



# ***Tradición y modernidad en el pensamiento sociológico. Una reflexión crítica desde la historia de la familia***

Victoria Aliende Urtasun  
*Universidad Pública de Navarra*

**Resumen:** Este trabajo atiende a la actual investigación en historia de la familia para llevar a cabo un estudio crítico de los conceptos sociológicos relativos al mundo campesino tradicional y de los modelos de cambio con los que esta disciplina interpreta la génesis de la moderna familia industrial. El mayor interés se ha puesto en señalar las dimensiones ideológicas de la modernización y de los marcos analíticos empleados por la sociología para caracterizarla.

**Palabras clave:** Historia de la familia, Sociología, Tradición, Modernidad, Ideología y Modernización.

**Abstract:** Departing from current research on the history of the family, this article intends a critical review of sociological concepts about the traditional peasant world and a reassessment of the frameworks of change that are used in this field of study in order to interpret the emergence of the modern industrial family. The main focus has been placed on pointing out the ideological dimension of the modernization as well as the analytical tools used by sociology to characterise it.

**Key words:** History of the family, Sociology, Tradition, Modernity, Ideology and Modernization.

A menudo los historiadores nos recuerdan la ambigüedad de las indicaciones del pensamiento sociológico respecto del mundo que el capitalismo industrial dejaba atrás. Para el sociólogo la *tradicción* es una figura conceptual fraccionada y episódica cuya razón de ser ha sido, y es, servir de referente de comparación para las descripciones del presente. En 1958, un año antes de la publicación de *La imaginación sociológica* de Wright Mills, el historiador de la escuela francesa de *Annales*, Fernand Braudel, observaba el sistemático olvido de los

análisis diacrónicos al que había dado lugar una sociología empirista sólo atenta a los datos del tiempo corto<sup>1</sup>.

En la época en que Braudel escribía, el estructural-funcionalismo parsoniano había difundido con éxito a la ciencia sociológica la creencia en la condición insólita y perturbadora del cambio histórico frente a la “normal” estabilidad del sistema social<sup>2</sup>. Con el surgimiento en los años sesenta de la sociología histórica y la crisis paralela de la “gran teoría”, la distancia entre ambas disciplinas pareció recortarse. Sin embargo, el pasado y el tiempo siguen siendo asignaturas pendientes para el sociólogo. En primer lugar porque el vocabulario analítico, las interpretaciones e imágenes de las sociedades agrarias y estamentales de los “clásicos” (Talcott Parsons entre ellos) permanecen hoy en las síntesis macrosociológicas sin tener en cuenta su carácter epocal y la intención profundamente moral que late en ellos. El principal propósito de este trabajo es precisamente llamar la atención acerca de la construcción de lo premoderno, pero también acerca de la idea de modernidad que le da sentido. Ambas concepciones han sido y siguen siendo, insisto, fundamentales en la ciencia social. Trataré de mostrar, asimismo, la ilación cognitiva existente entre las tipologías sociológicas de la “tradición” y la “modernidad”, y las trayectorias ideológico-culturales que entiendo dan sentido, legitiman y apoyan las grandes transformaciones económicas y sociales de la Europa del XIX. En este contexto haré notar, además, el drástico olvido en el que las teorías del cambio social más influyentes, las de la modernización, han sumido a los factores simbólicos y, junto con ellos, a los agentes y procesos culturales concretos, históricos de cambio.

Hace tiempo que la ciencia histórica acostumbra a relativizar la distancia entre las categorías del pasado y presente. A pesar de lo que

---

<sup>1</sup> Cf. Fernand BRAUDEL, “La larga duración” en Fernand BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 76-77.

<sup>2</sup> Norbert ELIAS, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 138-139.

la vieja historia positivista sostuvo, el ayer permanece enteramente mudo hasta el momento de ser interrogado. Sin embargo, la frontera metodológica que separa el hacer de sociólogos e historiadores es todavía, y tal vez lo sea siempre, muy sólida. El difícil equilibrio entre la narración o el relato de casos singulares y la “densidad analítica” de un “modelo conceptuante y explicativo”<sup>3</sup> probablemente sea su mejor testimonio. De todas maneras, la sociología histórica y la historia social necesariamente confluyen cuando la reconstitución de un fragmento cualquiera del pasado toma parte en un modelo abstracto de relaciones y procesos empíricos que explique algún aspecto de la contemporaneidad. En mi opinión, los datos, métodos y perspectivas de análisis procedentes de aquella historia de talante procesual y analítico que hizo suyo el problema de la *modernidad* debieran tener un lugar destacado en la sociología de la cultura. A fin de cuentas, estamos poco acostumbrados a mirar más atrás de 1900.

1. Los “usos” de la historia: el problema del cambio social y la comparación en el tiempo

A mediados de los sesenta la demografía histórica demostró empíricamente que la *gran familia* compuesta por numerosos parientes y generaciones no fue tan frecuente en la Europa preindustrial como creyeron algunos sociólogos del XIX y, justo por aquellos años, los teóricos de la modernización<sup>4</sup>. Las *formas* del tejido familiar variaban

---

<sup>3</sup> La resolución de este dilema en las investigaciones de sociología histórica siempre conlleva el acercamiento a uno u otro polo, es decir, o se da primacía al relato (y con él a la cronología, la descripción de acontecimientos y la incursión nominal) o se opta por supeditar la narración a la consistencia conceptual y analítica que vehicula el compromiso con un modelo teórico (Cf. Ramón RAMOS, “Problemas textuales y metodológicos de la sociología histórica” en *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 63, 1993, p. 14).

<sup>4</sup> Me refiero al macroestudio comparativo de los hogares familiares llevado a cabo por el *Cambridge Group for the History of Population and Social Structure*. Las conclusiones de este influyente y controvertido trabajo

además en función de las regiones europeas y de los distintos grupos o clases sociales del *ancienne régime*.

