

A VUELTAS CON LOS IDEALES REGULATIVOS DE LA MODERNIDAD: CLAROSCUROS IRRESUELTOS Y EFECTOS BIFRONTES

Returns With The Modernity Regulatory Ideals: Irresolted Claroscures And Bifront Effects

Ángel Enrique Carretero Pasin

Universidad de Santiago de Compostela

quiquecarreteropasin@gmail.com

Resumen:

El trabajo retoma la reflexión sociológica en torno a la temática de la Modernidad. Pretende mostrar cómo el agotamiento de la vitalidad de los ideales regulativos sobre los que esta había pivotado habría propiciado como resultado un doble efecto potencialmente contradictorio sobre el tejido simbólico de las sociedades de la modernidad avanzada con contornos difíciles de delinear con claridad. Para ello ha fijado la atención en la idiosincrasia de cuatro pilares vertebrales sobre los que la Modernidad fundacionalmente se articulara: Racionalismo, Universalismo, Progresismo e Individualismo. Luego ha tratado de descifrar el significado de su paradero en el concierto de las sociedades actuales, partiendo de la hipótesis analítica basada en la evidencia de un surgimiento de aquello precisamente negado por ellos que adoptará un efecto bifronte.

Palabras clave: "Modernidad" / "Racionalismo" / "Universalismo" / "Progresismo" / "Individualismo".

Abstract:

The work takes up the sociological reflection around the theme of Modernity. It aims to show how the exhaustion of the vitality of the regulatory ideals on which it had pivoted would have resulted in a potentially contradictory double effect on the symbolic fabric of advanced modernity societies with contours difficult to clearly delineate. For this, he has focused attention on the idiosyncrasy of four vertebral pillars on which Modernity is fundamentally articulated: Rationalism, Universalism, Progressism and Individualism. Then he has tried to decipher the meaning of his whereabouts at the concert of today's societies, based on the analytical hypothesis based on the evidence of an emergence of that precisely denied by them that will adopt a bifronte effect.

Keywords: "Modernity" / "Rationalism" / "Universalism" / "Progressism" / "Individualism".

Introducción

Grosso modo nuestro *Zeitgeist* es heredero de una paradoja implantada en la médula de la sociedad moderna. *De facto* el diseño de la Modernidad se ha revelado intrínsecamente paradójico, lo que precisamente ha avivado una atmósfera teñida de perplejidad y confusión. Querámoslo o no estamos atrapados en ella. Ésta estriba en la aparición de una miscelánea de repercusiones indeseadas, no del todo delimitadas y, empero, ambivalentes, producto de lo acontecido en los pilares axiomáticos -en los ideales regulativos- sobre los que la gramática socio-política moderna había tomado originariamente asiento y abrigado expectativas de avance histórico. Unas repercusiones destiladas como reacción de contrarresta al peso conferido a la univocidad y, llevada hasta el exceso, hipérbole de los antedichos ideales. La Modernidad avanzada enervó, en un rebote compensador, la ebullición de una alteridad, de un algo completamente otro, del que la Edad Moderna se empecinara, con mejor o peor fortuna, en hacer *tabula rasa* o excluir. El impacto de los ideales modernos habría incitado el florecimiento de una “zona de sombra” que la Modernidad se obstinó en negar o con la cual no supo jugar. Unos efectos dicotómicos que, acaso, estén interpelando a una neo-ilustración guiada por una razón más sensible, alejada de un exacerbado sesgo racionalista¹, dedicada a despejar ambigüedades, diseccionar lo que de valioso o de fetiche puedan portar la escenografía epocal y ofrecer pistas esclarecedoras de la doble faz enredada en tales efectos. Desmarcado del propósito aquí barajado queda un enjuiciamiento de los cimientos sobre los que la sociedad moderna ha hundido sus raíces, bien sea como llamada a una nostálgica re-ilustración de su narrativa, estructuras normativas e instituciones o, por el contrario, a un enterramiento en el descrédito sin paliativos de ellas. *Stricto sensu* el esquema interpretativo dibujado se infiere de la saturación del diseño fundacional moderno, de la evidencia de un paisaje histórico-cultural en donde resulta difícil desoir el eco de las contradicciones aparecidas a resultas de la evolución de este diseño. Para mayor justicia, a las premisas cargadas de valor en torno a las cuales la Modernidad ha pivotado, los ideales regulativos, hemos optado por añadirles el sufijo “ismo”, a fin de subrayar la transformación de un principio ontológico-político en un sistema o movimiento doctrinal.

1. Racionalismo

1.1. La saturación de la episteme moderna

Como vector común, la inspiración del racionalismo moderno se arma en la tentativa de que absolutamente todo pueda ser explicado mediante una *episteme* enfilada en los parámetros de una razón modulada en el espejo de la ciencia galileana.² En el itinerario del pensamiento occidental que va desde Bacon, parándose en Descartes, hasta la Ilustración irá madurando el relato legitimador de la visión del mundo burguesa, constituyéndose el caballo de batalla de la episteme racionalista: un diametral enconamiento frente a un presunto oscurantismo al que conducía una *Weltanschauung* en la que sobreolaba la impronta de la revelación, en consonancia con una formación social enteramente tutelada por una cosmovisión cristiana. La carta de presentación sistemática de la razón racionalista será su equivalencia con la promoción de una autonomía, tanto individual como colectiva, en antítesis a un *nomos* metaforizado por las tinieblas, amén de alimentado por un

1. Véase Durand (1982), Morin (1984) y Maffesoli (1997).

2. Tomando como referente paradigmático la razón moderna preeminente: la conminada en el concierto intelectual anglosajón y francés para ser exportada geopolíticamente. Que no la única, toda vez que eclipsa otras modalidades de razón, tales como la “analógica” de confección hispana o, si cabe, italo-hispana (Fernández Ramos, 2017: 4). Una aproximación a los códigos de otras racionalidades solapadas bajo el peso de aquel espejo referencial, puede verse en Beriain (2005), Beriain, Sánchez Capdequí y Gil Gimeno (2018: 177-280).

cóctel de prejuicios, dogmas y supersticiones. *Nomos* sin nítido acomodo en el umbral de una *coupure* epistémica fiel a las reglas del *Discours de la méthode* instadas desde la brújula metodológica adoptada por la nueva ciencia y el saber estelar de la época: la matemática. Es así que, Heidegger *dixit*, en la metafísica moderna, cuya fuente de inspiración se remonta al cartesianismo, la noción de verdad se encapsula dentro de una “certeza de la representación”, toda vez que «lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma» (Heidegger, 1996: 86). De manera que un resabio simbólico, *grado cero* de la claridad y distinción cartesianas, terminará fatalmente proscrito, pasando a engrosar el depósito fantasmático en donde irían a parar los frutos de una inmadura ensoñación con nulo provecho cognoscitivo, triunfante una *episteme* caracterizada por la mediación del “reino del algoritmo” que apuntala «el triunfo del signo sobre el símbolo» (Durand, 2007: 27). A expensas de esta iconoclasia: «la imagen, producto de la “loca del hogar”, se ve abandonada al arte de persuadir predicadores, poetas y pintores; nunca tiene acceso a la dignidad de un arte de demostrar» (Durand, 2000: 27). Una vez que el conocimiento se ha desgajado de una aclimatación con la subjetividad, el dominio en el que anidan religión, mito, arte y cualquier “forma simbólica” (Cassirer) familiarizada con la fuerza de la imagen estará destinado a la defenestración. El ideario ideológico de la Ilustración, sin distinción en su hechura de corte francesa, inglesa o alemana, proseguirá este decurso. Un paradigma de verdad fóbico con toda instancia telúrica refractaria a un sojuzgamiento por los cánones de validez de la razón racionalista. Un racionalismo que, en el *ordo cognoscendi*, se afaná en poner a prueba la credibilidad de un reservorio de creencias enquistadas en la órbita de la tradición y que, en el *ordo essendi*, asumió el reto de desentrañar un hipotético orden racional ínsito en la materia prima de lo real y en un isomorfismo con éste; o que trató de encajar, de la mano de una razón dialéctica, lo real en la exigencia de lo racional cuando lo primero diera muestras de discordancia con lo segundo (Horkheimer, 2000: 23-78). El sùmmum de la razón racionalista hará del modo de ser de lo real algo en donde «la sangre y la savia de este, sin ser pescadas, son apresadas al servicio del reino de una artificial abstracción» (Weber, 1992: 69). Queda desterrada una razón mítico-simbólica, llamada a ser una “razón dionisiaca”, abierta al “régimen nocturno” de lo imaginario (Durand), -en donde nadaría la experiencia del mito y la religión- hacia zonas de penumbra del acerbo hermenéutico. En el primado de la generalización abstracta, objetividad y realce del concepto, dicha razón, esencialmente histórico-cultural y concreta, resultará, por principio, incompatible con este primado (Mardones, 2000: 28). El borrado de una verdad con impronta religiosa de la centralidad colectiva –la “*desmagificación* del mundo” (Weber)- abonará la aparición del nihilismo –*el desierto que crece* de Nietzsche-, al menos mientras persistiera el velado sentir trágico de que el *Zeitgeist* está condenado al desarraigo e intemperie; como Heidegger *dixit* aquel en donde *llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser*. Una resultante de haber confundido dos dimensiones de valor pertenecientes a esferas a priori insolubles -el conocimiento y el sentido-, examinando la incógnita del segundo desde los patrones del primero. En lenguaje de Tolstói, que Weber gustaba de evocar: el sinsentido de la ciencia descansa en que no conseguirá dar respuesta a la única pregunta realmente importante: «la de qué debemos hacer y cómo debemos vivir» (Weber, 1992: 72).³

