Recepción / Received: 1 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

GUERRAS DE RECONOCIMIENTO POR MOR DE DIFERENCIAS IDENTITARIAS Y MARCOS DE PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN SOCIEDADES POSTSECULARES

Recognition wars over identity differences and frameworks for the production of meaning in post-secular societies

Ángel Enrique Carretero Pasin[a]

[a] Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España. *angelenrique.carretero@usc.es*

Resumen

Este trabajo se propone examinar el papel de los imaginarios en el espectro de las guerras culturales características de las sociedades de la modernidad avanzada, en especial en aquellas vinculadas a los conflictos por definir los valores en el contexto de las luchas por el reconocimiento de las diferencias identitarias. Para ello muestra cómo en las pugnas discursivas por adueñarse de la autoridad normativa en la esfera pública subyace un componente religioso vehiculado políticamente. También muestra las claves explicativas del surgimiento de las dos grandes orientaciones de sentido en confrontación (progresismo/conservadurismo) en las postrimerías de siglo XX. Finalmente, descubre la radicalidad de los imaginarios sociales en la contienda por definir lo que las cosas deben ser, en el concierto de la descomposición de una versión unitaria del mundo.

Palabras clave: Imaginario social, modernidad, politeísmo de los valores, guerras culturales, diferencias identitarias.

Abstract

This paper aims to examine the role of imaginaries in the spectrum of culture wars characteristic of advanced modern societies, especially those related to conflicts over the definition of values in the context of struggles for the recognition of identity differences. To this end, he shows how the discursive struggles for the ownership of normative authority in the public sphere are underpinned by a religious component that is politically conveyed. It also shows the explanatory keys to the emergence of the two great orientations of meaning in confrontation (progressivism/conservatism) in

imagonautas Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

the late twentieth century. Finally, it uncovers the radical nature of social imaginaries in the struggle to define what things should be, in the concert of the decomposition of a unitary version of the world.

Keywords: Social imaginary, modernity, polytheism of values, cultural wars, identity differences.

Introducción

Guerra cultural es una expresión originariamente concebida en alusión a una conflictividad, surgida a finales de la última centuria pasada, entre discursos centrados en cuestiones que afectan al campo de los valores. Con la entrada en el s. XXI las sociedades occidentales se han vuelto inmersas en una polarización de posiciones ideológico-políticas en disputa relativa a asuntos de índole moral. Así, aspectos cotidianos concernientes a la vida, la sexualidad o la socialización se han convertido en motivo de hostilidad entre facciones sociales. Aun cuando estas confrontaciones se originaron en Estados Unidos, en paralelo han llegado a calar en el espectro de las sociedades occidentales. En consecuencia, el espacio de la opinión pública se ha visto colonizado por enfrentamientos de orden normativo barajados en torno a qué son y qué deberían ser ciertos temas nucleares en la sociedad. Por lo demás, las sociedades herederas de la modernidad están caracterizadas por la inviabilidad de una lectura unívoca del mundo y, por consiguiente, de los valores. Estas admiten una pluralidad de interpretaciones, de la cual es más factible que rezume el disenso que el consenso. Como veremos, la aparición del fenómeno de las guerras culturales, y dentro de ellas las guerras identitarias, habría que ubicarlo en esta tesitura, aun cuando sus consignas sean rentabilizadas en el dominio político.

Objetivos

Ubicar la radicalidad de los imaginarios sociales —en adelante IS— en el cuadro de las guerras culturales en las cuales se ven envueltas las sociedades occidentales, haciendo hincapié en la nueva bipolaridad en el perfil de las construcciones de sentido surgidas desde finales de la última centuria pasada.

Metodología

Hermenéutica genealógica comprensiva en torno a la descomposición de los valores normativos portados en los IS definitorios de las sociedades tradicionales, el consiguiente vacío en la centralidad normativa resultante de este proceso y su deriva a consecuencia de tentativas de construcción de sentido sustitutivas enmarcadas en un horizonte histórico marcado por el traslado de la conflictividad social al orden cultural.

Desarrollo

1. A vueltas con el imaginario social

Resulta sintomático que las formulaciones teóricas en torno a los IS no procedan estrictamente del campo de las ciencias sociales, sino de la filosofía, o al menos con un pie en ella. Es revelador de la insuficiencia de buena parte de los paradigmas hegemónicos en este campo para abrirse a una sociohermenéutica profunda de las realidades sociales. Con frecuencia el estatuto epistemológico de esta apertura no ha gozado de unanimidad. Desde la década de los 60 de la última centuria pasada se han postulado tres grandes líneas teórico-metodológicas afiliadas al orbe de los IS (Carretero, 2010). La línea con acento en el constructivismo es posible que se iguale a la que lo pone en una antropológica filosófica perenne en un aspecto: la insuficiencia para descifrar en toda su magnitud el porqué y modo en la producción histórica de sentido colectivo. Las primeras al limitar su radio de acción al umbral de las operaciones observacionales. Las segundas al infravalorar la historicidad. Desde un prisma socioantropológico interesa sondear la eficacia de los IS a partir de una triple vertiente:

1) Producción de sentido: Los IS son estructuras de sentido colectivo históricamente producidas en unas coordenadas espacio-temporales. Esto obedece al hecho de que "representar, interpretar, organizar, legitimar, son otras tantas maneras de producir *sentido* [...] para organizar o reorganizar, a partir de las significaciones producidas, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza" (Godelier, 1989: 183). A fin de sortear las connotaciones formalistas avecindadas al estructuralismo, convendría matizar que se trata de una estructura móvil, toda vez que es socialmente forjada en un determinado contexto espacio-temporal. La temática filosófica y sociológica en torno a qué es y qué papel atesora la categoría de sentido en la trama social ocupó el foco de atención de las primigenias elaboraciones en torno a los IS. "El sentido —al igual que la luz— no puede observarse" (Luhmann, 2007: 16). De este afán algo ha quedado claro: el rechazo a que dicha categoría pueda ser encorsetada dentro de códigos reglados venidos del aparataje portado por un formalismo lingüístico u otra variante epistémica de cuño estructuralista (Durand, 1971; Castoriadis, 1983; Ricoeur, 2003). Los IS ejercen como unas estructuras orientadoras de sentido que, aun siendo históricamente elaboradas, determinan un umbral de inteligibilidad asignado a las cosas. En virtud de lo cual, algo poseerá valor y será valorado, mientras otro algo estará desprovisto de ello y no lo será, direccionando hacia una convergencia común, actitudes, sentires y acciones de quienes a un IS se adscriben.

2) Reacomodo de la línea divisoria entre universo profano y sagrado: Una línea que no sería patrimonio de sociedades antecedentes a la modernidad, toda vez que sobrevivirá transfigurada en el meollo de las sociedades modernas (Eliade, 1971: 123 y ss.). El primero correspondiente al decurso inercial, transitorio e insustancial del acontecer cotidiano, donde el significado de las cosas es frágil y puede ser fácilmente problematizado. El segundo relativo a los pilares axiomáticos de una sociedad, en términos ontológicos (determina qué son las cosas), epistémicos (cómo estas pueden ser conocidas) y normativos (cómo estas deben ser). Este segundo, en contraste con el primero, donde las cosas contienen una densidad de valor, y, debido a ello, cuyo manoseo es celosamente custodiado. Pensemos en el aura de sacralidad que envuelve a principios fundacionales en las sociedades modernas, tales como democracia, progreso o nación. Los IS actuarían en este segundo nivel. Su eficacia reside en su semitransparencia, en nunca hacerse enteramente explícitos más que a través de su materialización en el dominio de las representaciones simbólicas (Girola, 2020: 108-112). De esta manera operan como presupuestos incuestionables que permean la percepción significativa de la entidad de las cosas para un colectivo. Su auténtico poder radica en ese grado de opacidad donde naturalmente se desenvuelven. Son fruto de convencionales construcciones sociales, aunque sean asumidos de forma naturalizada y, por consiguiente, propensos a una inclinación a la reificación. Así, las interrogantes principales a las cuales debe dar respuesta toda colectividad: ¿qué es?, ¿de dónde viene?, ¿hacia dónde va?, topan una respuesta en los IS, como antes la habían topado en relatos míticos o en sistemas de credencial religiosa. El significado socialmente conferido a los valores colectivos topa asimismo una respuesta en ellos. Debido a este motivo aquellas fórmulas socialmente encargadas de sellar la respuesta a dichas interrogantes son investidas con un halo de inviolabilidad. Como construcciones sociales que son, su papel es solo descifrable en función de una síntesis de factores socio-históricos confluyentes en un contexto espacio-temporal. Constituyen, en definitiva, "tramas de significación" cultural sucedáneas del papel conminado en otra hora a los sistemas religiosos (Geertz, 1991: 89-116). Además, los IS poseen diferente gradación, en un continuismo que va desde la ultimidad a lo perentorio; si bien guardando una articulación interna (Carretero, 2010). Irían desde la noción de progreso hasta *locus* de la experiencia social, tales como la ciudad, el género, la familia o el tiempo. Empero una significación de estos *locus* solo descifrable como concreción de los ma-

cro-imaginarios responsables de una definición acerca de qué es la sociedad y qué es aquello que la direcciona (Castoriadis, 1989: 24-30).