Los comportamientos residenciales de las familias, y en particular de las campesinas, pudieron ser explicados y comprendidos gracias a los conocimientos aportados por las monografías regionales o locales desarrolladas por la antropología histórica y la historia social. Pese a sus grandes divergencias metodológicas, ambas especialidades disciplinares a menudo comparten una interpretación sincrónica de la cultura. Tal y como escribe el célebre historiador francés Philippe Ariès, se aísla “un fragmento del pasado, como un etnólogo elige una sociedad salvaje”<sup>5</sup> tratando de comprender cada costumbre, ritual o creencia enraizados en la vida colectiva de una localidad o región desde dentro, esto es, aprehendiendo la totalidad de circunstancias y relaciones ecológicas, demográficas, ideológicas, socioeconómicas, etcétera que le dan sentido (conexión indudablemente “objetiva” que escapa a la conciencia de los actores sociales)<sup>6</sup>. Podemos comprender así el

---

pueden verse en: Peter LASLETT y Richard WALL (eds.), *Household and family in past time. Comparative studies in the size and structure of the domestic group over the last three centuries in England, France, Serbia, Japan and colonial North America, with further materials from Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. La crítica de la demografía histórica británica se centró en la obra del ignorado sociólogo francés, Frédéric Le Play (1808-1882). Así, en sus obras: *Les ouvriers européens* (1855) y *La Réforme Sociale en France* (1864) este autor vino a sostener que la familia *troncal* (trigeneracional) había sido dominante en la Europa preindustrial mientras que la familia *nuclear*, formada por los cónyuges y sus hijos, era en gran medida resultado de los procesos de asalarización e individualización a que habían dado lugar el capitalismo industrial y la legislación liberal.

<sup>5</sup> Philippe ARIÈS, “L’histoire des mentalités” en VV.AA., *La nouvelle histoire*, París, C.E.P.L., 1978, p. 422.

<sup>6</sup> Esta perspectiva etnológica de la historia social se ha manifestado principalmente en la exploración de universos simbólicos de alcance regional o local. De hecho, se echa de menos una mayor uniformación de los marcos



porqué de una historia paradójicamente estructural que, privada de la temporalidad de la acción social, aparta la mirada de las rupturas o innovaciones para centrar todo su interés en la dimensión más estable e inmóvil de las sociedades tal y como supuestamente queda recogida en los relatos de los folcloristas, los proverbios, las canciones, o los objetos de la vida cotidiana. Vale la pena traer a colación aquí las derivaciones de este exitoso e influyente maridaje entre etnografía e historia al parecer de uno de sus principales detractores:

En la práctica, si no es que en la teoría, la antropología ha tendido a ser una de las disciplinas más ahistóricas debido a su falta de interés por las transformaciones en el tiempo. Sin embargo, nos ha enseñado cómo todo un sistema social y un conjunto de valores pueden ser brillantemente esclarecidos por el método iluminador consistente en registrar minuciosa y elaboradamente un suceso particular, siempre y cuando a éste se le ubique con sumo cuidado dentro de la totalidad de su contexto, y se analice con mucho detenimiento en lo tocante a su significado cultural. El modelo arquetípico de esta “densa descripción” es la narración clásica hecha por Clifford Geertz <sup>7</sup>.

El propósito del investigador es muy distinto cuando compara un mismo hecho en distintas épocas de su sociedad tratando de identificar ciertas tendencias seculares de cambio que explican el *haber llegado a ser* de una representación o práctica social asociada con la civilización

---

analíticos que posibilite la comparación entre diferentes sociedades. No es raro, incluso, que los historiadores que toman por objeto preferente de estudio los símbolos culturales prescindan totalmente de la organización social y material en donde ese universo simbólico se insiere o que, incluso, el escenario estructural llegue a ser considerado “antagonista” respecto a la dimensión “subjetiva” del significado (Ver, por ejemplo, David I. KERTZER, “Anthropology and family history” en *Journal of family history*, vol. 9, nº 3, 1984, pp. 201-216 y Charles TILLY, “Family history, social history, and social change” en *Journal of family history*, vol. 12, nº 1-3, 1987, pp. 319-330).

<sup>7</sup> Lawrence STONE, *El pasado y el presente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 108.

moderna. En este caso se mira hacia atrás —más atrás de 1800— dando con ciertas variaciones iniciales entre pasado y presente que van paulatinamente difuminándose conforme nos acercamos a la contemporaneidad. Como luego veremos, este tipo de historia descarta las continuidades de la vida rural para centrar su atención en las evoluciones socioculturales que paulatinamente desbordan las estructuras feudales. Dicho de otro modo, se prescinde de la inercia característica de los mundos populares, de las *no* elites, pero también de las estructuras mentales más inmóviles, más repetitivas, que conviven con la modernidad, para aprehender el itinerario temporal de ciertas creencias, prácticas o valores formalmente considerados modernos<sup>8</sup>.

Enfrentado con el pasado, el distanciamiento del observador de una realidad pensada y vivida también dentro de su cultura (el nacimiento, cuidado y socialización de un niño por ejemplo) no siempre es fácil, y, a menudo, las propias creencias nublan la comprensión “del otro”. En otras, la diferencia entre las actitudes históricas y contemporáneas incita la curiosidad del científico por las causas que explican ese margen de variación que la comparación pone ante sus ojos. Ambos extremos pueden verse, por ejemplo, en los historiadores que interpretan

---

<sup>8</sup> A fin de cuentas la sociología constata de continuo la diferencia existente entre el cambio, aparentemente más rápido y sencillo, de los ideales y la modificación de una mentalidad antigua y, con ella, de pautas de conducta socialmente arraigadas. Sucede así que la llamada “postmodernidad” continúa inmersa de alguna manera en la tradición. Tal y como lo expresa la socióloga Inés Alberdi: “La ideología de la modernidad ha tenido una fuerza enorme en la sociedad española y ha sido uno de los pilares de apoyo del cambio social en las últimas décadas. La admiración por Europa y el deseo de acercarnos a ella ha funcionado como una ilusión permitiendo una transformación de las mentalidades que frecuentemente anticipaba al cambio de los comportamientos. La diferencia entre lo que se pensaba o se deseaba y las actuaciones o comportamientos reales ha sido enorme. Esta distancia es uno de los rasgos de cómo se han ido introduciendo y aceptando los cambios sociales en nuestro país” (Inés ALBERDI, *La nueva familia española*, Madrid, Taurus, 1999, p. 265).

las prácticas consuetudinarias de crianza. Quien mira atrás con las lentes de su horizonte valorativo, considera insólitos los abundantes indicios de desatención adulta localizados en la historia europea y gasta demasiadas energías en detallar la casuística de estos usos “reprobables”. Por el contrario, el observador distanciado de un ideal tan contemporáneo como el de la infancia puede advertir que la censura de aquello que previamente es definido como insensibilidad o apatía nace de su código normativo de referencia, y quizá acierte a ver los fundamentos históricos de las distintas percepciones y valoraciones de la paternidad y la niñez, es decir, las actitudes, emociones y haceres que culturalmente le son conferidos.