1. 2. Religión y Mito: entre hipóstasis e imaginación simbólica

La evacuación de lo sagrado del tejido cultural por obra del itinerario racionalista habría incentivado la aparición de su rostro *quasiantitético*: un *revival* de formas culturales impulsadas -en ocasiones con un pie en lo

3. Habrá que esperar hasta los albores del siglo XX para asistir al renacer de la consciencia de un registro de lo real irreductible a un corsé racionalista. Ahondando en la huella del neokantismo y sensibles al diagnóstico weberiano, la hermenéutica, la fenomenología, entre otras corrientes de pensamiento contemporáneo de no tanto realce, se han afanado por reincorporar una razón comprensiva, interpretativa, abierta a la escucha del sentido inscrito en la acción social, a fin de topar una tonalidad de saber capaz de elucidar el entramado simbólico en donde se va confeccionando un ámbito de la experiencia humana impermeable *per se* al *desideratum* racionalista: la moldura de la cultura.

enfermizo y en otras ocasiones no- por un abrazo a las instancias religiosas y míticas. Por tanto, un *topos* simbólico-cultural en donde se estaría insinuando la viveza de una pulsión prístina a contracorriente de la hipertrofia de una racionalidad apolínea (Maffesoli, 1996). Pulsión dionisiaca personificada en A. *Leverkühn*, protagonista estelar en la novela *Doktor Faustus* de Th. Mann y figura arquetípica en quién se presagiaban los claroscuros de ella. Si bien unas formas culturales con una objetivación bifronte en sus delineamientos. Esto estaría dando fe no más que del *décalage* de la razón racionalista para resguardarse ante una anamnesis de lo mítico, ancestral y arcaico tildado, un poco a la ligera, de maléfico fantasma irracionalista (Horkheimer-Adorno, 1994: 78).

En el caso de la religión, este efecto se observa en una combinación, de a veces difícil discernimiento, de formas culturales oscilando en una doble dirección.

Por una parte, la erupción de una forma conducente a una reinstalación *de* y *en* el hechizo de la seguridad ofertada por un hipostasiado repliegue en la moneda falsa de un corpus doctrinal premoderno, absoluto, inmutable, dispensador de confianza y fácil antídoto a mano ante los estragos en el ámbito de la urdimbre comunitaria, a nivel de desorden e incertidumbre, generados a instancias de la peor faz de la Modernidad (Giddens, 1994: 98-108). Esto desembocará en una dogmática clausura en una gama de fundamentalismos o fanatismos religiosos, cuando no de «terrorismos nihilistas» nacidos de un miedo a la nada (Berlín, 2007: 126-141), los cuales, travestidos de un halo de populismo, harán alarde de un rechazo a los principios normativos ético-políticos alumbrados en la Ilustración. Que se autodefine en virtud de una revancha, en manos del protagonismo de un ideario aclimatado en el conservadurismo, frente a los irresueltos y nada irrelevantes flecos en la trayectoria secularizadora propiciada por la consagración de la razón moderna.⁴ Por otra parte, otra forma distinta que, colocándose a distancia de la sintaxis anterior, está marcada por la eclosión de un espíritu guiado por un acicate -en ocasiones de contornos etéreos, lo que no lo ha inmunizado del recelo sobre lo superfluo de su consistencia-, de redefinición de una inquietud religiosa que ha rehallado emplazamiento en una creencia y sensibilidad ante lo sagrado des-institucionalizada, en una “necesidad de creer” inserta en una época post-humana (Barcellona, 2009: 135-160), ya sea para desdejar o para complementar el diagnóstico nietzscheano sobre la *muerte de Dios*. Vale decir que en la pluralidad de sus bosquejos se esboza un ansia de recreación, un poco a ciegas, de una experiencia de religiosidad enmarcada en un clima secularizado. Que se mueve desoyendo la voz emitida por los portavoces de las religiones oficializadas.⁵ Consta la impresión de que ambas formas culturales cohabitan en un panorama ecléctico, sin necesidad de complementación u ósmosis.

En lo concerniente al mito, liberado del achicamiento en el que con frecuencia se ha dejado pertrechar su conceptualización⁶, asumiendo «la dimensión mitológica de la realidad social y la dimensión *real* del mito social» (Morin, 1995: 86), igualmente se observa un caldo de cultivo idóneo para el surgimiento de una fenomenología con gesto bipolar y controvertido.

Partamos de la hipótesis de que la quintaesencia del mito descansa en una substracción al cautiverio en la facticidad de un tiempo asimilado como irrelevante. Es sabido que el irresoluble choque dual entre necesidad de oxigenación y autodefensa ante el embrujo mítico se configura como uno de los puntos neurálgicos de la civilización occidental (Kolakowski, 1975: 107). A sabiendas de lo cual se estarían apuntando los signos de

4. Este aspecto puede verse ampliamente desarrollado en Kepel (1991), Giddens (2000), Habermas (2006) y Appadurai (2007).

5. Como ha sido vislumbrado por Maffesoli (1990), Cipriani (1993), Lyon (2000) y Taylor (2015) entre otros.

6. Estaría bien una reconceptualización suya intimada al encargo conferido a una irrealidad de lo imaginario constitutiva de lo real. «Lo irreal como la suma de fantasmas, sueños, mitos y símbolos que, todo a la vez, eran producciones de la vida social y que, al mismo tiempo, estructuran y confirman esta en tanto que tal» (Maffesoli, 2019: 57).

erupción de una constelación de micromitologías con entidad degradada y consistencia trivial, a remolque de una instrumentalización con fines ideológicos por parte del universo mediático-publicitario en aras de modelar las subjetividades de acuerdo a profundos reclamos psico-antropológicos. Su motivación última: una exhibición como fetiche sublimado, con un previsible fracaso de antemano, para abordar las secuelas dejadas por una contingencia que inunda el *Lebenswelt* cotidiano.⁷ De modo que el quid del empobrecimiento del espíritu de nuestro tiempo quizás pueda ser resumido en que «la mitología banal mata al mito» (Mardones, 2000: 174). A la par, resplandecen indicios *in statu nascendi* que, en una senda opuesta, estarían evidenciando el regusto de una extemporánea autenticidad del mito concretada en figuraciones arquetípicas sobrevivientes en la narratividad literaria o cinematográfica. Evidencia respondiente a una triangulada demanda: una apertura *in situ* a un horizonte de trascendencia temporal que pasa por una *eufemización* (Durand) de los dictados del tiempo mundano, una orientación común de sentido rectora de lo colectivo y un empeño de autorreconocimiento identitario anidado en todo grupo humano.⁸

2. Universalismo

2. 1. Una universalidad geoméricamente codificada

La Modernidad ha tenido una vocación universalista, aunque ésta no ha hecho acto de presencia *ex nihilo*. Es un ideario que, incoado en el cuerpo filosófico cristiano, acabará consumándose en un mapa secularizado. Despojada del disfraz en el que se habría envuelto, la dogmática universalista moderna se nos redescubre como una readaptación de un poso cristiano adecuado a otra fase histórica.⁹ En la órbita del pensamiento cristiano, se improvisó por vez primera un credo axiológico en donde se cultivará un carácter absoluto de la persona, con independencia de su rango en la escala social o cualquier otra cualidad. Como consigna, elogió la condición universal, lo que hay de común, en el ser humano por encima de otras facetas tildadas de accidentales. Del planteamiento *in nuce* de Filón de Alejandría a su consolidación en las *Epístolas* de Pablo de Tarso, el pensamiento ecuménico de *la coiné* se encargará de incorporar en el acervo occidental una conciencia universalista de la persona. En la imagen bíblica, luego absorbida en la teórica Patrística, el Dios monoteísta cristiano contrae un vínculo vertical de amor con sus hijos, gobernado por la igualdad en la semejanza con el *Padre* y el incondicional favor dispensado por este, al unísono y sin distinciones, a todos ellos. De lo que se desprenderá un *pathos* de confraternidad horizontal entre los acólitos. Los apologistas cristianos lo tendrán claro: «No puede haber ni judío ni griego... ni esclavo ni hombre libre... ni varón ni hembra, puesto que todos vosotros sois *un hombre en Jesucristo*, decía Pablo. Lactancio dirá: Nadie es, *a los ojos de Dios*, ni esclavo ni amo... todos somos sus hijos» (Dumont, 1987: 49). La elevación a la omnipresencia de Dios, junto a la encarnación en dosis por igual de algo íntimamente suyo en los individuos, comportaba la coronación del valor universal de la persona. A la desigualdad natural del ser humano predominante en el universo ideológico grecorromano, el Cristianismo opondrá su inalienable igualdad natural. Si bien, visto el trayecto que va desde el feudalismo hasta la final disolución del *Ancien Régime*, esta legitimación de la persona por *ricorso* a la Teología tendrá un difícil acomodo con otra legitimación venidera, también de marchamo teológico, en donde se sella un orden económico sobre una segmentación funcional en ordos estamentales.

