

***LA DESCONFIANZA EN LAS INSTITUCIONES COMO EXPRESIÓN  
DEL CAMBIO POLÍTICO Y CULTURAL***

***MISTRUST IN SOCIAL INSTITUTIONS AS AN EXPRESSION OF THE  
POLITICAL AND CULTURAL CHANGE***

**Antonio Martín Cabello**  
**Universidad Rey Juan Carlos**

**Resumen**

Este artículo realiza una revisión de unos de los fenómenos más antiguos asociados al proceso de modernización: la creciente desconfianza que la población muestra hacia las instituciones sociales. En primer lugar se realizará una exploración de los fundamentos intelectuales que favorecieron la crítica a las instituciones tradicionales. Después, se presentará la descripción sociológica de la nueva situación surgida con la modernidad, donde dos instituciones triunfaron: el mercado y el Estado. Finalmente, se planteará que la postmodernidad ha generado desconfianza en las instituciones rectoras de la modernidad (más del Estado que del mercado). Se apuntan tres procesos que favorecen este hecho: la creciente individualización, el rechazo de la historia y la omnipresencia de la comunicación como proceso legitimador de las relaciones humanas.

**Palabras clave**

Capitalismo, comunitarismo, Estado, individualismo, modernidad.

## **Abstract**

*This article aims to review some of the earliest phenomenon associated with the process of modernization: the growing distrust that people show towards social institutions. To this end, first a review of the intellectual foundations that favored the critique of traditional institutions will take place. Second, it presents a sociological description of the new situation that has arisen with modernity, where two institutions triumphed: the market and the state. Finally, it will consider that postmodernism has generated mistrust even the ruling institutions of modernity (although most of the state than of the market). Three processes that support this fact are targeted: increasing individualization, the rejection of history and the ubiquity of communication as a legitimizing process of human relations.*

## **Key Words**

*Capitalism, Communalism, Individualism, Modernity, State.*

## **1. INTRODUCCIÓN**

Las instituciones sociales se asemejan a los desiertos, pues siempre se encuentran en permanente cambio y, sin embargo, son estables y poderosas. Todos los que hemos transitado por el desierto, encontramos la misma dificultad para orientarnos. Este se comporta como un enorme ser vivo, que cambia de aspecto de un día para otro. Los vientos modifican su faz constantemente. Con las instituciones parece suceder lo mismo. Y pese a que no sabemos cuál es el viento que las modifica, percibimos que las familias o las iglesias, por citar algunas de las instituciones más notorias, no son lo que eran hace unos años, aunque las reconocemos como tales.

Que las instituciones surjan, cambien o desaparezcan puede que no sea un hecho nuevo, pero ahora por alguna razón lo parece y capta nuestra atención. Tal vez, como afirmaba Paul Bowles, porque “el desierto nunca es tan bello como en la penumbra del alba o del crepúsculo” (1995: 290). Tal vez las instituciones resplandecen cuando aparecen y cuando se desvanecen, y pasan inadvertidas durante su apogeo. Esta parece ser una

época de de grandes desvanecimientos y de brillantes refulgencias. Una etapa en la que, con todo, algunas instituciones sin apenas levantar la voz continúan configurando nuestro mundo.

Tal vez el fenómeno más llamativo de este tiempo sea la desaparición, o más bien lenta agonía, de ciertas instituciones que han sido fundamentales en nuestras sociedades. En la actualidad, y en un entorno concreto: Occidente, dichas instituciones se van pareciendo cada vez más al desierto por la ausencia de vida. Van quedando yermas y abandonadas. Sostiene Gilles Lipovetsky que:

“El saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada. (...) Por todas partes se propaga la ola de deserción, despojando a las instituciones de su grandeza anterior y simultáneamente de su poder de movilización emocional. Y sin embargo el sistema funciona, las instituciones se reproducen y desarrollan, pero por inercia, en el vacío, sin adherencia ni sentido, cada vez más controladas por los 'especialistas', los últimos curas, como diría Nietzsche, los únicas que todavía inyectan sentido, valor, allí donde ya no hay otra cosa que desierto apático.” (2002: 35-36).

La desconfianza en las instituciones se hace especialmente patente entre los jóvenes. En España, los jóvenes muestran una bajísima confianza institucional. “Nada menos que dos terceras partes de los jóvenes (64%) muestra una tendencia baja o nula a depositar confianza en las instituciones, mientras que sólo una tercera parte (36%) muestra una tendencia media. Tan sólo uno por cada 100 jóvenes muestra una tendencia alta a confiar en las instituciones” (Canteras Murillo, 2003: 105-106). Además, estos se identifican especialmente con las Organizaciones No Gubernamentales, consideradas una vía de realización personal, y rechazan al tiempo las instituciones tradicionales. El sociólogo Miguel Valles afirmaba basándose en una encuesta realizada a la juventud española en 1998, que de las instituciones analizadas: Universidad, medios de

comunicación, Guardia Civil, Tribunales de Justicia, Ayuntamientos, Fuerzas Armadas, Iglesia Católica y Congreso de los Diputados, “solamente *se salva* la Universidad y los medios de comunicación”, y esto porque “son dos instituciones que dan algo, no imponen obligaciones” (en de Miguel, 2000: 294-295; véase también Martín Serrano, 1994). Parece, pues, que los jóvenes en nuestro país aceptan las instituciones como “medios” para sus fines personales, y que valoran positivamente las que cumplen esas funciones y, por el contrario, rechazan las que suponen obligaciones y sacrificios, como ocurría con las instituciones tradicionales. Además, este no es un fenómeno local, sino que parece responder a una dinámica extendida por todo el mundo.

“Las instituciones consolidadas que han moldeado la sociedad industrial durante generaciones parecen estar perdiendo su autoridad sobre el ciudadano medio. Disminuye la confianza no sólo en instituciones públicas clave como el parlamento, la policía, el funcionariado y las fuerzas armadas, sino también en los partidos políticos, las iglesias, los sistemas educativos y la prensa. Incluso descubrimos que se ha debilitado el sentimiento de apego a la institución occidental más básica, el estado nacional.” (Inglehart, 2001: 425).

Las iglesias pierden oficiantes y fieles en Occidente que, horrorizado, contempla los “excesos” religiosos de otras culturas. Se produce una falta de apego a las “éticas de la convicción”, por usar la expresión que hizo famosa Max Weber (1994). El sistema educativo ve la desmoralización del profesorado y el desinterés de los alumnos. Además, el saber científico, como advirtió Jean-François Lyotard (2000), pierde su posición predominante, deja de ser la gran narración o meta-narración que guía la civilización. Crece el antimilitarismo y el ejército queda reducido a una organización de ayuda humanitaria. Cuando estallan conflictos bélicos, estos se enmascaran bajo el epígrafe de la “ayuda” a otros pueblos. Existe, asimismo, una desconfianza patente ante el poder y sus representantes. Los partidos políticos y los políticos aparecen en las encuestas como entidades escasamente merecedoras del apoyo popular. La política lejos de ser la actividad cumbre encargada de la cosa pública, es un mal necesario. Así, se producen paradojas como en los Estados Unidos, donde la gente desea que su hijo

llegue a presidente de la nación, pero donde retroceden horrorizados ante la posibilidad de que se convierta en un político. Incluso la familia pierde mucha de sus características constrictivas y su carga emocional, convirtiéndose cada vez más en una unidad electiva, en la cual los individuos entran y salen con mayor libertad.

Contemplamos, pues, el lento declinar de algunas instituciones. Sin embargo, apenas podemos vislumbrar que las sustituirá. No siempre fue así. Los pensadores que vieron la caída del Antiguo Régimen y la aparición de la nueva sociedad capitalista sí pudieron hacerlo. Y reflexionaron y escribieron profusamente acerca de ello. Fruto de lo cual surge el escaso entendimiento que podamos tener de las instituciones rectoras de nuestro tiempo: los mercados o las empresas capitalistas –que, *sotto voce*, estructuran en gran parte nuestro mundo– y los Estados, contestados pero aún poderosos. Porque, como nos advertía Rousseau: “Parecen las instituciones humanas, a primera vista, fundadas sobre montones de arena movediza; sólo examinándolas de cerca, después de haber apartado el polvo y la arena que rodean el edificio, se advierte la base indestructible sobre que se alza y se aprende a respetar sus fundamentos” (2013: 41).

Quizá actualmente vivamos la lenta agonía de algunas instituciones y el predominio de las que nacieron para triunfar hace un par de siglos, sin que aparezcan otras posibilidades en el horizonte. Según el sociólogo británico Raymond Williams (2001, 2003), en un momento histórico concreto podemos encontrar tres tipos de cultura: residual, dominante y emergente. En estos momentos, nuestra atención se centra en las instituciones residuales o, al menos, en las que tienen problemas para mantener su posición hegemónica, olvidamos las dominantes y apenas intuimos las emergentes.

