

Modernidades regresivas (y el desafío de lo universal)

EDICIÓN A CARGO DE
CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ Y JUAN ANTONIO ROCHE CÁRCEL

COLECCIÓN ACADEMIA

52

CIS

Centro de Investigaciones Sociológicas



Modernidades regresivas (y el desafío de lo universal)

Edición a cargo de

Celso Sánchez Capdequí

y Juan Antonio Roche Cárcel, coeditores

CIS

Centro de Investigaciones Sociológicas

Consejo Editorial de la colección Academia

DIRECTOR

José Félix Tezanos Tortajada, *Presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas*

CONSEJEROS

Antonio Alaminos Chica, *CIS*; Luis Enrique Alonso Benito, *Universidad Autónoma de Madrid*; Antonio Álvarez Sousa, *Universidade da Coruña*; Antonio Ariño Villarroya, *Universidad de Valencia*; Luis Ayuso Sánchez, *Universidad de Málaga*; Ángel Belzunegui Eraso, *CIS*; Joaquim Brugué Torruella, *Universitat Autònoma de Barcelona*; Verónica Díaz Moreno, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*; Arantxa Elizondo Lopetegui, *Universidad del País Vasco*; José Ramón Flecha García, *Universidad de Barcelona*; Margarita Gómez Reino, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*; Carmen González Enríquez, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*; Teodoro Hernández de Frutos, *Universidad Pública de Navarra*; Gonzalo Herranz de Rafael, *Universidad de Málaga*; Alicia Kaufman Hahn, *Universidad de Alcalá*; Lourdes López Nieto, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*; Antonio López Peláez, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*; Violante Martínez Quintana, *CIS*; Araceli Mateos Díaz, *Universidad de Salamanca*; Almudena Moreno Mínguez, *Universidad de Valladolid*; Laura Ponce de León Romero, *CIS*; Gregorio Rodríguez Cabrero, *Universidad de Alcalá*; Olga Salido Cortés, *Universidad Complutense de Madrid*; Eva Sotomayor Morales, *Universidad de Jaén*; Benjamín Tejerina Montaña, *Universidad del País Vasco*; Antonio Trinidad Requena, *Universidad de Granada*.

SECRETARIA

M^a del Rosario H. Sánchez Morales, *Directora del Departamento de Publicaciones y Fomento de la Investigación, CIS*

Modernidades regresivas (y el desafío de lo universal) / edición a cargo de Celso Sánchez Capdequí y Juan Antonio Roche Cárcel, coeditores. – Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2022
(Academia; 52)

1. Cambio social 2. Globalización
316.42

Las normas editoriales y las instrucciones para los autores pueden consultarse en:
www.cis.es/publicaciones/AC/

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Colección ACADEMIA, 52

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado
<http://publicacionesoficiales.boe.es>

Primera edición, noviembre 2022

© CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS
Montalbán, 8. 28014 Madrid
www.cis.es

© Los autores

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

NIPO (papel): 092-22-013-7 — NIPO (electrónico): 092-22-014-2
ISBN (papel): 978-84-7476-885-5 — ISBN (electrónico): 978-84-7476-886-2
Depósito Legal: M-23011-2022

Fotocomposición e impresión: Editorial MIC



Para la impresión de este libro se ha utilizado papel con certificación FSC, ECF y PEFC.
Esta publicación cumple los criterios medioambientales de contratación pública.

Índice

PRÓLOGO. Cristóbal Torres Alberó	9
1. INTRODUCCIÓN. Modernidades hacia el futuro y modernidades en el pasado. Celso Sánchez Capdequí y Juan A. Roche Cárcel	13
1.1. Pórtico introductor	13
1.2. Contexto social	15
1.3. La conformación del libro	17
1.4. Plan de la obra.	18
1.5. Reflexiones finales	20
Bibliografía.	21
2. SACRALIZACIÓN Y DESACRALIZACIÓN. GOBIERNO POLÍTICO E INTERPRETACIÓN RELIGIOSA. Hans Joas	23
Bibliografía.	38
3. DESCIVILIZACIÓN DE LA ESFERA CIVIL. Jeffrey C. Alexander	43
3.1. El espacio: la geografía de la sociedad civil	45
3.2. Tiempo: la sociedad civil como sedimentación histórica	48
3.3. La función: la destrucción de las relaciones fronterizas y su reparación. . .	50
Bibliografía	56
4. IN-TRASCENDENCIA: LAS PULSIONES REGRESIVAS DE LA MODERNIDAD SECULAR. Celso Sánchez Capdequí	57
4.1. La era secular: perímetros y medidas	58
4.2. Lo secular: entre los hechos y los valores.	61
4.3. El imperio de lo pequeño y el auge de los particularismos.	63
4.4. Los otros perímetros de lo social: genealogía de la trascendencia	65
4.5. El campo multinivel de la trascendencia.	67
4.6. El predominio de lo pequeño: las regresiones culturales de la modernidad secular	69
4.7. Epílogo: la tercera Ilustración	75
Bibliografía.	76

5.	LA LUCHA SIN FIN ENTRE PROYECTOS ALTERNATIVOS DE MODERNIDAD. Maya Aguiluz Ibarгүйen, Josetxo Beriain, Javier Gil-Gimeno.....	79
5.1.	Introducción	79
5.2.	El lado oscuro-regresivo de la modernidad: El despertar del sueño de una modernidad progresiva	83
5.3.	Las «guerras culturales» como cristalización del choque de modernidades en competencia.....	90
5.4.	Conclusión	98
	Bibliografía.....	100
6.	BARBARIE Y MODERNIDAD: LOS COMPONENTES DESTRUCTIVOS DE LA MODERNIDAD. S. N. Eisenstadt.....	105
6.1.	105
6.2.	105
6.3.	106
6.4.	108
6.5.	109
6.6.	110
6.7.	111
6.8.	112
6.9.	112
	Bibliografía.....	114
7.	IMPOSIBILIDADES POSOCCIDENTALES. EL REGRESO DEL CUERPO A TRAVÉS DE LAS ONTOLOGÍAS ANIMISTA Y ANALOGISTA. José A. Bergua Amores.....	115
7.1.	Introducción.....	115
7.2.	Naturalismo	119
7.3.	Totemismo.....	121
7.4.	Animismo	123
7.5.	El analogismo	128
7.6.	Exoducción.....	133
	Bibliografía.....	134
8.	CORPORALIDAD, TRASCENDENCIA Y CONTINGENCIA. CARACTERÍSTICAS ANTROPOLÓGICAS DE LA ERA AXIAL. Matthias Jung	137
8.1.	Cuatro peldaños en la escalera de la explicación	140
8.2.	Tres modos de secuencialidad	146