Los ideales modernos, alzados en su ideario por las revoluciones burguesas en su batalla por derrocar ideológicamente el Absolutismo Político, integrarán el protouniversalismo acogido en el legado cristiano, haciéndolo jugar en un decorado epocal inspirado por la transición hacia una isonomía en los derechos y libertades

7. En esta línea, véase Dorflès (1969), Barthes (2000) y Baudrillard (2009).

8. Tal como ha sido escrutado con solvencia por Durand (1996), Eliade (2000), (Morin 2000) y Campbell (2016).

9. Sin duda Nietzsche atinaba cuando ponía este clandestino *continuum* al descubierto.

civiles. El discurso del Liberalismo Político se enfrascó en el desmantelamiento de una idea de desigualdad esencialista que sirviera de fomento para privilegios estamentales y para el bloqueo de movilidad social, rémora heredada del Feudalismo y conservada hasta bien entrada la Modernidad. La burguesía topó un reemplazo de ella en un cincelado de la individualidad trufado por las categorías de libertad e igualdad, en su indiscriminada abstracción jurídico-política, ante la observancia de los ojos universales de la ley. La suerte triunfal del ideario revolucionario izado a instancias del jacobinismo condujo a la institucionalización *more geométrica* de sus principios doctrinales sobre el modo de *estar-en-común*, haciendo caso omiso de otras desigualdades cualitativas o locales intimadas a una disimilitud que envuelve *ad hoc* al individuo, obviando una asimetría que no fuera la de índole jurídico-estamental. El destilado de esta dialéctica entre individuo y sociedad será que «se confundieron las antiguas diferencias existentes con la desigualdad como tal y a la libertad que debía erradicar a las primeras se la tuvo por fundamento de la igualdad universal y perenne» (Simmel, 2003: 115).¹⁰ De inmediato, el formato doctrinal portado en el cosmopolitismo republicano instauró un reglamentado, formal, y pretendidamente universal, programa de ordenamiento racional de la sociedad acorde a un envenenado patrón común dentro de cuyas fronteras la organización ciudadana debiera ser *in extenso* subsumida, limitada y codificada.¹¹ Esto servirá de espaldarazo para una operatividad funcional sin parangón del Estado-nación, pero a la vez para una subyugación de la individualidad a su dictado¹²; y, si quisiésemos ahondar en este aspecto, no sin librarnos de un sesgo hermenéutico, bajo unas determinaciones *bio-políticas*.¹³ Debería tomarse en serio una analítica de la performatividad política portada en el *leitmotiv* republicano que ensalzara la universalidad del valor del individuo en su tipificación como *citoyen*. Ella conllevaba aparejada, como envés, *ipso facto* un uso de la elevación a la universalidad de este valor como dispositivo conversor para unos fines de identificación, unificación y aquiescencia en torno a un holismo político ceñido a la esquemática urdida en la Modernidad. Una tipificación que, a la par de sus luces, apuntalará un «monoteísmo de lo político», reforzará el sempiterno empeño occidental por constreñir y reconducir el magma de lo social al esquematismo de un *Uno* (Miranda, 1986: 14-20). La meta consistía en hacer de la categoría de *citoyen* una unidad referencial en un algo en común, en lo universal; y que esto sirviese como acicate para la edificación de una homogénea e idealizada representación identitaria con resultados imperativos anudadores y vinculantes.

Por eso, no debiera despertar extrañeza que la retroalimentación de fondo entre un peculiar culto -amén de militancia- a la carta de derechos de ciudadanía y a las prerrogativas ciudadanas advenidas a consecuencia del auge del Estado-nación, de que lo primero fuese indisoluble de lo segundo, no haya pasado inadvertido a pensadores del talante de Foucault, Arendt o, actualmente, Esposito o Agamben, obstinados en pensar los

10. Con todo, la acusación de una falta de consumación real de la igualdad jurídico-política persistirá. Por ejemplo, Marx es ambiguo y hasta contradictorio en su apreciación de la autonomía sustantiva, así como del destello emancipador, encerrado en los ideales políticos burgueses (Máiz, 2019). Pero este aspecto controvertido no es óbice para que buena parte de su vida hubiera tratado de desmontar la apariencia de crédito en la universalidad de los valores e instituciones proclamada por las revoluciones liberales, bajo la acusación de escamotear las desigualdades obedientes a la particularidad de clase. En polémica con Stirner, quién, a su juicio, sí se habría dejado embaucar por la pretenciosidad de los valores preconizados desde el liberalismo, dirán taxativamente Marx y Engels, ahorrándonos una disección de los pormenores de su planteamiento: «Para él, no es el *bourgeois* la verdad del *citoyen*, sino el *citoyen* la verdad del *bourgeois*» (Marx-Engels, 1974: 228).

11. Precisamente, como reacción a esta programática, consiguió exacerbar de lleno una afirmación del otro extremo de la bipolaridad, a saber: lo menos universal, lo más particular, de cada pueblo, precipitando la eferescencia de los nacionalismos europeos (Beriain, 1996: 287-312).

12. De lo que, a diferencia de la Revolución Francesa, se salva la Revolución Norteamericana, debido a la imposibilidad, por factores de motivación económica y desvinculación con una herencia política sin concesiones a la idea de soberanía nacional, de fidelidad de la segunda a las prerrogativas derivadas de la sacralización del Estado-nación y su influjo despótico (Arendt, 2004: 23-36), Véase también Escotado (1999: 131-135).

13. Diseccionado en sus rostros más sombríos -léase el disciplinante, micropolítico- por Foucault (1967; 1994), -léase el totalitario macropolítico- por Arendt (1974).

desperfectos de la Modernidad a contrapelo o revisando el reverso más adverso del ideal igualitario fermentado en la herencia ilustrada. *De facto* es revelador que los victoreados derechos del ser humano solo cobrasen un designio político cuando lo fueran de individuos insertos, en virtud del rango de ciudadanía, en la circunscripción jurídica de un determinado Estado-nación. Se trata de la ambigüedad semántica albergada en la *Declaración de 1789*, incitando a que los inalienables derechos del hombre y los del ciudadano se confundan, acabando por formar un sistema unitario en donde el primero queda contenido, además de oculto, en el segundo (Agamben, 1998: 160-171).¹⁴ Se hace visible que el énfasis procedimental del Estado-nación por soslayar las particularidades individuales bajo la rigidez de lo político, a la par que entraña un protagonismo en la conquista de libertades y derechos frente a un poder monárquico centralizado, lleve implícitamente adosado «una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse» (Agamben, 1998: 154).

En este proceso, el *dictum* del Estado-nación moderno, flaqueado el fundamento metasocial de la tradición -el anclado en la cosmovisión cristiana- como sostén del lazo colectivo a consecuencia de los envites de la razón crítica manejada por la Ilustración, se erigirá en el vértice angular sobre el cual pasará a gravitar íntegramente la matriz simbólica de las sociedades. A partir de entonces, a este perfil de Estado le será transferido el relevo en la *numinosidad*, en la trascendencia inmanente, patrimonio por antonomasia de lo sagrado (Berriain, 2005: 39-45).¹⁵ En un paisaje epocal en vías de secularización y forzado a la oficialización del contractualismo como *ricorso* legitimador del orden social, la incógnita de cómo asegurar una eficaz unificación y cohesión colectiva pase a un primer plano. De ahí la propensión del Estado-nación por reforzar la identificación y comunión en un *Nosotros*, acrecentada a la ya de por sí existente en ciclos históricos precedentes.¹⁶ Pasado un siglo, el problema de concesión de *numinosidad* al Estado moderno, no hay indicios de haberse despejado sus secuelas.¹⁷

14. Pensadores poco aptos a ser víctimas de la persuasión por reinterpretar la esencia de lo político desde concesiones al señuelo de la conjugación entre Democracia y Estado totalitario al modo schmittiano, pero tampoco amigos de encubrir las resonancias *bio-políticas* implicadas en la retroalimentación antedicha.

15. Desde Hobbes a Durkheim, pasando por Spinoza o Hegel, la Teoría Social hija de la Modernidad se ha visto obligada a afrontar el problema tocante a en bajo la objetivación de qué tipo de reglas inmanentes y universales pudiera instituirse un consenso en un modelo social en donde la centralidad simbólica se ha traspasado desde el monopolio del institucionalismo religioso al del Estado-nación, o en donde el primero ha ido ganando un irrecuperable terreno al segundo. Dicho de otro modo, cómo conseguir la ilación de un puzle de agregados individuales puramente neutros, desgajados e indiferentes en relación a una textura simbólica compartida.

16. Lo que no permite liberar a esta propensión de la sospecha acerca de una Teología Política ínsita a ella. Aunque la sospecha no ha surgido *ex novo*, habiendo sido alertada por el pensamiento tradicionalista receloso de la Modernidad, en fechas próximas ha sido retomada y exprimida por la intelectualidad afiliada al conservadurismo norteamericano (Cavanaugh, 2006). En este afán, los Estados-nación exhibirán una liturgia simbólico-ritual en donde se materializa la consagración de unos valores cívico-políticos vertebrales, como tales imperiosamente universales, en torno a los cuales confluiría y pivotaría el orquestado *mudus operandi* de la multiplicidad de agentes e instituciones sociales.

