

Recepción / Received: 26 de mayo de 2022
Aprobación / Approved: 10 de noviembre de 2022



EL IMAGINARIO UNIVERSALISTA MODERNO EN LA ENCRUCIJADA DE UN MUNDO POLITEÍSTA: UNA REFLEXIÓN SOCIOLÓGICA

Modern universalist imaginary at the crossroads of a polytheistic world: a sociological reflection

Ángel Enrique Carretero Pasi^a 

^aUniversidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela (España).

 angelenrique.carretero@usc.es

Resumen

Este trabajo tiene como propósito abordar las vicisitudes en las que se halla inmerso el imaginario universalista moderno. Opta por explorar las claves evolutivas de cómo este llegó a configurarse en un doble plano: a nivel de relato legitimador del orden social y a nivel de instancia ocupante de la centralidad simbólica. Encara las razones que dan cuenta de su desfallecimiento, examinando las implicaciones sociológicas desprendidas de un irreversible descentramiento del mundo. El trabajo pretende sondear las posibilidades y contradicciones portadas en antedicho imaginario, así como las motivaciones impulsoras de las tentaciones por rebasarlo. Facilita un reconocimiento del meollo donde se ve enredado el imaginario universalista como seña identitaria de integración colectiva moderna. Devela el incentivo de fondo que cataliza las inclinaciones empecinadas en su descrédito, así como el porqué del triunfo del espectro del consumo como fórmula que, renabilizando el vacío en la producción de sentido evidenciado en la tardo-modernidad, se adueña unívocamente de la atribución integradora de lo social.

Palabras clave: imaginario; universalismo; modernidad; integración; consumo.

Abstract

The purpose of this paper is to address the vicissitudes in which the modern universalist imaginary is immersed. It chooses to explore the evolutionary keys of how it came to be configured in a double plane: at the level of a legitimizing story of the social order and at the level of an instance occupying the symbolic centrality in modern society. It addresses the reasons that account for its demise, examining the sociological implications arising from an irreversible des-centering of the world. The work intends to probe the possibilities and contradictions carried in the aforementioned imaginary, as well as the motivations driving the temptations to go beyond it. It dismantles the globalizing sign of the consumer universe in order to rise as an integrating narrative of the late-modern collective fabric. This contribution facilitates a recognition of the core where the universalist imaginary, identity sign of modern collective integration, is entangled. It reveals the underlying incentive that catalyzes the stubborn inclinations to discredit it, as well as the reason for the triumph of the specter of consumption as a formula that, profiting from the void in the production of meaning evidenced in late-modernity, univocally takes possession of the integrating attribution of the social.

Key words: imaginary; universalism; modernity; integration; coconsumption.

Introducción

De la mano de una lectura de acento nietzscheano acerca de la génesis de la modernidad, en adelante se plantea una reflexión sociológica en torno al surgimiento, institucionalización y desenlace de la categoría de universalidad en la cartografía cultural de las sociedades occidentales modernas. Entendemos dicha categoría como el recurso ideológico mediante el cual se ha buscado legitimar el consenso y la cohesión de un grupo humano, e incluso de una cultura o civilización. En especial interesa focalizar la atención sobre el universalismo en la medida en que a través de la realización de su ideario se habría propiciado la integración de los miembros de un modelo social o cultural en un mismo cuerpo colectivo.

El universalismo se entiende como la idea-fuerza empleada en Occidente a fin de operativizar el proceso de integración social. Consiste en la propensión de una sociedad o cultura a elevar los valores que la definen al rango de imperativo comúnmente asumido, en la entronización de aquello suprasocial que obliga y normativiza actitudes y comportamientos al respecto de los valores nucleares en una sociedad o cultura.

Esta consideración del universalismo permitirá aclarar un continuum insuficientemente apreciado entre las sociedades premodernas y modernas. Desde este enfoque la categoría antedicha posee una análoga practicidad en sociedades gobernadas por el influjo de la religión de aquellas otras supuestamente secularizadas. Lo importante es saber ver que la categoría, en virtud de la función desempeñada, es una instancia sacralizada.

Y aquí es donde entra en escena el papel atribuido al imaginario social, toda vez que el universalismo moderno fue la significación nuclear que posibilitó que todos/as y cada uno/una de los integrantes de una sociedad formasen parte de una unidad tendente a la homogeneidad. El imaginario social moderno pretendió articular una integración colectiva sin fisuras en base a la idea de que lo social es equiparable a lo público y de que el Estado es la expresión por excelencia de lo público. De ahí la trascendencia de un código normativo representativo de la moral de Estado, y de que el código universalista pase a significar aquella dimensión preceptiva y vinculante que funde a todos/todas en torno a algo supuestamente común, aquella mediante la cual se pretende que converja en un todo común la heterogeneidad habitante en una sociedad.

Esta es la relevancia atesorada en el imaginario universalista moderno. Este tuvo su protohistoria en el mundo griego, luego continuada en el medieval. Mediante este imaginario se trataba de lograr la lealtad de los miembros componentes de una sociedad a los valores constitutivos de su centro simbólico y, de este modo, de garantizar la integración colectiva.

La posmodernidad ha dejado en evidencia la obsolescencia de esta empresa. La evolución seguida por la sociedad moderna ha conducido al anacronismo al proyecto de mantenimiento del universalismo como centralidad simbólica. No obstante, el vacío dejado a raíz de la desaparición de los valores constitutivos del imaginario universalista moderno será funcionalmente ocupado por el consumo entendido como forma de vida, como imaginario central. De manera que la única instancia con poder realmente integrador gravitara sobre este imaginario, convirtiéndose en artificio la referencia relativa a cualquier otro valor. A lo largo de este trabajo se desvelan las raíces, la morfología y la deriva decadente del universalismo moderno, a la par que las fallidas y regresivas fórmulas de integración colectiva surgidas como reacción a esta deriva.

Un problema esencial con el cual se enfrenta la supervivencia de toda sociedad consiste en cómo conseguir encorsetar su esencia magmática (Castoriadis) bajo un marco definitorio responsable de su unidad. El hilo argumental del trabajo recoge esta cuestión. El monoteísmo es una pretensión orientada a que la inteligibilidad del mundo en su totalidad responda a un solo guion. La modernidad es originariamente monoteísta, aun habiendo reciclado sus categorías fundacionales de una impronta religioso-cristiana. Es monoteísta debido a que no se desembara de una concepción de la sociedad en virtud de la necesidad de un centro simbólico. En realidad, Dios era no otra cosa que el ocupante de ese centro, al margen de su identidad. La modernidad no acabó con ese centro, solo transformó su morfología. Empero la evolución de la sociedad moderna hará que ese centro sea algo prescindible, dejando el destino de la integración colectiva al albur del consumismo.

1. Prolegómenos al imaginario universalista

Suele haber unanimidad al admitir que la gestación de una conciencia diacrónica universalista se topa en la doctrina platónica. Este protouniversalismo se fragua en la purga de la unicidad en favor de un lustre de lo común, en un afán por reducir lo *Múltiple* hacia lo *Uno* (Platón, 1988: 29-136). Esta es la esencia del universalismo en Occidente, prolongado en su decurso posterior, como luego veremos, bajo diferentes modulaciones. A fin de evitar que los criterios rectores de la vida pública sean entregados al subjetivismo sofisticado, se les inviste de un *eidos* objetivo e invariante aupado a estatuto universal. La gramática universalista supone una sobrevaloración de lo *Uno* equiparable con el Bien absoluto. Desde entonces su omnipresencia sobrevolará en el imaginario social de Occidente, como asimismo su réplica: el fantasma de lo *Múltiple*.

En la antesala del cristianismo, el testigo platónico será retomado por los estoicos. Zenón de Citio propondrá una variante universalista de corte cosmopolita. El acento en lo *Uno*, fuente del Bien común, se refleja en una ley natural que equipara a los individuos en la *res publica*. El estoicismo será fiel al platonismo en el realce de un universalismo indisoluble de lo *Uno* como Verdad y Valor.¹ El influjo del pensamiento helénico y la dogmática judaica confluirán en la obra de Filón de Alejandría, eslabón entre la elevación de la conciencia universal del individuo greco-romana y cristiana.

