON, R. (1977): *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris.
- (1979): *La logique du social*, Hachette, Paris.
- (1984): *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, PUF, Paris.
- (1990): *L'art de se persuader*, Fayard, Paris.
- (1991): «Azione sociale», en *Enciclopedia Italiana delle Scienze Sociali*, Edizioni Treccani, Roma, vol. I, pp. 459-470.
- BOUDON, R., y BOURRICAUD, F. (1982): «Changement sociale», en *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, Paris, pp. 62-69.
- BOURDIEU, P. (1979): *La distinction*, Ed. de Minuit, Paris.
- (1980): *Le sens pratique*, Les Editions de Minuit, Paris.
- (1990): *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge.
- CALHOUN, C. (1992): «The Infrastructure of Modernity: Indirect Social Relationships, Information Technology, and Social Integration», en H. Haferkamp y N. J. Smelser (eds.), *op. cit.*, pp. 205-235.
- COLEMAN, J. (1989): *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- DILTHEY, W. (1914): *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), Frankfurt a.M.
- DONATI, P. (1985): *Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano.
- (1991): *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano.
- (1993): *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari.
- EISENSTADT, S. N. (1992): «A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization», en H. Haferkamp y N. J. Smelser (eds.), *op. cit.*, pp. 412-429.
- ELSTER, J. (1989): *The Cement of Society. A Study in Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ETZIONI, A. (1964): *Studies on Social Change*, New York.
- FOERSTER, H. von (1990): «Comprendere il comprendere», en P. Alferj y A. Pilati (a cura di), *Conoscenza e complessità*, Theoria, Roma-Napoli, pp. 127-148.
- GIDDENS, A. (1984): *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge.
- HABERMAS, J. (1970): *Towards a Rational Society*, Beacon Press, Boston.

- (1976): *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston.
- (1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2 vols.
- HAFERKAMP, H. (1992): «Modernity and Ascription», en H. Haferkamp y N. J. Smelser (eds.), *op. cit.*, pp. 97-121.
- HAFERKAMP, H., y SMELSER, N. J. (eds.) (1992): *Social Change and Modernity*, University of California Press, Berkeley.
- HAGEN, E. (1962): *On the Theory of Social Change*, Dorsey Press, Homewood (Ill.).
- LENSKI, G. (1976): «History and Social Change», en *American Journal of Sociology*, vol. 82, n.º 3, pp. 548-564.
- LOCKWOOD, D. (1963): «Social Integration and System Integration», en G. K. Zollschan y W. Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*, New York, pp. 244-257.
- LUHMANN, N. (1976): «The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society», en *Social Research*, vol. 43, pp. 130-152.
- (1982): *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York.
- (1983): «L'uso dell'identità negli ordini autosostitutivi, in particolare nella società», en L. Sciolla (a cura di), *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 202-239.
- (1984): *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- (1992): «The Direction of Evolution», en H. Haferkamp y N. J. Smelser (eds.), *op. cit.*, pp. 279-292.
- LYOTARD, J. F. (1970): *La condition post-moderne*, Ed. de Minuit, Paris.
- MODELL, J. (1989): *Into One's Own. From Youth to Adulthood in the United States 1920-1975*, University of California Press, Berkeley.
- MOORE, W. (1963): *Social Change*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (New Jersey).
- MOSCOVICI, S. (1988): *La machine à faire des dieux*, Fayard, Paris.
- MÜNCH, R. (1989): «Structures, Cultures and Knowledge: A Historical Comparative Exploration», en H. Haferkamp (ed.), *Social Structure and Culture*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 37-66.
- NISBET, R. (1969): *Social Change and History*, Oxford University Press, London.
- OGBURN, W. F. (1992): *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*, MacMillan, New York.
- PANIKKAR, R. (1984): «La fine della storia: la tripla struttura della coscienza umana del tempo», en *Quaderni di psicoterapia infantile*, n.º 10, gennaio, pp. 16-109.
- PARSONS, T. (1961): «Some Considerations on the Theory of Social Change», en *Rural Sociology*, vol. 26, n.º 3, pp. 219-239.
- (1966): *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.).
- RICOEUR, P. (1986): *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Editions du Seuil, Paris.
- SIMMEL, G. (1892): *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig.
- STURZO, L. (1960): *La società. Sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologna.
- SZTOMPKA, P. (1990): «Agency and Progress: The Idea of Progress and Changing Theories of Change», en J. C. Alexander y P. Sztompka (eds.), *op. cit.*, pp. 247-263.
- TOCQUEVILLE, A. de (1952): *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris (1.ª ed., Paris, 1856).
- TOULEMONT, R. (1962): *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris.
- WRIGHT, G. H. von (1977): *Spiegazione e comprensione*, tr. it. Il Mulino, Bologna.