8.3. Dos ejemplos desde Israel y la tradición cristiana	150
8.4. La unidad básica de la explicación simbólica: consecuencias antropológicas	154
Bibliografía.	158
9. DISCURSO TEMPORAL Y MODERNIDAD EN LOS RASCACIELOS DE SHANGHAI DE FINALES DEL SIGLO XX E INICIOS DEL XXI. Juan Antonio Roche Cárcel	161
9.1. Introducción	161
9.1.1. Objetivos	161
9.1.2. Bases teóricas y metodológicas.	162
9.2. El impulso modernizador de China y de la ciudad de Shanghai	166
9.2.1. Modernidad y capitalismo en Shanghai	166
9.2.2. El espacio urbano de Shanghai	167
9.2.3. La modernidad y la concepción del tiempo en Shanghai	168
9.3. Los rascacielos del Pudong contemplan a los del Bund: la nostalgia del pasado que construye el futuro	171
9.3.1. Los rascacielos, símbolo de la modernidad capitalista occidental y oriental	171
9.3.1.1. Los rascacielos y la futurización	171
9.3.1.2. Las fases de la arquitectura contemporánea China	174
9.3.1.3. Los debates sobre el papel de los rascacielos en la moderni- zación china	176
9.3.2. Los rascacielos de Shanghai, entre la tradición y la modernidad, en- tre la globalización y el apego a lo local.	178
9.3.2.1. El espacio geográfico de los rascacielos de Shanghai, el tiem- po y la historia	178
9.3.2.2. Wan Xiang International Plaza, Shimao International Pla- za, Ingenhoven Architects, Düsseldorf, 247 m, (diseñado en 1995), 2001-2006	180
9.3.2.3. El Jim Mao Tower, Skidmore, Owings & Merrill, 491 m, 1998. .	181
9.3.2.4. Jiushi Corp. Hqtrs., de Foster & Partners, 168 m, 2000. . .	184
9.3.2.5. El edificio Plaza 66. Nanjing Xi Lu, Kohn Pedersen Fox Associates PC, 288 m, 2001	186
9.3.2.6. Tomorrow Square, John Portman & Associates, 285 m, 2003. .	187
9.3.2.7. Shanghai World Financial Center, Kohn Pedersen Fox, 492 m, 2008.	187
9.3.2.8. La Torre Shanghai, Gensler, 561,3 m, 2015.	191
9.4. Conclusiones	192

9.4.1. El río Huangpu o el presente, el Bund o la nostalgia del pasado y el Pudong o el futuro.	192
9.4.2. La ambivalencia de los rascacielos de Shanghai: entre la tradición y la modernidad, entre la globalización y el apego a lo local	193
9.4.3. Las cuatro fases constructivas de los rascacielos de Shanghai y los debates sobre la modernidad.	194
9.4.4. La modernidad de Shanghai o la historia acortada.	196
Bibliografía	200
RESEÑA CURRICULAR DE LOS EDITORES	205

4. In-trascendencia: las pulsiones regresivas de la modernidad secular

Celso Sánchez Capdequí¹

Una de las notas destacadas de la modernidad tardía es la aceleración. Su presencia define el vínculo del actor contemporáneo con el mundo natural y social. Todo ha pasado a depender de un teclado virtual que permite comunicar, decidir y transmitir en tiempo real. Si en el «mundo de ayer», en expresión de Stefan Zweig, el advenimiento de los cambios y las revoluciones genera el encuentro con una experiencia desconocida en una sociedad acostumbrada al inmovilismo de la tradición, en el mundo de hoy la inmediatez de esos cambios se ha convertido en pauta de normalización planetaria. En la actualidad, todo se vive como si de un «acontecimiento» se tratara, es decir, como si nada fuera susceptible de repetición o reedición en el futuro y en cualquier hecho social se apreciaría la explosividad de un comienzo inédito. En cada episodio se vive la primera y la última vez. Las cosas nacen para romper cualquier patrón canónico que obligue a reproducir pautas y actos. Se trata de un tiempo que obliga al actor a ser transgresor y rupturista. «Ser creativo» no es una opción, es el destino imperante en nuestro tiempo (Reckwitz, 2012).

En este contexto, predominan los cuerpos inconexos y los fragmentos sueltos. Corren malos tiempos para entidades de gran volumen que aspiran a dirigir sus pesados movimientos con voluntad de autosuficiencia y expansión. Son desafíos condenados al fracaso. La levedad es el estado dominante. La plasticidad de la creatividad es más idónea que la rigidez de lo canónico. El oleaje incierto de la aceleración hace imposible una gestión exitosa en cuerpos muy complejos. Es más recomendable ajustar los volúmenes a una mínima expresión, en la que los fragmentos aislados se limitan a sobrevivir. Su ligereza les hace más adaptables a este escenario. En este se ha expulsado cualquier vestigio de algo que se sitúe por encima de ellas. No hay testimonio de una esfera superior que resista en un escenario tan hostil. Esto ya existió en el pasado de la modernidad y tuvo efectos destructivos para ella y para el conjunto del planeta. La medida de lo pequeño se integra mejor en la conectividad virtual. Ese mundo micro no es una ventana abierta a la plenitud inmanente al modo de la tradición renacentista. Sencillamente, aligera el paso acelerado en el que se suceden las chispas de la originalidad.

¹ I-Communitas. Institute for Advanced Social Research. Universidad Pública de Navarra.

4.1. LA ERA SECULAR: PERÍMETROS Y MEDIDAS

En este escenario, las certezas duraderas ajenas al tiempo del acontecimiento pertenecen al pasado. Aquello que evoca universalidad y generalidad no se sostiene. Se han desplomado los desdoblamientos idealistas provistos de promesas de salvación ultraterrena. Ya no hay eco de trascendencia como gran dominio de sublimación simbólica de la cultura. El doble nivel «trascendencia/inmanencia» de las civilizaciones axiales, entre las que se encuentran la tradición judía, cristiana, budista, confuciana, etc. (Jaspers, 1968), se ha reducido a lo inmanente. Todo es temporal, sujeto al ritmo incierto que renueva inmediatamente el curso de las cosas sin garantía alguna de que entre ellas exista continuidad y perdurabilidad. Nada perdura inmovilizado y estabilizado en el discurrir arrollador de la aceleración. Lo que Charles Taylor denomina «la era secular» (2007) remite al marco de convivencia contemporáneo, que se sabe posconvencional. En ella, los valores de antaño atemporales surgen del magma de la interacción en la que acaban disolviéndose y, posteriormente, incorporándose a los depósitos de la memoria colectiva. Su consistencia tiene fecha de caducidad.

Lo real es secular. Todo se diluye en esta dimensión de la experiencia. En ella reside lo cognoscible. Y todo lo real es cognoscible porque no hay «más allá». El tiempo de la trascendencia se ha evaporado. Los residuos mitológicos, filosóficos y religiosos han pasado a ser útiles narrativos con los que encantar el perfil bajo del entretenimiento planetario. En ellos, la sociedad no se juega nada sustancial. Las cuestiones referidas al holismo del «Ser», al «Origen» de los seres mitológicos o a «lo Sagrado» de la religión han dado paso a debates de tipo aplicado, basados en la accesibilidad virtual. La centralidad de la innovación tecnológica marca la agenda de un actor contemporáneo, que sueña con una accesibilidad plena a los resortes íntimos del universo. El mundo se ha quedado huérfano de «resonancia», de ese eco de indisponibilidad que generaban las palabras, los actos, los símbolos de las sociedades tradicionales en las que las cosas pequeñas se desdoblaban en una infinitud inabordable (Rosa, 2019, pp. 52-53).