Según Durkheim el método comparativo cumple en las ciencias sociales el papel del método experimental en las ciencias naturales. Para detectar las causas de los fenómenos el sociólogo no puede modificar a su antojo las condiciones de observación de su objeto de estudio. La comparación entre las características de una misma realidad humana en culturas muy distintas y distantes entre sí suple de alguna manera esa carencia. El mismo argumento cabría emplear con relación a un estudio comparativo y regresivo de una institución, práctica o representación en una misma sociedad que ponga a prueba las divisorias socioculturales entre el *ayer* y el *hoy* y, asimismo, los criterios que sociológicamente justifican las disecciones del proceso histórico.

Probablemente, el incentivo de comparar un mismo hecho en coyunturas sociohistóricas sucesivas sea mayor en áreas de investigación que, como la familia, han de resolver de algún modo el lugar de la biología y la psicología en la determinación de las conductas y actitudes. Al dejar vía abierta a la posible contingencia histórica de ciertos órdenes aparentemente naturales de las cosas podemos clarificar mejor el margen de lo socialmente creado, mantenido y legitimado<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> De las suspicacias que sociológicamente despierta el reclamo de lo natural pueden encontrarse numerosos indicios en la obra de Pierre BOURDIEU.



Desde luego, no es necesario insistir más en este asunto para los propósitos de este trabajo. Sin embargo esta parcela de la experiencia social revela, probablemente con mayor contundencia que ninguna otra, las dificultades para interpretar un sistema de símbolos de períodos históricos no contemporáneos, y las prácticas que los expresan o traducen, en términos intrínsecos a esos mismos universos de significado.

Uno de los fines de “la comparación sistemática de fenómenos de diferente tiempo o ámbito espacial” —escribe Beltrán— es obtener “una visión más rica y libre del fenómeno perteneciente al ámbito o época del investigador”<sup>10</sup>. Es conocido, sin embargo, el olvido de las cronologías de larga duración dentro de la macrosociología comparada<sup>11</sup>. Lo cual es otra forma de advertir la marginalidad de los estudios de cambio social que adopten, al mismo tiempo, una perspectiva histórica, temporal. Situación paradójica en una disciplina que surgida del intento por comprender el significado de la modernidad hubo de describir (y reconstruir analíticamente) aquellas instituciones del pasado europeo que esa modernidad venía a disolver. Y ese empeño

---

Especialmente pertinente es su aplicación a la cuestión del género en *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 14 y *pássim*.

<sup>10</sup> Miguel BELTRÁN, *La realidad social*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 107. Sin embargo, y como es sabido, la comparación intertemporal es poco común. Cuando se habla del método comparativo se piensa, por lo general, en comparaciones espaciales (internacionales o interestatales) de carácter sincrónico donde el *contexto* a menudo desplaza al otro aspecto posible de la comparación: el diacrónico (Cf. Ramón RAMOS, “Problemas textuales...”, pp. 13 y 15).

<sup>11</sup> La utilidad de las periodizaciones amplias en los estudios de cambio social fue puesta ya de relieve por Wright en *La imaginación sociológica*: “conocemos fácilmente las grandes estructuras cuando cambian, y [...] llegamos a conocer esos cambios únicamente cuando ensanchamos nuestra visión hasta abarcar un periodo histórico suficiente” (Cf. Charles WRIGHT MILLS, *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 162).



pasaba por una mirada global a las transformaciones sociales que pudiera localizar el rumbo (el positivo y esperado) de la humanidad occidental. Con toda razón, el eje *presente-futuro* sacrificó en realidad el interés por la historia (Max Weber probablemente sea la principal excepción). Y, en cierta medida, el amplio margen especulativo de las teorías clásicas del cambio social —medido en relación a lo que vaticinaban desde supuestos transhistóricos, evolucionistas y legalistas— acentuó el desprestigio de cualquier generalización “macro” que supusiera vérselas con otras épocas y culturas en el seno mismo de la Europa occidental.

Defiende Bendix la utilidad del “contraste típico ideal entre tradición y modernidad” del pensamiento (social y sociológico) decimonónico para los estudios de cambio histórico<sup>12</sup>. A mi juicio, la propuesta es atractiva. En este sentido Wagner nos recuerda que los estudios de cambio social donde el itinerario hacia una “nueva situación” venga trazado por la comparación con una “situación anterior”, han de evaluar el grado de “adecuación” y “coherencia” de los conceptos utilizados en el análisis de la etapa precedente. Así pues, la aplicación de los modelos típicos-ideales de lo social “tradicional” y de lo social “moderno” en los estudios de cambio —subraya— debiera coincidir con una “redescipción histórica de la modernidad”. Si aceptamos el hecho de que el pensamiento social ha tomado parte del proyecto moderno parece pertinente sugerir que esa “descripción histórica” incluya, además, una “redescipción de la sociología”<sup>13</sup>. Esta invitación enarbolada, sin duda, todo un complejo programa empírico de sociología de la cultura y del conocimiento sociológico que aquí tan sólo podrá ser esbozado. Examinemos, en primer lugar, el polo de la tradición y la sociedad tradicional.

---

<sup>12</sup> Reinhard BENDIX, “Tradition and modernity reconsidered” en *Comparative Studies in sociology and history*, vol. 9, nº 3, 1967, p. 317.

<sup>13</sup> Peter WAGNER, *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 12 y 13.