17. Será la preocupación recurrente en el itinerario del pensamiento durkheimiano, como emblema de un republicanismo de fragancia francesa. Por eso, el empeño del galo por instaurar un sagrado “ideal común” unánimemente aceptado, cimentador de una unitaria “representación colectiva” que garantice el mantenimiento del cuerpo social (Durkheim, 2000). Lo que pasaría por la tipificación de una regla normativa objetivada de peso universal que, en su inviolable autoridad como precepto cívico, quede inmunizada ante el manoseo de una volubilidad de los integrantes de la sociedad (Durkheim, 1993: 15-16). El Estado-nación moderno, devenido en traducción objetivada de lo social, monopolizará la tutela de una tal regla universalizada, en cuya gestión estaría en juego la estabilidad de la sociedad (Durkheim, 2003: 133-134). Cuán asistido de razón estaba Hegel (1981: 259-275) cuando, con la evidencia de la lesión en el *ethos* comunitario desencadenada por la sociedad moderna, arguya que la legitimidad de la sobreestimación que debiera concedérsele al Estado vendría motivada porque el vector rector de esta institución capital, a diferencia de aquel de las

2. 2. *Réplica al universalismo: entre el encierro en la diferencia identitaria y el pluralismo*

Sin entrar en cuestiones de calado ético, el retrato del clima cultural de la Modernidad más avanzada delata una fenomenología que estaría testimoniando el rebrote de una desafección ante el troquelado normativo de destello universalista ofertado a la sazón como bandera por la Modernidad. Un retrato dual con un emborronamiento de sus planos. A la constatación de una desconfianza en una tipificación simbólico-moral central, ya sea confesional o laica, le sucede el estallido de una incontrolada contingencia, hija legítima de la Modernidad, habida cuenta de que solo a raíz de esta inflexión histórica se dio pie a una conciencia del irreconciliable sinfín de potenciales observaciones acerca del mundo, ninguna perenne y todas intraducibles a una unicidad descriptiva. Una aceptación de que «todo se vuelve contingente cuando aquello que es observado depende de *quién* es observado» (Luhmann, 1997: 94). En las sociedades premodernas, la invasión de la contingencia había sido mantenida a raya merced a la semántica convencionalmente connotada en la representación de Dios. Éste era contemplado como un metaobservador superior, limitador de una demoníaca eventualidad y, por tanto, artífice transformador de lo indeterminado en determinado, de la incerteza en certidumbre (Beriaín, 2000: 36-79). Puesto en entredicho y finalmente malogrado este simbolismo, la sociedad moderna elaborará una narrativa substitutiva a fin de reparar el daño en el ligamen colectivo consiguiente al vaciado de la adhesión en torno a aquél afianzada sobre la firmeza prototípica de toda creencia. No obstante, en ella se conservará indemne lo que es la exhortación misma -si bien ya agónica y abonada al fracaso- a una unidad referencial en lo común, en lo universal, que sirviera como código vinculante readaptado a un formato inmanente. Reparemos en que únicamente bajo el respaldo a una universalidad con vistas a su realización futura *les grands récits* adquirieran en la Edad Moderna la oficialización de su legitimidad (Lyotard, 1995: 30-31). Del desembarco de la contingencia como sino histórico, emparentado con el colapso de los valores del universalismo moderno, se inducirán dos sinergias socio-culturales distintas.

Por una parte, una inclinación a un parapetado en una singularidad identitaria en sus más reactivas expresiones. La inconfesada causa de su poder de imantación habrá que hallarla en que se destapan como el antidoto a mano para lidiar, a sabiendas de un relativo éxito, con la contingencia reinante, para contrarrestarla mediante el escudo protector de una inoculada porción de certidumbre. El plegamiento y contracción en un *maremagnum* de identidades de disperso cariz -sexual, nacional, étnico, deportivo o de otro tipo- logra vigorizar un mosaico de microcomunidades en las que la intensificación del sentimiento compartido saldrá expresamente a relucir. Cada una de ellas hará gala y elogiará su signo identitario más diferencial, revalorizándolo como contraoferta al credo universalista moderno, de espaldas o incluso por pasando por encima de éste. En ausencia o arrinconando la gravedad del mensaje ideológico contenido, ellas convierten a la “lógica de la identificación”¹⁸ en la fórmula prevalente en donde, sin maquillajes, se redondea cualquier agrupamiento colectivo. Esta acrisolada reafirmación identitaria hará alarde precisamente de lo particular infravalorado en la esquemática universalista moderna. Como frágiles nichos de autoprotección que son ante la intrusión de la contingencia, multiplican y diseminan hasta el paroxismo los vértices de adscripción a morfologías identitarias, con mejores o peores resonancias, con lecturas en torno a su estilado contrarias.¹⁹

restantes que pueblan la sociedad, encarnaría el interés de lo universal elevado, en su atribuciones como árbitro imparcial, por encima del interés de lo particular.

18. El perfil actualizado de esta lógica puede verse tratado en Maffesoli (2007: 228-267). Las bases psicoantropológicas, insertas en un paradigma *naturalista*, en donde ella se asienta en Castro Nogueira (2008). Las repercusiones sociológicas vigentes de su despliegue en Carretero (2017: 1-28), (2018: 5-26). Los revertidos efectos políticos inducidos de la hipersensibilidad a un agolpamiento en la condición de minoría identitaria en Ovejero (2018: 111-124).

19. Del *neotribalismo* del que habla Maffesoli (1990: 107-132) podría resumir un corolario positivo en cuanto asiento de una larvada *potencia* anidada en lo social bloqueada por el poder ejercitado desde lo instituido. De la marca de una

Por otra parte, el desborde de la contingencia -aunque fuese vista como una “certidumbre contingente” (Joas, 2017: 259)- podrá ser asumido como un desafío moral en el lugar común de las sociedades. Esto es: si la traducción *política* del universalismo encerraba un monocorde refuerzo de lo necesario opuesto a lo contingente, una unicidad *sui generis* al abrigo de una verdad absoluta, en el desfonde de este universalismo podría hallarse una invitación al desate de valores provisionales, comprometidos circunstancialmente y mejor avenidos con la idiosincrasia postmetafísica de la Modernidad avanzada. Esta posición haría de la endeblez, de la proclividad a la relativización, contaminante del postulado normativo de impronta universalista, un acicate para el surgimiento de horizontes de vida moral cargados de una mayor pluralidad y tolerancia, toda vez que la versión unívoca del valor daría paso a otra polívoca y, en consecuencia, la dilatación en las opciones de éste implicaría *ipso facto* un agrandamiento en las posibilidades de emancipación individual y colectiva. Al fin y al cabo, esta tesitura sería un incentivo para proseguir la estela nietzscheana que descubriera la autenticidad de la libertad en un aprendizaje de autorrenuncia a vivir sin la tutela de un Dios, incluyendo cualquiera de sus contrafiguras. Con lo cual, de una sabia metabolización de la contingencia se induciría una amplificación del espacio de libertad. En un lenguaje de perfil sociológico, esto engazaría con el hecho de que, una vez desgajado de su cordón umbilical con la tradición, el grueso de la acción social dejará de estar fijado a unos imperativos normativos predefinidos desde instancias externas a la voluntad del individuo, pasando a estar orientado por una elección autónoma y personalizada bajo la autodeterminación de un “estilo de vida” -entre un abanico de otros factibles- en donde se concreta lo que cada quién querrá *reflexivamente* ser.²⁰

3. Progresismo

3. 1. Ceguera del ideario progresista

No es un secreto la supervivencia de un componente mesiánico instalado en las categorías metapolíticas de la modernidad. La idea de progreso no es incólume a esta condición.²¹ «Durante unos tres mil años -Nisbet *dixit*- no ha habido en Occidente ninguna idea más importante, y ni siquiera quizás tan importante, como la idea de progreso» (1996: 19). La génesis de esta idea es indisociable de la conceptualización de la salvación puesta en circulación en el universo intelectual judeocristiano. Los profetas hebreos inauguran una filosofía de la historia escatológica según la cual el decurso de los acontecimientos está orientado por un *telos* unidireccional trascendente al cual estos se supeditan, presumiéndose la convicción de que el mundo debiera ser salvado en aras de su redención. Este fin último permite reentender el transcurso histórico bajo la condición de una promesa de futuro que sirve de brújula hacia la consecución del reino de Dios como propósito estampado sobre la historia. Con el advenimiento de un mundo secularizado, esta expectativa escatológica se transpondrá en una inmanencia intrahistórica dejada en manos del protagonismo adquirido por la voluntad humana. En el intervalo comprendido entre la aparición de la imprenta y la Revolución Francesa cristalizará la idea de que la salvación, meta ubicada al final de la historia, se agota en un progresivo e inconcluso acto humano realizado en los adentros de ella, forjándose la metáfora señera de la temporalidad (*Verzeitlichung*)

«comunidad elusiva» de la que hablaba Bauman (2006a: 1-31) solo rezumaría una artificiosa contraoferta de seguridad a resultas de la imposibilidad de reencuentro con una auténtica comunidad.

20. El desarrollo de la idea de “estilo de vida” abierta a consideraciones ontológicas puede verse en Giddens (1995: 105-114). El concepto de *reflexividad*, manufacturado por el sociólogo británico y capital en su arquitectura teórica, le sirve de herramienta interpretativa de buena parte de las transformaciones paradigmáticas habidas en las sociedades actuales. *Grosso modo* se trata de la designación de un espíritu, fruto de la autonomía enarbolada por la Modernidad, de reexamen y revisión continuos constitutivo de las instituciones y prácticas sociales, preparador de cambios reclamados por los retos que estas tienen que afrontar (Giddens, 1995: 21-50).