3) Narrativa fundante: El registro donde se mueven los IS no es aquel de la racionalidad científica. Esta es una aproximación cognoscitiva al mundo que, guiada por una delimitada idea de verdad, busca desentrañar lo que este es, pero no en cambio, desentrañar lo que es el sentido del mundo para los sujetos (Weber, 1982: 72-89). Esto segundo solo podrá ser expresado bajo la forma de relato. Esta circunstancia obedece a que la experiencia social se configura mediante una materia prima de narratividad compuesta de una amalgama de ficción, historia y tiempo. Está conformada en virtud de un plus de sentido aportado por una fuerza heurística contenida en la imaginación que permite redescribir la realidad de acuerdo con los patrones de una estructura narrativa (Ricoeur, 2002: 197-218; 2009: 991-994). Una narrativa legitimadora de un tipo de moral, de aquellos principios éticos que deben ser sobresalidos. Esta narrativa, asiento de los imaginarios sociales, no es percibida como instancia externa y ajena. En gran medida, debido a los procesos de socialización, los individuos se ven casi enteramente envueltos por ella y en ella, concibiéndose, pensando, sintiendo y actuando en virtud suya. Narrativa que proporciona a quienes a ella se adscriben, a seres humanos *per se* "seres *significamentosos*" (Castro Nogueira et al., 2008: 529-535), una certeza cognitiva, normativa y existencial necesaria a fin de moverse en un suelo de certidumbre en su "mundo de la vida" (Habermas, 1987: 169-215). El plano natural de arraigo de los imaginarios sociales es *stricto sensu* el de las creencias –lo dado por supuesto- y no el de las ideas —las intelecciones—, dado que "las ideas se tienen; en las creencias se está" (Ortega y Gasset, 1993: 23). De paso, la eficacia de los imaginarios sociales pone al desnudo que la esencia funcional de una sociedad rebasa el umbral de la racionalidad instrumental, evidencia la persistencia de un elemento mítico, o de una inclinación a la mitologización, innata a toda sociedad (Blumenber, 2003: 41-68). Es en el orden de una gramática mítica, que no científica —o si cabe en el orden de la ciencia erigida en mito—, donde una sociedad halla respuesta ante aquellas interrogantes esenciales que definen su identidad a la vez que galvanizan la hoja de ruta de su acción histórica.

2. Secularización e IS

Está escrito en los Números (15, 32-36) que, al descubrir los judíos a un hombre que trabajaba en sábado, lo cual estaba vedado por la Ley, lo condujeron ante Moisés. La ley no fijaba pena alguna para la transgresión, pero el Señor se manifestó a Moisés, exigiendo que el hombre fuese lapidado –y lo fue. ¿Se mostró el Señor razonable? Recordemos que el Señor mismo es imaginario. Detrás de la Ley, que es «real», una institución social efectiva, se mantiene el Señor imaginario que se presenta como su fuente y sanción última.... Sea la religión mosaica instituida, como toda religión está centrada sobre un imaginario. En tanto que religión, debe instaurar unos ritos; en tanto que institución, debe rodearse de sanciones. Pero ni como religión ni como institución puede existir si, alrededor del imaginario central, no comienza la proliferación de un imaginario segundo. Dios creó el mundo en siete días (seis más uno). ¿Por qué siete? Se puede interpretar el número siete a la manera freudiana; podríamos eventualmente también remitirnos a cualquier hecho y a cualquier costumbre productivas. Siempre resulta que esta determinación terrestre (quizás «real», pero quizás ya imaginaria), exportada al Cielo, es de allí reimportada bajo la forma de sacralización de la semana. El séptimo día se convierte ahora en día de adoración a Dios y de descanso obligatorio. Las incontables consecuencias comienzan así a desprenderse. La primera fue la lapidación de ese pobre desgraciado que recogía briznas de hierba en el desierto en el día del Señor. Entre las más recientes, mencionemos al azar el nivel de la tasa de plusvalía, la curva de la frecuencia de los coitos en las sociedades cristianas que presenta unos máximos periódicos cada siete días, y el aburrimiento mortal de los domingos en la semana inglesa (Castoriadis, 1983: 197).

Este párrafo de Castoriadis es ilustrativo a propósito de cómo en Occidente, con anterioridad al marchamo del proceso secularizador, el IS estaba imbricado con el sistema de creencias religioso como recurso legitimador de una presentación naturalizada de lo que el mundo es y debiera ser. Este IS dotaba de solidez al "mundo de la vida", proporcionando una estructura de plausibilidad por medio de la cual el individuo aprendería, se identificaría, sería modelado y haría suyos los significados socialmente objetivados, para así sentirse amparado bajo un nomos protector de una siempre acechante anomia (Berger, 1981: 13-50). Constituía el "universo simbólico" (Berger y Luckmann, 1986: 118-132) que, como eje angular, irradiaba significado y valor a las diferentes esferas de la actividad social —económicas, políticas, jurídicas—. En torno a este IS nuclear se configuraba el "centro simbólico" de la sociedad (Durkheim, Shils), desde el cual se vertebraba su funcionamiento conjunto. Esta centralidad simbólica dotaba a las sociedades pre-modernas de dos atributos:

1) Una significación holística del mundo, mediante la cual el acontecer cotidiano quedaba justificado en virtud de una necesidad interna de ser, de una ley necesaria, al designio de Dios. Una significación celosamente custodiada, toda vez que actuaba como "fórmula de contingencia que tiende a reprimir otras posibilidades que también se encuentran dadas" (Luhmann, 2007: 131), manteniendo a raya un potencial desborde de la indeterminabilidad, de la incertidumbre, minadora de los cimientos de sentido de la sociedad.

2) Una respuesta concluyente, "clara" y "distinta", dogmática, acerca del significado que debiera ser atribuido a cuestiones trascendentales que afectan a la vida humana en sociedad. Se trata de aquellas que, según el célebre *dictum* de Kant, rebasan el umbral del conocimiento científico; o que, según Wittgenstein, estarían más allá del lenguaje, a saber: cuestiones referidas a cómo debería ser entendida la vida, la muerte, la educación o el sexo entre otras. Su credibilidad era remitida a la autoridad detentada por libros sagrados. Las respuestas a estas cuestiones determinarán a fortiori la particularidad del significado conferido al "mundo de la vida" (Habermas, 1987, pp. 169-215).

En las guerras religiosas entabladas entre catolicismo y protestantismo que azotaron Europa en los inicios de la modernidad estaba en juego el adueñado del centro simbólico, con consecuencias en el terreno económico distantes (Weber, 1979). La ruptura histórica del credo de la unidad cristiana supuso que dicho centro adoptase un rostro bifronte. Eran hostilidades dirimidas en un plano teológico-doctrinal con resonancias geopolíticas. En ellas se barajaba una pugna efectiva por decidir aquello que las cosas son y debieran ser; en suma, por apuntalar qué es y qué tendría que ser la realidad del "mundo de la vida" donde se ven inmersos los actores sociales.

Con la llegada de la modernidad, de la mano del impulso aunado de la razón científica y la divulgación de un saber hasta entonces enclaustrado en instituciones religiosas, se fue erosionando *in crescendo* la unidad holística del IS cristiano. Esto propició una laguna normativa que, avanzado el itinerario de la modernidad, a finales de s. XIX, solicitará con urgencia un reemplazo funcional (Durkheim, 1982: 387-414). En Occidente, el proceso de secularización desplazó al sistema de creencias religioso del epicentro de lo social, arrinconándolo poco a poco en parcelas cada vez más individuadas (Luckmann, 1973). Desmoronado el orden feudal y roto el cordón umbilical entre poder religioso y político sobre el cual se articulara la cosmovisión medieval, la modernidad supondrá lo siguiente:

1) Un litigio entablado entre la Iglesia y un Estado en vía de laicización por apoderarse del centro simbólico de las sociedades, donde el segundo irá ganando paulatinamente terreno a la primera.