## 2. Análisis conceptual de la comunidad preindustrial y del tránsito hacia la sociedad moderna: Tönnies y Weber

Es innegable la influencia ejercida por la noción de *comunidad* de Tönnies en la figuración sociológica del vínculo social preindustrial<sup>14</sup>. Ella nos describe una “voluntad común determinante” fundada en una “multitud de sentimientos de comprensión”, una suerte de “armonía (*Eintracht*) o espíritu de familia”. No hay desde luego en el lenguaje tönniesiano vocablo alguno que nos haga preguntarnos por la dialéctica entre lo individual y lo colectivo dentro de este tejido orgánico. El “yo superior y más general” de la comunidad lo impregna todo<sup>15</sup>.

Es conocida la consistencia adquirida por términos tales como profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social o continuidad en el tiempo en los estudios empíricos del parentesco y las localidades rurales (ámbitos de relación típicamente comunitarios según Tönnies). Con todo, lo más significativo es el uso generalizado y acrítico de esta “perspectiva” de análisis en la ciencia social<sup>16</sup>. Así, los emotivos enunciados de *Comunidad y asociación* que recalcan el “amor, la lealtad, el honor, la amistad” como “estados de ánimo elementales” que empapan la atmósfera cotidiana de la *Gemeinschaft*, hontanar de la “moralidad” y la “virtud”<sup>17</sup>, de continuo son recreados al margen de su reverso lógico, es decir, el de la voluntad arbitraria, racional o instrumental, originada por una civilización capitalista en ciernes, que caracteriza a la *Gesellschaft* (sociedad). Hemos de reparar, además, en la puesta al día de esta antítesis histórica (recogida

---

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, Lluís FLAQUER y Salvador GINER, “Prólogo: Ferdinand Tönnies y la ciencia social moderna” en Ferdinand TÖNNIES, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979, pp. 5-22.

<sup>15</sup> Ferdinand TÖNNIES, *op. cit.*, pp. 47 y 210.

<sup>16</sup> Robert NISBET, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, vol. 1., pp. 71 y 82.

<sup>17</sup> Ferdinand TÖNNIES, *op. cit.*, p. 107.

más tarde en las *variables patrón* parsonianas de particularismo *versus* universalismo, afectividad *versus* neutralidad afectiva) entre la intencionalidad racional (*Kürwille*) y la emocional o esencial (*Wesenwille*) en las fenomenologías referidas al sentido contemporáneo de la esfera privada. Según esta percepción (también aceptada por los marxistas), hay un baluarte comunitario cuya finalidad es garantizar aquellas necesidades psíquicas de seguridad, afecto y comunicación negadas por una omnipresente racionalidad burocrática y de mercado que inspira el llamado *mundo sin hogar*<sup>18</sup>.

Al repasar los retratos más recientes del campesinado europeo los principios de identidad, consenso y solidaridad permanecen, si bien dentro de un campo de representación más variado y menos bucólico de la vida familiar y local preindustrial<sup>19</sup>. La noción de reproducción social por ejemplo, hoy corriente en los trabajos de campo de la antropología histórica rural, muestra la facultad de las familias y los sujetos para mantener o mejorar poderes y privilegios colectivos siempre ex-

---

<sup>18</sup> Peter BERGER et cols., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979.

<sup>19</sup> Como ya dije antes la cultura del campesinado variaba en función de las regiones europeas y de su estatus social (asalariado, pequeño o mediano propietario). Frente al supuesto tan caro a la sociología de enfrentar la homogeneidad tradicional a la heterogeneidad moderna, es decir, frente el supuesto evolucionista spenceriano del paso de lo simple a lo complejo ha ido tomando cuerpo la idea de la multiplicidad en los comportamientos y actitudes entre clases o estamentos sociales antes del advenimiento del capitalismo industrial. Como veremos más adelante, la propia modernidad modera en realidad “el contraste entre la situación y el código de conducta de las clases dominantes y de las clases dominadas”. Según Norbert Elias porque los vínculos establecidos por la división social del trabajo crean interdependencias tendentes a nivelar a todos los grupos funcionales de la sociedad industrial (Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 467 y ss.).



cluyentes<sup>20</sup>. Se pone de manifiesto así, lo conflictivo, inestable y, a veces, doloroso, que resultaba obtener los bienes de los que dependía la supervivencia, y aplicar las estrategias hereditarias, matrimoniales, demográficas, etcétera —estrategias por medio de las cuales los individuos y los grupos seleccionan aquellos medios socialmente disponibles que les permiten alcanzar ciertos objetivos materiales y simbólicos— que deciden la perpetuación o la mejora del estatus o rango social. Una segunda vaguedad relacionada con esta perspectiva formal de la comunidad es la autorreferencialidad que fácilmente nos hace proyectar a los universos mentales del pasado. El acento puesto sobre la repetición de las formas de ser, pensar y actuar inmemoriales (irracionales) al margen del tejido social e ideológico más amplio, resta significatividad a la dominación simbólica (religiosa y moral, por ejemplo) y suprime el potencial efecto desestabilizador de una coyuntura sobre el guión consuetudinario y, lo que todavía es más significativo, redundante en una caracterización esencialista de la cultura colectiva que no da lugar a las prácticas de unos agentes individuales hábiles, tanto ayer como hoy, para transgredir la norma e, incluso, para modificarla o alterarla de alguna manera<sup>21</sup>.

Señala Nisbet la semejanza entre el “proceso de la *Gesellschaft*” y el proceso weberiano de “racionalización”<sup>22</sup>. De la misma manera, los términos homónimos de *comunidad* y *asociación* de Tönnies y Weber

---

<sup>20</sup> Sobre el concepto de reproducción social y sus implicaciones para una revisión socioantropológica del mundo familiar agrario cabe mencionar el ya clásico artículo de Pierre BOURDIEU: “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction” en *Annales, E.S.C.*, 27, 1972, pp. 1005-1127. Más recientemente puede verse: María José DEVILLARD, “Parentesco y estrategias de reproducción social” en *Agricultura y Sociedad*, nº 52, 1989, pp. 143-205.