## **2. LOS ORÍGENES INTELECTUALES DE LA DESCONFIANZA INSTITUCIONAL**

A lo largo de la historia, las instituciones han estado legitimadas en base a motivaciones míticas, religiosas o simplemente tradicionales. Esto hacía que tuviesen un halo divino o casi divino, y las protegía de los prosaicos devaneos de los seres humanos. Lo cual, como bien puede apreciarse, nada nos dice acerca de sus verdaderos orígenes y configuración. La constitución de Licurgo en Esparta seguramente no fue elaborada por

un único hombre e incluso existen sería dudas sobre la existencia de un hombre llamado así (Heater, 2007: 21-22). Fue más bien la decantación de sucesivas generaciones de legisladores y gobernantes espartanos. Del mismo modo, “la constitución romana no fue nunca pensada por un hombre o por un grupo: se había formulado a la manera de un ser viviente que se adapta progresivamente a las condiciones cambiantes derivadas del medio en que se desarrolla y consigue sobrevivir de tal manera” (Grimal, 2007: 118). De hecho, algunos de los contemporáneos que defendían la constitución de Licurgo o la divinidad de la República Romana eran conscientes de que estaban defendiendo un mito. Otros no eran tan escépticos, ya que muchos griegos pensaban que Licurgo era un Dios y otros tantos romanos que Roma fue fundada por Rómulo y que descendían de troyanos comandados por Eneas. Pero todos, y es lo importante, interpretaban las instituciones como entidades integradas en su *modus vivendi*. Eran sagradas porque la comunidad estructuraba su existencia en torno a ellas y, por ese motivo, se encontraban sancionadas mediante mitos y ritos religiosos. Con esto no se afirma que en Grecia o en Roma todos creyeran en estos mitos fundacionales o se aceptara acríticamente la tradición. “Ni siquiera en las denominadas sociedades tradicionales todo el mundo cree en todo, y muchos mitos incorporan cierto grado de incredulidad” (Goody, 2011: 262). Sin embargo, las instituciones se encontraban incrustadas en la estructura social de esas sociedades.

Las instituciones tradicionales fueron el fundamento de la solidaridad grupal. Podría argüirse incluso que en buena medida aún lo son. Ahora bien, algo ha cambiado en muchas sociedades: su legitimidad, en un primer momento, y su poder constrictor, con posterioridad, ha mermado. El origen del cambio en Europa puede remontarse a la Edad Media. En esta época se produjo una importante transformación en la mentalidad que resquebrajó la forma anterior de contemplar las instituciones. Según Aaron Gurevitch (1997) desde la Alta Edad Media se acrecentó la importancia del individuo y se desarrolló una fuerte tendencia individualista en las sociedades Europeas. Encontraba ejemplos de ello en la proliferación de los contratos, orales o escritos, firmados entre señores y vasallos o entre señores y siervos. Las personas comenzaron a dar más importancia “a la palabra” del otro que a otros rasgos relativos a sus comunidades de pertenencia. Charles Taylor (1996) adelantó la individualización a los siglos XVIII y XIX, y buscó las fuentes del proceso en los movimientos Ilustrado y Romántico. En

todo caso, resultó significativo el proceso de paulatino distanciamiento de las personas respecto de su entorno social. Como mantenía Norbert Elias (1993), hombres y mujeres comenzaron, poco a poco, a distanciarse de sus condiciones de vida. Lo externo y ajeno pasó a poblarse de instituciones como la familia, la comunidad o el gobierno, otrora propias e interiores. Fruto de ese autodistanciamiento, las personas empezaron a verse como algo único y diferente de ese entorno, ahora insólitamente “exterior”.

La consecuencia inmediata de ese distanciarse fue que las anteriormente “naturales” instituciones, comenzaron a ser vista con cierta perspectiva. Lo que significó, al final, que pasaron a ser contempladas críticamente. Con esto no se niega, de nuevo, la crítica en las sociedades tradicionales. La rebeldía y la desviación siempre han existido. Pero algo novedoso impregnó la crítica: su carácter sistémico. Previamente, el rebelde buscaba apoyarse en instituciones preexistentes. Thomas Müntzer se apoyó en las escrituras para defender la causa del campesinado frente al poder de la aristocracia alemana. Para el historiador social británico Edward P. Thompson (1989), las revueltas campesinas premodernas descansaban en una “economía moral”, es decir, en cómo los campesinos entendían que debían ser las relaciones justas de intercambio económico. Las “revueltas del pan” eran expresiones de descontento apoyadas en fuertes entramados institucionales donde se manifestaba una concepción profunda acerca del papel de la justicia social. Posteriormente, esto cambió, pues el rebelde lo podía ser apoyándose en el individuo autónomo. No era necesario usar la tradición para justificar su actuación. Perdido el halo de santidad, todo podía ser objeto de crítica por parte del espíritu individual.

En todo caso, a pesar de sus imprecisos orígenes, se puede afirmar que la lucha intelectual definitiva contra las instituciones consolidadas arrancó en el siglo XVIII con el advenimiento de la Ilustración. Ésta mantenía un proyecto de lucha frente al oscurantismo, la tradición y las formas no reflexivas de conciencia. La razón debía sustituir a la tradición como guía de los seres humanos y todas las instituciones debían ser reinterpretadas, modificadas o, simplemente, eliminadas cuando no concordaran con los dictados de la razón. El teólogo y pensador Ernst Troeltsch describió este fenómeno con meridiana claridad en 1907:

“El nuevo mundo se liberó de los poderes de la tradición y tuvo que razonar la ruptura a través de una crítica de la tradición. La tradición aparecía como autoridad eclesial o clásica, como leyenda y mito, y la crítica se convirtió en la eliminadora de la apariencia de la divinidad de esa tradición y en prueba de su carácter humano-naturalista.” (en Díaz Cano, 2010: 261)

Las viejas formas políticas fueron rechazadas y surgió la necesidad de utilizar fórmulas racionales en la legitimación del poder. El contrato sustituyó a la tradición, atacando la visión de las instituciones como elementos naturales o divinos. Así, filósofos políticos como John Locke en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1996: 273-297) plantearon que la sociedad surgía del “consenso” de individuos que libremente decidían crear una comunidad política y se sometían a los dictados de la mayoría con el fin primordial de proteger sus propiedades. Las instituciones humanas no basaban su legitimidad en tradiciones ni en mitos religiosos; emanaba del acuerdo intersubjetivo, al menos en el momento fundacional por hipotético que este pudiese resultar.

Una importante consecuencia de este modo de entender la legitimidad de las instituciones era el papel de los individuos concretos. ¿Si nosotros creamos, en algún momento del pasado, un gobierno o comunidad, no podríamos cambiarlo o crear uno diferente en el presente o en el futuro? Las instituciones se volvieron más elásticas y maleables. Eran creaciones humanas, no monolitos surgidos del pasado que imponían sus férreas disposiciones a las personas que estaban bajo su sombra. Esta forma de ver las instituciones resultó revolucionaria y muchos la vieron como un ataque directo al orden establecido. ¿Cómo era posible, se preguntaban, que las instituciones mantuvieran unidas a las personas y al tiempo fueran creaciones humanas modificables? Si se admitía que eran contingentes, supuestamente perderían su carácter sagrado y su capacidad aglutinadora.

Desde la teoría del contrato Jean-Jacques Rousseau intentó resolver esta aparente paradoja [1]. “El orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás.

<sup>1</sup> Rousseau ha sido identificado, pese a que su obra supone una cierta ruptura con otros teóricos del contrato anteriores, como el paradigma de este modo de entender las instituciones y la sociedad. Buena muestra de ellos, afirma Enrique V. De Mora (2006), el hecho de que este fue el objetivo preferente de los ataques conservadores y reaccionarios.



Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza: por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones” (1992: 38), afirmaba. El orden político no descansa, por lo tanto, en órdenes naturales o sagrados como el derecho de guerra, la familia o la religión. Los seres humanos llegan a convenciones reguladoras de la esfera política. Sin embargo Rousseau dudaba, pues este orden fundado en convenciones no dejaba de ser inestable y creó la idea del “soberano” como un ente abstracto que una vez constituido adquiriría las funciones legitimadoras de las instituciones tradicionales. En esto se adelantó a la solución romántica al vaciamiento de las mismas.

No resulta sorprendente, en este sentido, que uno de los relatos sustentadores de la Ilustración: el mito del buen salvaje, atacara directamente a las instituciones. Según este, el ser humano nace libre del pecado original, siendo corrompido posteriormente hasta la depravación por las instituciones. El alma humana podría, en consecuencia, mantenerse limpia si creciera en un entorno social adecuado. La perfección descansaba en la mejora o en la eliminación de las instituciones corruptoras. Este mito no dejaba de tener un claro trasfondo político.

“La idea de que las instituciones hacen a los hombres es usada por los intelectuales ilustrados en su lucha contra el despotismo y la tiranía del antiguo régimen. Por lo tanto, para cambiar a los hombres es necesario cambiar las instituciones: éste será un elemento central del pensamiento democrático, de la práctica de las reformas y de las doctrinas pedagógicas elaboradas en función de aquélla.” (Formigari, 1984: 112).

El ataque ilustrado a las instituciones, consideradas refugio del oscurantismo y la superstición, encontró una contestación posterior en el pensamiento conservador y reaccionario [2]. Quizá el mejor ejemplo de este planteamiento se encuentra en la respuesta del filósofo británico Edmund Burke a los *philosofes* franceses, representados

---

<sup>2</sup> De las tres grandes ideologías políticas de la modernidad occidental: conservadurismo, liberalismo y socialismo, convenimos con Robert Nisbet (1995) que es el conservadurismo la doctrina que más se apoya en el concepto de institución. En la relación entre el individuo y la sociedad, la ideología conservadora suele hacer hincapié en la sociedad civil y los grupos intermedios como base del orden social, frente al individualismo liberal y el colectivismo estatista del socialismo. La familia o la iglesia son piedras angulares para dicha doctrina, que no describe esas instituciones como sublimaciones de fuerzas históricas profundas o como meros epifenómenos de una voluntad individual de agregación.

por Rousseau o, en su propio país, por liberales como Locke. Burke atacaba frontalmente la idea del contrato social y la justificación del orden social como un producto del acuerdo racional entre individuos libres. Las sociedades van más allá del mero acuerdo o contrato, aunque este se sitúe en un pasado remoto e imaginario. Según el pensador británico:

“No es cierto que la legitimidad del Estado dependa solamente del consenso tácito, de la incesante renovación del contrato social por la que clamaba Rousseau. La legitimidad es el resultado de la historia y de las tradiciones que van más allá de los recursos de cualquier generación particular. (...) La sociedad no es algo mecánico, no es una máquina cuyas partes sean intercambiables y desagregables individualmente. Es orgánica en su articulación de instituciones y en su interrelación de funciones; también en su desarrollo necesario, acumulativo e irreversible a través del tiempo.” (Nisbet, 1995: 42 y 44).