En la era secular, lo que adquiere relevancia es la pluralidad de visiones del mundo. Todas ellas conviven y rivalizan sin un supramundo canónico, que arbitre valores e imponga escalas. En este sentido, el carácter posconvencional de este modelo social desactiva la inflamación doctrinal de la religión y la resitúa en un horizonte inmanente, en el que aquella convive con otros discursos seculares, como la ciencia, la política, la economía, etc. Las convicciones de los individuos viven momentos de incertidumbre, toda vez que la visión particular convive e interactúa con numerosos universos culturales con los que hay hibridación y contagio. Luego de la voladura de la cubierta canónica de valores e ideales hipostasiados, la tendencia generalizada del presente histórico muestra un regodeo complementario en los particularismos locales. En los últimos treinta años, el modelo social basado en lo general ha dado paso al de la singularidad (Reckwitz, 2017) y, con ello, la hegemonía de perfiles especializados es sustituida por la normalización de rupturas creativas. Las visio-

nes del mundo se cierran sobre sí mismas, desde el momento en que han desaparecido los viejos reclamos universalistas de un poder sagrado ultramundano. Asimismo, el universalismo etnocéntrico de la cultura occidental ha sido deconstruido. Su vacío ha dejado el planeta humano huérfano de denominadores comunes morales y cognitivos de obligado cumplimiento. Cada fragmento cultural diseña y dispone de una partitura narrativa, en que se expresa su carácter irreductible sin tener que recurrir a una autoridad exterior ultramundana.

En este contexto, la centralidad de la innovación desplaza a la periferia marginal a la religión, a la filosofía y al mito, es decir, a «los discursos de ultimidad». Su carácter semántico escapa a la pauta métrica y algorítmica de la accesibilidad tecnológica. La sustancia simbólica de estos «lenguajes sutiles» corta cualquier forma de acceso directo a la realidad y recuerda al actor la distancia insalvable entre la cópula de la adecuación a los hechos empíricos y la cópula evocativa de las narrativas simbólicas. Su naturaleza insondable es contraria a cualquier forma de acceso. La fe moderna en el alcance exhaustivo del saber científico expulsa de su entorno las interrogantes que no saben de la correspondencia entre los hechos y las palabras. La lógica narrativa de estas cuestiones semánticas cursa por aproximación, acercamiento, tanteo y sin garantía alguna de exhaustividad. Por ello, el dominio incuestionable de la cognición aplicada les hace culpables y responsables de los conflictos y tragedias del tiempo actual. La dimensión incontrolable e inefable del magma semántico no solo las convierte en prescindibles en el debate académico, también en material altamente inflamable de difícil control sociopolítico y efectos desconocidos. Guerras, invasiones, crisis, violencia, etc., serían la máxima expresión del retorno perverso de esos lenguajes que se han quedado sin espacio de visibilidad en la sociedad. El rasgo de lo secular encarna la victoria final de un modelo de conciencia cognitiva, que ya no necesita de las esferas ultramundanas para dar solución a los desafíos intramundanos. El avance constante de la accesibilidad a lo desconocido es el punto culminante de un sueño ilustrado, basado en el «uso público de la razón». La versión radical de este secularismo, en concreto, «el secularismo extremo», «ataca la fe religiosa desde el enfoque privilegiado de la razón científica, exige que no pueda darse una reconciliación entre ellos y reclama la expulsión de la religión de la vida pública, que debe ser el espacio de la razón pura» (Gorski, 2017, p. 29).

Sin embargo, la hegemonía de lo secular merece un ejercicio de clarificación conceptual para verificar hasta qué punto nuestra sociedad lo es y, si no lo fuera exhaustivamente, qué otros elementos hoy omitidos forman parte de la misma. En este análisis, está en juego el enriquecimiento de la percepción de la sociedad actual y, por ende, la capacidad de intervenir y corregir vicios y supuestos que advierten de los peligros de la autocomplacencia de la modernidad con su condición «secular».

Lo secular indica, en primer lugar, una dimensión «epistemológica» relativa a los planos que componen la realidad. En la tradición de las civilizaciones axiales que irrumpen en el siglo V a. C., uno de sus rasgos más relevantes es la

visión a doble nivel de la experiencia. Por un lado, la esfera suprema de la «trascendencia», en la que perviven los valores ideales que pautan la orientación de la acción social en el plano terrenal y, por otro, la «inmanencia», o esfera secular, en la que la inmediatez material siempre es una copia imperfecta de la plenitud ultramundana. El dominio secular de la experiencia constituye el ámbito de los accidentes donde todo se erosiona y se malogra. El paso del tiempo empobrece una realidad material a la que aboca a un final inexorable. Las decisiones humanas intentan acercar lo máximo posible las deficiencias de lo secular a la excelencia axiológica y atemporal de la zona sublimada de la trascendencia. Aquí no pasa nada. No hay tiempo. Y esta vida sin tiempo, por su estabilidad eterna, pervive como el espacio de salvación al que aspira acceder todo individuo que anhela una vida plena sin las privaciones del mundo material. El filósofo en Grecia, el profeta en la religión judía, el yogui hindú, por ejemplo, viven en la conversión espiritual el paso de las limitaciones del plano de la inmanencia a la beatitud del plano de la trascendencia. La modernidad no implica la desaparición del plano de la trascendencia, más bien supone «una inversión de valores» (Nietzsche), en la que la decadencia de la dimensión trascendente ocurre a la par que el ascenso de los valores intramundanos.

Por otro lado, lo secular es pensado por parte de la filosofía de la Ilustración en clave dinámica y teleológica. En especial, la sociología traduce lo secular por «secularización». Con este término, muy asentado en la tradición sociológica, hasta el momento actual se explica «la dinámica histórica» que preside el cambio social, por el que las sociedades tradicionales dan paso a la sociedad moderna. A causa del giro logocéntrico producido por el surgimiento de las revoluciones axiales (Taylor, 2007, pp. 146-158), la modernidad, entendida como una sociedad liberada de los rígidos patrones morales sustentados en la supremacía de la trascendencia, emerge producto de un cambio de valores en el que el predominio de los ideales de la trascendencia da paso a «la afirmación de la vida corriente» (Taylor, 2006, p. 289 y ss). La salvación del alma ya no es el propósito que pauta la organización ética de la vida, sino que aspectos intramundanos como la sexualidad, la producción, la familia, etc. se convierten en puntos troncales de la vida social. El proceso de secularización obedece a un automatismo histórico que, a los ojos de la modernidad inaugural, señala el destino del conjunto de las sociedades y culturas. De este modo, el progreso, la evolución, el desarrollo constituyen expresiones que comparten el nuevo ideal moderno de la «autonomía» humana.