21. Seguimos la tesis -no por todos plenamente aceptada (Blumenberg, 2008)- anunciada en su momento por Löwith (1956) y explorada con brillantez por Marramao (1989) y, preferentemente, Koselleck (2003).

moderna: un linealismo histórico en donde el inacabado fin ha pasado a ser un porvenir con un mayor grado de perfección que el presente. En una versión redefinida, la civilización moderna permanecerá siendo *en essence* escatológica, guardando fidelidad al *quid* salvífico como futurización del tiempo histórico, solo que ahora el logro del reino de Dios se materializará en una inacabada transformación de la naturaleza y la sociedad. En la segunda mitad del siglo XVIII quedará asentado el proyecto en virtud del cual el progreso es sinónimo de avance en la perfección de la humanidad, siendo el instrumento que la llevará a una paradisíaca felicidad. Ideario que *ipso facto* apartará, por ejemplo, a la ética budista, desmarcada de una inherente ligazón entre salvación y finalidad histórica alguna, de una cabida en un imaginario colectivo occidental catalizado por el logro de esa finalidad a través del despliegue de una racionalidad tecno-económica (Weber, 1993: 487-489; 1997: 259). El progreso, como idea fuerza, estripará en que, despejadas las trabas que obstaculizarían la materialización de tal proyecto²², el presente es concebido como un estadio más avanzado que el pasado y el porvenir debiendo serlo más que el presente. Basta que la acción humana se lleve a cabo siguiendo el vector correcto hacia una dirección predefinida y deseable equivalente a una mejora. Esto garantiza el final feliz de su empresa, el cual justifica, como en la *astucia de la razón* hegeliana, el tesón, las vicisitudes y sacrificios en ella implicados. En consecuencia, el progreso se erigirá en un dogma de fe comúnmente aceptado que reclamará una adhesión en torno suyo bajo el mandato de responsabilidad en la contribución hacia una meta de felicidad futura transmitida en herencia a las generaciones venideras.

El avance, signo inequívoco de progreso, admitía una doble faceta. Una en donde se depositaba una fe en la razón científica en su aplicabilidad técnica y, por ende, económica. Otra en donde era insoluble de un perfeccionamiento moral y espiritual de la sociedad y, por consiguiente, de la persona. Con el tiempo la primera, acompañándose con el desarrollo del sistema económico capitalista, marginará a la segunda.²³ Si hubo un periodo histórico en Occidente seducido por el faro utópico del progreso este fue la segunda mitad del siglo XIX, acoplándose con las bienaventuranzas otorgadas al sistema de mercado. En esta encrucijada, mientras la Rusia zarista no había periclitado su letargo semifudal, los países perteneciente a la Europa meridional veían frenada su instalación en el vagón principal del desarrollo económico por una mentalidad religioso-cultural, los estados germánicos se enfrascaban en subsanar su atraso histórico instando a la unificación política en ciernes de una futura Alemania, Francia y Gran Bretaña se declararán como la avanzadilla del progreso. Eso sí, desde una impronta diferenciada. En Francia con un hincapié cívico-político, comprometido con el tesón revolucionario por establecer un año cero en la cronología de la humanidad, extendiendo los ideales republicanos por la geografía europea mediante las campañas napoleónicas. En Gran Bretaña, impelido por su alianza con el protestantismo, el cariz del progreso se volcará hacia la esfera de la transacción comercial como fuente de prosperidad económica, dignificando el valor tanto de la riqueza como del trabajo²⁴ y haciendo bandera del capitalismo como baluarte del bienestar social. Progreso y capitalismo se combinarán. Su maridaje se sella en el momento en que la razón científica se enfoca al servicio de una lógica productiva en-

22. Por una parte, la *moira*, en la jerga del estoicismo creencia en un orden inmutable del universo que los seres humanos no podrían modificar y al cual ellos deberían inclinarse. De acuerdo a esta visión cada cosa tendría su lugar preasignado por naturaleza, manteniéndose a raya la voluntad humana y certificándose un infranqueable abismo entre el designio de los dioses y el deseo de los hombres. Por otra parte, la idea cristiana de providencia consumada con el agustinismo, en la que se conviniera que los acontecimientos históricos eran preordenados por la intervención divina. Con la *moira* se aceptaba la imposibilidad de una mejora gradual del ser humano a lo largo del curso histórico, a remolque de la doctrina del pecado original (Bury, 1971: 14-32).

23. O llegará a colonizar el *Lebenswelt* en el que esta segunda se elabora, como no se ha cansado de repetir Habermas (1987: 427 y ss.).

24. Frenada la primera por la controvertida ósmosis del *ethos* católico con las connotaciones incorporadas a la pobreza (Weber, 1979: 25-40) o por el predominio de “modelos institucionales” que mantendrían bajo control un desorbitado afán de lucro (Polanyi, 1997: 83-101), y el segundo por un tradicional privilegio otorgado a la “vida contemplativa” en detrimento de la “vida activa” que, coherente con la mentalidad greco-romana, se prolonga, sin grandes obstáculos, durante toda la Edad Media cristiana (Arendt, 1998: 314 y ss.).

caminada a la maximización del beneficio económico. Es entonces cuando la realización de la promesa de salvación se delegará en el protagonismo del binomio conjugado por la ciencia y la técnica.²⁵ Las variables tiempo y dinero, como signos objetivados, se retroalimentarán. Un estandarizado cómputo del tiempo emparará y disciplinará todo recoveco social, propiciando que el parámetro de valor sea el de un “movimiento en el tiempo” (Mumford, 1971: 202).

3. 2. *El universo científico-tecnológico: entre la deificación y el neo-oscurantismo*

Si el siglo XIX entronizó el mito del progreso lo hizo alabando el poder benefactor atesorado en su imagen más fiel: el despliegue científico-técnico, nuevo titán prometéico de la época. De manera que la iconografía en la que se manifiesta la rendición a un culto a la estampa de la máquina penetrará el imaginario colectivo de la época. De la que solo se salvara la resaca romántica, impregnada por una sensibilidad literaria y filosófica que, a contracorriente de la filosofía de la historia progresista, revelará el lado oscuro en ella conllevada, así como rescatará estéticamente la individualidad, el sentimiento y la imaginación que fueran sistemáticamente silenciados bajo el peso de los ideales progresistas. *Frankenstein* o el moderno *Prometeo* ilustra esta reacción. Peinando la historia de su tiempo a contrapelo, encarna una protohistoria de la ciencia ficción. En los asuntos reflatados ulteriormente en este género se proyectarán los fantasmas, miedos y obsesiones en torno a la magnificación de la ciencia y la técnica en la cultura contemporánea. *Fahrenheit 451*, *Blade Runner* o *Matrix* ejemplifican el aspecto sórdido del desarrollo científico-técnico. Una cultura, la actual, que, en contraste con la del siglo XIX, ha tomado conciencia de la distopía encerrada en la creencia utópica en la dogmática fe en la ciencia que diera rienda suelta al sueño progresista.

En las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, una revuelta reactiva contra el mito del progreso caló en una selecta minoría de sectores de la sociedad occidental, especialmente juveniles. Al abrigo de una ola de neo-romanticismo, se reivindicaba la tarea *política* delegada en la imaginación como antídoto ante un modelo *reificado* de civilización en donde un engranaje científico-técnico legitimaría la dominación social.²⁶ Desde entonces no se ha rebajado la desconfianza en torno a la aureola de pureza e imparcialidad ostentada por la ciencia²⁷. Es más, dicha desconfianza se ha acrecentado a causa de múltiples muestras de alarma derivadas de la reubicación del universo científico-técnico en la centralidad simbólica de la sociedad. Se ha comprobado que el progreso, en su énfasis unilateral timoneado por este universo, ha arrojado, directa o indirectamente, la

25. Un maridaje que los regímenes socialistas europeos, comparecidos en el arranque del siglo XX como contraoferta al capitalismo, no solo no cuestionarán sino que incorporaron a su programa político. El poder en complicidad de ciencia y dinero pasó, con independencia de si el provecho reportado al cual tendía era el de unos pocos o el de todos, a residir en lo mismo: un tratamiento generalizado del valor de las cosas en términos de mercancía, encuadrado en una abstracta aritmética sujeta a un patrón homogéneo y universal en el que se omite su aspecto cualitativo. Esta idea, que permite releer *El capital* desde un prisma en donde Marx y Heidegger podrían dejar de lado sus desacuerdos, ha sido planteada por Martínez Marzoa (1983). Empero en la tradición marxista no ha sido moneda corriente el enfrentamiento con el mito del progresogestado con la Modernidad.