Desde esta perspectiva, las instituciones son el reflejo de la historia de un pueblo, no de un hipotético contrato por el cual los individuos delegan su soberanía en otros individuos o en un soberano abstracto.

Lo fundamental para el pensamiento conservador es el papel básico de las instituciones. Tanto es así que “no importa cuán obsoleta pueda ser una estructura o *modus vivendi*, es posible que en ellas haya una *función* continua, incluso vital, de la que el hombre se beneficia psicológica o sociológicamente” (Nisbet, 1995: 48). Las sociedades son creadas a partir de su historia. Como los organismos, evolucionan a través de los mecanismos de la selección natural. Para el conservador era una esperanza banal caer en un voluntarismo puro. Las sociedades no surgen del contrato, ni de la razón pura. Esto no implicaba la desaparición del individuo, pero sí que éste debía ser entendido desde las instituciones, desde las tradiciones históricas, las cuales hacían inteligible su acción.

Las ideas ilustradas respecto al papel de las instituciones también fueron contestadas por autores como Coleridge, Lamennais, Chateaubriand, De Bonald, De Maistre o, en

nuestro país, por Donoso Cortés. Estos pensadores pretendían refundar el orden social utilizando la religión como puntal y rechazaban las concepciones individualistas ajenas a la naturaleza social del ser humano. Pues, para ellos, si “todo depende de la mera voluntad humana sin referencia a un orden más permanente, la legitimación para mandar se desliza peligrosamente a los terrenos de la fuerza. Esta es la gran aporía del discurso moderno: la autonomía del individuo conduce finalmente al desorden” (de Mora Quirós, 2006: 68). Para el pensamiento conservador, en consecuencia, el orden social no descansaba en un supuesto contrato entre individuos, sino en formaciones institucionales sancionadas por una autoridad superior, léase la religión cristiana. La religión era la base del orden social, no el contrato, y la legitimidad institucional reposaba en ella.

El mito del buen salvaje, pervertido por las instituciones sociales, era atacado como una falsa ilusión. El conservadurismo adoptó una visión pesimista de la naturaleza humana. Como sostenía el sociólogo británico Herbert Spencer:

“Los socialistas, y con ellos los llamados liberales que les preparan diligentemente el camino, se imaginan que los defectos humanos pueden ser corregidos a fuerza de habilidad por buenas instituciones. Es una ilusión. Cualquiera que sea la estructura social, la naturaleza defectuosa de los ciudadanos ha de manifestarse necesariamente en actos perniciosos. No hay alquimia política suficientemente poderosa para transformar instintos de plomo en conducta de oro.” (2002: 67).

El ser humano no es intrínsecamente bueno y las instituciones no son causa de su conducta depravada. Las mejores instituciones son incapaces de cambiar la naturaleza humana.

Finalmente, el Romanticismo como gran movimiento intelectual del siglo XIX también se pronunció acerca del papel y del fundamento de las instituciones sociales. Fue Johann Christoph Friedrich Schiller quien sostuvo por primera vez que la modernidad basada en la utilidad instrumental estaba acabando con la creatividad y la fuerza vital de los

seres humanos (véase Safranski, 2009: 43-45). Este planteamiento suponía poner en tela de juicio la sociedad capitalista y el modelo liberal surgido de la ilustración y las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Pero los románticos, al contrario que los reaccionarios, no buscaron la respuesta en la tradición premoderna. Lo hicieron en una reformulación personal de los mitos y de la religión. El fundamento de las instituciones no descasaba, sostenían, ni en el pasado, ni en el contrato social de los liberales, sino en los mitos fundacionales del pueblo y de la nación. Las instituciones, en consecuencia, no se presentaron como “proyecto y producto de la propia acción, cuando como lo envolvente por antonomasia” (Safranski, 2009: 161).

Esto pudiera hacer pensar que para los románticos las instituciones volvieron a ser vistas como un elemento natural. Nada más lejos de la realidad. Las instituciones pasaron a ser creadas y mantenidas por una elite intelectual que reformulaba, adaptaba o suprimía tradiciones pasadas, clasificándolas y convirtiéndolas en mitos fundacionales de la unidad política (Velasco, 1992). Las instituciones eran codificadas y defendidas, lo cual, en primer lugar, las situaba en la esfera de la crítica racional y, en segundo, las convertía en objeto de profundos debates políticos. La familia patriarcal podía ser un “hecho natural” en una sociedad tradicional, pero cuando pasaba a ser considerada el tipo normal de familia en una nación y era defendida con leyes, tratados científicos y discursos políticos, dejaba de ser una precondition para convertirse en un objeto. Dicho de otro modo, el hecho de fundamentar las instituciones en mitos recreados, lejos de naturalizarlas reforzaba su consideración como construcciones humanas, si no en el corto, al menos en el largo plazo. Era posible mitificar la familia y situarla como base de la comunidad nacional, pero autores como Friedrich Engels (1985) pronto atacaron dicho intento.

El Romanticismo supuso una tentativa de sustituir la religión como base del entramado institucional que las sustentaba en las sociedades preindustriales, por nuevos mitos fundacionales. En primer lugar, se pretendía asentar la sociedad en algo más sólido y elevado que el acuerdo entre individuos. El contrato en la mirada de los literatos románticos era una realización propia de mercaderes y tenderos, los cuales pretendía fundar la sociedad en el autointerés y el egoísmo compartido. En segundo lugar, pensaban que las instituciones debían apoyarse en algo superior, en una instancia más

allá de los mezquinos intereses particulares. Así, estarían protegidas por un “aura” que las separara de los fríos intereses particulares. Para hacer esto, sin embargo, no abogaban por la vuelta a una situación preindustrial. Intuyeron que la historia no tiene marcha atrás y buscaron refundar los mitos que volvían sagradas las instituciones. Tal vez lo consiguieron, como muestra la persistencia de los mitos nacionalistas y de los estereotipos nacionales, pero lo que no pudieron fue volver a “renaturalizar” las instituciones. Una vez abierta la caja de la crítica resultó imposible volver a cerrarla y restablecer el estado anterior de las cosas.

### **3. HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LA MODERNIDAD Y LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN**

El análisis filosófico y normativo sobre las bases del orden social moderno se completó durante el siglo XIX y principios del XX con su descripción sociológica. El tránsito de la sociedad feudal y estamental a la sociedad moderna en Europa –el llamado proceso modernizador–, fue descrito por un buen número de pensadores en términos de paso de la institución al contrato. Los sociólogos clásicos formularon una buena retahíla de parejas conceptuales para expresar esta transición: la comunidad y la asociación (*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*) de Ferdinand Tönnies y Max Weber, la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica de Emile Durkheim, el grupo primario y el grupo secundario de Charles Horton Cooley, la sociedad militar y la sociedad industrial de Herbert Spencer y un largo etcétera. A pesar de sus profundas diferencias, todos estos modelos conceptuales se caracterizaban por ser dicotómicos y porque planteaban que en el tránsito de la sociedad rural a la sociedad industrial, de la sociedad tradicional a la modernidad, algo se había perdido.

Pero esto no era nada nuevo. Ya Karl Marx y Friedrich Engels afirmaron en *El Manifiesto Comunista* de 1848 que bajo el capitalismo y con el nuevo espíritu burgués:

“Las relaciones inmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es

profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás.” (2013: 55).

Advirtieron, por tanto, el carácter desinstitucionalizador de la modernidad. Como lo hizo Max Weber al hablar de desencantamiento y de la pérdida de un sentido unitario del mundo. La modernidad sujeta al frío cálculo racional alejaba las relaciones afectivas y tradicionales. La modernidad disipaba el entramado institucional premoderno. Como también lo hizo Emile Durkheim al hablar del paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, para situar el tránsito de las sociedades basada en instituciones fuertes fundamentadas en la similitud a sociedades fragmentarias fundadas en la interdependencia funcional. En todo caso, planteaban la disolución de las instituciones tradicionales y la búsqueda de un nuevo orden fundado en otras premisas. ¿Qué quedó después del derribo de la sociedad tradicional? Básicamente dos grandes entramados institucionales: el mercado, la empresa y la economía capitalista y el estado y su aparato burocrático. Sobre dichos entramados ha discutido y aún discute la sociología como ciencia social.

a) **Sociedades de mercado.** Los industriales fueron, sin duda, unos de los grandes triunfadores del proceso de modernización. Y los entramados institucionales que promovieron adquirieron primacía sobre los demás. Max Weber habló de la aparición de otras instituciones en la gran fragmentación de sentido de la modernidad, como la ética y la religión, la estética y el arte o la ciencia (Abad Buil, 1996), pero vistas con la perspectiva actual surgida del tsunami posmoderno podemos situar a las dos primeras en claro retroceso y a la última en una situación al menos ambigua.