El universalismo cristiano resulta incomprensible sin el legado dejado por la tradición griega. Aunque este universalismo no es en verdad análogo al griego en su caracterización, sí guarda un denominador común en lo concerniente a la sobrevaloración de lo universal sobre lo particular, a la prevalencia de algo que trasciende y a lo cual se subordinan los individuos sobre aquello diferencial que los divide y enemista. El propósito al

¹No es casual que su cosmopolitismo coincida con las conquistas del Imperio Macedónico, instando a un sincretismo cultural reflejado en un mensaje político universalista.

poner de relieve esta semejanza no es otro que rastrear, sin entrar en pormenores, en la génesis de la vocación universalista de la modernidad. Así, por ejemplo, se conoce menos del mensaje de Cristo que de su declinación en la Teodicea de Pablo de Tarso. Con todo el evangelio cristiano apunta originariamente hacia una vocación universalista, hacia una resignificación de lo *Uno* intimada a una formulación de Verdad y Valor monoteísta. El mensaje cristiano es claramente universalista, toda vez que el hecho de ser todos hijos de un mismo y único Dios hermana a todos en lo universal. Las Epístolas de Pablo han sido interpretadas como fidedigna ilustración. En *Epístola a los Gálatas* 3-28, probablemente de s. I, se dice: «Ya no hay ni judío ni griego, no hay ni esclavo ni libre, ya no hay ni hombre ni mujer» (Pablo, 2009: 1856). O en *Mateo* 10-34, apología de fraternidad universal en ruptura con el parentesco, se propone: «Quien no puede hacerse enemigo de los miembros de su casa, de su padre y de su madre, no puede ser discípulo de Jesús: No he venido a traer la paz sino la espada» (Weber, 1997: 393).² Si bien la Patrística, enredada en sinfín de disputas teológicas, no solo no silenciará esta cuestión, sino que profundizará en la tensión entre esta vocación universalista y un abrazo a la Verdad cristiana como exclusiva senda de salvación. Esto se explicitará en el combate agustiniano contra la herejía pagana como signo diabólico y en su metáfora de las dos ciudades en lucha.

2. Decurso del imaginario universalista moderno

El imaginario social de la apologética cristiana y el credo ideológico enarbolado por la modernidad mantendrán un *continuum* que *prima facie* pudiera resultar imperceptible. En Occidente el imaginario medieval es aquel que, al margen de diferencias geográfico-culturales, pivotó sobre la “significación imaginaria” de Dios. La apertura

del debate acerca de la narrativa secularizadora redefinió la relación establecida entre el imaginario político medieval y el moderno.³ Toda esta literatura sociológica ha mostrado recientemente que las categorías constitutivas del imaginario medieval son reimplantadas, mantienen un *continuum*, en los preceptos cívicos modernos. A despecho del énfasis por implantar el *año cero* en la cronología de la humanidad, los principios cívico-políticos republicanos franceses portarán un parentesco con las unitarias prerrogativas de la cosmovisión cristiana. El canon de la modernidad, francés e inglés, a diferencia del germánico, se autodefine por el universalismo. De manera que en el imaginario de la utopía política moderna se anhelaba que aquello, de partida, no público fuese amoldado en una unidad política, la representada por lo público y gobernada por el Estado, que exige una entera homogeneidad colectiva (Freund, 2018: 349-406). Así Arendt (2005: 33-36), contrastando el *pathos* de las Revoluciones Francesa y Americana, descubrió que el drama de la primera consistió en que su defensa de la *souveraineté du peuple* serpentea entre las categorías de libertad y liberación. Esta confusión se transfiere a una duplicidad de planos: la lucha en pro de unos inalienables derechos civiles aunada al desquite de una ancestral coerción ejercitada sobre una *plebs* en un sempiterno estado de ignominia (Arendt, 2005: 54-55). La Edad Moderna difuminó la distancia entre lo social y lo político, entre lo privado y lo público, consiguiendo que *La Sociedad* en abstracto, equiparable a una macro-familia, «constituya la organización pública del propio proceso de la vida» (Arendt, 1998: 56). Ahondando en la idea arendtiana no estaría desencaminado afirmar que la sombra arquetípica del monoteísmo cristiano, en su *reductio ad unum*, se prolongó en la *monoteización* de lo social encarnada en la figura por excelencia de la modernidad: el Estado-nación (Miranda, 1986: 16-17). Por otra parte, se ha entrevisto la simiente jacobina incoada en el imaginario

²En este horizonte de fraternidad universal estaba el acicate para una salvación de la cual nadie debiera quedar al margen, transformado a la postre en lema de imperativo político (Foucault, 2006: 221-261).

³Develó la metamorfosis del relato salvífico de la historia judeocristiana bajo unas inmanentizadas expectativas universalistas que la modernidad se enfrascó en materializar sobre la historicidad (Koselleck, 2003: 37-62), (Voegelin, 2006: 195 y ss.), (Löwith, 2007: 233 y ss.), (Blumenberg, 2008: 13-80).

social universalista que, inspirado en un ideal absolutista, será reactivada como *episteme* fundamentalista en ascenso en la modernidad (Eisenstadt, 2004: 165-176). Esto vale para reinterpretar ora el fanatismo del utopismo revolucionario del cual se embeberán tanto los movimientos ideológicos occidentales obstinados en conquistar un Reino de Dios, ora las versiones de un fundamentalismo no occidental anti-moderno (Eisenstadt, 2007: 260-286), (Berriain, 2002: 55-62; 2005: 62-75).

Tanto el imaginario social de la doctrina universalista cristiana como el de su correlato moderno mantienen fe en lo *Uno*, guardan compromiso con la *Humanidad* o *Sociedad* como bien mayúsculo, como categoría universal, a la cual se pliegan las voluntades individuales y a expensas de su ambivalencia (Bauman, 1991: 73-119). El sacrificio de los derechos particulares por mor de la “voluntad general” izada por el discurso revolucionario francés es un claro ejemplo. De ahí que la fe en lo *Uno* de este imaginario social adoptase una variopinta concreción: voluntad popular (Francia), interés del proletariado (Rusia) o espíritu del pueblo (Alemania). Su aspecto multiforme no vela su propósito: la auto-santificación de la soberanía e infalibilidad de todo grupo humano (Crossman, 1978: 116-147), en una triangulada re-sacralización de lo *Uno*. El deslizamiento de lo *Uno* en mistificación política de lo *Absoluto* queda allanada, bastará sumar la consagración del Estado como encarnación de lo universal en una atalaya trascendente a otras instituciones. Es la equiparación del Estado como artífice de la libertad individual, donde «la libertad alcanza la plenitud de sus derechos» (Hegel, 1968: 212).

A contracorriente de los vientos progresistas de *fin de siècle*, Nietzsche advirtió el calado de la cuestión que estaba en juego. En su extemporánea diagnosis, los ideales universales alabados a la sazón por la modernidad portarían el espíritu de un camaleónico monoteísmo, aun cuando a primera vista hubieran arremetido contra la prelación concedida a la cristiandad en el universo simbólico del *Ancien Régime*. En ella se topa la clave psicoantropológica sobre la cual el Bien universal, el universalismo, se

funda, a la vez que se disfraza: la rendición de culto, incentivo y refuerzo de un espíritu de fraternidad.⁴ Así no es complicado constatar el paralelismo entre el declive del sistema de creencias cristiano y el *maremágnum* de corrientes ideológicas que, emanadas en el último tramo de s. XIX, comparten un afín denominador: la reafirmación de un lazo universal de confraternidad. Desde la aritmética de la felicidad para el mayor número promocionada por Stuart Mill hasta la *Religión de la Humanidad* de Comte, pasando por el *Nuevo Cristianismo* de Saint-Simon o la utopía igualitarista de los falansterios de Fourier, por no entrar en variaciones de menor calado.⁵ Nietzsche lo deja del todo claro: los valores del universalismo moderno son variantes disfrazadas de un monoteísmo cristiano.