Además, «lo secular» remite a un «modelo de sociedad». Aunque las otras dos acepciones pueden tener cabida en esta, lo secular distingue un tipo de sociedad inédito hasta la fecha. También se trata de un modelo social que se define, en especial, a partir de la ausencia de trascendencia. Cualquier forma social (religiosa, artística, política, etc.) surge como efecto derivado e hispostasiado de procesos histórico-sociales aunque, con frecuencia, los propios actores desconocen su protagonismo en ellos. La sociedad secular se caracteriza por someter su devenir a un replanteamiento constante en el plano de la deliberación política. Prevalece en ella una pluralidad de visiones y un

contexto sociopolítico que legitima el valor del pluralismo. No predomina una de ellas. Conviven y compiten en búsqueda de un espacio de visibilización. La agenda social se centra en desafíos que tengan una solución empíricamente contrastada, basada en discursos especializados, métodos aplicados y espacios de comunicación pública. Cualquier zona de realidad que escapa de esta narrativa sencillamente no es reconocida. Si acaso, se repliega a la dimensión estrictamente privada. Lo secular es un contexto cultural en el que conviven, no siempre pacíficamente, visiones y culturas basadas en esquemas de legitimación discursiva y cuya aplicación política necesita de la articulación local y universal de la pluralidad de narrativas sociales en curso.

Por último, aunque ya ha quedado sobreentendido en el último punto, lo secular no deja de ser un *valor* que hace visible un modelo de sociedad. Se trata de una etiqueta en la que se reconoce buena parte de la sociedad en la que la religión es excepción y la ciencia y la información referencias destacadas. Es valor, porque su presencia genera consenso en el núcleo de la sociedad, sin que haya necesidad de explicarlo o argumentarlo constantemente. Es más, es la base de los debates sociales. Se da por supuesto en lo referente a lo que, en términos de Alexander, es sagrado y es profano, es decir, vale y no vale. Lo secular no es problema. No se cuestiona. Aunque hay expresiones de extremismo político y religioso, esto no pone en peligro la validez del paradigma secular. Su carácter incuestionable explica que factores como lo sagrado, la creencia religiosa, la superstición se consideren las causas de los conflictos sociales.

4.2. LO SECULAR: ENTRE LOS HECHOS Y LOS VALORES

En nuestro presente histórico, la definición de lo secular que mejor refleja el actual estado de cosas es la referida al modelo de sociedad y al ideal de valor implícito en él. El dominio cognitivo ultramundano de la trascendencia ha quebrado (Taylor, 2007) y la dinámica de la secularización no siempre ha quedado contrastada con carácter general (Casanova, 1994, pp. 25-35). El valor de lo secular se impone progresivamente en el conjunto del planeta y se condensa en «el secularismo» entendido como «una ética autónoma, puramente mundana y fundada empíricamente en la cual la pregunta por su relación con la religión ya no se plantea primeramente en términos ideales» (Frey, Hebekus y Martin, 2020, p. 15). Sin embargo, el ideal de lo secular no solo incluye valores positivos en los que la sociedad reivindica su capacidad de aportar bienestar y autonomía a la humanidad. Necesita de algo más, en concreto, valores negativos referidos al nivel ultramundano ya en desuso. Los vínculos con los planos trascendentes no acaban de desaparecer definitivamente. Perduran como criterio de contraste. La infraestructura ideal e imaginaria de este modelo de sociedad se condensa en la antítesis «secular-religión». Más en concreto, «los dos conceptos “secularización” y “religión” coevolucionan al unísono: se condicionan recíprocamente» (*Ibid.*, p. 21). En expresión de Talal Asad, son «gemelos siameses» (2001, p. 221), porque no se entienden el uno sin el otro. Lo secular se reafirma, en

buena medida, por su oposición frontal contra todo el linaje de trascendencias que han vertebrado las sociedades tradicionales. En ese linaje, la religión, el mito, la metafísica, el vuelo místico, la contemplación artística han perdido el potencial de conocimiento de que disponían en el pasado. Lo secular se autoimagina como una sociedad que triunfa sobre la ignorancia humana, porque ha deconstruido y revelado los procesos mudos de gestación intersubjetiva de las instituciones. Estos quedaban hipostasiados en narrativas e imágenes cubiertas de santidad. Precisamente, esa deconstrucción es concebida por la era secular como su gran aportación a la historia de la humanidad, desde el momento en que detecta en toda imagen divina la huella de la vida social.

La modernidad se convierte en el inicio de un cambio histórico definitivo, al descubrir «materia secular» bajo cualquier forma de transcendencia. Se tiene a sí misma como punto de no-retorno en la historia social, desde el momento en que ella activa el gran despertar del ser humano. Se trata de una experiencia inauguradora y fundacional en la que los dioses se achican y los hombres se engrandecen. La era secular nos aproxima a la realidad, luego de derribar falsos reinos con pies de barro. Lo secular es valor porque todo otro (valor), se sepa o no, procede de él. En definitiva, «los conceptos “secularización”, “secularismo”, “secular”, tal y como son empleados como muy tarde desde principios del siglo pasado, surgen siempre en relación con un concepto o representación de religión, también o precisamente ahí donde el pasado religioso de la secularización debe ser superado» (21). Las reflexiones sobre las insuficiencias de la realidad inmediata en nombre de un plano de transcendencia en el que se juega la salvación individual en un registro ultramundano no forman parte de las discusiones relevantes de la sociedad contemporánea. Como dice Taylor en su «Era secular», si hace medio siglo era el ateo, el agnóstico o el infiel el que tenía que justificar su posición minoritaria ante la mayoría social que creía en alguna forma de Dios, hoy es el fiel o el creyente el que debe responder a esta pregunta porque la mayoría social vive distanciada de la cuestión religiosa. El mundo de dos planos se ha transformado en uno solo. Su figura es la de un «monismo secular», en el que ni la duda, ni la búsqueda, ni la angustia relativa a las certezas trascendentes juegan papel alguno. En este modelo social, rige la policromía de posiciones y visiones, los conflictos y eventuales acuerdos sobre los problemas que surgen en la convivencia y la vigencia de legitimaciones intramundanas de cuño procedimental respecto a todo lo que ocurre en el marco institucional. Es más, lo secular se ha empezado a dar por hecho y por natural, ya que los debates actuales discuten sobre el significado de las sociedades *posseculares*. Estas ya no inciden en la neutralidad estatal ante el problema de las religiones, como en el caso de las sociedades seculares. Más bien se caracterizan por el hecho de que «su sistema político ha devenido indiferente respecto de las cuestiones de lo religioso o no religioso» (Dalferth, 2017, p. 50).

Lo verdaderamente relevante en esta indagación conceptual es que la idea de lo secular designa un modelo de sociedad y el nutriente de valor que le sustenta. Es decir, marca una diferencia que distingue a un tipo de sociedad res-

pecto de otros que se han dado en la historia. Lo secular se impone en nuestro tiempo, en el modo en el que se ve a sí misma la sociedad contemporánea. El valor de la autorreferencialidad humana y de su frontal oposición ante cualquier asomo de heteronomía (en términos de Castoriadis) aglutina las bases narrativas de la modernidad secular. La era secular coincide con el sueño humano de omnipotencia emplazado en el espacio de la facticidad y sujeto al potencial revelador de la accesibilidad tecnológica. La nueva fe en la omnisciencia humana evoca una divinidad secular que tiene en su mano un acceso definitivo a los enigmas del mundo.