RESUMEN

El cambio social, ¿es realizado por actores/agentes (=sujetos, individuales y supraindividuales), o bien por determinismos colectivos (como estructuras y sistemas)?, ¿o tal vez por una combinación cualquiera entre actores y mecanismos sociales?

Las teorías sociológicas, desde el Ochocientos hasta hoy, se han dividido en dos grandes campos: a) Por un lado, han habido teorías que han adoptado un «paradigma olistico». b) Por otro, han emergido teorías que, juzgando las primeras como infectadas de determinismo, han elaborado un «paradigma accionista».

Muchos autores han mezclado o combinado juntos ora una, ora otra de estas posturas sin lograr encontrar un punto de vista capaz de integrarlas o trascenderlas. El resultado es que, hoy, la mayor parte de las teorías oscilan entre el primer y el segundo paradigma, o bien tratan de comprender el cambio social a través de mezclas o «fórmulas combinatorias» entre las dos.

La tesis del autor es que ni las teorías sistémicas (olísticas) ni las accionistas (individualistas) ni sus combinaciones pueden encontrar una «comprensión adecuada» del cambio social. Ofrecen visiones parciales de la historia, que son insuficientes en tanto que comparten una carencia común: la idea de que la relación social sea un resultado (un efecto) de «otras» variables en juego, como las estructuras sociales o —por el contrario— la subjetividad individual, o bien un determinismo en sí misma. Para comprender el cambio social se precisa de una teoría adecuada al carácter relacional de la realidad social, como realidad *sui generis* «hecha de» relaciones sociales.

Se propone aquí un paradigma, denominado «relacional», según el cual el cambio social consiste en la «emergencia» de realidades sociales movidas por sujetos (individuales y colectivos) que están en relación entre ellos en un determinado sentido. «Comprender» significa «relacionarse» con todo lo que tal relación (¡social!) significa y comporta.

En la parte final se trata de ejemplificar las potencialidades comprendentes del paradigma relacional con referencia al gran proceso de cambio social que transforma hoy la «sociedad moderna» en «sociedad postmoderna».

ABSTRACT

Who and/or what produces social change? Is social change produced by actors (as subjects) or by unintentional deterministic forces (such as systems and structures)? or by some combination of them?

Since the last century, sociological theories have flourished in two different directions. a) Some of them have adopted a «holistic paradigm». b) Other theories have adopted, on the contrary, an «action paradigm». Many other scholars have combined these two opposed perspectives, without reaching any valuable integration between them. At present, we can say that sociology still waves in between the two paradigms (called «methodological individualism» and «holism»).

The author's thesis is that both choices (and their mixtures) provide a lacking understanding and explanation of social change. They offer a partial view of historical changes in so far as they share a common fault: the idea according to which a social relationship must be conceived of as the outcome (the «effect») of other variables (or factors) such as social structures or individual motives. The author claims that, on the contrary, the understanding of social change must tune up with the «relational character» of society, as a reality *sui generis* «made by and through» social relationships. In this paper the author presents a new paradigm, called «relational sociology», according to which social change is observed and interpreted as an «emergent process» put forward by individual or collective subjects which are related to each other in a certain way (a relational form).