2) Un corrimiento en la línea simbólica fronteriza entre sagrado y profano hacia un plano histórico-político, junto a la prerrogativa de no salirse de este plano que investirá de numinosidad a la religión civil.

Con el desmantelamiento del imaginario social-cristiano se anuncia la pérdida de fundamento de todo valor, el nihilismo profetizado por Nietzsche en el ocaso de s. XIX. Pero de esto no se destilará un vaciado de valores, una nostalgia advenida de su irreversible ausencia. Como supo detectar Weber, lo que precipitará es la aparición de un "politeísmo de los valores". Esto es: un escenario cultural regido por una permanente discordia entre el abanico de compromisos de fe valorativos que podrán ser *in potentia* abrazados. "El valor —afirmaba Heidegger interpretando a Nietzsche— es valor en la medida en que vale. Vale, en la medida en que es dispuesto como aquello que importa" (Heidegger, 1996: 206). Según Weber, la cultura moderna se define porque tras la fidelidad en la adscripción a un determinado valor se esconde la elección de una creencia u otra, que, no dejándose demostrar por baremo argumental, servirá como faro rector de la acción. En efecto, unas tomas de posición fijadas a creencias imposibles de reconciliar, debido a que responden a un acto de fe. Así, en el mundo moderno se semienta una semiinconsciente hostilidad estructural, toda vez que el compromiso en la preferencia de un valor, asumido como convicción de verdad emparentada a una cosmovisión, estaría *ipso facto* negando otras posibilidades de elección y, por ende, otros valores alternativos.

Pues bien, la modernidad descompuso el monocentrismo normativo definitorio de las sociedades tradicionales, echó por tierra su sistema común de creencias soporte de "solidaridad mecánica" (Durkheim), favoreciendo el surgimiento de fragmentación en las orientaciones de sentido y ocasionando el avance de un policentrismo de los valores (Carretero, 2020). Vale decir: incentivó la aparición de un mundo al albur de una pluralidad de dioses en inherente e incesante guerra. La irracionalidad ética consustancial a lo que el mundo es, habría sido históricamente paliada *por ricorso* a las religiones, dado que la ciencia no resuelve la problematicidad a propósito de cuestiones últimas intimadas al significado conferido a la vida. Es lógico que en un mundo secularizado se diversifiquen los fines que, sirviendo de brújula en las elecciones de valor, comprometen a quienes en ellos se identifican. En suma, la modernidad sitúa al individuo ante la tesitura de que no puede servir a más de un Dios al unísono como pauta de sus acciones. Y dado que la fidelidad a un Dios redunda en el compromiso con unas convicciones de orden práctico, esto colisiona con el compromiso resultante de la fidelidad a otro Dios. Fieles al lenguaje de Weber, el destino de la modernidad radicará en que cada quien tendrá que decidir por su cuenta y riesgo a qué Dios tributa su fe, pero, en consecuencia, también cuál será su demonio que busca exorcizar. Un demonio que para otro será su Dios. Es natural, entonces, establecer una imbricación entre la tesis weberiana y la dialéctica amigos/enemigos como esencia genuinamente religiosa sobre la cual se abraza una comunidad política, antecediendo incluso a la constitución del Estado y la Iglesia (Schmitt, 2009: 49-106).

Esta hipótesis que les estoy exponiendo deriva, por supuesto, de un hecho fundamental, del hecho de que la vida, en la medida en que se entienda desde sí misma y descanse en sí misma, solo conoce esta eterna lucha entre aquellos dioses; o dicho sin imágenes, el hecho de la incompatibilidad existente entre las distintas posiciones *posibles* respecto a la vida, y por consiguiente, de la irresolubilidad del conflicto entre ellas, es decir, la necesidad de *elegir* entre ellas (Weber, 1982: 83-84).

Al decir de Weber (1997: 388-422), el despliegue de la modernidad habría supuesto un proceso de racionalización del mundo, gobernado por una diferenciación y autonomía de las diferentes esferas de valor, cada una de ellas sujeta a una *ratio* propia. Esto implica la descomposición de una imagen del mundo unificada y, en consecuencia, la desaparición de un código moral vinculante; vale decir, entraña la irreversibilidad de un descentramiento de la esfera normativa. En esta línea, desde el sistema teórico planteado por Luhmann (1998: 71-98) en la lectura del desarrollo de la modernidad tendría primacía la implementación en la independencia de los diferentes subsistemas sociales —político, económico, científico, artístico—, cada uno de los cuales actuando a través de códigos sistémicos autorreferenciales a fin de dar cuenta de demandas provenientes del agran-

damiento de la complejidad. Esta primacía será el contrapunto al desarrollo evolutivo de la sociedad moderna, un recurso autopoiético para el manejo de la invasión de complejidad por el entramado social. Por consiguiente, la semántica de la modernidad no admitirá la autoridad *per se* de ningún fundamento unitario de sentido socialmente vinculante (Luhmann, 1998: 149-153). En la esfera moral, esto significará la imposibilidad de que ningún código normativo pueda hacerse pasar por aquel monopolizador de una autoridad axiológica. Dicho de otro modo, de que la unicidad de versiones relativas a asuntos de naturaleza moral sea irreductible a una unidad sobre la cual gravitase el sino de las diferentes esferas sociales. Es más, la integración funcional de la sociedad moderna prescindirá de un léxico moral unitario y vinculante.

En paralelo a lo anterior, la modernidad indujo que toda regla moral estuviese irremediablemente bañada en la provisionalidad consecuente a la contingencia. Esto ocurriría debido a la irreversible tendencia en la heterogeneidad de opciones vitales favorecida por la sociedad moderna, al hecho de que en ella casi todo contenido de valor se halle sujeto al albur de una elección (Joas, 2017: 249-261). En el modelo de sociedad tradicional, el IS cristiano se constituyera como meta-observación privilegiada, como código unitario de sentido por excelencia, siendo su tarea definir qué eran y qué debieran ser las cosas. Debido a esta circunstancia, este modelo social estaba inmunizado frente a la contingencia. En este el sentido de lo que eran y debieran ser las cosas obedecía a una necesidad natural ordenada por Dios. Vale decir: era de un modo y no podía ser de otro, a excepción, claro está, de la mirada oblicua destapada por las herejías, trastocando la misma necesidad sobre la cual se naturalizaba el orden instituido de cosas.

Una vez desmantelada la centralidad asignada a la antedicha meta-observación a causa del marchamo secularizador europeo, todo se convierte en potencialmente contingente, incierto, inconsistente, en la medida en que pasa a depender del ángulo desde el cual de partida es categorizado. Vale decir, que es de un modo, pero bien pudiera serlo de otro. Por consiguiente, lo que las cosas son se disuelve y disemina en un sinfín de factibles versiones hasta cierto punto arbitrarias. Así, desde entonces el criterio para decidir qué tipo de valores debieran ser aquellos idóneos a fin de regir el marco de la convivencia social será una cuestión desligada *ex profeso* del campo de fundamentación religioso. Esta dependerá en exclusiva de la liza entre diferentes interpretaciones del mundo por apoderarse de la centralidad de su significado, constatándose en ilustraciones cotidianas tales como "qué medidas son políticamente oportunas o justas y contribuyen al bienestar de la familia o qué teorías pueden emplearse en el ámbito militar o industrial o cuáles de ellas son apropiadas para hacer atractiva la enseñanza educativa" (Luhmann, 1996: 197). De esta manera, la inundación de la contingencia en el orbe de las sociedades modernas certificará el avance del politeísmo de los valores diagnosticado a la sazón por Weber.

La agenda moderna porta como seña identitaria una dimensión autorreflexiva. Esto es una puesta en entredicho de aquello tradicionalmente establecido, que salpicará no solo a la sostenibilidad de una interpretación unívoca del mundo, sino a la incuestionabilidad de las premisas sostenedoras de la multiplicidad de sus interpretaciones. Desde su origen en la modernidad latió una confrontación entre dos IS, entre dos interpretaciones inconmensurables del mundo, que desde el s. XVIII hizo debatir, a veces hasta el estallido de hostilidades bélicas, al espíritu ilustrado y al romántico (Blumenberg, 2000: 41-68); y que se prolongará hasta el estallido de la I Guerra Mundial, a saber: aquella entablada entre una interpretación racional del mundo y aquella otra donde se privilegia el verismo del legado de la tradición (Eisenstadt, 2007: 272). No obstante, la modernidad, a la vez que animada por un espíritu des-sacralizador, pondrá en marcha otro marcado por su réplica, a saber: un anhelo de re-sacralización. Las cuestiones nucleares tocantes al campo axiológico, ahora carentes de una especificidad religiosa —que no de un aura tal—, demandaban una variante de lo sagrado amoldada a un escenario presuntamente secularizado. En esta re-sacralización estaba en juego un imperativo de redefinición del perfil de los valores

adaptado a un nuevo panorama epocal, teniendo en cuenta su don como recursos reguladores de una integración normativo-funcional de las sociedades.