<sup>21</sup> Probablemente la conocida versión de Robert Redfield del *tipo-ideal* de sociedad rural (*folk*) como un enclave colectivo pequeño, aislado, iletrado, homogéneo y con un fuerte sentido de solidaridad constituya el ejemplo más palmario de lo que vengo diciendo (Cf. Robert REDFIELD, “The folk society” en *American Journal of Sociology*, 1947, pp. 293-308).

<sup>22</sup> Robert NISBET, *La formación...*, p. 111.



a menudo son descritos como equivalentes<sup>23</sup>. A mi juicio, el carácter más limpiamente referencial de la tipología weberiana de estructuración de lo social lo indica su mayor grado de depuración analítica y, sobre todo, de abstracción frente a un proceso histórico que Tönnies vincula desde el comienzo a tipos humanos naturales o falsos, instintivos o racionales, fraternales o puramente ególatras, en definitiva, *sociales* o no.

En *Economía y Sociedad* Weber dice que la “comunidad” (*Vergemeinschaftung*) es una relación social inspirada —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo. El ejemplo de la familia y la nación son paradigmáticos en este sentido. Mientras que en la “sociedad” (*Vergesellschaftung*) el estímulo para la acción es la compensación de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o, también, una unión de intereses con igual motivación. Desde este punto de vista los intercambios mercantiles y burocráticos constituyen relaciones típicamente societarias.

Es revelador que el propio Weber tomara distancia en orden al “contenido específico” de la terminología tönniesiana<sup>24</sup>. Él mismo observó que sus conceptos de “comunidad” y “sociedad” son tipos-ideales, es decir, construcciones teóricas basadas en la exageración unilateral de ciertos elementos singulares y difusos desde el punto de vista empírico y que, por lo tanto, había de investigarse “en cada *caso*

---

<sup>23</sup> Resulta habitual encontrar entremezcladas, entre otras, las tipologías de Tönnies y Weber aquí tratadas y la dicotomía de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica expuesta por Emile Durkheim en *La división del trabajo social*. Sin embargo, y pese a sus profundas analogías, la conceptualización durkheimniana del orden social, mental y moral tradicional suscita, a mi juicio, argumentos empíricos y analíticos de muy distinto calado que considero desbordan las pretensiones de este trabajo.

<sup>24</sup> Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.33.

*singular*, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal”. Es más, “la inmensa mayoría de las relaciones sociales — subraya Weber— participan *en parte* de la “comunidad” y *en parte* de la “sociedad””. Dicho de otra manera, una relación “que por su sentido normal es una comunidad, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados”<sup>25</sup>. Podemos comprender así que aunque el sociólogo alemán anticipara una historia que, tejida por el frío racionalismo burocrático de las grandes corporaciones formales (políticas y económicas) contemporáneas, alejaba el afecto y la tradición de la vida social, fue consciente asimismo del peligro de que “las construcciones de procesos de desarrollo” de carácter típico-ideal acabaran siendo representadas como “fuerzas operantes” o “tendencias” que “valen empíricamente o que son *reales* (esto es, en verdad, metafísicas)”<sup>26</sup>.

Entrado el siglo XX, Parsons daba su particular versión teórica de las variables estructurales u organizativas propias de las sociedades tradicionales y modernas. Así, el particularismo local, familiar y étnico y el carácter adscriptivo del estatus social, económico y político de las primeras, contrastaba con el paradigma de la modernidad capitalista y democrática que, exclusivamente fundada en una orientación valorativa universalista y meritocrática, distribuía los recursos de sus principales esferas institucionales de acuerdo con competencias adquiridas a título individual. Probablemente, el vacío analítico del concepto de tradicionalidad fue uno de los aspectos menos mentados en las interminables críticas recibidas por una sinopsis tan groseramente ciega al potencial de variabilidad de las manifestaciones propias de la modernidad, y a la compleja asociación de permanencias y cambios

---

<sup>25</sup> *Ibid.* pp. 33 y 34.

<sup>26</sup> Max WEBER, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” en Max WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, pp. 80 y 92 (las cursivas son del texto original).

dentro de cada sociedad (occidental o no). Aún hoy este diagnóstico sigue siendo pertinente. Giddens, por ejemplo, subrayaba recientemente dos ideas apuntadas ya aquí: el confinamiento sociológico de la tradición y la sociedad tradicional a término comparativo de las interpretaciones de la modernidad y el influjo de la ecuación: tradición = continuidad = cohesión espetada por la antropología<sup>27</sup>.

Los numerosos trabajos empíricos desarrollados en los sesenta y setenta con arreglo al marco teórico neoevolucionista de los *estudios de la modernización* expresan fielmente ambas concepciones. Así, de las variables que toman parte del polo urbano-industrial moderno: sociedades abiertas, interdependientes y racionales, emerge la representación correlativa de las ruralidades-tradicionales como “entidades cerradas, relativamente aisladas y autosuficientes” portadoras de un bagaje cultural homogéneo y particular de “valores, normas de comportamiento, sistemas de representaciones y costumbres” cuya naturaleza es por lo común ancestral. Tres son las características fundamentales del modelo con el que viene a explicarse el tránsito de una a otra sociedad: la *atemporalidad* (el concepto de *antes* es impreciso y sólo existe el *ahora* de los cambios más recientes), su carácter *acontextual* (niega cualquier tipo de articulación de la comunidad rural con un tejido social más amplio) y, por último, su perfil *teológico* (los factores desintegradores de la tradición empiezan a mediar de improviso actuando de forma inexorable)<sup>28</sup>. Veamos a continuación cuáles son y cómo actúan estas fuerzas desintegradoras.

---

<sup>27</sup> Anthony GIDDENS, “Vivir en una sociedad postradicional” en Ulrich BECK, Anthony GIDDENS, Scott LASH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997, p. 82.

<sup>28</sup> Dolors COMAS D’ARGEMIR y Jesús CONTRERAS, “El proceso de cambio social” en *Agricultura y Sociedad*, nº 55, 1990, pp. 11-13.