4.3. EL IMPERIO DE LO PEQUEÑO Y EL AUGE DE LOS PARTICULARISMOS

Pero, a pesar de que el tiempo puntillista vigente inflama los signos particularistas sobre cualquier asomo de estructura compartida y mancomunada entre diferentes modelos de sociedad, «la distinción» no lo es todo en el abigarrado hecho social. Absolutizar la distinción, y «solo» la distinción, en el análisis sociológico, supone aislar las narraciones culturales e impedir cualquier ejercicio de traducción social (Habermas, 2006, pp. 144-155). La inflación de la distinción conceptual en distinción cognitiva y moral desemboca en «culturalización» (Reckwitz, 2019, p. 42 y ss.) como tendencia actual en la que el fragmento cultural se reivindica y su singularidad se diviniza. La culturalización haría imposible la tarea sociológica basada en relacionar y comparar diferencias y, por ende, la finalidad última consistente en comprender y comprenderse. Aquí no caben la idea de Durkheim de que explicar es relacionar y la de Weber de que el tipo ideal consiste en los rasgos comunes surgidos de los casos particulares. En la actualidad, el caso particular no comunica episodios de universalidad. Se contrae hacia lo local y lo original.

El nacimiento de la sociología responde a la necesidad de rescatar los significados de sociedades tradicionales erosionados por la modernización occidental y de reincorporarlos en toda su variedad a una modernización selectiva afín a lo productivo. La capacidad de comprender desde el presente el pasado histórico como Egipto, Mesopotamia, Grecia, el Medievo, el Renacimiento responde al hecho de que la distinción y la diferencia no lo son todo en la vida social. Esto vale igualmente para actividad literaria, en la que el lector contemporáneo puede integrar en los distintos apartados de su biografía las narraciones de Homero, Ovidio, Cervantes y Goethe. Hay conectores simbólicos que aproximan y comunican las diversas expresiones de creatividad social surgidas a lo largo de la historia. La comprensión y el entendimiento entre modelos de sociedad sería imposible si una eventual heterogeneidad cultural convirtiese a todo humano en una isla y un extraño para el resto de congéneres. La ciencia social explica y comprende la particularidad y el caso, porque en cada uno de estos se comparte un gran número de aspectos con todo aquello que es cultura humana. En los debates sociológicos se han investigado los desafíos morales que movían a las culturas axiales (Eisenstadt), a la civilización moderna (Elias), a las sectas protestantes (Weber), entre otras. En estos y en otros ejemplos se pone de manifiesto que el actor contemporáneo puede

entender a sus predecesores, porque podemos ponernos en su lugar. Y ello es así, porque en todo actor social se presentan «preguntas universales» que obligan a respuestas históricamente localizadas. Cuestiones como el amor, la libertad, la muerte interpelan a la soledad del hombre y, quiera que no, le obligan a posicionarse, a responder y imaginar posibles soluciones.

Dicho de otro modo, lo secular, entendido como modelo de sociedad, es más bien «una propuesta, una respuesta», como dice Taylor de la religión, «una opción», ante preguntas y desafíos que definen la entraña de la vida social. Esta no se agota en las solas particularidades que parecen no tener vínculos de comunicación con otras autoimágenes de la sociedad. Estas relaciones, normalmente implícitas, vendrían dadas por el conjunto de preguntas que interpela a los actores sociales desde la noche de los tiempos. Los actores pueden vivir con más o menos certezas religiosas, con más o menos justicia social, con más o menos riqueza económica, pueden ser plenamente trascendentes o escasamente religiosos, pero han de hacer frente a «cuestiones recurrentes» de las que hablaba Daniel Bell (1991, p. 333), que siempre interpelan a la criatura humana: la muerte, el vacío, la identidad, el amor, el reconocimiento, la libertad, etc. son retos existenciales que interrogan a todo individuo y a toda sociedad. Estas cuestiones se viven como «lo dado destinalmente», las respuestas como «algo creado socialmente». La presión que ejercen sobre la vida humana no tiene fecha de inicio ni de final. Nunca son definitivamente resueltas. Por ello, permiten y abocan a la variedad de rutas y de exploraciones simbólico-existenciales que, en clave sociológica, se pueden agrupar como *teodiceas* (almas, ancestros, diosas) o *sociodiceas* (ciencia, tecnología, mercado, patria).

Por todo lo dicho, el tono secular incrustado en la entraña de la sociedad contemporánea puede reivindicarse en la inmediatez empírica y, con ello, prescindir de una cierta mirada hacia las dimensiones espirituales e insondables del individuo, pero, a pesar de ello, la trascendencia y las cuestiones de ultimidad resisten. Mejor aún, nunca se han ido. Han podido ser arrinconadas y alejadas del centro del debate. La amplitud y la profundidad de sus preguntas las convierten en sospechosas. Sin embargo, obligan a repensar la mirada social, ya que en los bordes externos de lo observable y lo visible la sociedad se juega cosas de gran relevancia. Las respuestas han podido cambiar de tono y sensibilidad. Donde hace un siglo imperaba la forma divina, en la actualidad lo hace la red virtual. En todo caso, la religión (independientemente de confesiones), como los artilugios tecnológicos, son «respuestas posibles» ante cuestiones recurrentes que la actualidad ha olvidado. La religión es una opción entre otras posibles (Taylor, 2007, p. 3). Pero, respondiendo a Taylor, este modelo secular «también» es una opción. No la única ni la más poderosa. Lo es, porque se ha impuesto a otras opciones no actualizadas debido a la carga de sentido y convencimiento social que genera en los actores. Sendas opciones son respuestas culturales y modelos éticos de salvación que responden a interrogantes trascendentes vigentes entre nosotros. La trascendencia, de un modo u otro, forma parte de lo cotidianidad social. La sociología fenomenológica ha defendido esta posición con sólidos argumentos (que serán tratados más adelante).

En la actualidad, lo secular ocupa una posición predominante que fija las narrativas simbólicas de la sociedad. En ella, la trascendencia no desaparece. Conviven trascendencia y secularidad. Pero la trascendencia es algo más. Las indagaciones contemporáneas en el territorio de la antropología, la psicología evolutiva y las ciencias del lenguaje arrojan como resultado, entre otros muchos, que la trascendencia ya no sería una sustancia regia, garante de la salvación ultraterrena, sino una «zona de paso» en el proceso de autoconocimiento humano. No consiste en el espacio estelar de la sacralidad garante de la liberación ultraterrena. Más bien, sería un paso necesario que se debe atravesar en el desarrollo moral del hombre para filtrar y depurar los anclajes emocionales del comportamiento social. La trascendencia habilita los procesos de autorreflexión, que permiten al juicio subjetivo debatir sobre los prejuicios intersubjetivos y corregir sus excesos para evitar la erosión de la convivencia social. Lejos de reprimir la secuencia narrativa del sustrato imaginario, lo eleva a la universalidad del juicio y lo expone al escrutinio planetario. La trascendencia no significa una salida del mundo, más bien una «reubicación corregida y enriquecida», capaz de integrar otras voces y visiones. Su concurso hace posible «explicitar lo implícito» (Brandom, 1998), es decir, «la articulación del mundo» de la que habla Matthias Jung (2007, p. 487 y ss.) en referencia a una unidad dinámica en la que se interconectan sentires personales, significados interpersonales y sentidos transpersonales. Por su parte, Joas define la trascendencia como «sacralidad reflexiva» (2017, p. 279 y ss.) en la que, desde la revoluciones axiales, el criticismo y la teoría interrogan, desde diferentes enfoques civilizacionales, al misterio último que presiona al hombre.