3. Reconocimiento de las diferencias en perspectiva contextual

A inicios del s. XX en las sociedades occidentales comienza a gestarse la generalización de un estilo de vida basado en el acceso a bienes inmateriales en otra hora reducto de selectas minorías (Veblen, 2004: 90-119). En Estados Unidos, el despliegue de la sociedad de consumo indujo la infiltración de un *ethos* hedonista que poco a poco fue erosionando sus pilares morales. En palabras de D. Bell (1987: 45-89), la erupción de una sensibilidad con su punto de mira en el desprecio de la organización racional del mundo burguesa y su ascetismo intramundano, a la par que, con una apuesta por el cultivo de un espíritu hedonista emparentado a una devoción al bienestar personalizado del yo, socavó paulatinamente los cimientos estructurales de las primeras fases del capitalismo. En consecuencia, en este estilo de vida sumamente individuado, el timón para guiarse en el mundo dejó de poseer fisonomía religiosa para pasar a poseerla estético-expresiva. Un vuelco en sintonía con la conformación de un prototipo de personalidad social que no estaría timoneado por el seguimiento de la tradición o de un autodominio de sí enfilado hacia el gobierno del mundo, sino al albur de vaivenes fraguados en la interacción con otros/as (Riesman, 1981: 31-49). Se trataba de una producción de la subjetividad modulable en virtud de reclamos provenientes de una fase estructural del sistema capitalista marcada por los inicios de la economía de la abundancia y el auge del consumo.

Esta marca diferenciadora de la subjetividad se insinuara de lejos, desde los albores de la modernidad si no antes. Era impulsada por un reclamo de ahondamiento en la auténtica singularidad de cada quien, inspirada por el encuentro con aquello más original suyo. Es la simiente del "giro expresivo", cuya genealogía se retrotraería al pensamiento rousseauniano y al romanticismo de Herder (Taylor, 1996: 503-533). Consistía en un anhelo del yo por contrarrestar una cultura indiferenciada mediada por el patrón de una estandarizada igualdad. Sería el repunte de una dimensión cualitativa, diferencial, de la vida, cuya esencia solo podría toparse en los adentros de la interioridad y autoafirmada a contracorriente de la uniformización instada a resultas de un canon abstracto de igualdad. Signo más genuino de rebelión de la libertad, entendida como apremio por hacer valer una desigualdad basada en la diferenciación, frente a la igualdad (Simmel, 1998: 275-276). Décadas después, el trayecto seguido por esta individualidad expresiva cristalizará definitivamente como estilo de vida en la "sociedad de las singularidades", donde el imperativo de originalidad se amoldará a la perfección con la morfología de las subjetividades exigida en el modelo de sociedad capitalista postindustrial y tecnológico-digital (Reckwitz, 2020).

En un primer momento, esta autoafirmación de la autenticidad del yo en su diferencia estaba restringido a círculos minoritarios en las sociedades —léase aristocracia, bohemia, cenáculos del saber—. Sin embargo, a partir de los años 60 del s. XX, esta inquietud se extenderá, a cuasi modo de imperativo moral, a una ancha gama de estratos sociales (Taylor, 1994: 67-88; Martínez Sahuquillo, 2001: 9-14). Se trataba de una sensibilidad guiada por una "racionalidad estética", incoada en corrientes contraculturales en desacato al *ethos* moderno como complemento reactivo a la hegemonía de la racionalidad instrumental (Touraine, 1990: 224-228; Martínez Sahuquillo, 2001: 12-14; Sánchez Capdequí, 2018: 9-10). En esta empresa, la aspiración hacia la autenticidad gestada en la trastienda de la modernidad logra calar históricamente. Es más, deviene en emblema de la actitud contestataria del movimiento generacional sesentayochista, arraigándose en sectores juveniles aventajados de la arquitectura social. La toma de la palabra, en conjunción con el cuestionamiento de las jerarquías, favorecerá esa exploración de la singularidad que se hará sinónima de libertad. "Un individualismo transpolítico inseparable de la reivindicación de la independencia personal" (Sánchez-Prieto, 2018: 6-7), no faltando quienes han topado en ella una coartada embrionaria para la legitimación de un

espíritu del capitalismo adaptado a un rostro postfordista (Boltanski y Chiapello, 2001: 293-298).

El empuje del espíritu de expresividad comenzó afectando inicialmente a gustos, modas o simplemente preferencias vitales ocasionales, a la manera individualizada o de être ensemble (Maffesoli, 1990a: 133-182) de experimentar singularmente la vida. Empero con el tiempo acabó alargando su perímetro de acción, colonizando y finalmente reestructurando las encomiendas asignadas a instituciones responsables de procesos socializadores; esto es familia, educación y otras instituciones (Durán y Duque, 2019: 127 y ss.), llegando a problematizar, cuasi por definición, las finalidades tradicionales de tales instituciones (Lasch, 1999: 159-228). En este decorado histórico, el desalojo de la religión de la centralidad social resultaba funcional a un modelo social donde las subjetividades debieran desembarazarse de ataduras al respecto de constricciones morales de impronta religiosa. "Lo que ocurrió en los Estados Unidos fue que la moralidad tradicional fue reemplazada por la psicología, y la culpa por la ansiedad" (Bell, 1987: 78). Esta ola cultural cuaja de una vez por todas en la década de los 60, consolidándose como canon estético-moral, aureolado de originalidad y en negativa *per se* al respecto de cualquier código normativo.

Pues bien, como el propio Bell había diagnosticado prematuramente, la rebelión frente al sentir nihilista resultante del racionalizado modo de vida burgués será una rebelión que no se saldrá, ni es más, podrá salirse, de los linderos estéticos, de una manera a secas de entender la vida. Carecerá de definida vocación política y no perseguirá meta revolucionaria alguna. Por eso este sentir se agotará en el repudio frente al acartonamiento de los dogmas morales instituidos, encauzándose hacia la adquisición de un estilo de vida que, a fin de cuentas, dará lugar al desate de una estética adoptada como ética (Maffesoli, 1990b: 21-35). Empero, tal actitud solamente podrá consumarse en el marco de las sociedades occidentales capitalistas, aun cuando fuera —y esta es acaso la paradoja mayúscula— para desdeñar profundamente sus cánones institucionales. Era inviable en otras latitudes, toda vez que en ellas todavía se conservaba el cordón umbilical mantenido con la religión (sociedades orientales o africanas) o se guardaba fidelidad a unos principios doctrinales comunistas irreconciliables con aquella.

En este horizonte se estaría traduciendo, si bien haciéndose ostensible en un registro propiamente cultural, el tránsito de un capitalismo vertebrado sobre la producción a un capitalismo vertebrado sobre el consumo. Será precisamente en la década de los 60 cuando, en paralelo a la consolidación de la sociedad de consumo como *modus vivendi* en la órbita de los países occidentales, comience a evidenciarse un declive de la vitalidad en el mensaje de la lucha de clases, el centrado en la contradicción entre capital y trabajo. Un mensaje que había enervado las expectativas de transformación de las contradicciones sociales protagonizada por los sectores desfavorecidos, viéndose sublimado en el marchamo de un culto narcisista al yo (Lasch, 1999; Lipovesky, 1983; Bellah, 1989), luego acrecentado por la eclosión de una cultura emocional (Illouz, 2007: 138-159). En un modelo social basado ya no sobre la batalla contra la escasez económica, sino sobre la sobreabundancia de bienes, el proletariado termina por perder su rango de autoridad como sujeto histórico. La casi total inclusión de las clases populares en el binomio producción/consumo, estratégicamente diseñado para un amplio segmento en ciernes de clase media, propicia que estas alcancen cuotas de prosperidad económica antes inaccesibles y, al cabo, facilita la construcción de subjetividades sociales bajo un ensimismamiento en valores post-materialistas (Inglehart, 1991). Esto redundará directamente en que, a partir de los años 60, el conflicto de clases se traslade a un estado de latencia, o a lo sumo se restrinja a grupos marginales dentro del sistema (Marcuse, 1968: 7-18). Mientras tanto, la diseminación de valores post-materialistas por amplias capas sociales desencadena que, solventado el logro de niveles de bienestar favorecidos por un Estado benefactor y asistencial, las clases populares reorienten su perfil identitario hacia actitudes autorreflexivas sumamente personalizadas (Giddens, 1998: 93-114; Beck y Beck-Gernsheim, 2003: 141 y ss.). Una autorreflexividad que instará un ahondamiento en la singulari-

dad identitaria, presentado como equivalente de autorrealización personal y fijado a interrogantes tales como qué definiría y a qué debería encomendarse el rol de cada quien en el espacio público y privado.