Por otra parte, la clásica distinción entre formaciones sociales con “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica” (Durkheim, 1993: 93-165) es pertinente como punto de arranque a fin de examinar el paradero de la centralidad simbólica asignada al imaginario universalista en el itinerario de la modernidad. Durkheim era portavoz de una concepción de lo social respaldada sobre la autoridad de un acervo de creencias que, ubicado en su epicentro, fraguaba un sentimiento vinculante, teniendo presente que el cristianismo fuera la bóveda cognoscitivo-normativa de estas sociedades (Berger, 1981: 51-82). Dichas so-

⁴«Schopenhauer en Alemania y John Stuart Mill en Inglaterra son los que han dado mayor celebridad a la doctrina de la compasión o de la utilidad o de la simpatía para con los demás, como principio de conducta, aunque, en realidad, no han sido sino ecos, puesto que, desde que se produjo la Revolución Francesa, tales doctrinas surgieron por todas partes y al mismo tiempo con extraordinaria vitalidad, bajo formas más o menos sutiles, más o menos elementales, hasta el punto de que no existe un solo sistema social que no se haya situado, sin pretenderlo, en el terreno común de dichas doctrinas» (Nietzsche, 1985: 120-121).

⁵Por eso el credo universalista que Bonaparte acarició expandir por la geografía europea, en lo que portaba de cincelado bajo un orden more geométrico, donde aquel encuentra «inmediatamente su expresión espacial mediante la regla y el compás» (Starobinski, 1988: 41), subsumiendo a los individuos y sus relaciones en una aritmética contable, topó pronto su reacción en negativo. A nivel político en la contraoferta de la intelligentsia germánica avivadora del particularismo identitario subyugado por el ideal universalista (Elias, 1989: 57-70). A nivel individual en una re-singularizada expresividad a la experiencia del yo (Simmel, 2003: 113-136).

ciudades abrigaban un lugar indiscutido que, como manantial de sentido holístico anclado en un imaginario social (Castoriadis, 1983: 253-285), homogeneizaba el todo social. Un lugar monopolio de Dios. Dios no radicaba más que en ese lugar imaginario; vale decir que ese lugar era el lugar de lo Uno, de la unidad de la Verdad y Valor en su rango de absolutez.⁶ Un lugar del que no se puede obviar su correlato político como articulador de preceptos cívicos. El imaginario universalista cobra relieve: valor empleado para dar una figura unificada y cohesionada a la heterogeneidad insita a cualquier formación social.

Con el proceso de secularización moderno no es que el lugar hubiera desaparecido, sino que la categoría antaño ocupante suya es suplantada.⁷ Buena parte de la mala fortuna granjeada en la denominación del vocablo secularización descansa en la univocidad a la cual se la ha asociado (Gil Gimeno, 2017). En realidad, es una lógica de transposición donde se permuta la trascendencia por la inmanencia, el imaginario del dios cristiano por el del Estado-nación, absorbiendo la sustancialidad de lo Uno. Acelerada por la nueva ciencia confrontada a la escolástica medieval, la ontología moderna, aspirando a cercenar el ser de las cosas en magnitud objetivable y cuantificable, contará para tal aspiración con la alianza del Estado-nación. El propósito del Estado-nación será el entallado del “magma social”, en el sentido de Castoriadis, de aquello, como él afirma, irreductible a una determinada unidad, bajo su pertrechado en un esquematismo de lo político, donde todo pasa a ser político, gobernado por el Estado.

Qué duda cabe que el lugar es el lugar de lo sagrado. Y si bien la modernidad se autodefinió en virtud de la desacralización de todo *numen supramundano*, propició una sacralización del Estado como autorrepresentación

⁶Es indiferente que saquemos a relucir la religión civil romana (Fustel de Coulanges, 1947) o el espíritu de Cristiandad aglutinador del Imperio Carolingio (Le Goff, 1999), lo relevante está en la existencia del lugar y en su facultad para proporcionar orden, consenso y vector a la sociedad.

⁷Por eso la inclinación epistémica más sugestiva ha ensanchado la conceptualización de lo religioso, abriéndolo a las creencias, en un sentido plástico, arraigadas en la médula del mundo moderno (Gutiérrez, 2010: 9-44).

de lo Uno. A lo largo de la Edad Media, el choque entre el poder del papado y de los sucesivos emperadores se zanjó con una connivencia bajo beneficios coincidentes no exenta de tensiones. Bajo la égida de Carlomagno, Iglesia y Monarquía confluían en un mismo proyecto: apoderarse de y administrar la centralidad simbólica en las sociedades del occidente europeo.⁸ Empero la Edad Moderna, consagrando como *numen* el *Leviathán*, fracturará el nexo entre poder religioso y político, echando por tierra la coincidencia de intereses entre Iglesia y Estado. La autonomía de lo político, estampada en la soberanía de *le peuple*, redundará en que lo social pase a pivotar, unificarse y administrarse a partir del Estado. En esta empresa contará con la complicidad de la *mathesis universalis* glorificada desde el cartesianismo. El conocimiento se sujeta al barómetro del orden y la medida con una expresa finalidad: el tratamiento de las cosas en términos de homogeneidad, donde «todo conocimiento, fuera el que fuera, procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden» (Foucault, 1997: 336). Una homogeneidad políticamente transpuesta para un telos de reticulado de lo social por el Estado, cuya expresión fidedigna será el *Leviathán* (Fernández Ramos, 2017: 247-269). Con este giro epistémico el Estado tendrá como móvil una adherencia en torno al imaginario universalista con el cual se inviste, contando con la colaboración de una Educación Cívica reemplazante del papel desempeñado en otra hora por la religión cristiana (Burke, 2003: 223).

De manera que en el *intermezzo* desde la antesala de la Revolución Francesa y un incipiente proto-capitalismo -clamando Rousseau por una “religión civil” como responsable del consenso colectivo-hasta la consolidación del sistema de producción capitalista el ordenamiento social se verá afectado por las relaciones sociales generadas por el industrialismo. Debido a la colisión con las relaciones de producción e intercambio capitalista, la consigna universalista, que fuera baluarte emancipador enarbolado por la sociedad burguesa en reacción a

⁸De ahí que, hasta avanzado el s. XIII, el término “político”, sostenido sobre un principio que se auto-sustenta, no hubiera tenido acceso en el vocabulario occidental (Ullmann, 1985: 91-117).

la sociedad medieval, comenzará a ver impedido su cumplimiento (Horkheimer, 1995: 178-201). Desestimada la estrategia simbólica integradora premoderna y, a la par, no cuajando su sustituto moderno, los sectores burgueses verán ensombrecida una armonía social asiento de la paz, orden y cohesión reclamados por sus intereses mercantiles. Desde el discurso de las élites burguesas el estallido de un clima de enconamiento entre grupos transluciría un malestar desencadenado por el pisoteo de la autoridad universal moralmente legitimadora del pacto moderno. Esto, en realidad, testimonia el hecho de haber permanecido pendiente de despeje la incógnita emanada al reflujó de la Edad Moderna, una vez transparentados los desarreglos precipitados por el capitalismo industrial: «¿Cómo se sostiene una sociedad a la que nada trasciende pero que trasciende a todos sus miembros?» (Poulat, 1984: 219-230).

Pasado el meridiano del s. XIX, las opciones ideológicas legitimadoras del orden social industrial incidirán en que la razón de la problematización aparecida sea remitida al *agujero negro* de la crisis de valores. Con ello su causalidad económica es relegada a la opacidad; aquella relativa al daño infringido por un mercado abandonado a su *laissez faire* sobre las instituciones donde se fijara la autorrepresentación social (Polanyi, 1997: 247-265). De ahí que Durkheim, Comte, Saint-Simon y el Socialismo utópico en Francia, Stuart Mill y sus acólitos en Gran Bretaña, sublimasen la naturaleza de los males que aquejaban a la época de un recetario moralizante. No así en los pueblos germánicos, donde el atraso industrial y una acuciante unificación encarrilarán las demandas históricas hacia la órbita del nacionalismo.