26. La perspectiva de la Escuela de Frankfurt continúa siendo emblemática, en especial Marcuse (2005) y Habermas (1986).

27. En el meridiano del siglo XX el aura inmaculada rondadora de la ciencia estaba ya en entredicho. El auge de la Química y la Física se había visto que obedeciera a su subordinación a los intereses extra-científicos barajados en las dos contiendas bélicas. A partir de la década de los setenta, la socio-antropología del conocimiento científico comienza a problematizar la objetividad y neutralidad alardeadas por la ciencia, evidenciando presuposiciones implicadas en la verdad científica y determinantes de su credibilidad (Woolgar, 1991, (Bloor, 1998), (Lizcano, 1994), (Ferreira, 2007). En el caso de las llamadas ciencias humanas, la mejor vacuna ante su supuesta objetividad y neutralidad sigue siendo Foucault (1974), (1987), (1994).

evidencia de unos imprevisibles costes estructurales: crisis ecológica, vacío ético en el campo de la ingeniería genética, degradación del habitat urbano, deshumanización médica, pauperización laboral a causa de la depreciación del valor trabajo, delegación de los procesos socializadores en manos de expertos, equiparación del crecimiento económico con el bienestar social, multiplicación de riesgos debidos a fallos en redes informáticas, aumento de los dispositivos de control social de la población o, si quisiéramos sobrecargar nuestro diagnóstico llevando hasta el extremo la maximización del principio de eficiencia científico-técnica, la reclusión en campos de concentración ideados por el nazismo.²⁸ Pareciera que el apocalíptico ángel de la historia del cuadro de P. Klee, *Angelus Novus*, hubiera visto cumplido su profético desenlace, arrastrado por el huracán del progreso hacia un paraje de desolación.²⁹ Llevando a admitir que el pulso del progreso, privado de la sustancia religiosa originariamente contenida, hubiese devenido un estuche sin otra cosa que nihilidad en su seno, al albur de una huida hacia delante y sin finalidad a consumir. La resultante actual: una “dromomanía”, dirá Marramao, propia «del tiempo de la entropía como tiempo *después-del-progreso*, que es tiempo del sacrificio sin contrapartidas del presente, *tiempo-que-perder*, tiempo de mera sustracción» (Marramao, 1989: 121). Con todo, acaso más certera sería la asunción de una óptica analítica de carácter sistémico. A partir de ella estaríamos en disposición de reconocer que todo avance a un nivel lleva inscrito un retroceso a otro nivel distinto, que la mejora o ventaja en un plano de lo social genera una desmejora o desventaja en otro, que la consecución de un ajuste o equilibrio homeostático ante unas emergentes demandas propicia un inesperado desequilibrio en otras parcelas sociales. La reacción ante los efectos ocasionados por el progreso se ha concentrado en poner en entredicho el equívoco relato que, gestado en la segunda mitad del siglo XIX, ha elevado a la ciencia -imagen por antonomasia del progreso- al pedestal de las realizaciones cosechadas por la humanidad. Es así que ha cundido una saturación de la confianza depositada en la ecuación que había cifrado en el poder desplegado por la ciencia el logro de avances históricos futuros. De lo que se desprenderá el caldo de cultivo para la gestación de actitudes *in nuce* de animadversión ante ella con contornos ambiguos y navegando en direcciones dispares.

Por una parte, habría destapado actitudes de oposición en torno suya aferradas, paradójicamente, a una redoblada incredulidad a efectos de verosimilitud. De la disconformidad ante el cientifismo habría fermentado un puzzle de pseudociencias de todo pelaje y carentes de un mínimo aval epistemológico, pero con un fuerte magnetismo en la conciencia social. En el imaginario colectivo, la idolatría en torno al conocimiento científico se ve substituida, en abundantes ocasiones, por un fenómeno de idolátrica devaluación de la verdad científica, por un desprecio de todo eco sonante a ciencia. Este fenómeno, leído como contrapartida reactiva al encumbramiento del universo científico, ha galvanizado un enganche a las más versátiles manifestaciones de anticientificismo, nacidas de la insatisfacción resultante del hiperbólico enquistado de la ciencia en el universo cultural occidental. En la peor de sus semblanzas, esto se traduce en la erupción de movimientos neofundamentalistas o sectarios que, dándole intencionadamente la espalda a la ciencia, se encriptan, hallando refugio, en el solar de un manoseado y degradado esoterismo en donde pretenden topar soluciones a problemáticas individuales o sociales por linderos alternativos a los trillados por la ciencia o por afuera de los límites operativos de ésta.

Por otra parte, habría puesto en escena un clamor por reincorporar facetas de la experiencia del yo, de la relación de éste con el mundo y con los otros, más fértiles e inspiradas en una mayor *potencia* que las acartonadas en la moldura del fundamentalismo científico. Dondequiera que se haya descubierto que las atribuciones conferidas a la ciencia o un miope enfoque de ésta no bastan o no llegan, que se hacen ostensibles sus déficits, estas facetas hacen acto de presencia *in situ*, fruto, muchas veces, de una auto-organización colectiva fraguada en la exterioridad fronteriza de unas *epistemes* y campos institucionales sumamente encasquillados. Así, dichas facetas enriquecen las gramáticas en las que se elabora el *Lebenswelt*, consiguien-

28. Véase Arendt (2003) y Bauman (2006b).

29. Véase Benjamin (1973: 183).

do lidiar con los desarreglos provocados por la autonomización de la ciencia con respecto a la textura vital de una sociedad. Están impulsadas por la reintroducción de un mayor grado de sensibilidad con la dimensión subjetiva e intersubjetiva - la desatendida y desestimada por la tecno-ciencia- en los adentros de espacios institucionalizados responsables de procesos en donde, fundamentalmente, entre en juego una acción colectiva indisoluble de un componente de socialización -salud, educación, servicios sociales o incluso economía- como asimismo en las afueras de la territorialidad de esos espacios.

4. Individualismo

4. 1. *Entronización del individuo e inconsistencia del nexa comunitario*

Modernidad e individualismo han ido históricamente de la mano. Ahora bien, teniendo en cuenta que reacomodando un legado conceptual pretérito a los condicionantes del marco histórico establecido en la Edad Moderna. De la hermenéutica de las enseñanzas de Cristo rezuma que el Cristianismo ha sido el manantial del cual habría emanado el individualismo. Un rastreo de los códigos doctrinales del mensaje cristiano nos retrotrae a un espíritu, pionero en Occidente, de separación y alejamiento de la realidad que, similar al que inspiraba al renunciante religioso en la India, sitúa al “individuo fuera del mundo”. En la visión cristiana se magnifica que el individuo sea un “individuo en relación a Dios”, de ahí que éste halle su plenitud en la exterioridad del mundo. La *extra-mundanía* significaba una distancia y, por ende, una relativización de las cosas mundanas, requisito para una vía iniciática hacia la emancipación. Luego, la huella del calvinismo dará un giro a este espíritu, proyectando esta *extra-mundanía* sobre una *intra-mundanía* ascética (Weber) fijada a una omnipotente voluntad volcada sobre el mundo. Detengámonos en que en este acto de separación sujeto/objeto, individuo/mundo, se abrigan los cimientos del individualismo, la posibilidad de una individualidad autónoma y desligada de un todo holístico, clarificándose de paso la sentencia según la cual «las relaciones entre hombres y cosas como algo que está en contra de las relaciones entre hombres» (Dumont, 1987: 267). Un espíritu colocado a distancia del mundo será el requisito que permita que se vaya abriendo paso el individualismo: la eventualidad de una enseñoreada autodeterminación individual presidida por un “para-sí” en fractura, preferencia u oposición a la prevalencia de una normatividad pública vinculante. En los albores de la Edad Moderna, el subjetivismo teológico entonado por el reformismo luterano, al poner en primer plano el *fuero interno*, colaboró decisivamente en este menester. Si bien el factor terminante que dará alas al individualismo será la inflamación de una democratizadora divisa de igualdad aparecida en antítesis a los privilegios del *Anticuen Régime*. Solo como fruto del ideal igualador de las condiciones sociales, la creencia en una autosuficiencia individual pudo ir aquilatando el radio de influencia de sus adeptos, toda vez que la dependencia de ellos con los compromisos y lealtades jerárquicas se paso a ver como un asunto del cual se había corrido históricamente página.³⁰ En unas coordenadas premodernas, la categoría de individuo adolecía de entidad propia, disolviéndose en la pertenencia a instancias estamentales, gremiales o eclesiásticas. Los ideales revolucionarios consignados por la burguesía violentaron el meollo articulador de este modelo social, proclamando la defensa de una individualidad desgajada de una filiación natural con dichas instancias. Su apología de una universalidad de los valores de igualdad y libertad individual, en su formato de abstracción ante la ley, tendrá como pago el avive de la singularidad acogida en la mismidad de la individualidad³¹, así como un cortocircuitado de la organicidad del vínculo colectivo que aboca a éste al mero carácter de interdependencia contractual.³²

30. Esta idea ha sido planteada por Tocqueville (2006: 121-138), comparando las dificultades a la hora de fraguar un lazo vinculante en las sociedades europeas a diferencia de las norteamericanas.

31. En este aspecto, el análisis simmeliano resulta insuperable (Simmel, 2003: 113-136).

32. Dando pie a la célebre distinción entre solidaridad mecánica vs. orgánica descrita por Durkheim (1993: 282 y ss.).

En lo sucesivo, una relación desgajada de una urdimbre sentimental, entablada entre individuos de antemano atomizados, escindidos de una matriz común o achicada ésta a la circunscripción de una estrategia deliberativa acordada en pro de un interés común. Bajo un único objetivo: que, por mor de una economía des-simbólica de la integración colectiva, los intereses individuales colisionen entre sí lo menos posible. Se entiende, entonces, que la autoconstitución de lo que, a partir de ese momento, se denominará “sociedad civil”, genuina encarnación política de la Edad Moderna, se halle viciada por una impronta des-cualitativa irradiada sobre el tejido colectivo, lo que redundará en la imposibilidad de unos “contenidos vinculantes”.³³ De ahí que, como reemplazo al desgaste de las tipificaciones de origen divino legitimadoras del orden sociopolítico correspondientes a fases históricas precedentes, los sectores burgueses hubieran enarbolado la retórica del pacto social como *ricorso* ideológico para sellar una obediencia a la arquitectura política acorde al Estado liberal en ciernes. Si bien guiados por un implícito presupuesto: la asunción de los individuos como propietarios de sí mismos y, por tanto, de su voluntad, contagiados por un “individualismo posesivo”; una vez desaparecida la autoridad de instancia común en que anudarse.³⁴ Una marca que yacerá en el diseño de sociedad instado en el Liberalismo Económico auspiciado por los adalides de la Economía Política inglesa.