En el escenario abierto a partir de los años 60 comienza a proyectarse la índole económico-política de las contradicciones sociales al dominio cultural, a "la gramática de las formas de vida" (Habermas, 1987: 556), al modo en cómo los actores sociales tratan de mantener a resguardo su "mundo de la vida" ante una hipertrofia reificadora de los subsistemas políticos y económicos avalada por la tecnocracia. En este decorado, la centralidad del movimiento obrero es sustituida por los movimientos sociales como cauce para el cumplimiento de las expectativas de cambio social en los sectores oprimidos (Touraine, 1978; 1993: 301-324). En el horizonte del celo puesto en la "gramática de las formas de vida" cobrará un papel estelar el apremio por el reconocimiento de la diferencia identitaria que comenzará a catapultar activismos por doquier. Así, la satisfacción de un interés económico-político, móvil de los movimientos sociales, topará su vocación en el nexo y bajo el respaldo de una cultura identitaria (Melluci, 1989), donde aquel es transfigurado en una suerte de ideal universal (Ricoeur, 1997: 132-133). Con el peso conferido a la identidad adquiere peso, a su vez, la cultura, toda vez que el renombre de la singularidad identitaria procederá de su realce (Appadurai, 2001: 15-16). Esto, a la postre, alienta la irrupción de lo que se ha denominado una "izquierda posmoderna" que, a la postre, pondrá en jaque el ideario cívico universalista heredero de la Ilustración e incorporado como buque insignia por la tradición socialista (Ovejero, 2018: 111-124). En paralelo, comienza a evidenciarse un déficit en los receptores a los cuales iría dirigida la consigna de la lucha de clases. Sus potenciales destinatarios son ahora generaciones cuya subjetividad se ha socializado, en lo sucesivo, bajo patrones del capitalismo de consumo y en el marco de valores post-materialistas. En gran medida, son generaciones insensibles a la antedicha consigna. Con ello, la misión histórica conferida al proletariado deja de ser la brújula que direcciona un vector de sentido de la historia promotor de un avance emancipador.

A final de los años 70, Lyotard (1994) certificaba que el marxismo, último gran *métarécit* universalista legitimador de signo emancipador, tenía las horas contadas. En este caldo de cultivo, germina una atmósfera cultural caracterizada por un estallido liberador de las diferencias. Esto es de comunidades que se apropian de microrrelatos o pequeñas narrativas, que diría Lyotard, desprovistas de cuño universal. Siguiendo esta estela, una deriva potente del discurso posmoderno se empecinará en hacer ver que, asumiendo la categoría de humanidad en abstracto, se silenciaría gran parte de sus identidades conformantes: mujeres, minorías culturales o pueblo indígenas, por ejemplo. Por otra parte, este discurso achacará al sesgo unívocamente occidental, impreso en dicha categoría, obviar la estima de identidades diferenciales alternativas. Desde entonces, cada comunidad articulará su particular demanda diferencial de autorreconocimiento con base en las antedichas micronarrativas donde quedará oscurecida una vocación universalista. La resultante es un puzle de identidades definidor de la morfología de las sociedades occidentales. En buena medida, el triunfo de estas micronarrativas bebía del eco fraguado en las élites liberales pertenecientes al campo académico y cultural norteamericano, respaldado por el éxito en la recepción de la metabolización afrancesada de la herencia filosófica nietzscheana y heideggeriana, poco después sazonada con el discurso reivindicador de las identidades impulsado desde los denominados Estudios Culturales (Hall, 2003: 13-39). Era una deconstrucción de la axiomática sobre la cual pivotara la modernidad, inspirada en pensadores como Foucault, Derrida o Vattimo, bajo cuyos auspicios comenzó a verse el marxismo como anacrónico o, si cabe, necesitado de urgente revisión. En consecuencia, el leitmotiv del pensamiento exaltador de las diferencias se comprometerá en la conquista de su reconocimiento en la *res pública*, traducido a posteriori en una instrumentalización del Estado a su servicio.

En el concierto de las sociedades occidentales la preocupación por el reconocimiento de la diferencia identitaria del yo–sexual, racial o grupos identitarios aglutinados en torno a la coparticipación en un microrrelato discursivo estimulador de

una "comunidad de sentido" (Berger y Luckmann, 1997)-, era la extensión de un gesto deudor del ansia de autenticidad pertrechado originariamente en círculos elitistas de las sociedades modernas, aunque luego deslizado hacia un "individualismo expresivo" (Bellah, 1989: 19-80; Bejar, 1996). Tras el énfasis en este reconocimiento, pulsaba la profundización en aquello que singularmente cada quien sería o desearía ser junto a otros/as afines, solapando o incluso pasando por encima de variables estructurales de origen, interés o posición de clase. Esta búsqueda de reconocimiento diferenciador encajaba en las expectativas de orientación de la acción de unas generaciones con mayores índices de escolaridad, tasas más de formación académica y con un salvoconducto para una ampliación *liminal* del intervalo de tiempo biográfico antes de su ingreso en la estructura laboral.

El destino de la modernidad dependió de hacer prevalecer la divisa según la cual la identidad no debiera venir dada de antemano en virtud del estamento de procedencia, sino que debiera ser la resultante de la conquista de una dignidad concedida por los demás (Taylor, 1994: 81-86; Todorov, 1995: 77 y ss.). A partir de ahí, el reconocimiento de la identidad tendría su anclaje primeramente en la profesión, para luego tenerlo en el alarde de aquello más singular de cada quien precisamente negado en el trabajo (Sennett, 2000: 66-78). Una identidad diferencial reforzada, en términos bio-psico-antropológicos, a través de la inclusión en "pliegues atmosféricos" donde primaría un sentimiento afectivo-emocional de afinidad cognitiva, moral y mismo existencial (Castro Nogueira et al., 2008: 284-295), con el riesgo de desembocar en plegamientos en *communitas* propiamente a-estructurales (Turner, 1988: 101-136).

Ya en las postrimerías de los 80, la eclosión de las diferencias se verá catapultada por la caída del muro de Berlín y el desplome de los regímenes comunistas. No en vano será en esta coyuntura cuando Hunter (1991) acuñe por vez primera la expresión "guerra cultural". El desmantelamiento del esquematismo ideológico vigente durante la Guerra Fría reestructura la cartografía de las configuraciones de sentido. La polarización ideológica dominante desde la conclusión de la II Guerra Mundial irá desapareciendo. La distinción ideológico-política operativa capitalismo/comunismo, derecha/izquierda, como referencia de sentido, tiende paulatinamente a diluirse. A la par la práctica totalidad de los países de la órbita occidental se ven forzados a introducirse en las reglas de un capitalismo de consumo controlado en connivencia con mayor prosperidad económica, avances en los sistemas de protección social y consolidación de un sistema político legitimado con base en reglas procedimentales de juego democrático.

Con ello irá forjándose una emergente distinción bipolar en las orientaciones de sentido que suplantará a la anterior, a saber: progresismo/conservadurismo. Este escenario epocal vendrá delineado por un maremágnum de creencias cuyo eje articulador de sentido se subsumirá bajo tal distinción, traduciéndose en facciones en oposición política (Hunter, 2009), y llevada a un extremo fundamentalista al sumársele connotaciones de pureza/impureza entre grupos (Douglas, 1973: 47-72). Una tensión entre dos IS portando mensajes doctrinales contrapuestos. Uno impulsor del despliegue de valores estético-morales que, desatados en la cultura sesentayochista, instaban a un vuelco expresivo liberador de las costumbres instituidas. Otro, poniéndose a resguardo del avance de dichos valores, afanándose por reinstaurar valores precedentes a la cultura liberal movilizada en los 60. En esta bipolaridad se estaría evidenciado y proyectando una confrontación latente entre dos grandes IS en tensión durante la modernidad. El progresista: cuyo ideario consistía en una apología de la autonomía del yo, de sus ataduras a propósito de la tradición, como dueño de un destino que no le vendría dado, sino que debiera ser elegido y conquistado de acuerdo con los designios de su voluntad. El conservador: el cual, ante las consignas progresistas que direccionaban la historia, se enrocaría en una apología de las virtudes atesoradas en un inmovilismo atemporal de una tradición que ejercería como protectora frente a una viral contingencia emanada de la arbitrariedad inherente a los designios de la voluntad humana.