Grosso modo la directriz consistirá en topar un imaginario equivalente arquetípico de la religión sobre el cual gravite el *ethos* colectivo en un escenario en vías de secularización. Acaso nadie como Durkheim (1982: 387 y ss.) supo ver la envergadura del asunto que estaba en juego. De ahí su alegato al abrazo a un ideal moral (Durkheim, 2000: 59-86).⁹

⁹Anticipándose a la certificación de que el mayor mal que aqueja a la sociedad moderna será el imperativo de una individualizada autodeterminación en la preferencia de valores (Bauman, 2002: 21-58).

El hincapié en esta problematización hace visible la complejidad que envolverá a esta sociedad: cómo concebir la salvaguarda de un centro simbólico amparado en la sacralidad de premisas universales de obligado acatamiento apuntaladas desde un imaginario social. Durkheim, buque insignia del canon ideológico-político moderno, mantendrá una lealtad sin ambages a la exigencia de *un lugar*, se agarrará a y se apropiará de un compromiso monoteísta -en tanto el Dios *Uno*, de uno u otro modo, es *ese lugar*, el lugar del centro simbólico-; y perseverará en la supeditación del puzzle social al encuentro de una variante de lo *Uno* re-ocupante suyo. Esto debido a su toma de consciencia de que la preservación de un relato moral universal solo es factible admitida la consistencia de *ese lugar* como condición *sine qua non*. Vale decir que sujetándose a la creencia de que lo *Uno* y *ese lugar* forman una única pieza.

3. Réquiem por el imaginario universalista moderno

No sobra insistir en el viraje axiológico fruto de lo que Ricoeur bautizó como *maîtres du soupçon*. La primera embestida al imaginario universalista moderno comparece con esta triangulación discursiva en el crepúsculo del s. XIX y albores del s. XX. Mientras la soflama de una reinstauración moral atraía a los sectores intelectuales burgueses, Marx, Freud y Nietzsche se obstinarán en desdecirla. La nueva *episteme* tambalea el estatuto de universalidad en lo que éste contendría de artificio conferido al yo (Touraine, 1994: 107-134). Estatuto con el cual se engalanaba la gramática moderna para velar el carácter históricamente contingente de su autoproducción. Marx (1975) hará ver que tras el universalismo donde se amparan los ideales burgueses se disimula un interés ligado a una posición de clase. Nietzsche (1984) se situará en las antípodas del universalismo, y más si, como él presume, su programática se ve viciada por una divisa igualitaria. Para él toda proclama universalista estaría originariamente enemistada con una voluntad de poder al albur de fuerzas dionisiacas, que, en el encasquillado de un ascético ideal de Verdad, se degradaría. Freud (1985) desmonta una autonomía

del ideal moral, haciéndolo depender de las reglas de una economía libidinal mediante donde la carga pulsional se transfigura como idealidad.

El encadenamiento de los hitos señeros en el itinerario del pensamiento de la segunda mitad del s. XX tendrá como principal diana un asedio a la modernidad. Desde dispares frentes funge una animadversión ante su vocación universalista¹⁰, reprochándole que hubiese encaramado el valor de la identidad a cambio del entierro de la diferencia.

Adorno y Horkheimer (1994), soltando lastre de la *Kulturkritik* de raigambre marxiana, deconstruirán los pilares del logos adosado a la modernidad. La malparada será la razón moderna, no por haberse malogrado su germen emancipador (Habermas, 1994: 265-281), sino por estar viciada por una inspiración totalitaria cómplice de la irracionalidad dominante en la tecnocracia contemporánea. Esta razón conduce al sùmmum de nivelación de la totalidad de lo real, al precio de subsumir lo no-idéntico en una lógica de la identidad donde prima un principio de equivalencia generalizado (Adorno, 1975). La causa del fracaso de la razón residirá en su autosuficiencia. Así los frankfurtianos no libran a los ideales universalistas burgueses, vistos como máximas universales al estilo de Kant (1983: 29-55), del encasquillado sino de la razón moderna. Heidegger (1990) deconstruirá la noción de identidad subyacente en la metafísica occidental, desvelando la tergiversación de su pureza semántica asociada a la noción de igualdad. Se desmarca del espaldarazo moderno a topar un fundamento metafísico universal de los valores, proponiendo la apertura a un irrepetible estatuto de la diferencia (*Differenz*) de espaldas a su cincelado en la abstracción de la identidad. El término *Ereignis* proporciona pistas en esa dirección, apuntando a un algo *singulare tantum*, a la irrupción de un acontecer ocurrente de modo único. Deleuze (2002) propondrá una ontología de la diferencia antitética al sometimiento de la diferencia a la identidad. La obra de Foucault (1992) se aferra a la inexistencia de una Verdad en mayúscula des-imbri-

cada del campo de fuerzas donde se dirimen las luchas de poder, complementada con un desacato a la fundamentación de principios ético-políticos de sello universal; más todavía dada la coherencia entre la centralización del poder político del Estado Moderno y el componente disciplinario de las instituciones nacidas en esa época. Foucault (1975: 128-175) mostró que la uniformización adosada a la constricción a lo *Uno*, meta del Estado, se correlaciona con una sujeción de la subjetividad a dispositivos institucionales normalizadores. Los ideales universales modernos serían ideaciones destinadas a propulsar una visión del mundo burguesa exterminadora de la diferencia. Al unísono el pensamiento contemporáneo sometió a revisión la dialéctica de lo universal y lo particular. El abrazo a postulados relativistas condujo a una apología del hecho diferencial. El anti-humanismo de Lévi-Strauss (1996) se desmarca del imaginario utópico universalista como antídoto frente a la sombra ideológica pululante de racismo. En el silenciamiento del eurocentrismo portado en este utopismo el galo aprecia un desdén por la irreductibilidad de la diversidad cultural. La que saldrá maltrecha de esta apología de la diferencia es cualquier declaración apriórica de principios universalistas por entender que trampearía aquello genuino de cada sociedad.¹¹

Por mucho tesón que la sociedad moderna pusiese en reinstaurar un imaginario central sucesor del *nomos* religioso -bien sea bajo un corpus doctrinal republicano (Rousseau, 1975: 129-164), una gramática nacionalista (Gellner, 2001: 59-76) u otra modulación- el curso histórico consiguiente mostró que su empresa estaba condenada al fracaso, limitada a un idealizado decálogo de principios éticos con aspiración re-vinculante. En el ocaso del s. XIX, la preocupación de

¹⁰Animadversión reprobada por Habermas (1989), al achacarle la opacidad de una autonomía encerrada en ciernes en los ideales burgueses en su aspiración a la realización en el espacio público.

¹¹Como asimismo resulta aleccionador el recelo de la reflexión filosófica acerca del estatuto de la sociología. Fruto de ello fue el esfuerzo por hacer entrar en contradicción a la axiomática donde la sociologización del saber se apoyaría, interpretable como síntoma de una autoprotección del renombre universal de la Verdad, aun desvinculada de un absoluto transcendente. Actitud que dejaba intuir un temor ante el riesgo de que, en su deriva hacia presupuestos sociologistas, dicha Verdad se tornase disoluta. Los malabarismos conceptuales del relacionismo (Mannheim, 1997: 70-71) o el desdén de Adorno (1992: 43-45) hacia lo que presume sofisticada historicidad de la Verdad a expensas del sociologismo reflejan un tesón por ahuyentar un relativismo epistémico que se filtra por uno u otro lado.

Durkheim (1993: 11-18) por sujetar las riendas de una desorbitada exaltación de intereses individuales o sectoriales a merced de la ambición económica por ricorso al arbitraje de un ideal moral rezuma una añoranza de reencuentro con una *Gemeinschaft* persistente a la ola autorreflexiva traída consigo por la modernidad (Giddens, 1994: 44-51). En su época, *Gemeinschaft* con serios e irreversibles indicios de oxidado. Por eso la incitación durkheimiana a topar un reemplazo laico al *nomos* tradicional fuente de solidaridad delata un objetivo de partida frustrado. El motivo: su compromiso con una arquitectónica social descansada sobre un código único y universal, sobre lo *Uno* como garante de homogeneidad. Su planteamiento es una paradigmática prueba de cómo en la programática moderna pulsa un enmascarado monoteísmo, persevera la fe en un *lugar central*, aunque fuese para cuestionar la fragilidad que lo aquejase.