La imaginería romántica quiso revertir este sino histórico. Priorizó la organicidad de un *ethos* prístino, diferenciado de la modalidad contractual burguesa, estimulado por un anhelo en regenerar una *Gemeinschaft*. Precisamente, la Teoría Social hegeliana fungirá como antídoto frente al ansia de reinstauración de una nostálgica comunidad que hechizara al *Stimmung* romántico, sin por ello ser indulgente con las reglas del juego institucionalizadas por el pacto social liberal. El alemán no vacilará en defender que la “conciencia de sí”, la autorreferencialidad del yo, es algo indistinto, co-implicado, a la conciencia de un *ethos* comunitario, y que, por tanto, la aspiración a la libertad de la individualidad es impensable que pueda substraerse a una unión intersubjetiva con una “eticidad”, con una “comunidad ética” (*Sittlichkeit*).³⁵ Para él, el individuo topa su autenticidad en el dominio de lo público, en lo universal, con precedencia a un consenso entre particulares. Hegel resuelve el desgarramiento entre individuo y sociedad moderno, re-anuda lo particular en lo universal, haciendo ver que el cumplimiento de la libertad individual solo cabría dentro de los parámetros de una autoidentificación en una comunidad refrendada por el Estado, institución en la que se objetiva la quintaesencia de la sociedad moderna. Ubicados en las postrimerías del siglo XIX, se constata que, definitivamente, la sociedad ha perdido su brújula, agrandándose la amenaza de un *mal de l’infini* (Durkheim). El reformismo liberal de la época detectará en la glorificación del individualismo el mayor enemigo en ciernes para la corrosión de la estabilidad y cohesión del organigrama social. Por eso, tratará de domeñarlo, recurriendo a una instancia *re-ligadora* sucedánea de los atributos religiosos.³⁶ A la par se intensifica la apreciación de que un ligamen colectivo refundado sobre una racionalidad contractual, incluida su versión utilitarista, estaría abonado a un mediocre éxito.

33. El enfoque analítico de la sociedad moderna propuesto por Martínez Marzoa (2018) va en esta dirección. Una vez que el principio de cálculo matemático adherido a la ciencia moderna ha sido instaurado, lo real pasará a estar sujeto a la intercambiabilidad, evanescido el vínculo reservado a la comunidad.

34. Véase Macpherson (2005).

35. El papel asignado al concepto de “eticidad” en el sistema especulativo hegeliano puede rastrearse en Hegel (1968: 150-156, 1981: 259-275). A su juicio, sería falaz presuponer una dicotomía de partida en la que se diferenciasen la entidad del individuo, por una parte, y la del todo social, como algo exterior e independiente al primero, por la otra; dicotomía que a posteriori buscara ser reensamblada. Puesto que ambas entidades coparticipan en una sustancia común y son insolubles, sería absurdo entender el estatuto de la segunda en términos de una negación de la primera. En realidad, el punto ciego del contractualismo consistiría en que el Estado no es un punto de llegada, sino un punto de partida.

36. Recordemos que, ante las investidas del individualismo, lo más granado del esfuerzo intelectual de Durkheim se encaminará por esta senda. En fechas más cercanas, Lasch, anticipándose a analistas a día de hoy más encumbrados, apeló a la metáfora del narcisismo para dar cuenta del brote invasivo de un *self* que, llevando hasta la hipertrofia *le mal de l’infini* durkheimiano, se tornará en imperial, egomaniaco, devorador de experiencias, grandioso, narcisista, infantil y vacío (Lasch, 1999: 21-52).

4. 2. La comunidad: entre una patológica alteridad y el reencuentro con la solidaridad

La reclusión del individuo sobre sí mismo destapará, a modo de réplica, la efervescencia de un anhelo de reencuentro en un *Nosotros* con una faceta bifronte.

Por un lado, el estado de separación del yo habría alentado una autonegación de sí y fusión con otros yos también de partida separados. El acuartelamiento del *self* en una autosuficiencia y mediación contractual con el otro concluye con su entrega en brazos de una alteridad venida de una unidad afectivo-emocional reveladora de la abdicación de su autonomía. Tocada la tecla de esta unidad afectiva-emocional, los alocados efectos inducidos por esta corriente de des-individuación campearían por doquier: embriaguez despertada por el populismo, deseo canalizado hacia una aquiescencia sobre un carisma caudillista o retrainimiento en un sectarismo ideológico. La versión más sórdida: la pulsión *libidinal* de un agregado grupal proyectada sobre la figura mesiánica de un *Califa* –en su traducción originaria, “lugarteniente del enviado por Dios”-, materializada en personajes como Hitler, Mussolini y otros líderes de nuestra historia próxima. Dondequiera que las especulaciones socioantropológicas de Freud, primero, y Horkheimer, más tarde, en torno al mórbido ligamen de las masas contemporáneas quedasen cortas, el juicio de Bataille reporta una inestimable ayuda.³⁷ El abandono a la unidad afectivo-emocional antedicha se torna comprensible en virtud de un delirio de desposeimiento de sí bajo una forma «heterogénea» de lo social: reducto inescrutable e irreductible en el que queda expiada una autoafirmación del yo. Autoafirmación consonante con otra forma de lo social opuesta a la anterior, la «homogénea»: aquella en la cual se alberga lo neutro, objetivable y medible bajo el aplanamiento en un patrón conmensurable, geoméricamente ordenado, organizado y de lo que pudiera ser resumido algo útil. El encerramiento en la individualidad daría pie, como reacción, a un paroxismo de aquello reactio a ser plegado bajo esquema de utilidad alguno: una dionisiaca desmesura correspondiente a la negación del yo en lo enteramente otro a él. De manera que la entrada en comunión con la forma “heterogénea” hará que el individuo se vea empujado por el vórtice del exceso hacia un insondable vértigo, desprovisto de identidad y magnetizado por el atractor agujero negro de la anónima masa. El precio a pagar por un coqueteo con la otredad de la *Weltanschauung* burguesa. Acaso por este motivo a Agamben -y a nosotros, de pasada, con él-, pese a ensimismarse con Benjamin durante años, le siguiese resultando enigmática la sentencia del berlinés a colación del espíritu que guiaba a *Acéphale*, secreta comunidad intelectual encabezada por Bataille: *Vous travaillez pour le fascisme*.

Por otro lado, este anhelo de encuentro en un *Nosotros* favorecerá la inflación de un neocomunitarismo con el que se busca subsanar el vacío solidario desprendido del individualismo moderno. En esta inflación centellea una demanda de reedificación de una autenticidad comunitaria. Un perfil de comunidad, no obstante, singularizado. Que goza de una existencia sin apoyo en una esencia. Que no es un “ser común” sino un “ser en común”. Que la alteridad de su modo de estar-juntos responde a una complementación mutua emanada de una originaria incompletud. Que, en suma, «no es un ser sino un evento» y, por tanto “ocurre” (Nancy, 2000: 110).³⁸ En contraste con una comunidad tradicional, ella no viene dada, sino que se elige (Blanchot, 2002: 89-

37. Nos basamos en su profundización acerca de las claves de la idiosincrasia psicoantropológica del fascismo en la Europa del periodo de entreguerras. Véase Bataille (1993).

38. La problemática en torno a la *communitas* ha pasado a ocupar un primer plano de la escena filosófico-sociológica en las dos últimas décadas. Esposito, Blanchot o Nancy -todos ellos sintomáticamente en diálogo con Bataille- han proseguido este camino. Esposito (2003: 21-49) ha indagado en cómo *communitas* entraña originariamente un *munus*, una deuda contraída con ella expropiadora de la subjetividad, y en cómo el devenir suyo habría desembocado en el retrato moderno de una “nihilidad que une”, favorecedora de la seducción suscitada por ideologías políticas alentadoras de un abandono del yo. Pero en lo que aquí concierne la propuesta de Nancy quizá sea aquella que contenga un mayor interés. Con un pie en Hegel y otro en Heidegger, propone la sustantivización de un *clinamen* comunitario al que