### 3. Modernidad, modernización y sus fuentes: a propósito de las categorizaciones sociológicas del cambio histórico

La diferenciación/especialización institucional es la principal piedra de toque de la modernidad triunfante (descrita como “modernización”, “occidentalización” o “desarrollo”) en la versión evolucionista del estructural-funcionalismo. El concepto nace de la influyente noción de diferenciación social de Herbert Spencer cuya impronta se dejó ya ver en la noción durkheimniana de *solidaridad orgánica*. Así, en *Principios de Sociología* (1876-1896), Spencer sostiene que la sociedad está sujeta a una ley de crecimiento según la cual sus partes devienen desemejantes y, por consiguiente, su estructura más compleja: los órganos que en este estadio evolutivo componen el orden social mantienen una fuerte interrelación entre sí por el alto grado de especialización funcional que ahora poseen. Fijémonos en que, según la versión de Parsons, todo proceso de cambio estructural entraña la “división de una unidad o estructura dentro de un sistema social en dos o más unidades o estructuras diferenciadas entre sí por sus características así como por su significado funcional para el conjunto del sistema”<sup>29</sup>. Esta “misteriosa mecánica” de cambio histórico<sup>30</sup> implica, además, otra idea: una vez iniciado el impulso modernizador, aquél afectará irremediabilmente a todas y cada una de las distintas esferas institucionales del sistema social permitiéndoles alcanzar, gracias a un dinamismo adaptativo puramente endógeno (*adaptive upgrading*) un único y predecible perfil. En este sentido, Nisbet viene a referirse a la creencia del funcionalismo estructural (también de la actual teoría de sistemas) en que el cambio es “inducido estructuralmente”. Es ésta, añade significativamente, una “creencia muy atractiva, porque todo el complejo problema del cambio en el tiempo queda maravillosamente

---

<sup>29</sup> Talcott PARSONS, *The system of modern societies*, New Jersey, Prentice-Hall, 1971, p. 26.

<sup>30</sup> Beltrand BADIE, “Análisis comparado y sociología histórica” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 33, 1992, p. 348.



simplificado por la mera suposición de que los elementos cruciales del cambio se hallan precisamente *en* la estructura o pauta de comportamiento social que nos interesa en cualquier momento determinado<sup>31</sup>.

Nos recuerda Eisenstadt la posibilidad de que la modernización tenga lugar dentro de una sola esfera o sector social. También que las formas estructurales provocadas por un proceso de modernización pueden variar en función de cada sociedad<sup>32</sup>. Un ejemplo de esto último lo originaba la supuesta pauta universal de que la industrialización necesariamente disgregaba los grupos familiares extensos y las redes sociales de parentesco (proceso éste que ya describiera Durkheim bajo la ley evolucionista de la contracción de los órganos sociales). Pauta que quedó refutada en los sesenta por diversos trabajos empíricos que mostraban la reconstrucción de redes solidarias de parentesco entre la clase obrera estadounidense e inglesa de los siglos XIX y XX<sup>33</sup>. Un ejemplo de lo primero, es decir, de situaciones parciales de modernización sin industrialización, ha llegado de la mano de algunos historiadores culturales que en los cincuenta y setenta<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Robert NISBET, *Introducción a la sociología. El vínculo social*, Barcelona, Vicens-Vives, 1982, pp. 295 y ss. (las cursivas son del original).

<sup>32</sup> Samuel N. EISENSTADT, "Estudios de modernización y teoría sociológica" en Teresa CARNERO ARBAT (ed.), *Modernización, desarrollo político y cambio social*, Madrid, Alianza, 1992, p. 60.

<sup>33</sup> Ver, por ejemplo, Fiona DEVINE, *Affluent workers revisited. Privatism and the working class*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1992 y Agnès PITROU, *Les solidarités familiales. Vivre sans famille?*, Toulouse, Privat, 1992.

<sup>34</sup> Cabe citar en este contexto la obra ya clásica de Philippe ARIÈS, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987 y el no tan afamado trabajo de Lawrence STONE, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990. Ciertamente, los estudios sobre la vida privada han tomado unos derroteros cronológicamente menos ambiciosos desde la publicación de estas obras. Como galería de figuras de modernidad pueden verse los volúmenes tercero (*Del Renacimiento a la Ilustración*) y cuarto (*De la Revolución francesa a la Primera*

habían hecho suya la problemática de los procesos y evoluciones de “larga duración” reivindicada por Elias en *El proceso de la civilización*<sup>35</sup>. A través de unas amplísimas periodizaciones que principiaban a finales de la Edad Media y terminaban en el XVIII, se ponía de relieve la antigüedad del movimiento histórico que conduce a representaciones y prácticas culturales “modernas” tales como la sentimentalización y privatización de la experiencia al margen de otras formas colectivas de sociabilidad, o la sustitución del apego a la ascendencia por el interés preferente de padres y madres por la salud física y psíquica, la ilustración y moralidad de sus hijos. A la emergencia de estos valores tan profundamente individualistas entre los florecientes círculos de la burguesía urbana, especialmente la protestante, subyacen una serie de cambios económicos, religiosos, intelectuales, morales e, incluso, estéticos que racionalizan (y distinguen) un *modus vivendi* disonante con la experiencia, mayoritaria, de otros grupos sociales tradicionales cuyo tono de vida venía definido por la lucha por la existencia y la adhesión a lo colectivo. Sólo a fines del Antiguo Régimen y, sobre todo, en la sociedad industrial, urbana y democrática contemporánea tal esquema de valores llegará a ser predominante vadeando a través de complejos procesos históricos de aculturación y legitimación las particularidades sociales y regionales que eran propias de la cultura occidental tradicional.

Según Giddens la modernidad puede ser explicada desde sus propios medios, por ejemplo, desde la inserción del “texto impreso” en la vida cotidiana<sup>36</sup>. De hecho, este *ethos* burgués quedará objetivado en numerosos materiales escritos que retienen los procesos de producción (intermediación de textos morales, científicos y literarios) y también

---

*Guerra Mundial*) de la obra dirigida por Philippe ARIÈS y George DUBY, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 2001, 5 vols.

<sup>35</sup> Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 11.