Lo que raramente se discute en esta atmósfera intelectual de *fin de siècle* es que la sociedad moderna deba conservar *per se* un vértice angular elevado a rango sacralizado, compuesto por un corpus de valores con vocación universal, amén de con legitimidad para salvaguardar su estabilidad.¹² Sobre el *Zeitgeist* sobrevolaba el presagio de que, pulverizado el *lugar*, arrastraría consigo la evaporización de la credibilidad y apego a un código universalista sostén de la agrupación colectiva, además de legitimador de la versión de la modernidad europea por otros confines. «La progresiva occidentalización del mundo no sería sino la expresión del triunfo del universalismo humanista inventado por Europa» (Amin, 1989: 103).¹³

Pese a haber participado tempranamente de la herencia estructural-funcionalista, Luhmann no se adscribirá a sus premisas. Para él el desarrollo de la sociedad moderna hará que el orden no exija acatamiento consensual en torno a corpus normativo

¹²En un símil con lo acaecido en el terreno del arte donde el problema estético ocasionado por la modernidad será que «no hay ningún centro; solo hay periferias» (Bell, 1987: 107).

¹³Así cuando Parsons (1984: 33-52) o Shils (1975: 3-5) reescriban el andamiaje conceptual durkheimiano, cercenando el ethos simbólico durkheimiano bajo un corsé funcionalista, serán emperos fieles a éste en la consideración de lo social con base en un núcleo axiológico incuestionable.

alguno. El curso de la modernidad habría hecho de la centralidad normativa asignada a un imaginario nuclear algo anacrónico; y su admisión entorpecería una correcta elucidación de las lógicas sociales. El alemán rompe con el presupuesto sostén de la teoría social heredada de la modernidad: el orden y la integración normativa concuerdan. Para ello Luhmann se apoya en el dictamen de Weber (1997: 388-422), según el cual en las sociedades occidentales el metodismo *in crescendo* de la *ratio* racionalista habría desembocado en un acorralado de su centro simbólico. La dinámica enfilada hacia la diferenciación y autonomía de las distintas esferas de valor, cada una de ellas guiada por su lógica interna, quebraría su imbricación con una ascendencia religiosa.¹⁴ Esto impedirá que fructifique una imagen del mundo normativamente unificada. El motivo es que las aspiraciones preconizadas por las religiones de salvación, insufladas por una ética de la fraternidad con destello universal, entran en antagonismo con las demandas pragmáticas procedentes de los órdenes del mundo concretados en las diversas esferas y, asimismo, las lógicas rectoras de estos órdenes no están libres de una pugna interna entre ellas sino que la abonan. Luhmann entiende que dicho dictamen es aleccionador de la infructuosidad de que, a resultados del itinerario moderno, se mantuviese una concepción de la sociedad cuyo consenso pivotase en torno a un centro normativo coordinador de las distintas esferas sociales, aun concediendo verosimilitud a la hipótesis según la cual dicho centro poseyese una morfología secularizada o se acogiese a una fisonomía contractual.¹⁵

¹⁴Weber había aclarado que las religiones de salvación nacieron en concordancia con un espíritu de rechazo del mundo, movidas por exorcizar la losa de un injustificable sufrimiento humano. Por regla general se postularon como «una compensación justa del reparto desigual de la suerte individual en el mundo» (Weber, 1997: 418), aunque en el itinerario de la cultura occidental acabarán desentendiéndose de esta postulación.

¹⁵Al estilo de la reconstrucción de la teoría de la racionalización weberiana a la cual se encomendó con ahínco Habermas (1987: 427 y ss.); o que Castoriadis (1993: 4) tampoco despeje demasiadas dudas al respecto, cuando afirma que en el modo de diferenciación operativa de las distintas esferas se encarnan unas significaciones imaginarias y que, por consiguiente, dicha diferenciación no pudiera ser vista en abstracto.

Empero Luhmann va más lejos que Weber. Dondequiera que el segundo recalca una racionalidad teleológica plegadora de los múltiples planos sociales a su designio, el primero examina el alcance de esta *ratio* a fin de sondear la arritmia interna producida entre los subsistemas sociales. Subsistemas autopoieticamente reglados en virtud de códigos internos autorreferenciales, con el fin de afrontar el incremento de complejidad al cual se ve conducido el devenir de la sociedad moderna, viéndose empujada a delimitar su entropía mediante una selección de posibilidades y descarte de otras (Luhmann, 1998a: 37-76). Explica Luhmann (1998b: 71-98) que la diferenciación sistémica de la sociedad moderna es un proceso evolutivo estimulado por un agrandamiento del sistema social, auto-gobernado con base en una disyunción interna efectiva en sus subsistemas, con sus códigos binarios autológicos y entornos ajustados. Dado que la inteligibilidad de sentido del mundo se presume como inaceptablemente infinita, el desarrollo de los subsistemas incrementa la selección de opciones y obliga a definir límites a fin de aminorar la complejidad. Complejidad aparecida en paralelo a que antedicha selección fuese incorporada como trazo determinante de la sociedad moderna. Esto traerá consigo que la sociedad renuncie a que un subsistema ocupe una posición de primacía en relación con los demás, a que los restantes se subordinen a uno privilegiado. Si, como arguye Luhmann (1998b: 197-212), el marchamo seguido por la pluralidad de subsistemas entraña su desacoplamiento en relación con una instancia vertebral, entonces la sociedad moderna prescinde de una gramática moral como garante de integración.¹⁶ De refilón, todo esfuerzo por dotar de consistencia universal a un sistema de preceptos cívicos quedará en adelante en entredicho.

¹⁶Algo que no afectaría a lo que es per se la moral, aunque sí salpicaría a un trasunto sociológico suyo: la concepción clásica sobre la anomia, habitualmente preconcebida para un modelo social pivotado sobre un vértice moral, obligando a readecuar su retrato a una inflación de vértices periféricos (Bourdin, 1982: 163-181), (Duvignaud, 1990: 39-69).

4. Posmodernidad: des-fundamentación y anhelo de certidumbre

Como categoría normativa, el imaginario universalista moderno ha estado asociado a la fórmula canónica ideada por la modernidad para sellar una unánime integración en torno a un acervo de valores comunes. La caracterización del vínculo artifice del enlazado comunitario ha adoptado dos modalidades. Una primera sostenida sobre un reservorio de pre-juicios orgánicamente enquistado, transmitido de generación en generación mediante un sentir de pertenencia. Una segunda donde una racionalidad contractual mediaría entre los intereses puestos en liza a fin de pactar compromisos convencionales en fines comúnmente aceptados. El devenir evolutivo de la modernidad hizo inexorable el triunfo de la segunda modalidad. Ésta orilla la organicidad comportada en el ligamen antecedente no sin espacio para la nostalgia.¹⁷ Con todo, la óptica del imperativo de un pensamiento post-metafísico se ha hecho cargo de la obsolescencia de un fundamento endógeno del lazo colectivo. Su directriz ha sido trasladar la fundamentación de una gramática normativa universal a la pragmática de competencias comunicativas resultantes de la ontología consecuente al giro lingüístico, sin tregua al relativismo (Habermas, 1990: 38-63).