Además, el desplome del comunismo se corresponde con la aparición de un mundo casi enteramente globalizado, gobernado a nivel planetario por dinámicas económicas independientes de los estados (Sassem, 2007: 61-124) y, a la postre, uniformizado por la hegemonía del valor-mercancía. La globalización horada el principio de soberanía nacional, estampa insigne de la modernidad. De ello se desprende un *revival* de la singularidad cultural y, por ende, de movimientos culturalistas, como floreciente ansia de réplica, no por un hecho baladí, en esta fase histórica post-nacional (Appadurai, 2001: 21-24). Queda, pues, instituida una nueva bipolaridad en las orientaciones de sentido y, por ende, de valor, donde se redefinen los marcos del pensar, actuar y sentir social, y donde es reestructurada la inteligibilidad en las posibilidades del mundo social (Luhmann, 1997: 13-47). Por una parte, una semántica compartida en la adhesión a eslóganes ideológicos que, emanados de la cultura pivotada sobre la defensa de las libertades individuales, reivindican la diferencia como valor en sí misma. Eslóganes que, en último término, no dejan de ser sucedáneos del arquetípico IS progresista moderno. Eso sí, nutriéndose de las divisas ideológicas destiladas de la estela liberadora de las costumbres abonada por las corrientes de ruptura cultural sesentayochista, a riesgo de conllevar una omisión de los ideales universalistas de ciudadanía incubados en la Ilustración europea (Habermas, 2008a: 177-180), ahora desmontados bajo la primacía atribuida a lógicas autorreferenciales y contextuales (Winch, 1994: 31-86). Por otra parte, otra semántica antitética a la anterior que, como contraofensiva a esta estela liberal pregonada por la apología de la diferencia, topará una contestación de repulsa en el reavive de la supuesta quintaesencia moral contenida en el IS de un tradicionalismo de semblante ortodoxo y fundamentalista que habría aceptado solo a regañadientes el poder político conquistado por la representación de las diferencias. En su discurso se añora una regeneración moral de la sociedad, no para mantener los principios de la Ilustración, sino para rebasarlos mediante un salto hacia atrás al respecto de ellos.

4. Cultura postsecular, estatuto de la diferencia e IS

El legado dejado por las lecturas de la modernidad llevadas a cabo por la sociología clásica condujo a aceptar sin demasiadas reservas la hipótesis de la secularización. Reparemos en que esta postulaba que el despliegue histórico de la época moderna sería directamente proporcional a un debilitamiento de los sistemas de creencias religiosas. Desde hace cuando menos una década la fisonomía de las sociedades, no solamente occidentales, habría acabado por contradecir dicha hipótesis (Casanova, 2012; 2019). Un fenómeno que ha llamado fuertemente la atención entre analistas sociales, quienes dieran por hecho el triunfo histórico de los principios de la modernidad sobre el orbe de las convicciones religiosas a resultas del itinerario evolutivo natural de las sociedades (Habermas, 2008a; 2008b). Así concebida, la religión era evaluada como un vestigio anacrónico acorde a un estadio histórico-cultural que debiera ser depurado a fin de dar paso a otro gobernado por el racionalismo en sus poliédricas vertientes, sin percatarse de la ligereza en la presuposición de un axioma evolucionista incapaz de apreciar la sobrevivencia de constantes estructurales de lo pasado, de lo arcaico, contenidas en lo presente (Eliade, 1971; Durand, 1981; Maffesoli, 1993; Donald, 1991).

El término "cultura postsecular" es un diagnóstico que se apropia del incumplimiento histórico de la hipótesis secularizadora. En última instancia, esta hipótesis contenía un sesgo eurocéntrico insuficientemente examinado, obviando que malamente podía ser aplicada con verosimilitud al resto de latitudes culturales (Bellah, 1967). Además, el signo de las tendencias culturales nacientes, no solo dentro de los márgenes de la Europa occidental, tropezó de bruces con los augurios dibujados en tal hipótesis. En su pluralidad de variantes, la cultura de las sociedades occidentales tardomodernas hizo reflotar una variopinta constelación de manifestaciones de religiosidad des-institucionalizada, a la vez que enervó la reaparición de fundamentalismos religiosos (Lyon, 2002; Habermas, 2008a; Cipriani, 2012; Taylor, 2015), donde, en resumidas cuentas, "expe-

rimentamos una transformación desde el espacio de experiencia del monoteísmo de la religión hacia un horizonte politeísta de lo religioso bajo la forma del Dios elegido" (Beriain y Sánchez de la Incera, 2012: 134). La caracterización de estas expresiones, muchas veces informales, de religiosidad pondrá el acento, además de debatir el presupuesto evolucionista subyacente en la hipótesis secularizadora, en la heterogeneidad de sus expresiones, así como en el reto sugerido por la irrupción del paradigma de la postsecularidad en las Ciencias Sociales (Garzón Vallejo, 2014; Ruiz Andrés, 2022). En realidad, lo que se estaría abriendo paso en la cultura postsecular es un desplazamiento de la creencia, en términos versátiles, al primer plano de la escena social. De paso delataría un fleco sin cerrar en las pretensiones totalizadoras abrigadas en el proceso secularizador. Y así, el renombre de la creencia estaría evidenciando, fieles a pies juntillas a Weber, una tentativa de reimbricación cultural con el orden de lo sagrado en la tardomodernidad. Así pues, la cultura postsecular incorpora una sensibilidad aproximativa a lo sagrado de entrada desidentificada al respecto de una circunscripción eclesiástica. Sin embargo, la distinción efectiva sagrado/profano, como también la línea divisoria misma que traza esta distinción, seguirá vigente, solo que readaptada, en formato de *neoinmanentismo*, a las claves de un mundo postsecular, amén de realojada en localizaciones mundanas (Gorski, 2022).

En el marco de la tardomodernidad, la esfera de la sociedad civil es aquella asignada para dirimir las contiendas en torno a qué tipo de creencias tendrían que hacerse valer sobre otras en la *res publica*. Las creencias, como apreciara Weber, son opciones vitales dentro de un abanico posible, las cuales responden a tomas de posición de valor en torno a cuestiones últimas. Es sabido que la esfera de la sociedad civil se institucionalizó como centro simbólico en torno al cual las opciones de creencia portadas por diferentes grupos compiten entre sí en pos de conquistar la hegemonía en una opinión pública mediatizada por una sobredimensión del peso concedido a la dimensión cultural (Alexander, 2008). En este sentido, la competencia por adueñarse de la hegemonía cultural responderá a una lucha de fisonomía religiosa más que estrictamente política, si bien amoldada a la particularidad de cada geografía sociocultural (Hunter, 2009; Casanova, 2019; Beriain y Aguiluz, 2023; Veloz Contreras, 2023). Es un conflicto subrepticiamente religioso, si bien transfigurado políticamente bajo un formato identitario-cultural. Su propósito es hacerse con el centro simbólico de las sociedades que a primera vista se diera por obsoleto a resultas del marchamo de diferenciación funcional moderno. Entendido este como foco de sentido orientador de la vida social del cual se desprenderán políticas gubernamentales tutoradas por el Estado en una u otra dirección (Hunter, 2009). En el campo de esta centralidad de lo social, una variedad de esquemas interpretativos acerca del mundo y del valor de las cosas, aferrados al dominio de la creencia, entran en disputa. A la par, la *intelligentsia*, polarizada en uno u otro frente, será responsable en la forja de narrativas encaminadas a ofertar un soporte legitimador a tales creencias. En suma, surgen IS en liza a fin de instituir una determinada producción de sentido como aquella poseedora de autoridad.