<sup>36</sup> Anthony GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995, pp. 37-38.

de apropiamiento (autobiografías, diarios, epistolarios, etcétera). Sin embargo, esta aproximación no ha proporcionado un modelo viable de cambio social. En gran medida por el recurso abusivo a unas previsibles voluntades de imitación de hábitos burgueses por los grupos dominados de los siglos XIX y XX. Desde este punto de vista, el triunfo de la modernidad viene determinado por la espontánea y paulatina difusión del pensar y hacer de una elite para culminar en el momento, diferente en cada país y región europea, en el que la tradición constituye únicamente una subcultura residual cuyos vestigios tienden a desaparecer. Como luego veremos, el argumento es conocido entre aquellos sociólogos que explican la generalización de las novedades culturales en el escenario contemporáneo por la hegemonía social y simbólica de los grupos dominantes pero sin entrar a considerar en ningún momento los mecanismos que hacen posible una ósmosis semejante *desde arriba hacia abajo* y, muchos menos, el virtual rechazo o contestación de los grupos dominados impelidos a abandonar ciertas formas culturales propias. Grignon y Passeron utilizan la gráfica expresión del “modelo del colador” para venir a referirse a este supuesto teórico de que “todas las formas de la cultura y de la ideología circularían, como movidas por la fuerza de la gravedad, de arriba hacia abajo, desde lo alto hacia los bajos fondos”. Frente a este modelo subrayan la complejidad de los intercambios entre la cultura dominante y la cultura popular dentro de un “espacio de circulación simbólica” que, aunque polarizado por la relación de dominación, está lejos de adaptarse a la imagen de una autopista o a una flecha gráfica<sup>37</sup>. Como escribe Norbert Elias no se alcanza a entender las estructuras y los procesos sociales investigando exclusivamente “una clase funcional dentro del ámbito social”. Por el contrario, la explicación de estos procesos y estructuras pasa por una investigación de “las relaciones entre las diversas clases funcionales que aparecen vinculadas dentro de un mismo campo social”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Claude GRIGNON - Jean-Claude PASSERON, *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta, 1992, p.71.

<sup>38</sup> Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización...*, p. 496.



La ruptura de este enfoque evolutivo respecto al automatismo característico de los esquemas de la modernización lo hace especialmente pertinente para el sociólogo. En este sentido, el acento puesto en las ideas y representaciones culturales (y en los agentes sociales concretos que las crean y difunden) como elemento constitutivo de la experiencia histórica recupera el interés por procesos macroscópicos (la Reforma protestante y católica, los ideales prácticos ilustrados o, incluso, el Romanticismo) cuya influencia se extiende por el conjunto de Europa occidental. En este contexto, la idea de ruptura con la cultura tradicional y el avance de lo moderno dejan de depender del aparente vacío normativo sufrido en una sociedad ante la disolución de la comunidad local a que dan lugar los flujos migratorios campo-ciudad. Desde este punto de vista, el *continuum* industrialización-urbanización deja de ser el principio explicativo de todas y cada una de las situaciones de cambio estructural. El matiz es, en mi opinión, especialmente importante en países de destradicionalización tardía como España puesto que permite reconquistar la idea de cambio con antelación al desarrollo económico de los sesenta: umbral estructural (el simbólico llegará con la democracia) del arranque de la modernidad.

Si el “fin de la formación de conceptos típico-ideales es en todas partes obtener nítida conciencia, *no* de lo genérico, sino, a la inversa, de la *especificidad* de fenómenos culturales”<sup>39</sup> es posible preguntarse por el valor heurístico de las dinámicas de racionalización y diferenciación institucional (que el propio Weber así como Tönnies, Durkheim y Parsons observaron como leyes históricas) para la investigación del cambio social, es decir, en tiempos, circunstancias y lugares específicos. Sirvan dos referencias acerca de la vinculación existente entre estas generalizaciones transhistóricas y algunas de las representaciones, de índole ideológico-cultural que estaban irrumpiendo en el universo simbólico occidental del XIX. El primero apunta al impulso otorgado a la orientación racional, objetiva o fun-

---

<sup>39</sup> Max WEBER, *Ensayos sobre metodología...*, p. 90 (las cursivas son del texto original).



cional, de la acción en sus dos vertientes analíticas, es decir, con arreglo a valores y a fines. Es importante darnos cuenta de los nuevos objetos culturales que desde finales del XVIII pretenden suplir ciertas prácticas consuetudinarias por nuevas actitudes de dominio sobre el cuerpo individual y el medio social. Puede verse fácilmente que estas actitudes amparan el logro de *fines* tales como la supervivencia, el volumen de la población o la prosperidad pública gracias al interés suscitado por *valores* hasta entonces desconocidos como, por ejemplo, la salud, el bienestar y la felicidad individual. El segundo ejemplo hace referencia al proceso de diferenciación y especialización de campos institucionales dentro del espacio social. En este punto podría decirse que la distinción —micro— entre dos tipos de relaciones interpersonales, y la distinción —macro— entre dos campos y funciones institucionales: la económica o productiva y la esfera familiar o privada dentro del sistema social, nace de la dicotomía *histórica*, ya citada, entre acciones sociales de talante instrumental y expresivo. Quedó formulada, legitimada e inculcada como discurso en la teoría política liberal, en el imaginario religioso y la doctrina moral protestante y católica al tiempo que la sociología decimonónica (especialmente Tönnies y Tocqueville) la recogía como generalización empírica. Es ya un lugar común de la historia occidental, especialmente la anglosajona y la francesa, desde la década de los ochenta.

Tal y como ha advertido Nisbet, el conservadorismo decimonónico, especialmente la que da en llamar la escuela anti-ilustrada francesa, dejó una profunda huella en las tipologías sociológicas de lo tradicional y lo moderno. Desde luego, el aserto parece evidente con relación a las connotaciones adquiridas, particularmente en la obra de Tönnies, por una de las principales “ideas-fuerza” del pensamiento sociológico, la comunidad<sup>40</sup>. Por otro lado, sociólogos franceses como

---

<sup>40</sup> Ver Robert NISBET, *La formación del pensamiento...*, pássim. Una buena síntesis de este argumento puede verse en su artículo “Conservadorismo” publicado en Tom BOTTOMORE y Robert NISBET, (comps.), *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, pp. 105-145.