Para Terry Eagleton los seres humanos han dotado de sentido su vida sobre todo apoyándose en tres campos institucionales: la religión, la cultura y la sexualidad (en la cual debemos incluir, claro, la familia). Estas esferas institucionales han regulado la vida pública durante buena parte de la historia. La modernidad, sin embargo, rompió con esta disposición, al relegar estos campos a la esfera de la vida privada. A partir de ese momento,

“los espacios donde más abundantes habían sido tradicionalmente las 'existencias' de sentido ya no tenían una gran incidencia real en el mundo de lo público, pero, al mismo tiempo, habían sido agresivamente colonizados por las fuerzas comerciales de éste y, a raíz de ello, se habían transformado en un elemento más de la fuga de sentido a la que, en tiempos, habían tratado de resistirse.” (Eagleton, 2007: 60).

Dicho de otro modo, la modernidad alejó estas instituciones sociales del centro de la vida pública y las relegó a la vida privada, quitándoles en el camino su capacidad para generar un sentido a la existencia de las persona. Y, al mismo tiempo, fueron reducidas a la esfera individual y, sin embargo, incorporadas a la esfera pública de lo comercial, donde perdieron su capacidad de generar sentido. En definitiva, planteaba que la economía capitalista institucionalizada incorporaba la cultura, la religión y la familia mediante los tentáculos del comercialismo, limitando su capacidad de generar sentido para los individuos.

Como es bien conocido, Max Weber pensaba que la racionalidad capitalista desbancaba a las demás instituciones de su preeminencia social. Esta racionalidad utilitaria, en su jerga llamada de medios-fines, tal vez tuviera un origen en una racionalidad fundada en valores, como planteó en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; pero una vez superado cierto límite, los valores desaparecen y queda la fría lógica del economicismo. Es así que, una vez vencidas las resistencias y haber logrado dominar el sistema económico, “el capitalismo abandona sus raíces éticas y se convierte en un automatismo vacío de valores y de espíritu” (Köhler y Martín Artiles, 2005: 82-83). El capitalismo alejado de la esfera de los valores se convertiría en una máquina, siendo la burocracia el reflejo más ostensible de la consolidación de este frío automatismo. Hoy, sin duda, nos costaría aceptar este último aserto, pues las mismas burocracias y el sistema burocrático aparecen puestos en duda. Sin embargo, el carácter totalizador del capitalismo se presenta como algo claro. El capitalismo ha resultado más maleable de lo que pensaba Marx, y también mucho más resistente. Además, el triunfo del capitalismo durante los siglos XVIII y XIX trajo consigo su naturalización. El capitalismo pasó a ser contemplado como la forma natural que revisten las relaciones económicas entre los

seres humanos. El “homo economicus” racional, individualista y con un constante deseo de maximización de las gratificaciones era el único tipo humano posible.

El historiador de la economía Karl Polanyi mantenía que la causa de esta naturalización descansaba en que el sistema de intercambios basado en el mercado había propiciado una separación de la institución económica del resto de las esferas institucionales de la vida.

“La característica fundamental del sistema económico del siglo diecinueve fue que se había separado institucionalmente del resto de la sociedad. En una economía de mercado, la producción y distribución de bienes materiales se lleva a cabo mediante un sistema autorregulador de mercados, regido por sus propias leyes, las así llamadas leyes de la oferta y la demanda, que se basan en dos simples motivos: el temor al hambre y el deseo de ganancia. Este orden institucional queda así separado de las instituciones no económicas de la sociedad: la organización de parentesco y los sistemas políticos y religiosos. Ni los lazos de sangre, ni las obligaciones legales, ni los mandamientos religiosos, ni la lealtad ni la magia crearon situaciones sociológicamente definidas que aseguraran la participación de los individuos en el sistema, sino que fueron instituciones como la propiedad privada de los medios de producción o el sistema de salarios las que se definieron en términos puramente económicos.” (1994: 121).

El capitalismo triunfante del siglo XIX, por tanto, parecía desligar lo económico del resto de la sociedad y, al tiempo, convertirlo en la principal institución, en una institución rectora. Y aunque durante la segunda mitad del siglo XX los llamados Estados de Bienestar parecían revertir esta lógica, favoreciendo la aparición de nuevas formas de redistribución que atentaban contra la lógica de intercambio del mercado; su poder de contención fue puesto en duda por la aparición de nuevas ideologías neoliberales y por la renombrada crisis del Estado de Bienestar.



En definitiva, la lógica de mercado no ha menguado, sino que cada vez afecta a más tipos de relaciones sociales. Como afirmaba Zygmunt Bauman: “El mercado se introduce en áreas de la vida que se habían mantenido fuera del dominio de los intercambios monetarios hasta fecha reciente” (2006: 119). Las instituciones tradicionales sufren presiones para ceder parte de sus funciones al mercado e incluso para regirse por criterios de mercado. Immanuel Wallerstein llegó a decir taxativamente: “Ahora estamos cerca de la mercantilización de todas las cosas” (2012: 1988).

Michael J. Sandel afirma en una obra reciente que la extensión de las relaciones mercantiles a esferas de la vida alejadas del ámbito de la economía, produce un desplazamiento de las “normas no mercantiles” que regulan muchos aspectos de la vida humana. La mercantilización no sería un proceso neutral, porque comerciar con algunos tipos de relaciones sociales modifica su naturaleza. Estamos pasando, afirma, de “*tener* una economía de mercado a *ser* una sociedad de mercado” (2013: 18). Critica este hecho por dos motivos. Por su carácter injusto al crear una sociedad regida por un criterio monetario donde no se tiene en cuenta la situación de partida de los individuos a la hora de acceder al mercado. Y por su carácter corruptor porque mercantilizar determinadas relaciones sociales produce su degradación.

El afán imperialista del capitalismo hizo que desde el comienzo entrara en conflicto con otras instituciones sociales. La familia o la religión eran ajenas al principio de lucro y a la lógica del mercado. En ese sentido, esas instituciones eran barreras al desarrollo del sistema capitalista, que debían ser superadas si este deseaba triunfar y reestructurar las sociedades en las que se implantaba. Así, el capitalismo y sus más destacados representantes: las grandes empresas, atacan las instituciones que entorpecen su desarrollo sistémico. La razón descansa en el egoísmo de todas las instituciones sociales. Un magnífico ejemplo lo encontramos en las empresas multinacionales. “La conducta de las multinacionales es sencillamente un subproducto de un sistema económico general, que ha ido destruyendo firmemente casi todas las barreras comerciales contra la inversión y la externalización” (Klein, 2007: 589). Las instituciones son vistas como una oportunidad cuando trabajan a favor de la lógica del capitalismo y, por el contrario, como una barrera cuando entorpecen su desarrollo.

Como afirma Naomi Klein en su popular obra *NoLogo*: “La batalla que antes se libraba entre el comunismo y el capitalismo, hoy se libra entre el Dios del Mercado y el Dios del Islam” (2007: 36). Es decir, el capitalismo como institución ataca todas las instituciones opuestas a su expansión.

De todos modos, en principio conviene no exagerar a la hora de dibujar el alcance de la lógica capitalista, pues la penetración de las relaciones de producción de tipo capitalista dista de ser total. Según Göran Therborn tan solo el 50 por ciento de la fuerza de trabajo en todo el planeta se rige por relaciones capitalistas empleador-empleado (2012: 242-244). Lo cual no impide que el capitalismo logre una mayor penetración en su otro polo: el consumo. Tanto es así que incluso aquellos sectores de la población que carecen de capacidad adquisitiva para formar parte del mercado de consumo mundial anhelan serlo. Frédéric Martel (2011), en un extenso reportaje de alcance mundial, ha seguido las vicisitudes de la industria cultural global, mostrando su extensión, su poder y sus limitaciones, así como las estrategias de resistencia y la lucha de las culturas periféricas para ganar espacio en el mercado global. Pese a ello, en todo el planeta aparece el mismo deseo de consumir, sean productos originales o falsificados. Las personas comprenden cada vez más su mundo en términos de consumo real o anhelado.

El consumo, más que la esfera de la producción, se ha convertido en la instancia legitimadora del sistema capitalista. “El consumismo se ha convertido en la ideología práctica del capitalismo, lo que legitima el capitalismo en la vida y en las actuaciones cotidianas de millones de habitantes de las formaciones occidentales, entre otras” (Bocock, 2003: 171). El consumo llega a todos los aspectos de la vida y el capitalismo tiene la capacidad, como vimos, de servir productos personalizados, uniendo al objeto y al sujeto en la experiencia del consumo.

Como asevera Juliet B. Schor en *Nacidos para comprar* (2006), el sistema de libre mercado lanza sus redes a todos los públicos, en especial al público infantil que cada vez tiene mayor poder adquisitivo e influencia en las decisiones de compra de los adultos. El marketing dirigido al público infantil es capaz de moldear sus hábitos, preparando a los consumidores del futuro. Las técnicas de marketing aplicadas a los niños son cada vez más sofisticadas: marketing viral, *trans-toying* o mensajes duales.