4.4. LOS OTROS PERÍMETROS DE LO SOCIAL: GENEALOGÍA DE LA TRASCENDENCIA

Los investigadores Merlin Donald (1991), Terrence Deacon (1997) y Andy Clark (1997) han realizado un esfuerzo teórico, con el que explicar la consolidación de la trascendencia en el proceso evolutivo y su arraigo en el núcleo de la actitud natural de la vida social. Analizan el despliegue de momentos de la evolución que promueven el establecimiento de una facultad cultural, la trascendencia, cuya incorporación al bagaje ya consolidado de habilidades culturales de la especie humana no supone la supresión de estas sino una mayor capacidad de combinación creativa entre las habilidades ya existentes. La trascendencia «está en el mundo, forma parte de él».

En concreto, la propuesta de M. Donald se centra en el carácter evolutivo que impulsa el surgimiento de la trascendencia. Antes que de un hecho social, se trata de un producto de la evolución. Es una etapa más, la más reciente, que trajo consigo un rediseño de la arquitectura cognitiva que comparte el planeta a día de hoy. Su contribución reside en la capacidad de «pensar el pensamiento, de distanciarse de sí mismo» para convertirse en objeto a analizar. Pero no siempre se ha contado con esta noción de trascendencia en la cultura humana. Hubo tiempos y momentos culturales en los que designaba el ansiado espacio de inmortalización religiosa. En el debate científico actual, remite

al desdoblamiento simbólico, a través de la cual el actor delibera consigo mismo sobre su estado y situación. Su surgimiento evolutivo tiene lugar a lo largo del primer milenio a. C. Coincide con la aparición de las revoluciones axiales que comparten en su conjunto «una conciencia de segundo grado» (Elkana, 1986, p. 47), es decir, una conciencia que empieza a detenerse en «las condiciones de posibilidad» de cualquier elemento dado por supuesto. La trascendencia impulsa el surgimiento de lo universal en lo cognitivo y en lo moral. En el primer caso, a partir de una racionalidad abstracta que eleva el caso particular a concepto universal. En el segundo, dando cauce al nacimiento de las religiones universales (en expresión de Weber), en las que los límites territoriales ya no definen los criterios de pertenencia. El filósofo en Grecia, el profeta en Israel o el literati en la China confuciana cuestionan la visión cotidiana de las cosas en las que la injusticia, el dolor y la opresión forman parte de las rutinas y tradiciones. Se preguntan «por qué y por qué no» puede ser todo distinto, luego de constatar que el libre albedrío interviene en el curso de las cosas. La mirada trascendente permite a esta minoría creativa cuestionar los cimientos tan precarios de toda doctrina oficial y alientan al resto de la sociedad (escasamente ilustrada en ese tiempo) a replantearse otras alternativas en el diseño del modelo de conciencia.

A juicio de Donald, la conciencia no es solo trascendencia. El ser humano es «un animal simbólico», en los términos de E. Cassirer, que, antes de la llegada de la trascendencia, comunicaba únicamente con recursos icónicos saturados de afectos y mediaciones deícticas acotadas al aquí y ahora. La especie humana atraviesa distintas fases culturales que se sedimentan unas sobre otras: la episódica, la mimética y la mítica. Con la primera, el hombre vive el contacto afectivo con el mundo a partir del modelo de acontecimiento en el que todo hecho siempre es único e irrepetible. Es decir, no hay lugar para la abstracción ni para las generalizaciones sobre la base de la experiencia concreta. Con la llegada de la cultura mimética, aparece el rito como primer mecanismo de la normativización de la vida social. El cuerpo comienza a educar movimientos y a asociar ciertos significados y significantes. Las urgencias del mundo se responden desde la rutinización de movimientos coordinados y desde el asentamiento de una conciencia incipiente. La llegada del mito introduce asociaciones entre las palabras y las cosas, a partir de su semejanza cualitativa. La metáfora se establece como ese «ser como» (Ricoeur), que se expresa simbólicamente y que anuncia la filosofía del ser. Por último, la trascendencia refuerza este movimiento de la metáfora reincorporando el esquema de la generalización y, con él, un horizonte de visión y acción en el que la atención empieza a preguntar por las causas y razones que sostienen lo aparentemente natural. La trascendencia constituye esa fase cultural en la que, como bien dice Jaspers, el hombre «salta y brinca» desde la naturaleza a la cultura y desde la necesidad a la contingencia. El ascenso del criticismo, que tensa la relación del actor consigo y con el mundo «podría potencialmente ser la vía hacia una nueva visión de éticas universalistas más allá de las ideas occidentales de superioridad, racismo, imperialismo y colonialismo» (Stausberg, 2014, p. 282).

El modelo explicativo que preside este enfoque ofrece una visión renovada del evolucionismo. Su contribución reside en el carácter integrador del desarrollo de sus etapas, basado en lo que Matthias Jung denomina «el holismo de las diferencias» (2009, p. 1). Las etapas culturales suman y no restan, incluyen y no excluyen. De algún modo, todas ellas son momentos preparativos de las etapas posteriores en las que se incluyen. Lo episódico anuncia lo mimético en el que arraiga. De igual modo, lo mítico es un paso más preparado por lo mimético y lo episódico. Por último, la trascendencia es un resultado del encadenamiento implícito de lo episódico, lo mimético y lo mítico. La trascendencia es posible porque incluye en sus despliegues la mirada hipercentrada en el acontecimiento, el movimiento pautado y normativo del rito y el torrente semántico de «la metáfora viva» (Ricoeur). En razón de ello, la trascendencia es, antes que otra cosa, una parte basal de la interacción. Pervive en las estructuras de conciencia de la vida social desde las revoluciones axiales. Antes de entrar en el debate sobre las creencias seculares se constata que *hay* «trascendencia». Otra cosa bien distinta el modo en que se la imagina determinada sociedad y con esta imagen condiciona determinada forma de vivir. Un avance considerable por parte de la ciencia social sería conceder a la trascendencia protagonismo en la exploración de la pretensión de verdad de las imágenes directrices de cualquier modelo social. En un mundo tan propenso a reafirmarse en sus narrativas locales y, por lo general, excluyentes, la trascendencia obliga a debatir su nivel de validez para otros actores que imaginan el mundo con otras narrativas. Con la trascendencia está en juego la capacidad de integrar los valores locales en acuerdos universales atendiendo a la expresión parsoniana de la «generalización de los valores» como atributo básico de la modernidad. En tiempos de posverdad, la trascendencia obliga a vivir y a convivir, no solo en compañía de lo bueno, también de lo verdadero.