90). Por ello, en buena medida puede ser considerada como una comunidad negadora o en negativo del paradigma de comunidad política estilado en el mundo moderno. En un plano sociológico, una fértil pista a seguir a fin de aclarar los códigos de esta apetencia comunitaria es el parangón entre el hermanamiento fraguado en sus adentros y el palpable en los microcosmos de un minoritario círculo de fraternidades microcomunitarias que, a lo largo de la historia, hallaran acomodo en el campo intelectual, artístico, religioso, científico y ¿por qué no? en la militancia política. Recordemos que el vocablo fraternidad tiene su origen en el de "fratría", el cual designa una "fracción corporativa de hombres" quienes entablan relaciones de proximidad. Esta apetencia se delata en visos que apuntan a la pulsación de un *sui generis* "retorno de lo comunitario" que cohabita en los adentros de una hiperracionalizada textura cultural moderna, en la cual se había dado por hecho el arrinconamiento de esta pulsación en localizaciones marginales del mapa social.³⁹ Dice, en esta línea, Maffesoli: «Para formular una ley sociológica, yo considero como un *leitmotiv* que lo que está privilegiado es menos eso a lo que cada cual *va a adherir voluntariamente* (perspectiva contractual y mecánica) que eso que es *emocionalmente común a todos* (perspectiva sensible y orgánica)» (Maffesoli, 1990: 49). Desde la década de los años sesenta no ha pasado desapercibido cómo en los códigos de la contracultura juvenil occidental ha irrumpido el encuentro con un sentimiento de *re-liance*, de re-anudamiento, en un *Eros* comunitario, como contrapeso al des-anudamiento instado por el *modus operandi* moderno.⁴⁰ En las últimas décadas, este sentimiento ha ido ganando terreno, dando lugar a una extendida "tentación comunitaria" flotante en el ambiente que se concreta *a fortiori* en gestos de una "solidaridad emocional" aparecida en una multiplicidad de plexos cotidianos al paso de circunstancias trágicas sobrevenidas, en respuesta a la racionalidad instrumental que permeabiliza casi por entero el nudo de las relaciones interpersonales.⁴¹ Se trata de un *pathos* nada nostálgico ni mesiánico de reencuentro con lo comunitario, dado que no dirige su mirada hacia pasado o futuro alguno, sino que se encarna en el presente.

Bibliografía:

- Agamben, G. (1998): Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos.
- Appadurai, A. (2007): El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia, Barcelona: Tusquets.
- Arendt, H. (1974): Los orígenes del totalitarismo. Madrid: Taurus.
- ___ (1998). La condición humana. Barcelona: Paidós.
- ___ (1999). Eichmann en Jerusalén. Barcelona: Lumen.
- ___ (2004). Sobre la revolución. Madrid: Alianza.
- Barcellona, P. (2009): «La época del posthumano», Lección magistral por el cumpleaños de Pietro Ingrao. R-Existencias, 1, 10.
- Barthes, R. (2000): Mitologías. Madrid: Siglo XXI.
- Bataille, G. (1993): El Estado y el problema del fascismo. Valencia: Pre-Textos.

tiende naturalmente el individuo y que precedería tanto a su condición indivisa como a su ilación con un otro. La comunidad se produciría en la relación misma con el otro y no a posteriori de ella. Por eso, la comunidad sería constitutiva y contenida en la individualidad, no admitiendo ser prejuzgada como su antítesis (Nancy, 2000: 118).

39. El análisis del ingrediente de religiosidad en este retorno coimplicado puede rastrearse en Carretero (2010).

40. El despliegue sociológico de esta idea puede hallarse en Bolle de Bal (1982).

41. Los rostros reveladores de esta fenomenología pueden verse delineados en Tacussel (1984).

- Baudrillard, J. (2009): *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2006a): *Comunidad*. Madrid: Siglo XXI.
- ___ (2006b): *Modernidad y holocausto*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Benjamin, W. (1973): «Tesis de filosofía de la historia», En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Berriain, J. (1996): *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- ___ (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- ___ (2005): *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- ___ (2007): «Del terror sagrado al terror nihilista», En Girola, L. y Olvera, M. (coord.), *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos, 105-144).
- Berriain, J. Sánchez Capdequí, C. y Gil-Gimeno, J., (ed.): (2018). *Modernidades y desafíos múltiples*: Barcelona: Anthropos.
- Blanchot, M. (2002): *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional.
- Bloor, D. (1998): *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- Blumenberg, H. (2008): *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Bolle de Bal, M. (1982): *La tentation communautaire*. Bruselas: Université de Bruxelles.
- Bury, J. (1971): *La idea de progreso*. Madrid: Alianza.
- Campbell, J. (2016): *El poder del mito*. Madrid: Capitán Swing.
- Carretero, Á. E. (2010): «En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad». *Athenea digital*, 17, 119-136.
- ___ (2017): «Los escenarios de la creatividad desde el paradigma de la socialidad». *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 10, 1-28.
- ___ (2018). «El laberinto de la socialidad: utopía y distopía». *Anthropos*, 248, 5-26.
- Castro Nogueira, L. Castro Nogueira, L. y Castro Nogueira, M. Á. (2008): *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Cavanaugh, W. T. (2006): *Imaginación teo-política*. Granada: Nuevo Inicio.
- Cipriani, A. R. (1993): «De la Religion diffuse à la religion des valeurs». *Social Compass*, 40, 1, 100.
- Dorfles, G. (1969): *Nuevos ritos, nuevos mitos*. Barcelona: Lumen.
- Dumont, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- Durand, G. (1982): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- ___ (1996): *Introduction a la mythodologie*. Paris: Albin Michel.
- ___ (2000): *Lo imaginario*. Barcelona: Del Bronce.
- ___ (2007): *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eliade, M. (2000): *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.
- Esposito, R. (2003): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkheim, É. (1972): *La educación moral*. Madrid: Morata.
- ___ (1993): *La división del trabajo social*. Barcelona: Akal/Planeta Agostini, vol. 2.
- ___ (2000): *Sociología y Filosofía*. Madrid: Miño y Dávila.
- ___ (2003): *Lecciones de Sociología*. Madrid: Miño y Dávila.
- Escohotado, A. (1999): *Caos y orden*. Madrid: Espasa Calpe.
- Fernández Ramos, J. C. (2017): *Leviathan y la cueva de la nada*. Barcelona: Anthropos.

- Ferreira, M. A. V. (2007): *La vida antes del laboratorio. La construcción de los constructores de hechos científicos*. Madrid: CIS.
- Foucault, M. (1974): *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- ___ (1987): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- ___ (1994): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, A. (1994): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.
- ___ (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- ___ (2000): *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1986): *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Técnos.
- ___ (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, vol. 2.
- ___ (2006): *Entre Naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, F. (1968): *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- ___ (1981). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1996): *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza Universidad.
- Horkheimer, M. (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Joas, H. (2017): «¿El incremento de opciones como peligro?», En *La creatividad social: narrativas de un concepto actual* (Sánchez Capdequí, C. ed.). Madrid: CIS, 149-162.
- Kepel, G. (1991): *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya.
- Kolakowski, L. (1975): *La presencia del mito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Koselleck, R. (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Lasch, C. (1999): *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- Lizcano, E. (1994): *Imaginario colectivo y creación matemática*. Barcelona: Gedisa.
- Löwith, K. (1956): *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Luhmann, N. (1997): *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Lyon, D. (2000): *Jesús en Disneylandia*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, J. F. (1995): *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Macpherson, C. B. (2005): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta.
- Maffesoli, M. (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- ___ (1996): *De la orgía: una aproximación sociológica*. Barcelona: Ariel.
- ___ (1997): *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.
- ___ (2007): *En el crisol de las apariencias*. México: Siglo XXI.
- ___ (2019): *La force de l'imaginaire*. Montréal: Liber.
- Máiz, R. (2019): «Karl Marx e a autonomía do político», Conferencia Karl Marx 1818-2018, Santiago de Compostela. En línea. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/333447643_Karl_Marx_e_a_autonomia_do_politico.
- Marcuse, H. (2005): *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Mardones, J. M. (2000): *El retorno del mito*. Madrid: Síntesis.
- Marramao, G. (1989): *Poder y secularización*. Barcelona: Península.

- Martínez Marzoa, F. (1983): La filosofía de "El Capital". Madrid: Taurus.
- ___ (2018): El concepto de lo civil. Madrid: Oficina de Arte y Ediciones.
- Marx, K. y Engels, F. (1974): La ideología alemana. Barcelona: Grijalbo.
- Miranda, M. (1986): La société incertaine. Paris: Meridiens.
- Morin, E. (1984): Ciencia con consciencia. Barcelona: Anthropos.
- ___ (1995): «La palabra «Sociedad»», en Sociología. Madrid: Tecnos, 83-87.
- ___ (2000): El paradigma pedido. Ensayo de bioantropología. Barcelona: Kairós.
- Mumford, L. (1971): Técnica y civilización. Madrid: Alianza.
- Nancy, J. L. (2000): La comunidad inoperante. Santiago de Chile: Arces/Lom.
- Nisbet, R. (1996): Historia de la idea de progreso. Barcelona: Gedisa.
- Ovejero, F. (2018): La deriva reaccionaria de la izquierda. Barcelona: Página Indómita.
- Polanyi, K. (1997): La gran transformación. Madrid: La Piqueta.
- Simmel, G. (2003): La ley individual y otros escritos. Barcelona: Paidós.
- Tacussel, P. (1984): La attraction sociale. Paris: Meridiens.
- Taylor, Ch. (2015): La era secular, Barcelona, Gedisa, vol. 2.
- Tocqueville, A. (2006): La democracia en América, Madrid: Alianza, vol. 2.
- Weber, M. (1979): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península.
- ___ (1992): La ciencia como profesión. Madrid: Austral.
- ___ (1993): Economía y Sociedad. México: FCE.
- ___ (1997): Ensayos sobre metodología sociológica. Buenos Aires: Amorrortu.
- Woolgar, S. (1991): Ciencia. Abriendo la caja negra. Barcelona: Anthropos.