Ahora bien, el descentramiento del imaginario moderno es un escollo difícil de desatender a fin de salvaguardar la verosimilitud de la preceptiva normativa universalista. Esto -que no otra cosa- es lo que subrayó Lyotard (1994) a la sazón en su dictamen posmoderno, apoyándose en la noción de “juego de len-

¹⁷El romanticismo será la expresión contemporánea más empecinada en hacer alarde de un espíritu de comunidad reactivo a un patrón contractual, rescatando el significado del mito y autoafirmando en el nexos afectivo-sentimental contenido en la tradición (Innerarity, 1993: 38-48). Esta expresividad brotará especialmente en la cultura germánica, en propuestas como las de Fichte (1994) y Herder (2007).

guaje” de Wittgenstein.¹⁸ En su diagnóstico Lyotard certificó la imposibilidad de un metalenguaje universal como aval legitimador del lazo social. Hipótesis universalista todavía presa de una vana tentativa por proponer prescripciones comunes y estables a unos juegos de lenguaje *in essence* locales, heterogéneos e inconmensurables. Antes bien, cada juego lingüístico es heterónimo, posee sus propios códigos pragmáticos autorreferenciales, tomando en serio «el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las «jugadas» que se hacen, ese consenso *debe ser local*, es decir, obtenido de los «jugadores» efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a meta-prescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo» (Lyotard, 1994: 118).¹⁹ El auténtico *quid* de la cuestión es que, fieles al *dictum* de Lyotard y *pace* Hegel, no se encuentra fácilmente cómo la Verdad pudiera salir del círculo pragmático de una *ratio local* inspirada por la diferencia, saltando por encima de ella, en concordancia con la aspiración a un universalismo que trascienda cualquier lógica particular.

A partir de la diferenciación sistémico-funcional adoptada por la sociedad moderna, Luhmann (1998b: 149-153) llegará a una conclusión homóloga al posmodernismo defendido por Lyotard.²⁰ Luh-

¹⁸ Quién había subrayado que el lenguaje adquiere validez como uso enmarcado dentro de unas reglas prácticas intersubjetivas, hacedoras de formas de vida que se superponen; y que dicha validez radica en un sistema comunicativo donde el significado incorporado a la palabra «es apropiado, pero solo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar» (Wittgenstein, 1988: 21).

¹⁹ En otras palabras: «Dos interlocutores de los cuales uno obra en la argumentación según la racionalidad cognitiva definida por Kant y el otro según la racionalidad ética (o estética) no pueden llegar a una convicción compartida, a falta de una gramática trascendental. Solamente pueden, gracias al juicio reflexivo, reconocer la heterogeneidad de estos dos procesos de pensamiento» (Lyotard, 1996: 91).

²⁰ Sin por ello tener el porqué tener en su punto de mira una legitimación del statu quo o una alianza con el inmovilismo de la pre-modernidad, como pensaba Habermas y algunos otros/as (1994: 281). No resulta baladí que en la órbita de la filosofía anglosajona se postule una des-fundamentación metafísica de la Verdad (Rorty, 1979), (Davidson, 1990), o que en el concierto alemán Gadamer (1977: 331-353) hubiera reprochado al prototipo de Verdad promovido por la Ilustración incurrir en el “pre-juicio” de pretender ubicarse en un punto arquimédico desde el cual despachar todo pre-juicio.

mann, eso sí, advierte que el decurso de la sociedad moderna conduce a la inexistencia de una posición epistemológica con autoridad para autoerigirse en descripción unitaria, vinculante y unánimemente aceptada, dando paso a una fragmentación de posiciones donde ninguna detenta superioridad sobre las demás. El motivo: la sociedad moderna habría sellado un pacto con el diablo en virtud del cual pasará a albergar en sus adentros un sinfín de observaciones, a su vez sostenidas en distinciones operativas implicadas y dependientes de la versión de un observador, incluyendo la oportunidad de meta-observar las distinciones empleadas por los observadores.²¹ En consecuencia, toda postulación normativa con aspiración a la universalidad no está eximida de ser problematizada a los ojos de otra observación. El contrapunto a que en toda observación se puedan descubrir sus distinciones operativas es que cualquier autodescripción de la sociedad se torna contingente. Vale decir: es de un modo, pero pudiera serlo de otro. A fin de cuentas, la postura luhmanniana sistematiza una herida ontológica sin cicatrización viable: la relativa a una des-fundamentación metafísica de la Verdad aparejada a una agonía de la modernidad (Vattimo, 1987: 9-45). A donde señala el aflore de la contingencia es a la neutralización de una meta-observación dictaminadora de una unidad del mundo aceptada como Verdad y Valor, como lo *Uno* identificado con el Bien; instancia a la cual los actores sociales pudieran pretender agarrarse como certeza ontológica matriz de consenso moral. Dios donaba al mundo de una observación de segundo orden, estabilizando la contingencia y certidumbre de expectativas conjuntas. Empero la sociedad moderna se ve despojada de una meta-observación de rango superior -de un favorecido juego de lenguaje al decir de Lyotard-, allanando tanto la extensión de la contingencia como el fracaso abonado a toda preceptiva de acento universalista. La resultante: una ruptura con la pretensión de sujetar la pluralidad de lecturas que la realidad social está *in potentia* dispuesta a acoger en una serie única

²¹ Como ha subrayado el prisma constructivista, el acto de observación está implicado en la definición misma del objeto, este último es indisoluble de un observador. Llevada esta paradoja hasta el infinito, se concluiría que la esencia de las cosas se liquida en una parcial lectura suya, abortando la posibilidad de un fundamento universal que las trascienda (Watzlawick et al., 1998).

y unidad sistemática, dado que obviaría un disenso estructural (Welsch, 1997: 38-43); en suma, desatendería que la consumación efectiva de la modernidad entraña el destino de un mundo politeísta.

Empero el desborde de una contingencia sin arbitrio enervará, como fenomenología reactiva, unas tendencias a la aclimatación en nichos *pseudocomunitarios* con miras a una reinstalación de inviables certezas. Tendencias activadoras de una manoseada tradición, hibridadas a expresiones ligamentosas pre-lingüísticas y avivadoras de un imaginario hostil a la axiomática universalista moderna. Su denominador común: un rebasamiento de ella mediante un salto hacia atrás poco original a contracorriente suya, condensado en manifestaciones de un heterogéneo perfil.²²

Con todo el derrumbe del ideario universalista no despeja la incógnita acerca de cómo pueda cristalizar la respuesta a un reclamo de unidad, a un imaginario unitario, del cual las sociedades no pueden desentenderse. Reclamo que supone un *mínimum* de concierto entre las voces de distintos actores e instituciones. *Mínimum* que, a sabiendas de que no puede venir desde abstracción normativa aseguradora de “contenidos vinculantes” (Arendt, 1998), (Martínez Marzoa, 2008), exige, acaso por ello, una «significación común de segundo orden» que apunte unas orientaciones prácticas conjuntas (Wellmer, 1993: 110) o una “significación imaginaria central” (Castoriadis), sin menoscabo de la irreversibilidad en la diferenciación funcional de la sociedad como destino de la tardo-modernidad.

²²A nivel macro-sociológico, encenderá el brote de autoritarismos dogmáticos (Giddens, 1995: 246-263), “comunidades percha” (Bauman, 2006: 1-43) o fundamentalismos regionales (Appadurai, 2007: 20-22), en una toma de posición regresiva ante la preceptiva universalista. Su éxito sería achacable a la oferta de una variante de lo Uno, vista como retórica dispensadora de protección, seguridad y certidumbre. Antídoto al que asirse a fin de encarar la contingencia, apropiándose de certezas cognitivo-morales simplificadoras. Lo que se ventila es la atracción por una modulación de lo Uno en un mundo donde éste no dispone de cabida. A nivel microsociológico, variantes reactivas frente al universalismo se dejan ver en la eclosión de un “neo-tribalismo” (Maffesoli, 1990) o florecimiento de “burbujas de bien-estar” (Sloterdijk, 2003), empujadas por la sobredimensión de una “cultura emocional” (Illouz, 2007) vivida en una atmósfera experiencial estilada en una comunión con afines.

5. El fantasma de lo Uno bajo el soporte del consumo

Si, como hemos visto, la modernidad supuso la entronización del Estado-nación como *numen* metamorfoseado ocupante del *lugar* de lo Uno, del imaginario social central, el fenómeno de globalización económica ocasionará que, en el umbral de las sociedades tardo-modernas, la economía de consumo parasite ese *lugar*. La adaptación de los Estados al dictado de una lógica económica transfronteriza en manos de movimientos de capital a escala supra-estatal, trascendiendo y limitando, a la vez, la soberanía de aquellos, será una circunstancia desequilibrante. Desencadenará el plegado de la autonomía política a merced de las ambiciones de una dinámica económica *desnacionalizadora* volcada a minimizar el ejercicio tutor del Estado dentro de un ámbito territorial (Giddens, 1994: 60-80), (Sassen, 2010: 21-60). El debilitamiento de las atribuciones angulares conferidas al Estado propiciará que, aun conservando cada subsistema diferenciado su peculiaridad funcional, se acentúe que la sociedad tardomoderna sea timoneada desde un código unívoco: el gobernado por un estadio consumista correspondiente al decorso seguido por el sistema económico capitalista.