Aun cuando su naturaleza íntima sea en verdad religiosa, las batallas por apoderarse del poder político se esgrimen en el dominio cultural, reavivando de refilón la trascendencia sociológica atribuible a la noción de hegemonía propuesta a la sazón por Gramsci (1970). Están básicamente asociadas a cómo cincelar, bajo una u otra fórmula narrativa, aquellas posibilidades de ser potencialmente encerradas en la realidad. Vale decir: en torno a cuál es el modo más legítimo de definir lo que son, pudieran y, para el caso, debieran ser las cosas. Con la modernidad se abre una grieta en la lectura unívoca de lo que las cosas son, pudieran y debieran ser, debido a la pérdida de credibilidad de cualquier instancia metasocial monopolizadora de legítima autoridad. En consecuencia, el irreversible destino de las sociedades tardomodernas será la aceptación de una multiplicidad de interpretaciones en permanente tensión acerca de qué deben ser las cosas, de qué valores debieran primar. En esta tesitura, los IS comparecen como marcos de producción de sentido en constante

controversia, enfrascados en acaparar la interpretación supuestamente auténtica y verídica de las cosas y, por ende, de lo que las cosas debieran ser. La lucha en pos de esta definición redundará en una capitalización en términos políticos. De manera que los conflictos de índole cívico-política se dirimirán con cada vez mayor intensidad y amplitud en el dominio de las significaciones culturales, en el registro por excelencia de los IS. En este registro se manufacturan narrativas o relatos, en una amalgama de imágenes, expectativas e ideas normativas comunes y profundas (Taylor, 2006: 37), motivados por el propósito de dar carta de naturaleza al cordón umbilical que uniría memoria, presente y futuro de una sociedad, apelando a un elemento de ficción constituyente de la lectura de la historia (Ricoeur, 2002: 22-27). De la misma manera que, a causa del emborronamiento de un criterio determinador de aquello poseedor de significación y valor en contraste con aquello que no lo posee, el registro donde se mueven los IS será aquel especialmente abonado para una posible irrupción de profetismos, seculares o no. Estos son inspiradores de la aparición de una narrativa que, "infundiendo la actuación en significado mediante la re-fusión" ante una audiencia (Alexander, 2005: 31), destilaría una pretensión de autenticidad que pudiera incentivar que el significado del mundo social sea reinterpretado en virtud de un nuevo guion, que se instauren posibilidades de realidad no contempladas en el guion instituido.

En el concierto de las sociedades tardomodernas, la legitimidad en la gestión del "mundo de la vida" es delegada casi en exclusiva en un ejercicio de expertos quienes, tutores de saberes/poderes con implicaciones biopolíticas (Foucault, 1995), avalan prácticas discursivas destinadas a otorgar credibilidad a dicha gestión. No obstante, la naturaleza de las interrogantes acerca de la ultimidad yacente en cuestiones nucleares en torno a las cuales se articula "el mundo de la vida" de una sociedad, rebasan el umbral de gestión técnico-operativa de estos saberes/poderes. Se trata de cuestiones esenciales que, como Kant emblemáticamente había aducido, trascenderían el ámbito de la ciencia, cuyas incógnitas, no pudiendo ser nunca enteramente despejadas en clave de racionalidad científica, pertenecen al espacio abonado para la creencia, y, debido a este motivo, proclives a un deslizamiento fundamentalista. Toda colectividad se ha visto empujada a ofrecer respuestas a interrogantes fundamentales relativas a ¿qué es?, ¿de dónde viene?, ¿a dónde va? Interrogantes que solo han podido topar una respuesta congruente en el dominio de los IS (Castoriadis, 1994: 66-69). La manera en cómo cada modelo social, a título particular y mediante el recurso a un IS, ofrezca respuesta a estas interrogantes determinará a fortiori su signo identitario. Así, esta determinación se actualizará luego sobre el modo en cómo abordar asuntos donde está en juego el mantenimiento de tal identidad, tales como cuál es el contenido de valor que debiera concedérsele a asuntos concernientes a la vida, la sexualidad, la socialización o la identidad entre otros. A la postre, esto se perfilará en cruzadas normativas (Rodríguez Fouz, 2014: 121-154) inclinadas en una doble dirección. Bajo el respaldo de estrategias discursivas bifrontes, grupos con poder pretenderán imponer su interpretación de los valores en un sinfín de cuestiones tales como el aborto, la eutanasia, la homosexualidad, el transgénero, el animalismo, los contenidos de currículums escolares, los derechos reproductivos, la legalización de drogas o los castigos en el ámbito familiar.

A partir de la década de los 90, siempre en el marco de las sociedades occidentales, la polarización en los vectores de sentido pasó a gravitar sobre dichas cuestiones. Los valores se vieron inmersos en una empresa de incesante redefinición acorde a su inherente problematicidad. En este contexto, el esquematismo asociado a la dialéctica progresismo/conservadurismo sirvió para vertebrar los dos grandes IS surgidos en competencia por adueñarse del patrimonio en el significado y orientación de los valores. Una consecuencia directa de que no haya posibilidad de cabida para un IS holístico incardinado sobre la religión o las ideologías que irradiase sentido a la totalidad de las esferas sociales y fortaleciese el consenso e integración normativa, a la manera de sociedades premodernas o de la primera modernidad. "Nada está escrito en manos de una sola voz o autoridad" (Sánchez Capdequi, Gil-Gimeno y Eche-

verría, 2023: 2). Por consiguiente, a resultas del definitivo calado del politeísmo de los valores, en el espectro de las sociedades tardomodernas diferentes IS, y con ello diferentes relatos interpretativos acerca de las posibilidades ontológicas y morales acerca de lo que el mundo es y debiera ser sostenidos en el fondo sobre creencias, diferentes dioses disfrazados de semblante profano, aunque articulados y vehiculados políticamente en torno a la polaridad progresismo/conservadurismo, competirán sin tregua por adueñarse del monopolio en una reinterpretación de los valores concomitante al fenómeno de implosión liberadora de las diferencias, concentrándose en cómo reconcebir, en el seno de unas coordenadas determinadas por la maleabilidad de estos valores, la significación de la vida, la muerte, el cuerpo o la sexualidad entre un abanico de tematizaciones convertidas en fuente de discusión política dentro de la sociedad civil.

"El esfuerzo por establecer una hegemonía débil también ayuda a explicar la influencia desigual de las élites culturales, las amplias instituciones que dirigen y su uso de los instrumentos del discurso público. En virtud de su acceso desproporcionado a los medios de comunicación pública, proporcionan los conceptos, suministran la gramática y explican la lógica del debate público. Al hacerlo, han estado y están en condiciones de definir y redefinir el significado de los símbolos públicos, así como de legitimar o deslegitimar los relatos de la vida pública. De este modo, junto con las instituciones a las que sirven llegan a definir los términos del debate público" (Hunter, 2009: 1314).

De manera que las facciones de poder en pugna intentan hacer valer su interpretación del mundo y de los valores en el espacio público como aquella auténtica, denostando otras interpretaciones que se le opondrían. Así pues, la disputa suscitada por mor de la política de reconocimiento de las diferencias (Taylor, 1994: 99-102), destapada a consecuencia del fruto abonado por la cultura liberal de la década de los 60, se esgrimirá prioritariamente en un terreno de juego marcado por la lucha por definir el ser y el deber-ser de las cosas, en la gramática de los IS, para luego ser a posteriori transpuesta y capitalizada en el plano político.

Discusión

Los resultados de este trabajo abren dos líneas de investigación posibles: 1) El análisis de cómo en el trasfondo de los dos grandes polos de sentido configuradores del orden normativo en la tardomodernidad (conservadurismo/progresismo) estarían subyaciendo y latiendo, si bien adaptándose –y hasta camuflándose- al concierto de unas nuevas realidades históricas, los dos grandes IS arquetípicos en oposición aparecidos en la modernidad. 2) El escrutado de la plasmación de los antedichos polos de sentido en ámbitos normativos específicos en los cuales se vean implicados, si bien ahora concretados, los IS en pugna en la tardomodernidad.

Conclusiones

De lo aquí expuesto se destila lo siguiente:

1. La necesidad de interpretar el significado de las guerras de reconocimiento de las diferencias identitarias teniendo en cuenta el papel atribuible a los imaginarios sociales como configuradores de una interpretación factible acerca de lo que el mundo debiera ser.

2. Una reconstrucción genealógica de dichas guerras en virtud de los flecos sin obturar derivados del proceso secularizador acaecido en las sociedades occidentales a consecuencia de la modernidad.

3. La redefinición en la polarización de las orientaciones de sentido en la acción colectiva aparecida en las postrimerías del s. XX a causa de un conjunto de factores socio-históricos que incidirán en una profundización en el reconocimiento de la diferencia.

4. La peculiaridad del nuevo campo de fuerzas discursivas en litigio por adueñarse de la centrali-

dad en la narrativa hegemónica de sentido en sociedades post-seculares *por ricorso* a los IS.

5. La contraposición entre progresismo/conservadurismo contemplada como confrontación entre el despliegue del *ethos* de una cultura liberal instituida en los años 60 del s. XX y, como réplica, el reavive de valores intimados al tradicionalismo.

Bibliografía

Alexander, J. C. (2005): "Pragmática cultural: Un nuevo modelo de performance social". *Revista Colombiana de Sociología*, 24, 9-67.

Alexander, J. C. (2008): *The Civil Sphere*. Oxford, University Press.