Comte, Durkheim, Le Play y Tocqueville indicaron, cada uno a su manera, sus profundas suspicacias ante un poder político centralizado fundado en la soberanía popular y, sobre todo, ante el industrialismo y la individualización asociados al mercado capitalista. Es conocida la rotundidad de esta “construcción intelectual” de las dos revoluciones, la política y la industrial<sup>41</sup>, que recorrió la Europa del XIX. Sin la mediación de instituciones de carácter intermedio (de nueva creación o históricas) que pudiesen inspirar la integración emocional y moral en lo colectivo ¿qué futuro cabría vaticinar a *lo social*? Es ésta anticipación de incertidumbres ante la reducción de las solidaridades colectivas a secuencias contractuales de carácter episódico y fragmentario el caldo de cultivo de una representación del pasado histórico que fusiona el reverso del trayecto otorgado a la novedad (el utilitarismo y el cálculo de la desnuda razón), y unas voluntades de reforma social que hacen suyo el temor de la sociedad decimonónica ante la desolación moral y la destrucción de controles sociales recurrentes (el patrón, el cura, el cabeza del hogar, el vecino, el pariente, etcétera) entre las masas, especialmente proletarias, urbanas. A esta común desconfianza —parte del acervo de postulados perniciosos heredados por la sociología del XX— viene a referirse, por ejemplo, Tilly con la expresión: el “análisis burgués” del cambio<sup>42</sup>.

Sin embargo, resulta evidente, por lo que hemos venido apuntando, que el sistema de significaciones tradicionalista fundado en lo sagrado, la familia, el localismo o las jerarquías sociales y políticas no es el único *corpus* ideológico que atraviesa los enunciados sociológicos. En realidad, el conservadurismo resulta ser ininteligible sin sus principales interlocutores, el pensamiento de la ilustración y, por supuesto, el liberalismo. Antes dije que la idea de modernidad desde un punto de vista social y cultural se gesta a partir de un conjunto de valores y fines. Pensemos, por ejemplo, en la igualdad, el autoperfeccio-

---

<sup>41</sup> Reinhard BENDIX, “Tradition and modernity...”, p. 313.

<sup>42</sup> Charles TILLY, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 17 y ss.

namiento, la autonomía, la dignidad y la felicidad individual, la intimidad, etcétera. Estos valores no quedan desde luego confinados a los estrechos márgenes de la escena política y jurídica. Son, por el contrario, estados de opinión y representaciones simbólicas que van abriéndose paso en la vida cultural contemporánea del siglo XIX utilizando el libro y la prensa como principales medios de difusión ideológica. En este sentido, muchas de nuestras categorías conceptuales vendrían a indicar apreciaciones cognitivas de clasificación de lo real identificables en los discursos normativos de filántropos, filósofos o teólogos que, a menudo, legitiman y orientan las intervenciones sociales y políticas en la vida cotidiana contemporánea. Es digno de atención que quienes insisten en recordar a la “gran teoría” el haber refrendado ideológicamente el capitalismo liberal, reconocen implícitamente el valor cognitivo del estructural-funcionalismo al considerar el patrón de familia *moderna* de Parsons<sup>43</sup> como *tipo-ideal*, en sentido weberiano, y como la *ideología dominante* (burguesa) que ha marcado el rumbo de la modernidad. Sucede así que arquetipos simbólicos que, según Parsons, eran característicos de la clase media urbana tales como la legitimación romántica del matrimonio, la distinción entre el rol masculino, instrumental, y el rol femenino, expresivo, o la función emotiva (comunitaria) de la familia en el sistema social industrial, son las herramientas heurísticas que, desde los sesenta, permiten distinguir entre el ajuste normativo y la innovación transgresora.

El carácter movedizo, inestable y abierto de los comportamientos y sentimientos privados (el amor o la sexualidad) hace de la modernidad un “orden postradicional”<sup>44</sup>. En el mismo sentido que Giddens, los Beck destacan la autonomía que los individuos de extracción media urbana han conquistado hoy para sus espacios privados anticipando la andadura cronológicamente imprecisa, pero al parecer imparable, de

---

<sup>43</sup> Cf. Talcott PARSONS y Robert BALES, *Family, Socialization and interaction process*, Londres, Routledge, 1998.

<sup>44</sup> Anthony GIDDENS, *Modernidad e identidad...*, pp. 33 y 25.



todos los estratos sociales<sup>45</sup>. En nuestro país, Flaquer, entre otros, recoge este mismo argumento para esclarecer la atmósfera individualista que desde los ochenta ostenta y distingue a la clase media-alta española (siempre a la zaga, eso sí, de la de la Europa noroccidental). Así, escribe, dentro de una “situación de privatización creciente de la institución familiar, al no estar determinados los comportamientos familiares explícita u obligatoriamente por normas exteriores al sujeto, éste se ve inducido a hacer jugar el cálculo de probabilidades y de rentabilidad en el ámbito relacional familiar”<sup>46</sup>.

De nuevo son las categorías tönnesianas propias de la sociología de Parsons las que ayudan a interpretar (y valorar) los cambios. El tránsito sugerido por estos autores desde el universo personal comunitario hacia el mundo privado asociativo, desde el vínculo fusional al fisional significa que la razón y la utilidad (cálculo de satisfacciones, intereses e, incluso, de sentimientos) ha traspasado el umbral simbólico que singularizaba al universo privado frente al público. Es importante comprender, sin embargo, que quienes apoyándose en el progreso de la voluntad y el deseo puramente individuales asumen la desinstitucionalización de las relaciones interpersonales de la era “post” vienen a sostener, por lo general de forma puramente implícita, que la modernidad es un producto ideológico y cultural y la moderni-

---

<sup>45</sup> Esta es una de las tesis de la obra de Ulrich BECK y Elisabeth BECK-GERNSEIM: *El normal caos del amor*, Barcelona, El Roure, 1998.

<sup>46</sup> Lluís FLAQUER, “La familia española: cambios y perspectivas” en Salvador GINER, (ed.), *España: sociedad y política*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 544 y ss.



zación una secuencia histórica más pensada y ordenada de lo que generalmente se presume. El pensamiento sociológico es, desde luego, un buen ejemplo de ello.