Tanto que ya no se conforman con vender un producto a los niños, sino que el objetivo es convertirlos en consumidores activos que inscriban las reglas de la mercantilización en todas sus relaciones sociales. Resulta especialmente escalofriante contemplar los intentos de la gran industria en Estados Unidos por hacer que los niños vean a sus amigos en términos comerciales (si les coloco el producto X, recibiré una compensación Y), o como la gran industria de la alimentación y del juguete se introduce en las escuelas públicas para crear un mercado cautivo. La economía de libre mercado trata de introducir sus normas y estándares, es decir, sus reglas institucionalizadas en todas las esferas de la vida, incluso a expensas de otras instituciones. Para conseguirlo tratan de hacerlo desde la raíz, es decir, desde la infancia.

Las normas del mercado se vuelven hegemónicas. La economía capitalista es, sin duda, la “institución rectora” de nuestro tiempo. Las relaciones humanas se contemplan desde una óptica de mercado. Valgan como ejemplos títulos de obras de autoayuda y de mejora de las llamadas habilidades personales como *Marketing de pareja* de David Suriol y Miguel Janer (2006) o el ya clásico *Como ganar amigos e influir en la gente* de Dale Carnegie (2001). Las amistades y las relaciones sentimentales se mercantilizan y lo que sirve para vender un yogurt o una lata de atún también tiene utilidad a la hora de enderezar una relación sentimental zozobante.

En definitiva, el sistema capitalista, con su lógica entrelazada de producción y consumo, trata de conseguir la “hegemonía social” –si se nos permite tomar prestado el término de Antonio Gramsci–, frente a otros entramados institucionales. Su primacía no es tan grande, sin duda, como se ha pretendido. Con todo, tal como planteaba Immanuel Wallerstein, el capitalismo “es ese sistema social en el cual quienes se han regido por tales reglas han tenido un impacto tan grande sobre el conjunto que han creado las condiciones, mientras que los otros se han visto obligados a ajustarse a las normas o a sufrir sus consecuencias” (2012: 14).

b) ***Estados modernos***. El otro gran entramado institucional triunfante en el proceso de modernización continúa siendo el Estado, pese a los ataques sufridos los últimos años y a un cierto desprestigio intelectual. El sistema capitalista ve en el Estado un enemigo y, al tiempo, un apoyo. Y es así pues, como mantenía Geoffrey Ingham, “el Estado y el

capital son mutuamente dependientes y, al mismo tiempo, antagónicos” (2010: 240). Ambas son instituciones que tratan de regular la conducta de las personas con un afán hegemónico, aunque partiendo de premisas diferentes. El Estado se rige por la lógica del poder y el capitalismo por la de la acumulación de capital. El medio para conseguirlo para el Estado es el control de la violencia, mientras que la empresa capitalista lo hace compitiendo en el mercado. Los Estados exitosos son los que consiguen el monopolio legítimo de la violencia, mientras que las empresas exitosas son las que consiguen acumular más capital mediante la adecuada disposición de los factores de producción y la venta de sus productos y servicios en el mercado. Estas lógicas, sin embargo, a veces se cruzan. Las empresas crean monopolios que les permiten regular el nivel de beneficio, para lo que suelen contar con el apoyo de los Estados, y los Estados compiten en el “mercado electoral”, en el cual cuentan con el apoyo de empresas especializadas en el análisis y control de la opinión pública.

Las relaciones entre ambas esferas son de cooperación y paradójicamente competencia, en una espiral fluctuante de apoyos mutuos y conflictos encarnizados. A veces el papel del Estado frente al mercado puede quedar oscurecido por el enorme poder de las empresas transnacionales. Antoni Verger afirmaba que en el año 2000 había en el mundo aproximadamente 60.000 empresas transnacionales, que controlaban aproximadamente las dos terceras partes del comercio mundial y el 85% de la inversión directa en el extranjero. Además, “de las 60.000 empresas multinacionales que existen, unas 50.000 tienen matriz en un país desarrollado. En cambio, de 820.000 filiales solo 100.000 se encontraban ubicadas en los países desarrollados” (2003: 82). Es decir, las transnacionales controlan la práctica totalidad del comercio mundial, estando su dirección radicada en los países más desarrollados. Este hecho ha suscitado que incluso se hable de que las transnacionales son capaces de controlar o, al menos, condicionar la política de los Estados, sobre todo de las democracias (Hertz, 2001).

Ahora bien, muchos Estados, incluso algunos considerados débiles, son capaces de limitar el poder de las transnacionales. Una industria tan importante como la de la extracción, transformación, transporte y venta de hidrocarburos es un buen ejemplo. En un primer momento, las transnacionales imponían su dominio a los Estados más débiles.

Posteriormente, estos reaccionaron y en la actualidad son el polo más fuerte de esta industria.

“Durante los años 1950 el precio pagado por cada barril de petróleo se distribuía a razón de 70% para las compañías petroleras y 30% para los Estados productores. Una situación de enorme desequilibrio, que enriqueció mucho a las petroleras y los bancos pero que poco a poco se fue desmantelando. Así, durante la década siguiente, el esquema pasó a un 50% para cada uno de los interesados: empresas y países. Después del golpe de Estado en Libia, en 1971, se invirtieron los términos, pasando a ser el 70% para los Estados productores y 30% para las empresas. Y, un año más tarde, se establecía un esquema que aún pervive: 95% para los Estados y 5% para las petroleras.” (Olier, 2012: 213).

Además, los Estados productores crearon sus propias compañías “de bandera”, dirigidas muchas veces por políticos que pasaban de altos cargos en el Estado a las compañías y viceversa, y crearon asociaciones como la OPEP para controlar tan lucrativo negocio.

Pese a la interrelación entre el mercado y el Estado, parece que las instituciones estatales están sufriendo un ataque más fuerte que el mercado, el cual sale relativamente indemne de la ola de desconfianza institucional que sacude a los países más desarrollados (Inglehart, 2001). La causa puede encontrarse en el ataque que recibieron las instituciones estatales por parte de los principales *think tanks* e instituciones defensoras del mercado. A partir de los 70 del pasado siglo todo se llenó de una vehemente retórica contraria al Estado. Se produjo un ataque político al Estado moderno. Se enfatizaban sus ineficiencias y se apostaba por el mercado como un mecanismo más eficaz de provisión de los bienes y servicios. Políticos como Margaret Thatcher en el Reino Unido o Ronald Reagan en los Estados Unidos utilizaron una retórica antiestatalista para ganar las elecciones y gobernar cuando lo consiguieron.

Sin embargo, la acción real de las políticas neoconservadoras no implicó la desaparición del Estado, ni una merma en el peso del mismo en la economía, sino su transformación. En general, los Estados continuaron controlando el mismo porcentaje del PIB, si bien la gestión de los recursos cambió. La empresa privada comenzó a proporcionar bienes y servicios que antes eran monopolizados por el Estado. El papel del Estado se centró en el control y la supervisión de las empresas prestatarias y en favorecer la competitividad del sector privado nacional en el mercado mundial. Como describe Christopher Pierson: “Ciertamente, los Estados han perdido ahora muchas de las capacidades que, al menos los más exitoso y poderosos, disfrutaron durante el apogeo del Estado de Bienestar keynesiano. Pero en la mayor parte del mundo desarrollado, el Estado continúa siendo el principal y más decisivo actor económico individual” (1996: 126).

Sería por tanto, exagerado, describir actualmente el sistema de Estados como parte de las instituciones en declive, como tantas veces se ha hecho. James Anderson ya advertía en 1995 de la evidente exageración de proclamar la muerte del Estado-nación, tanto en términos políticos como económicos. Este geógrafo social británico mantenía que más que desaparecer, se estaba transformando y afirmaba la emergencia de un “nuevo medievalismo” de soberanías y legitimidades cruzadas frente al estado homogéneo de la primera modernidad (Anderson, 1995: 65-112). Es decir, contemplaba la pérdida de fuerza del Estado frente al mercado, de un lado, y frente a otras instituciones políticas supranacionales, de otro. En todo caso, el Estado-nación no desaparece, pero en su relación con el sistema capitalista parece retraer su posición.

#### **4. POSMODERNIDAD Y RETROCESO DEL COMUNITARISMO**

Desde el final del consenso que siguió a la Segunda Guerra Mundial, se ha producido una extensión de las fuerzas disgregadoras y reconfiguradoras de la modernidad y, como resultado, aparece una sociedad con un grado de evanescencia institucional aun mayor. Los grandes mecanismos institucionales de la modernidad, que sustituyeron a los de las sociedades preindustriales, pierden fuerza y la sociedad se reconfigura a partir de premisas diferentes. Las instituciones triunfantes operan con una lógica diferencial, igualmente estructurante pero, al tiempo, menos directa. Esta reconfiguración ha sido estudiada a partir de conceptos como postindustrialismo, posmodernidad, modernidad

tardía o avanzada, sociedad del riesgo o, entre otros, sociedad reflexiva. Aquí nos interesan especialmente aquellos rasgos que inciden en la desaparición de las instituciones tradicionales y modernas como grandes mecanismos reguladores de la sociedad y permiten el rediseño del entorno institucional. Podemos citar, entre los más destacados, el creciente individualismo, la cada vez menor importancia de la historia y la tradición, y la centralidad de la comunicación.

a) **Individualismo**. Las instituciones tradicionales y modernas pierden peso, se disuelven en una sociedad cada vez más individualista. Gilles Lipovetsky denomina “personalización” a este proceso de creciente individualización. En las sociedades tradicionales, afirma, los individuos sufrían las presiones disciplinarias de las diferentes instituciones sociales. La familia, las agrupaciones religiosas o el sistema educativo se imponían y condicionaban la vida de las personas. Sin embargo, actualmente la seducción suplanta a la presión social. “La seducción se ha convertido en el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres” (2002: 17). Los mecanismos de control tradicionales dejan paso a construcciones personales que organizan la vida social. De la sanción se pasa a los fenómenos de seducción como vehículos reguladores de la conducta social. Las instituciones sociales, en definitiva, no consiguen adhesión a base de sanciones y pautas heredadas del pasado, sino por su capacidad de amalgamar voluntades, de seducir a los individuos.