Appadurai, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.

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

Bell, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.

Bellah, R. (1967): "Religion in America", *Daedalus*, 96, 1, 1-21.

Bellah, R. et ali. (1989): *Hábitos del corazón*. Madrid, Alianza.

Bejar, H. (1996): "Una época de frío moral. La sociología comunitarista de Robert Bellah". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 97-113.

Berger, P. L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós.

Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1986): *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, Amorrortu.

Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós.

Beriain, J. y Sánchez de la Incera, I. (2014): "Metamorfosis de las creencias y edad postsecular". En *Sociologías en tiempos de transformación social.* Madrid, Centro Investigaciones Sociológicas, pp. 113-138.

Beriain, J. y Aguiluz, M. (2023): "The Plurality of Culture Wars". *Religions*. 14 (7), 943. https://doi.org/10.3390/rel14070943

Blumenber, H. (2003): *Trabajo sobre el mito*. Barcelona, Paidós.

Boltanski L. y Chiapello, E. (2001): *El nuevo espíritu del capitalismo*. Barcelona, Akal.

Carretero, A. E. (2010): "Para una tipología de las representaciones sociales. Una lectura de sus implicaciones epistemológicas", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. 20, 87-108.

Carretero, A. E. (2020): "El paradero de la normatividad en un mundo descentrado: ¿qué fue del mal de infinito durkheimiano?". En *Sociedades difusas. La construcción/deconstrucción sociocultural de fronteras y márgenes*. Barcelona, Anthropos/Siglo XXI (coord. y ed. J. A. Roche), 77-94.

Casanova, J. (2012): *Genealogías de la secularización*. México, Anthropos.

Casanova, J. (2019): "Global Religious and Secular Dynamics The Modern System of Classification Religion and Politics". *Religion and Politics*, 1.1, pp. 1-74.

Castoriadis, C. (1983-1989): *La institución imaginaria de la sociedad.* Barcelona, Tusquets, 2 vols.

Castoriadis, C. (1994): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.

Castro Nogueira, L. A. et ali. (2008): ¿Quién teme a la naturaleza humana? Madrid: Tecnos.

Cipriani, N. (2012): "From Values to Religion". *Revista Internacional y Multidisciplinar en Ciencias Sociales*, 1 (2), 100-129.

Donald, M. (1991): *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Harvard University.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. México, Siglo XXI.

Durán, J. F. y Duque, E. (2019): *Las transformaciones de la educación. De la tradición a la modernidad hasta la incertidumbre actual*. Madrid, Dykinson.

Durand, G. (1971): *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu.

Durand, G. (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus.

Durkheim, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.

Eisenstadt, S. N. (2007): "La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización". En *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.). Barcelona, Anthropos, pp. 260-286.

Eliade, M. (1971): *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama.

Foucault, M. (1995): *Tecnologías del yo y otros temas afines*. Barcelona, Paidós.

Garzón Vallejo, I. (2014): "Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?". *Revista de Estudios Sociales*. http://journals.openedition.org/revestudsoc/8666. Recuperado: 07/08/2023.

Geertz, Cl. (1991): *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

Giddens, A. (1998): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península.

Girola, L. (2020): "Imaginarios y representaciones sociales: reflexiones conceptuales y una aproximación a los imaginarios contrapuestos". *Revista de Investigación Psicológica*, 23, 107-125.

Godelier, M. (1989): *Lo ideal y lo material*. Madrid, Taurus.

Gorski, P. 2022: The Return of the King: The Encantments of a Rising Illiberalism, The Hedgehog *Review: Critical Reflections on 735 Contemporary Culture, Spring*. 736 https://hedgehogreview.com/issues/political-mythologies/articles/the-return-of-the-king

Gramsci, A. (1970): *Antología, de textos de Antonio Gramsci. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. México, Siglo XXI.

Habermas, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, vol. 2.

Habermas, J. (2008a): "Apostillas sobre una sociedad postsecular", *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.

Habermas, J. (2008b): "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia*, LIII (60), 3-20.

Hall, S. (2003): "Introducción: ¿Quién necesita «identidad»? En *Cuestiones de identidad cultural*. Hall, S. y Du Gay, P. (comps.), Buenos Aires, Amorrortu.

Heidegger, M. (1984): *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza.

Hunter, J. D. (1991): *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York, Basic Books.

Hunter, J. D. (2009): "The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony". *Social Research*, 742, 76 (4), 1307-1323.

Illouz, E. (2007): *Intimidades congeladas*. Buenos Aires, Katz.

Inglehart, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades avanzadas*. Madrid, Centro Investigaciones Sociológicas.

Joas, H. (2017): "¿El incremento de opciones como peligro?". En *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*. Madrid, Centro Investigaciones sociológicas, 249-261.

Lasch, Ch. (1999): *La cultura del narcisismo*. Madrid, Andrés Bello.

Lipovesky, G. (1983): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.

Luckmann, Th. (1973): *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca, Sígueme.

Luhmann, N. (1996): "La contingencia como atributo de la sociedad moderna". En *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Beriain, J. (comp.). Barcelona, Anthropos, 173-198.

Luhmann, N. (1997): *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós.

Luhmann, N. (1998): *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid, Trotta.

Luhmann, N. (2007): *La religión de la sociedad*. Madrid, Trotta.

Lyon, D. (2002): *Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid, Tecnos.

Lyotard, J. F. (1994): *La condición posmoderna*. Madrid, Tecnos.

Maffesoli, M. (1990b): *Au creux des apparences. Pour une étique de l'esthétique*. París, Livre de Poche.

Maffesoli, M. (1993): *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*. Paris, Grasset.

Marcuse, H. (1968): *El final de la utopía*. Barcelona, Ariel.

Martínez Sahuquillo, I. (2001): *Cambios culturales en la sociedad moderna: del individualismo utilitario al individualismo expresivo*. http://www.Escritorio/Biblioteca/Martínez%20Sauquillo.pdf.Recuperado a 02/07/2023.

Melucci, A. (1989): *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia, Temple University Press.

Ortega, J. (1987): *Ideas y creencias*. Madrid, Alianza.

Ovejero, F. (2018): *La deriva reaccionaria de la izquierda*. Barcelona, Página Indómita.

Reckwitz, M. (2020): *The Society of Singularities: Reply to Four Critics*. Polity Press.

Ricoeur, P. (1997): *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa.

Ricoeur, P. (2002): *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2003): *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2009): *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Fondo Cultura Económica.

Riesman, D. (1981): *La muchedumbre solitaria*. Barcelona, Paidós.

Rodríguez Fouz, M. (2014): **¿**Guerra cultural? Cruzadas morales y normatividad de las democracias occidentales. En *El dinamismo de los valores: crisis y creatividad en la sociedad moderna* (coord. Sánchez Capdequí, C.). Madrid, Anthropos, 121-154.

Ruiz Andrés, R. (2022): "La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión". *Política y Sociedad*. 59 (1) e72876, 1-12.

Sánchez Capdequí, C. (2018): "Las sociologías post 68 y la creatividad social". *Arbor*, 194 (787): a435. https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1008.

Sánchez Capdequí, C. Gil-Gimeno, J. y Echeverría, P. (2023): "The Hegemonic Character of Techno-Functional Neo-Immanentism and Its Relationship with Culture Wars". *Religions*, 14 (7), 943. https://doi.org/10.3390/rel14070943.

Sánchez-Prieto, J. M. (2018). "Entre el mito y la crítica: la memoria del 68 francés". *Arbor*, 194 (787): a432. https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1005.

Sassem, S. (2007): *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires, Katz.

Sennett, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.

Simmel, G. (1998): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península.

Schmitt, C. (2009): *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.

Taylor, Ch. (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch. (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch. (2006): *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch. (2015): *La era secular*. Barcelona, Gedisa, vol. 2.

Todorov, T. (1995): *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid, Taurus.

Touraine, A. (1978): *La voix et le regard*. Paris, Seuil.

Touraine, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Madrid, Temas de hoy.

Turner, V. (1988): *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.

Veblen, Th. (2004): *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Alianza.

Veloz Contreras, A. (2023): "La cultura para la nueva derecha en América Latina y su accionar en Baja California. FRONTERA NORTE. *Revista internacional de territorios, fronteras y regiones*", 35, ART. 12.

Weber, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.

Weber, M. (1982): *La ciencia como profesión*. Madrid, Austral.

Winch, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós.

Cita recomendada

Carretero Pasin, A. E. (2024). Guerras de reconocimiento por mor de diferencias identitarias y marcos de producción de sentido en sociedades postseculares. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 27-45.