4.5. EL CAMPO MULTINIVEL DE LA TRASCENDENCIA

La trascendencia es una dimensión estructural de la cotidianidad social. Aunque su proximidad al mundo del misterio inefable pudiera sugerir lo contrario, se trata de una parte sustantiva de la convivencia. De algún modo, la sociología fenomenológica de autores, como Alfred Schutz y Thomas Luckman, ha deconstruido esa imagen nobiliaria y ultramundana para reconstruirla desde los planos ordinarios de la convivencia, para acercar su presencia hasta los aspectos más rutinarios de la interacción. Su objetivo no consistía en mostrar la debilidad de una realidad suprema en proceso de declive. Más bien, profundizar en ella para reconstruir creativa y críticamente su alcance en la vida social. El propósito de su reflexión no es otro, que la incorporación de la trascendencia a la actitud natural. A cada momento el ahora temporal no agota el alcance pretérito y futuro de lo social. Más aún, llega a ser por la potencialidad dinámica de la convivencia intersubjetiva. El actor vive, se socializa y se proyecta porque hay trascendencia. Esta constituye «la materia prima del hecho social». La vida social constata que con lo que hay a cada momento en la dimensión fáctica de la experiencia no basta para explicar la realidad de las cosas. El sentido común

sabe por la experiencia cotidiana que antes de su llegada al mundo había congéneres de otro tiempo que hicieron posible el presente y cuando lo abandone igualmente otros permanecerán en él (Schutz y Luckmann, 1989, pp. 99-101). En cada episodio social, conviven los que ya no están pero dejaron su legado en el presente, los coetáneos y los que seguirán con el curso del mundo cuando nosotros ya no estemos. La vida cotidiana está cargada de surcos de lo desconocido que, no por ello, suponen un freno o impedimento a la acción. Más en concreto, «nuestro sentido común nos enseña que nosotros formamos parte de un mundo más amplio, que es mucho más que nuestros cuerpos, nuestros espíritus y nuestras conciencias» (Luckmann, 2014, p. 128).

Estos autores no niegan el apartado más sublime de lo trascendente, ante el que el individuo nunca dispone de una respuesta rotunda y última. Sin embargo, detectan otros niveles y planos de trascendencia, que no se ajustan a ese modelo extramundano hegemónico en la tradición occidental. Su verdadera aportación consiste en enriquecer el significado de esta noción. Con ello, consiguen varias cosas. Una de ellas sería la de cuestionar en grado sumo el supuesto antagonismo vertical trascendencia/inmanencia y, con él, el antagonismo horizontal religión/secular, que tan acreditado está en el imaginario moderno. No en vano, su reflexión incide en que la trascendencia arraiga sólidamente en la vida social como el amor, la guerra, la ambición, etc. Aquí radica otra de las aportaciones. Se trata de recordar que, por mucho que las sociedades contemporáneas subrayan la identidad secular por encima de cualquier otro atributo, perviven dimensiones semánticas y existenciales que escapan al patrón inmediateista y aplicado del significado de lo secular. Es decir, son compatibles la trascendencia y lo secular en un mismo contexto social. Más aún, contra la tendencia predominante en las ciencias sociales, se verá más adelante que se puede ser secular y, al mismo tiempo, habilitar planos de trascendencia que necesitan seguimiento analítico para el buen gobierno de lo social. El problema se produce cuando el pensar en uno supone dejar de hacerlo en el otro, como ocurrió en el predominio de las religiones universales, en las que lo secular sencillamente se omitía. Por el contrario, la sobreabundancia de lo secular en la actualidad puede generar cegueras sociales, que tienen influencia en la orientación de la acción coordinada de individuos en un mundo, en el que la legitimación de las instituciones demanda deliberación y contienda democrática.

Así como la tradición sociológica incide, desde diferentes enfoques, en el declive de ese mundo sublimado de la trascendencia, en favor de un nuevo contexto secular basado en el manejo de un saber públicamente contrastado, esta indagación, más que su desaparición, defiende su pluralismo interior. Lejos de constatar el eclipse de la trascendencia (y equivalentes como Dios, la religión o lo sagrado), nos encontramos ante «el colapso de la síntesis de la era axial en la que la civilización occidental se unificó a través de una visión de trascendencia ampliamente compartida –y firmemente institucionalizada– y la reemergencia de un pluralismo religioso, no solo en el sentido banalizado de competencia entre denominaciones (cristianas), sino también en el sentido radical de visiones en competencia y niveles de trascendencia» (Gorski, 2005, p. 183). Desde este enfoque, la trascendencia ya no constituye un *único* plano social definido por

su oposición a la inmanencia, más bien se trata de un «espacio multinivel» en el que se integra el conjunto de la experiencia humana sin exclusiones de ningún tipo. El paso de una visión «monista a otra pluralista de la trascendencia» facilita la tarea de analizar a la sociedad a partir de énfasis, acentos e intensidades sin recurrir a fracturas definitivas provocadas por automatismos que dirigen la historia. El conjunto de la experiencia social es una unidad dispuesta sobre niveles de trascendencia como tiempos, espacios, tonos, ritmos y símbolos diferenciados en cada caso (Benta, 2018, pp. 47-66). Cada modelo de sociedad propone un énfasis sobre otros, una trascendencia sobre otras, producto de la creatividad del cambio cultural. La modernidad secular no se identifica tanto con una sociedad despojada de ese patrón ultramundano de representación y acción, como con un tipo de trascendencia que predomina sobre otros. Se trata de una trascendencia más secular si cabe, más próxima a una idea de plenitud intramundana. En esta geografía simbólica, lo secular ya no se opone a la trascendencia; se incluye en uno de sus planos sin dejar, por ello, de ser secular como valor y como modelo social. En este sentido, «el declive de las grandes trascendencias no debería entenderse como el declive de la religión per se (a menos que las religiones de salvación sean consideradas las únicas verdaderas religiones)» (Gorski, 2011, p. 245). Al mismo tiempo, la secularización no debería considerarse como «el declive de la religión, sino como el declive del alcance de la autoridad religiosa» (Chaves y Gorski, 2001, p. 750).

Schutz y Luckmann (1983, p. 99-130) exponen los diferentes planos de trascendencia que forman parte de la actitud natural del actor social. «Las pequeñas trascendencias» son aquellas que están muy pegadas al espacio y al tiempo concretos en los que la experiencia cotidiana garantiza el uso adecuado del conocimiento social. Experiencias como el olvido de un objeto concreto no generan ningún problema de acción, porque la memoria social siempre ofrece solución a la mano. «Las trascendencias intermedias» ofrecen un mayor nivel de incertidumbre, porque se refieren a la relación entre *ego* y *alter*. Aquí aparecen las dudas que generan en nosotros actores que pertenecen a nuestro entorno más cercano o aquellos que son desconocidos. El ejercicio de traducción de mundos culturales aproxima a los actores pero siempre queda un resquicio de misterio (Simmel). Por último, «las grandes trascendencias» remiten a esos universales que acompañan nuestras vidas (la identidad, la salvación, el amor, la muerte), pero que nunca llegamos a responder con carácter definitivo. Independientemente de culturas y de momentos históricos concretos, todos los humanos sentimos el desafío de responder a cuestiones que no tienen respuesta y que, en razón de ello, retornan en situaciones de crisis e incertidumbre. En este plano, el conocimiento siempre es aproximativo, nunca exhaustivo.