Los ejemplos de la personalización en la vida diaria se multiplican. En el campo de la electrónica, las aplicaciones para móviles, los PC multimedia, la televisión a la carta o los nuevos formatos musicales, con su fragmentación del “disco” tradicional y la posibilidad de manipular la música según nuestros gustos musicales, muestran este afán personalizado. Otros ejemplos son el vehículo *tunning* o los modelos de automóvil “a gusto del cliente”; o los salarios a la carta, planes de carrera o incentivos personales en el mundo del trabajo. Productos y servicios que en el pasado se vendían como un producto cerrado, en la actualidad se abren para recoger las preferencias del consumidor y, al tiempo, reflejar esas preferencias en el mismo producto. La sociedad de consumo descende y reduce el nicho de mercado a la preferencia individual: el capitalismo es capaz de adaptar los productos al individuo tanto como las estrategias globales a

mercados locales, de ahí el concepto de *glocalización* acuñado por Roland Robertson (1995).

Así, la libertad individual es el valor supremo en las sociedades actuales y ésta choca contra las pautas de vivencia institucionalizadas.

“En este momento, en Occidente al menos, la autonomía del individuo es el valor más apreciado. Su libertad aumenta, pero también su desconcierto ante un mundo donde no encuentra modos establecidos de vivir, donde tiene que inventárselo todo, donde la autoridad es sospechosa, y donde parece que no hay canales eficaces para educar. (...) Necesitamos, por tanto, educar para un mundo que anima a diseñar la propia vida a la carta, al mismo tiempo que desde el punto de vista laboral o económico limita muchas veces las opciones, lo que provoca con frecuencia un sentimiento de frustración o de agresividad.” (Marina, 2005: 23-24).

El individualismo, en consecuencia, es una característica básica y definitoria de la modernidad tardía tanto como el debilitamiento de las instituciones tradicionales. Tanto es así que se habla de un hiperindividualismo que produce que los individuos se desconecten de la realidad institucional e incluso ambiental. “El hiperindividualismo nos invita a sumergirnos en nosotros mismos, a encontrar un universo de poder sólo en nuestro interior. (...) Para el hiperindividualista la realidad externa parece contar poco. Lo que importa es cómo se *percibe* esa realidad” (Parenti, 2007: 137). La realidad sólo es tal para el individuo. El perspectivismo sustituye al realismo y se desconfía de poder captar una realidad más allá de la percepción individual de la misma (Gergen, 1992).

Una de las mejores caracterizaciones del individualismo en la actualidad es la que nos proporcionan Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, para los cuales vivimos un individualismo institucionalizado que denominan “individualización”. Esta “significa «disembedding without reembedding» («desincrustar sin reincrustar»)» (2003: 30). En otras palabras, el individuo es desanclado de lo tradicional, de las instituciones



tradicionales, sin ser enraizado en algo diferente. La sociedad fuerza la aparición de un nuevo individualismo. La consecuencia más importante de este nuevo proceso es una obsolescencia de las instituciones tradicionales, que “se fundan en imágenes anticuadas de los individuos y de sus situaciones sociales”, pero en las cuales “para no poner en peligro su poder, los administradores de éstas instituciones mantienen a toda costa el *statu quo*” (Beck y Beck-Gernsheim, 2003: 57).

Sin embargo, no todos los científicos sociales piensan que vivamos en una época de creciente individualismo y personalización. Michael Maffesoli considera que “el hedonismo [es] uno de los factores esenciales de la vida social que está (re)naciendo en las sociedades contemporáneas” (1996: 7). Distingue entre dos formas de vinculación humana. De un lado, lo *social* que hace referencia a la asociación racional de los seres humanos; y, de otro, lo *societal*, la asociación más allá de lo racional. Esta última es la solidaridad de base y tiene su expresión cotidiana en la *sociabilidad*. Las actuales sociedades se caracterizan por ser societales, con un fundamento orgiástico-dionisiaco, frente a las sociedades modernas productivistas y prometeicas basadas en lo social. El hedonismo hace retroceder lo racional. Así, Maffesoli afirma que: “La verdadera argamasa de la sociedad es compartir sentimientos” (1990: 90).

En el paso de lo social a la sociabilidad contempla el tránsito hacia una sociedad basada en una red de tribus afectuales. Contempla el “tiempo de las tribus”, un neotribalismo posmoderno que “nos recuerda que el consenso (*cum-sensualis*) no es únicamente racional” (1990: 90). Así, el individuo desaparece para ser sustituido por el yo social, en relación a los demás. Se superan las distancias frente al otro al entrar en comunidades emocionales. El individualismo se disgrega ante la fuerza del grupo, adquiriéndose la trascendencia por la pertenencia al colectivo. Afirma, incluso, que “lo que más particular parece, como es el pensamiento, no es más que un elemento del sistema simbólico, que es la base misma de toda agregación social” (1990: 90). El individuo, en nuestra época, se subsume en el cuerpo social, en las nuevas tribus societales.

Por otro lado, Vicente Verdú utiliza el concepto de “personismo” para referirse a la forma de relación propia de nuestras sociedades. Frente al “hiperindividualismo”, a la atomización social y la interioridad, y al “colectivismo” y la disolución en el todo,

plantea el personismo como un volverse hacia el otro en cuanto persona, no en cuanto individuo abstracto. El personismo supone personas ligadas una a otras, conectada pero no vinculadas, como “producto supremo del capitalismo de ficción”. En definitiva, mantiene que “no tendemos ya al hiperindividualismo, al monstruo del aislamiento, pero rehuimos también la gran fusión” (Verdú, 2005: 139). El personismo es una categoría híbrida, propia de nuestro tiempo. El psicólogo social Kenneth Gergen afirma, en la misma línea, que la conciencia del ser humano contemporáneo “se nos presenta [como] una pizarra en blanco donde los sujetos pueden inscribir su identidad, borrarla y volver a escribirla, en la medida en que se lo permite o los insta a ello una red incoherente de relaciones personales en permanente expansión y cambio” (1992: 287). El sujeto pasa de individuo a partícipe de la red.

Todo esto es, sin embargo, una ilusión. La ilusión de aquel imbuido plenamente de individualidad que contempla asombrado la aparición de “simulacros” institucionales. En primer lugar, el individualismo no desaparece. El afán de personalización es fundamental en nuestras sociedades. Se pasa del ser individual enfrentado a la colectividad en la modernidad a una inmersión postmoderna en la red de relaciones y una integración en variadas formas de interdependencia. Pero en un mundo con infinitas o, al menos, variadísimas redes de relaciones y vínculos de interdependencia: ¿No significa esto una apertura aún mayor a las posibilidades electivas del individuo? Si la modernidad implica un individuo frente a un entramado institucional, la postmodernidad implica al mismo individuo pero sin el entramado frente a él. ¿Significa esto que desaparezca el individuo? Lo dudamos mucho.

Es más, el individualismo y el personismo se presentan, pues, como dos caras de la misma moneda. Cuando hablamos del lado negativo, un volverse hacia uno mismo, hablamos de individualismo y cuando hablamos del personismo, un buscar a los demás desde el yo, lo hacemos de su vertiente positiva. Pero en el fondo ambos conceptos hacen referencia al mismo fenómeno: a sujetos aislados que mediante una red de interconexiones conforman la sociedad. El yo que busca su auto-interés, el yo individualista, es un sujeto abstracto inmerso en redes de intercambio. Es el yo del mercado. El yo que necesita de los demás para sus fines, el yo del personismo es una persona inmersa en complejas redes de comunicación. Es el yo de la sociedad red. Así

pues, sería mejor utilizar el concepto de “personalización” en la explicación de la transformación del individualismo contemporáneo, como adaptación institucional a lo individual, que el de personismo como un tipo de relación intermedio. La personalización implica un triunfo tal del individualismo que las instituciones sociales resilientes se adaptan al yo individual.

El nuevo “espíritu tribal” aparece como “recreación estilizada” de viejas formas institucionales. Es decir, las nuevas formas comunitarias son recreaciones de un pasado controlado por instituciones sociales todopoderosas hechas desde un presente individualista. Se produce así una dicotomía entre las instituciones y los simulacros institucionales que coincide con la diferenciación que Zygmunt Bauman realiza entre “comunidades estéticas” y “comunidades éticas”. Las primeras se caracterizan por la “naturaleza superficial y episódica de los vínculos que surgen entre sus miembros” (2003: 86). Son flexibles, maleables, creadas mediante acuerdos individuales y por la adhesión hedonista a ídolos y motivos comunes. Las segundas, las comunidades éticas, son profundas, basadas en responsabilidades éticas y compromisos a largo plazo. Están fundadas en fuertes aparatos institucionales, mientras que las comunidades estéticas no pueden sino contener simulacros institucionales.