De esta manera, el consumismo ha ido conquistando terreno en el propósito de entronizarse en imaginario social responsable de integración sistémica, logrando al cabo colonizar la socialidad en un panorama de desregulación posfordista (Alonso, 2005: 313 y ss.). La ausencia de un relato universal compartido, dotado de legitimidad para alzarse en centralidad simbólica, es llenada por las bienaventuranzas del universo de significado instado por el consumo. Esto ocurrirá cuando el consumo ceda paso al consumismo.²³ *De facto* los variopin-

²³«El “consumismo” es un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos (si se quiere “neutrales” respecto del sistema) en la principal fuerza de impulso y de operaciones de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación, y en la selección y consecución de políticas de vida individuales» (Bauman, 2007: 47).

tos enclaves donde se fija la llamada a un estilo de vida fomentado por el consumo solo son posibles a condición del previo vacío de una guía y regulación comunal (Lash, 1997: 197-198).

Es el imaginario social del consumo aquello que en verdad fragua consenso, en un singular rescate de lo Uno que favorece el mantenimiento de la sinapsis colectiva. «El verdadero poseedor de poder soberano en la sociedad de consumidores es el mercado de bienes y servicios. Es allí, en la plaza de compraventa del mercado, donde se realiza la tarea cotidiana de seleccionar y separar a los condenados de los salvados, a los de adentro de los de afuera, a los propios de los ajenos, a los incluidos de los excluidos o, para ser más precisos, a los consumidores hechos y derechos de los fallados» (Bauman, 2007: 93). En efecto, si Dios no residía más que en el *lugar* primordial de lo Uno, del imaginario central, y, además, este *lugar* era el *lugar* asignado a lo sagrado, el consumo, al apoderarse de dicho *lugar*, es sacralizado como certidumbre instituida (Castoriadis, 1989: 283 y ss.), dictaminando un encaje de las esferas sociales a su prelado y ofertándose como camaleónica solución monoteísta en un paisaje politeísta.

La globalización, vocablo eufemístico donde lo haya, designa el parapetado de la idiosincrasia de toda entidad y lógica local en el imaginario social del consumo.²⁴ El vocablo facilita el enmascarado de un imperio de consumo universalizado.²⁵ Imperio de un Uno -el consumo- reforzado a partir de la absorción de toda cualidad diferencial. Con la excepción de países inmersos en una extrema pobreza -y por ende ajenos a una regla hipotecaria-, solo hay algo incuestionablemente compartido por la totalidad de actores e instituciones -léase cualquier variedad del sinfín topológico de familias, de constelación de fuerzas del abanico político, de diseños educativos en su secuenciación por tramos formativos, del estilado de actividades artísticas o de ocio, y hasta del

avatar de las prácticas religiosas-: la convicción en la inviolabilidad del imaginario social del consumo como epicentro de sentido que actúa como argamasa del entramado colectivo. Por tanto, lo que está en obsolescencia es la efectividad política de los valores del universalismo moderno en su propósito de mantenerse como “significación imaginaria” central en torno a la cual se integrasen los miembros del cuerpo colectivo, toda vez que la única fórmula viable de integración pasa, por fuerza, por la “significación imaginaria” portada por el consumo. En este sentido, el consumo adoptaría una figuración monoteísta. Lo de menos, insistamos, es la cuestión acerca de la garantía de credibilidad detentada por los preceptos valorativos asociados al universalismo moderno, metamorfosis de aquellos preconizados en el universalismo cristiano. Lo auténticamente relevante es la cuestión acerca de la vigencia sagrada en otra hora por ellos atesorada a fin de apuntalar una unidad del “magma social” mediada desde lo político que habría sido reemplazada por el imaginario del consumo como totalitaria fuente de consenso social.

Ciertamente la caracterización del fenómeno, siendo relativamente novedosa, no lo es tanto. En su momento, la emergencia del liberalismo industrial, colocando la desorbitada búsqueda de beneficio en acicate, fue pionero en desafiar la autoridad moral del Estado (Durkheim, 1993: 11-53). En sus orígenes el mayor obstáculo a superar por el liberalismo económico clásico, en su empeño por auparse en semántica hegemónica, fue la pervivencia de un marco institucional sostenido sobre reglas comúnmente compartidas que, revitalizando una nueva variante del bien común, frenaba unos desregulados intereses mercantiles (Polanyi, 1997: 83-101). Esto ocurría en el capitalismo de producción.

Ahora bien, el tránsito al capitalismo de consumo habría conseguido despejar instancia reguladora que fuese una rémora para el logro de su objetivo. No se trata de que aquél ya no esté supeditado a ésta, sino que ésta se supedita a aquél, propiciando que la mercantilización sea erigida en norma (Jameson, 1996: 23-72). Al disponer de un magnífico calei-

²⁴Donde campea a sus anchas un nuevo “fetichismo de la mercancía” (Ramas, 2018: 41-115).

²⁵Por encima de la tendencia posfordista encaminada a una fragmentación y segmentación de las estrategias de mercado (Alonso, 2007).

doscopio para evaluar los cambios culturales del momento, la sociología norteamericana eclipsada por el estructural-funcionalismo ya había puesto el consumo en foco sociológico neurálgico. Veblen (2004: 90-119) descubriera la trascendencia connotativa adosada al objeto de consumo, la importancia de la ostentación inútil en aras del acceso al prestigio como móvil en la estructuración de las relaciones sociales. Y a mayores que un trazo inflexivo en las sociedades occidentales contemporáneas radicaba en que el estilo de consumo de las clases favorecidas era emulado como aspiración vital por los restantes estratos sociales, transformándose en espejo referencial de conducta. Décadas después Riesman (1981: 141-160) caracterizará el prototipo de personalidad social reinante en un modelo de consumo en ciernes como aquella dirigida por otros; vale decir donde la sensibilidad a una aprobación por parte de los demás resulta crucial, y con ella el consumo como carta de presentación en círculos de sociabilidad. Empero habrá que esperar a la consolidación de la sociedad de consumidores para que vea la luz un afinado sociológico que alce el imaginario social del consumo a seña identitaria. En sus albores, Baudrillard (1970: 301 y ss.) percibió que el advenimiento de la sociedad de consumo resultaba incompatible con todo guiño de trascendencia, debido a que su fuerza radicaba precisamente en haber suplantado el papel de ésta para erigirse en nuevo sistema de interpretación global de las cosas, en mito emergente, o, en el léxico de Castoriadis, en imaginario central instituido. Vale decir en instancia productora de sentido social. Esta mirada insta un sugerente horizonte a fin de descifrar el peso sociológico concedido al consumo en virtud de la fascinación derivada del sucedáneo de trascendencia en éste portado.²⁶

Por eso Ibáñez (1994: 165-177) hacía ver que por medio de la publicidad se escucharía el eco de la palabra travestida de Dios, de lo Uno. La voz de un Dios inconsciente impulsor de un goce sin demo-

ra. Al fin y al cabo Dios es el que hablaría por vía de una caricatura suya: la publicidad. Intimada con el imaginario social del consumo, la publicidad se obstinaría en resucitar las atribuciones conferidas a la voz de un Dios periclitado. Voz expresada a través de sueños y fantasías arquetípicas que, enquistados en el imaginario colectivo, reflotarían.²⁷

Conclusiones

De lo expuesto se destila lo siguiente:

1. Un análisis de la tesitura donde se encuentra el imaginario universalista exige un reconocimiento del modo en cómo se ha configurado el ideario normativo moderno, así como de las razones de su depreciación.
2. Esto compromete al sino de los relatos que, instalados en la centralidad simbólica de la sociedad, se entregaran a la legitimación del orden social en la modernidad.
3. La des-fundamentación e inviabilidad estructural del imaginario universalista moderno, en tanto consigna normativa, en su postulación como garante de integración colectiva.
4. La aparición de una incertidumbre que, contagiada *in extenso* por el *ethos* colectivo, alimenta formas expresivas regresivas al respecto de las premisas fundacionales de la modernidad, amén de propiciar una indefinición y arbitrariedad en los criterios regidores de los marcos normativos de convivencia.
5. La constitución del universo del consumo en imaginario angular de la sociedad que, prescindiendo de dimensión normativa, doblega los diferentes plexos de la vida social a su dictado y se autorrepresenta como única fórmula factible de integración colectiva.

²⁶Fenomenología que supo apreciar Benjamin(2005: 37-63; 2014) en la estética litúrgica que envolvía a la “fantasmagoría de la mercancía” en el capitalismo, visto como culto fetichista a-dogmático de religión profana; o que pudiera ser desentrañada echando mano de una hermenéutica del significado arquetípico encerrado en el dinero (Sánchez Capdequi, 2004a: 11-29; 2004b).

²⁷Por eso en la fijación a la órbita del deseo mimético destapado por el consumo yace una demanda compensadora de carencias en estado de latencia (Bauman, 2007: 43-76), (Sánchez Capdequi, 2004: 314-332), a la par de la oferta de un imaginario de felicidad ensamblado en la estructuración de la subjetividad pautada desde el capitalismo tardío (Carretero, 2017).

Bibliografía

- Adorno, Th. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Alonso, L. E. (2005). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Alonso, L. E. (2007): «Las nuevas culturas del consumo y la sociedad fragmentada». *Pensar la publicidad*. 1 (2), 13-32.
- Amin, S. (1989): *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Appadurai, A. (2007): *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- Arendt, H. (1998): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005): *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Baudrillard, J. (1970): *La société de la consommation*. Paris: Denoël.
- Bauman, Z. (1996): «Modernidad y ambivalencia». En: *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Beriain, J. (comp.). Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. (2002): *Modernidad líquida*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2006): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2007): *Vida de consumo*. México: FCE.
- Bell, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (2005): *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamín, W. (2014): *El capitalismo como religión*. Madrid: La Llama. <https://lallamaediciones.files.wordpress.com/2015/01/capitalismo-como-religic3b3n-web1.pdf>. Recuperado 08/12/2021.
- Berger, P. L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Beriain, J. (2002): «Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones». *Papers*, 68, 31-63.
- Beriain, J. (2005): *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Blumenberg, H. (2008): *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Bourdin, A. (1982): «Los lugares de la anomia». En: *Sociología del Conocimiento*, Duvignaud, J. (comp.). México: FCE.
- Burke, E. (2003): *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza.
- Carretero, A. E. (2017): «De cómo el imaginario social de la felicidad se ha adueñado de la cotidianidad. Una reconstrucción conceptual». *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*. 50 (1), 213-244.
- Castoriadis, C. (1983-1989): *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 2 vols.
- Castoriadis, C. (1993): «Contra el Posmodernismo. El Reino del Conformismo Generalizado». *Zona Erógena*, 15. <https://es.slideshare.net/Gatojazzy/cornelius-castoriadis-contra-el-posmodernismo-el-reino-del-conformismo-generalizado-8333221>- Recuperado: 20-11-2021.
- Crossman, R. H. (1978): *Biografía del Estado Moderno*. México: FCE.
- Davidson, D. (1990): *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. (2002): *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Durkheim, É. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, É. (1993): *La división del trabajo social*. Madrid: Akal/Planeta Agostini, vol. 1.
- Durkheim, É. (2000): *Sociología y filosofía*. Madrid: Miño y Dávila.
- Duvignaud, J. (1990): *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*. Barcelona: Icaria.
- Eisenstadt, Sh. N. (2004): «La dimensión jacobina de la modernidad». En: *Modernidad y violencia colectiva*, Beriain, J. (coord.) Madrid: CIS.
- Eisenstadt, Sh. N. (2007): «La dimensión civilizada de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización». En: *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Aguiluz, M. y Beriain, J. (ed.). Barcelona: Anthropos.
- Elias, N. (1989): *El proceso de civilización*. México: FCE.
- Fernández Ramos, J.C. (2017): *Leviathan y la cueva de la nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*. Barcelona: Anthropos.
- Fichte, J. G. (1994): *Discursos a la nación alemana*. Barcelona: Atalaya.
- Foucault, M. (1975): *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE, vol. 1.
- Foucault, M. (1992): *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1997): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006): *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Freud, S. (1985): *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza.
- Freund, J. (2018): *La esencia de lo político*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1947). *La ciudad antigua*. Madrid: Plus Ultra.
- Gadamer, H.-G. (1977): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, vol. 1.
- Gellner, E. (2001): *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1994): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Gil Gimeno, F. J. (2017): «Secularizaciones múltiples». *Sociología Histórica*, 7, 291-319.
- Gutiérrez Martínez, D. (2010): «De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción». En: *Religiosidades y creencias. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Gutiérrez Martínez, D. (coord.). Colegio Mexiquense.
- Habermas, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, vol. 2.
- Habermas, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990): *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994): *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Hegel, G. W. F. (1968): *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Heidegger, M. (1990): *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Herder, J. G. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires: Espuela de Plata.
- Horkheimer, M. (1995): *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya.

- Ibáñez, J. (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Illouz, E. (2007): *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Innerarity, D. (1993): *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos.
- Jameson, F. (1996): *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1983): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Koselleck, R. (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Lash, S. (1997). «La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad». En *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Le Goff, J. (1999): *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Cl. (1996): *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- Löwith, K. (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Luhmann, N. (1996): «La contingencia como atributo de la sociedad moderna». En: *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Beriain, J. (comp.). Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (1998a): *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (1998b): *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- Lyotard, J. F. (1994): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, J. F. (1996): *Moralidades posmodernas*. Madrid: Tecnos.
- Maffesoli, M. (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Mannheim, K. (1997): *Ideología y utopía*. México: FCE.
- Marx, K. (1975): *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Martínez Marzoa, F. (2008). *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Miranda, M. (1986). *La société incertaine*. Paris: Meridiens.
- Nietzsche, F. (1984): *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1985): *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. Madrid: Poesía y Prosa Popular.
- Pablo de Tarso (2009): *La Biblia: Reina-Valera*. Madrid: San Pablo.
- Parsons, T. (1984): *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Platón (1988): *Parménides o de las ideas*. Madrid: Gredos.
- Polanyi, K. (1997): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- Poulat, É. (1977): *Eglise contre bourgeoisie*. Paris: Casterman.
- Riesman, D. (1981). *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Ramas, Cl. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas*. Madrid: Siglo XXI.
- Rousseau, J.-J. (1975): *Contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Austral.

- Sánchez Capdequi, C. (2004a). *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*. Barcelona: Anthropos.
- Sánchez Capdequi, C. (2004b). «El dinero y el anhelo de inmortalidad del individuo moderno». *Política y Sociedad*. 41 (1), 159-182.
- Sassen, S. (2010): *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Shils, E. A. (1975): *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2003): *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2003): *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Starobinski, J. (1988): *1789. Los emblemas de la razón*. Madrid: Taurus.
- Touraine, A. (1994): *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.
- Ullmann, W. (1985): *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Vattimo, G. (1987): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Veblen, Th. (2004): *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza.
- Villacañas, J. L. (2015): *Populismo*. Madrid: La Huer-ta Grande.
- Voegelin, E. (2006): *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz.
- Watzlawick, P. et ali. (1998): *La realidad inventada*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (1997): *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.
- Wellmer, A. (1993): *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- Welsch, W. (1997). «Topoi de la posmodernidad». En: Fischer, H. R., Retzer, A. y Schweizer, J. (comp.). *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Cita recomendada

Carretero Pasin, A. E. (2022). El imaginario universalista moderno en la encrucijada de un mundo politeísta: una reflexión sociológica. En: *Imagonautas*, N° 16 (11), pp. 53-70.