Nuestro creciente individualismo y aislamiento combatido mediante redes de intercambio y comunicación que conforman simulacros institucionales genera nuevos y angustiosos problemas. En especial, la búsqueda de la identidad se convierte en un problema. Tanto nuestra identidad personal, como ejemplifican las cifras alarmantes de desórdenes alimentarios entre adolescentes y no tan jóvenes; como social, con la búsqueda de sentido en diversos entramados neo-institucionales: grupos religiosos *new-age*, sectas salvacionistas, religiones fundamentalistas globalizadas, partidos políticos extremistas o, entre muchos otros, nuevos movimientos nacionalistas.

“La 'identidad', la palabra y el juego de moda, debe la atención que atrae y las pasiones que despierta a que es un *sucedáneo de la comunidad*: de ese supuesto “hogar natural” o de ese círculo que se mantiene cálido por fríos que sean los vientos del exterior. (...) La identidad brota en el cementerio de las

comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos.” (Bauman, 2003: 22).

No existen estructuras institucionales, como las que proporcionaban la familia o la religión, que nos ayuden en este difícil proceso y busquemos consuelo en remedios institucionales. Las grandes instituciones tradicionales no legitiman ya la vida de los individuos y estos deben construir sus personalidades desde criterios estrictamente personales. Se reclaman soluciones personales a problemas sociales. La angustia vital no anda lejos de este dilema. Emile Durkheim advertía en el pasado siglo de la falta de rumbo derivada de la ausencia de normas sociales, que denominó “anomía”. Como afirma Roger Bartra: “Diversos estudios han mostrado que la individualización extrema se asocia a una volatilidad de las costumbres y a un carnaval de identidades cambiantes” (2008: 33). Las crisis de identidad son el mal de nuestro tiempo, fruto de la desinstitucionalización y del individualismo creciente. La vida en entornos institucionales tradicionales resultaba un poco más confortable y, paradójicamente, más opresiva.

b) *A-historicidad*. Las sociedades se organizan, por tanto, desde el individualismo. Debemos sumarle otro rasgo más: son a-históricas. Un primer indicio de este hecho es el triunfo de lo joven. Ya percibía este hecho Ortega y Gasset en un artículo aparecido en el diario madrileño *El Sol* en 1927: “Lo que sí me parece evidente es que nuestro tiempo se caracteriza por el extremo predominio de los jóvenes” (1995: 276). En efecto, los adultos tratan de parecer jóvenes y los jóvenes no tienen prisa en crecer. Los tratamientos cosméticos, la moda, las operaciones de cirugía estética son intentos de parar el tiempo, de petrificar el presente, siempre joven, siempre lozano. El pasado no existe, solamente existe una reinvención constante del presente en pos de un futuro inexistente. El futuro es perpetuar el presente. Dice el adagio: “Nunca serás más joven ni más hermoso que en este momento”. Este parecer ser el lema de nuestra época.

La posmodernidad, como se planteó más arriba, supone un recogerse en lo personal, y podríamos añadir que en lo actual. Dice Christopher Lasch: “Vivir el momento es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad. Estamos perdiendo de forma vertiginosa un sentido de la continuidad

histórica, el sentido de pertenencia a una secuencia de generaciones originada en el pasado y que habrá de prolongarse en el futuro” (1999: 23).

Para el sociólogo Richard Sennett, las instituciones se reinventan discontinuamente en nuestro mundo, fruto de una marcada capacidad de olvido del pasado, de un desprenderse de la historia. El mecanismo para dicha reinvenición constante de las instituciones es la “flexibilidad”, que ataca la burocracia, las formas organizativas establecidas y fijadas por la tradición. “El cambio flexible, del tipo que hoy tiene la mira puesta en la rutina burocrática, pretende reinventar las instituciones de manera decisiva e irrevocable, de modo que el presente se vuelva discontinuo del pasado” (2005: 49). Aunque Sennett ha prestado especial atención al cambio en la esfera de la producción, lo mismo puede afirmarse de otras instituciones.

Existe en este vivir el presente como si no existiera el futuro y como si el pasado careciera de importancia, una creencia latente: no hay progreso, hemos llegado al mejor mundo posible y los esfuerzos en pos de un mundo mejor son inútiles y peligrosos (véase la famosa tesis de Fukuyama, 1992). No queremos ni debemos aquí pronunciarnos acerca de la verdad o falsedad de tan debatida tesis. Simplemente reflejamos un estado de ánimo. El mundo puede seguir avanzado y, por tanto, la historia continúa avanzado inexorablemente. Sin embargo, la gente puede vivir como si no lo hiciera. En otras palabras, se afirma aquí que el estado del ánimo colectivo en las sociedades occidentales invita a no pensar en el pasado y no plantearse el futuro independientemente de la marcha del mundo. El *Weltanschauung* implica una comprensión de la historia circular o, al menos, estática.

Quizá uno de los principales factores explicativos de la falta de legitimidad de las instituciones sea la desaparición de los mitos como explicación del devenir social. Durante siglos, las instituciones humanas se justificaban desde mitos que describían sus orígenes y cómo el hombre había sido capaz de dominar la naturaleza. Según Bronislaw Malinowski: “El mito posee el valor normativo de fijar las costumbres, de sancionar los modos de comportamiento, de dar dignidad e importancia a las instituciones” (2001: 558). Estas eran sancionadas socialmente mediante mitos fundacionales y reproducidas por medios de ritos, imbuidos de magia y religión, donde se conectaba el pasado

(recogido por el mito) con el presente empírico. La institución, de ese modo, ligaba el pasado con el presente, haciendo que en esas sociedades el pasado fuera más importante que el presente.

En la actualidad esto no parece funcionar así. Las instituciones son estudiadas a conciencia por toda una panoplia de ciencias sociales y humanas. Pierden así su misterio. La sociología, la ciencia política o la economía hacen el papel de aquel niño que se atrevió a contarle al monarca que estaba desnudo. Las instituciones aparecen representadas como construcciones humanas movidas por intereses mundanos y los mitos como ideologías legitimadoras de los intereses de un grupo específico de personas. Se humanizan y desmitifican y, en consecuencia, se debilitan. El presente sociológico mata al pasado mítico. La institución sin tradición –sea esta inventada o no– se torna convenio y “pura relación”.

Es sintomático, en este sentido, el olvido de la historia y su correlato en el énfasis el proceso de individualización y en la democratización. Las instituciones en su constante reinención se alejan del pasado, pierden su fundamento tradicional, quedando como cascarones en los cuales diferentes individuos establecen relaciones sociales en términos de igualdad formal. De dichas relaciones surgen las instituciones concretas, fruto del acuerdo momentáneo, alejadas de toda conexión con el pasado. Manuel Castells, en su extensa obra *La sociedad de la información* (1997), se ha planteado si es posible encontrar sociedades sin comunidades, o, por decirlo en el lenguaje utilizado en este ensayo, si existen instituciones a-históricas. La sociedad red, mantiene, genera un espacio de flujos y un tiempo atemporal que contrasta ostensiblemente con el tiempo biológico y el espacio local en el cual habita la mayor parte de la población mundial. Por tanto, sobre la comunicación constante es posible vislumbrar una sociabilidad atemporal que vive en el espacio de los flujos. Esto nos remite al último rasgo.

c) **Comunicación.** En nuestras sociedades aparece un concepto que todo lo abarca y explica: la comunicación, y sustituye a los vínculos institucionales tradicionales o modernos. La sociedad se compone de individuos que intercambian bienes, servicios, relaciones, amores y odios. La comunicación se convierte en el aceite que engrasa la maquinaria social. Es más, una sociedad de individuos solamente puede explicar los

comportamientos sociales en función de la comunicación de sus integrantes. La comunicación legitima la sociedad mercantilizada y los desajustes, los fracasos y también los logros individuales y sociales son explicados en función del éxito del proceso comunicativo. Así, no nos extraña que los problemas de pareja sean primariamente fruto de “una mala comunicación” y que obreros y patronos no lleguen a acuerdos laborales viables por “problemas de comunicación”.

La sociedad desinstitucionalizada desconoce la permanencia, todo es flujo de bienes, servicios e ideas: comunicación en última instancia. La realidad misma no es sino eterno fluir. No es extraño que el pasado apenas sea tenido en cuenta y no se considere una realidad indiscutible, sino una mera recreación en el presente. Una vez enterradas las instituciones y el anclaje de lo social en el pasado, la comunicación aparece como la única herramienta que asegura el orden social. Emilio Lamo de Espinosa afirma: “El mismo ritmo de cambio hace que, no ya las reglas, sino el mismo mecanismo normativo de adaptación, se vuelva caduco. Y ello porque los procesos sociales de producción, difusión y legitimación de normas son extraordinariamente lentos en relación con el ritmo de cambio social” (1996: 138). Las sociedades simples o tradicionales estaban unidas por la cultura, por normas institucionalizadas que ligaban a los seres humanos en redes de relaciones más o menos estables. Las sociedades posmodernas descansan en el intercambio y la reciprocidad. El flujo, no la cultura compartida (ligada siempre al pasado, pues la cultura es pasado solidificado), une a los seres humanos. Y, como afirma Cesar Rendueles: “Las tecnologías de la comunicación permiten *la ficción* de un nuevo tipo de comunidad, un modelo de organización social novedoso compuesto de fragmentos de yo” (2013: 117, énfasis añadido). Una unión de individualidades, pues, sin las constricciones de lo institucional pero con la calidez de una comunidad, por mucho que esta sea imaginaria.

## 5. CONCLUSIONES

Este artículo ha mostrado cómo a partir del Medievo y, sobre todo, con el advenimiento de la Ilustración se produjo un fenómeno de crítica profunda a las instituciones tradicionales. A ello contribuyó, seguramente en un proceso retroalimentado, el cambio en la esfera de las ideas y la irrupción de las dos grandes instituciones modernas. De un

lado, el mercado y la expansión del sistema capitalista de mano de las empresas privadas. De otro la consolidación del Estado moderno y sus aparatos burocráticos. Ambos entramados institucionales se encontraban fuertemente vinculados y consiguieron un respaldo mayoritario de la población. Por el contrario, las instituciones jerárquicas tradicionales sufrieron una pérdida constante de apoyo. Anthony Giddens (2000) habla de “instituciones concha” para referirse a instituciones como la familia que mantiene su denominación, si bien no se parecen demasiado a lo que en otro momento fueron. Esta situación llegó hasta los años setenta del pasado siglo.

En la actualidad, la desconfianza institucional parece afectar también a las dos grandes instituciones rectoras de la modernidad. Sobre todo al Estado, que fue atacado duramente en la esfera ideológica a partir de 1970 enfatizando sus ineficiencias y tratando de mostrar que muchas de sus funciones podían ser desempeñadas con éxito por el mercado. La consecuencia fue una extensión de la desconfianza hacia la política y su materialización en el Estado. La economía capitalista y las corporaciones privadas han resistido mejor el embate. De hecho, fenómenos como el individualismo, la a-historicidad y la reinención flexible de las instituciones así como la ubicuidad de la comunicación parecen reforzar este campo institucional.

Se ha tratado, por lo tanto, de presentar un bosquejo de un tema sin duda complejo. Para ello, se han utilizado fuentes de muy diversa procedencia y de diferente nivel analítico. Nada importa el eclecticismo metodológico si al final hemos conseguido aproximarnos a las principales tendencias y al fenómeno de la desinstitucionalización. Las relaciones sociales parecen estructurarse, en definitiva, en torno a nuevos constructos, como los que teoriza Giddens (1995) sobre la “pura relación” en las relaciones familiares y de pareja, y alejarse de las instituciones jerárquicas basadas en la tradición.

## **6. BIBLIOGRAFÍA**

Abad Buil, J. M. (1996). “Desde la «otra» racionalidad y desde la «doble» ética hacia el politeísmo y hacia la «opción vital personal» -en política y religión-, de M. Weber”. En: *Sociedad y utopía*, nº 8, 15-31.



Anderson, J. (1995). "The exaggerated death of the nation-state". En: Anderson, J., Brook, C. y Cochrane, A. (Eds.). *A Global World? Re-Ordering Political Space*. Oxford, Oxford University Press-The Open University Press, 65-112.

Bartra, R. (2008). *Culturas líquidas en la tierra baldía y El salvaje europeo*. Barcelona, Katz-CCCB.

Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI. (Ed. Orig. 2001).

- (2006). *Vida líquida*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 2005).

Beck, U. y Beck-Gersheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 2002).

Bocock, R. (2003). *El consumo*. Madrid, Talasa. (Ed. Orig. 1993).

Bowles, P. (1995). *El cielo protector*. Madrid, Alfaguara. (Ed. Orig. 1949).

Canteras Murillo, A. (2003). *Sentido, valores y creencias en los jóvenes*. Madrid, Injuve.

Carnegie, D. (2001). *Cómo ganar amigos e influir en la gente*. Barcelona, Edhasa. (Ed. Orig. 1936).

Castells, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid, Alianza, 3 vols.

de Miguel, A. (Dir.) (2000). *Dos generaciones de jóvenes. 1960-1998*. Madrid, Injuve.

de Mora Quirós, E. V. (2006). *En busca de la sociedad perdida. Introducción al pensamiento reaccionario en el siglo XIX*. Cádiz, Universidad de Cádiz.

Díaz Cano, E. (2010). *Tabula Rasa. Ernst Troeltsch y sus escritos iniciales*. Madrid, Dykinson.

Eagleton, T. (2007). *El sentido de la vida*. Barcelona, Paidós.

Elias, N. (1993). *La sociedad cortesana*. México, FCE. (Ed. Orig. 1969).

Engels, F. (1985). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, Sarpe. (Ed. Orig. 1884).

Formigari, L. (1984). *El mono y las estrellas*. Barcelona, Ediciones del Serbal. (Ed. Orig. 1981).

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.

Gergen, K. (1992). *El yo saturado*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 1991).

Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra. (Ed. Orig. 1992).

- (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México, Taurus.

Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid, Akal. (Ed. Orig. 2006).

Grimal, P. (2007). *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 1960).

Gurevitch, A. (1997). *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona, Crítica. (Ed. Orig. 1994).

Heater, D. (2007). *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid, Alianza. (Ed. Orig. 2005).

Hertz, N. (2001). *The Silent Takeover. Global Capitalism and the Death of Democracy*. New York, Free Press.

Klein, N. (2007). *NoLogo. El poder de las marcas*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 2000).

Köhler, H. D. y Martín Artiles, A. (2005). *Manual de sociología del trabajo y de las relaciones laborales*. Madrid, Delta.

Inglehart, R. (2001). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid, CIS. (Ed. Orig. 1997).

Ingham, G. (2010). *Capitalismo*. Madrid, Alianza. (Ed. Orig. 2008).

Lamo de Espinosa, E. (1996). *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*. Oviedo, Nobel.

Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona, Andrés Bello. (Ed. Orig. 1979).

Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama. (Ed. Orig. 1983).

Locke, J. (1996). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Barcelona, Planeta-De Agostini. (Ed. Orig. 1689).

Lyotard, J. F. (2000). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra. (Ed. Orig. 1979).

Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria. (Ed. Orig. 1988).

- (1996). *De la orgia. Una aproximación sociológica*. Barcelona, Ariel. (Ed. Orig. 1985).

Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Península. (Ed. Orig. 1922).

Marina, J. A. (2005). *Aprender a vivir*. Barcelona, Ariel.

Martel, F. (2011). *Cultura Mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas*. Madrid, Taurus. (Ed. Orig. 2010).

Martín Serrano, M. (Dir.) (1994). *Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990*. Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales.

Marx, K. y Engels, F. (2013). *Manifiesto del partido comunista*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas. (Ed. Orig. 1848).

Nisbet, R. A. (1995). *Conservadurismo*. Madrid, Alianza. (Ed. Orig. 1986).

Olier, E. (2012). *Geoeconomía. Las clases de la economía global*. Madrid, Prentice Hall.

Ortega y Gasset, J. (1995). *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa-Calpe. (Ed. Orig. 1929).

Parenti, M. (2007). *La lucha de la cultura*. Hondarribia, Hiru. (Ed. Orig. 2006).

Pierson, C. (1996). *The Modern State*. London, Routledge.

Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori. (Ed. Orig. 1977).

Rendueles, C. (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid, Capitán Swing.

Roland Robertson, R. (1995). "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity". En: Featherstone, M. y Robertson, R. (ed.): *Global Modernities*. London, Sage, 24-44.

Rousseau, J. J. (1992). *El contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe. (Ed. Orig. 1762).

- (2013). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Delta. (Ed. Orig. 1755).

Rüdiger Safranski, R. (2009). *Romanticismo. La odisea del espíritu alemán*. Barcelona, Tusquets. (Ed. Orig. 2007).

Sandel, M. J. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Barcelona, Debate.

Schor, J. B. (2006). *Nacidos para comprar. Los nuevos consumidores infantiles*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 2004).

Sennett, R. (2005). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama. (Ed. Orig. 1998).

Spencer, H. (2002). *El individuo contra el Estado*. Barcelona, Folio. (Ed. Orig. 1884).

Suriol, D. y Janer, M. (2006). *Marketing de pareja. Las mejores técnicas de marketing para convertir tu relación en un producto estrella*. Barcelona, Granica.

Taylor, C. (10996). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós. (Ed. Orig. 1989).

Therborn, G. (2012). *El mundo. Una guía para principiantes*. Madrid, Alianza. (Ed. Orig. 2011).

Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica. (Ed. Orig. 1963).

Velasco, H. M. (1992). “Los significados de la cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada”. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 60, 7-25.

Verdú, V. (2005). *Yo y tú, objetos de lujo. El personismo: la primera revolución cultural del siglo XXI*. Madrid, Debate.

Verger, A. (2003). *El sutil poder de las transnacionales. Lógica, funcionamiento e impacto de las grandes empresas en un mundo globalizado*. Barcelona, Icaria.

Weber, M. (1994). *El político y el científico*. Madrid, Alianza. (Ed. Orig. 1919).

Wallerstein, I. (2012). *El capitalismo histórico*. Madrid, Siglo XXI. (Ed. Orig. 1988).

Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad*. Nueva Visión, Buenos Aires. (Ed. Orig. 1958).

- (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión, Buenos Aires. (Ed. Orig. 1961).

\* \* \*

**Antonio Martín Cabello** es doctor en Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca y Master en Gestión de Recursos Humanos por la Universidad San Pablo-CEU. Amplió estudios en la University of Central England en Birmingham (Reino Unido). Tras su paso por la empresa privada, ha sido profesor de Sociología en la Universidad Alfonso X el Sabio (Madrid) y en la actualidad ejerce su labor docente en la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid). Es miembro del grupo de investigación methaodos.org y director adjunto de methaodos.revista de ciencias sociales. Sus líneas de investigación se centran en la sociología de la cultura, los estudios culturales y el fenómeno de la globalización.

**Recibido:** 16/03/2015

**Aceptado:** 08/06/2015