4.6. EL PREDOMINIO DE LO PEQUEÑO: LAS REGRESIONES CULTURALES DE LA MODERNIDAD SECULAR

La modernidad caracterizada por la secularidad como modelo y valor prioriza un tipo de trascendencia frente a otras. Aunque se tiene a sí misma como valor cultural que promueve la excepcionalidad histórica de «un oasis

de tolerancia», el propio contexto también es resultado de una selección axiológica. Lo secular vive con inocencia autocomplaciente el hecho de habilitar espacios de expresión y tolerancia a toda visión del mundo (sea secular o religiosa). En buena medida, esa inocencia vendría dada porque la ciencia social se ha encargado de repetir hasta la saciedad que la modernidad secular llegaría a nuestras vidas de modo (casi) natural. Nace inocente. No en vano, en la tradición sociológica han abundado las explicaciones histórico-culturales que veían en la era secular el propósito latente de la historia. Trabajos como los de M. Weber, N. Elias y Ch. Taylor, con sus matices en cada caso, privilegian las mecánicas teleológicas que desembocan en la modernidad secular.

Siendo un avance, no por ello la modernidad secular debe regodearse en una vida definitivamente dichosa. El hecho de excluir las trascendencias grandes e intermedias también conlleva grados de responsabilidad normalmente omitidos en los debates nucleares de la opinión pública y de la investigación científica. De hecho, esa omisión de espacios de trascendencia implicados en el juego social tiene efectos de enorme relevancia. Entre ellos, la potenciación visceral de lo local y la negación de cualquier realidad que escape al lenguaje de la adecuación a los hechos supone, entre otras muchas cosas, que la veta universalista recogida en la comunicación con el otro y en la empatía ante el dolor humano en el mundo quedan fuera del marco de discusión. La cuestión identitaria ha ganado enteros a través de la intensidad emocional y ha renunciado a la comprensión del otro y de sus narrativas de ultimidad. Estas preguntas escapan a la relación de adecuación dominante en el lenguaje de la referencia. El otro y lo otro obligan a aproximar y a acercarse a la desconocido, sin alcanzar certezas adecuadas a la facticidad empírica.

Precisamente, el silencio que impera en la era secular sobre estas cuestiones va de la mano de un predominio de lo que, en la terminología aquí esbozada, se corresponde con «las pequeñas trascendencias» o lo que denomina Th. Luckmann «trascendencias minimalistas del solipsismo moderno» (2014, p. 133). La «estética de la existencia» (Foucault) es la marca del presente. En la modernidad secular se reconoce a un modo de vida basado en el acontecimiento. La sustancia temporal de la aceleración convierte a todo episodio social en algo único e irrepetible. O, por lo menos, cada hecho nace con esa vocación, lo consiga o no. La actualidad está impregnada de singularidad. El sobrepeso de lo local y lo pequeño aplasta otros perímetros de la acción social que comprometen a la discusión democrática y a la profundización existencial. La voluntad creativa generalizada por doquier aboca a los actores a vivir cada instante como si fuera el último. Éstos se relacionan con el mundo, con el objetivo de romper con lo establecido y de descubrir o producir lo que los otros no ha sido capaces de lograr. Se trata de llegar el primero. Pero en todo. El segundo ya es copia o reproducción. Fracaso. La soledad del actor en la tarea de innovar se nutre de una significación social, la creatividad, que lleva indefectiblemente a la competencia sin cuartel. El nexo compartido con el resto de individuos y sociedades se resiente.

La búsqueda de la diferencia individual por la vía de la creatividad se ha normalizado. Lo inédito de esta era secular es que todos los individuos están en condiciones de conseguirlo en función de sus habilidades, medios, recursos y aciertos. Pero esto no es exclusivo de los individuos. También las culturas han incorporado ese criterio como referente de interrelación cultural. Los grupos humanos persiguen, antes que otra cosa, salvaguardar sus notas específicas frente a otras formas sociales. Se trata de un movimiento *ad intra* que garantiza la unidad y cohesión internas. Por ello, el exterior siempre implica sospecha, cuando no amenaza. Una de las tendencias predominantes en la vida cultural, según Reckwitz, es la reafirmación identitaria a partir de la protección de los rasgos que nos hacen ser: diferentes. Esta pulsión culturalista de la diferencia es vivida como algo en el que el grupo se juega el ser o no ser. Por ello, esa diferencia se sacraliza hasta el punto de que la exterioridad se convierte en un enemigo. La globalización es vista, desde esta panorámica, como algo amenazante, ya que su lógica invasora aspira a enriquecer económicamente por la vía del deterioro simbólico, inherente a los procesos de homologación cultural. Nos aporta la posibilidad de informar al otro en tiempo real, pero sin tiempo (de silencio) para entenderle.

En este contexto cultural, crecen las sombras de la regresión en la modernidad secular. El predominio visceral de los perímetros más próximos y pequeños y la omisión de niveles de trascendencia que obligan a salir de sí para intentar comprender la complejidad exterior genera contextos sociales abocados a la reacción brusca y nunca a la acción deliberativa. El tiempo de la aceleración imprime un ritmo episódico de creatividad y originalidad desbocadas. Al convertirse todo individuo en un artista en ciernes y toda cultura en un fortín defensivo, las facultades lingüísticas tendentes a la comprensión, a la digestión de la información, a la comparación cultural, al estudio de lo común y a la revelación semántica se diluyen. No habiendo el otro y lo otro desaparece el vínculo comunicativo y hermenéutico garante de la traducción intercultural. Se interrumpen los procesos de formación universal de la voluntad y las experiencias hermenéuticas relativas a los modos de narrar y afrontar la vulnerabilidad humana. La vida democrática se convierte en un sensor de sensibilidades políticas, sujetas al escrutinio electoralista y al exabrupto informativo.

La sola atención a las pequeñas trascendencias marcadas por lo episódico tiene consecuencias fatales para el conjunto del planeta. El abandono de los nexos que comunica a individuos, culturas y cosas se corresponde con la hegemonía de un pensamiento por agregación, por sumatorio abrupto. Sin tiempo para integrar las partes de un proceso o de un conjunto la acción social carece de dirección. La apelación constante a la emoción de los individuos y las culturas no tendría nada de sospechoso si el predominio de aquella viniese acompañada por otras facultades que interpretan «la oscuridad del sentir» (Zambrano), que filtran la espontaneidad social y que contemplan el medio y el largo plazo de sus apariciones inmediatas. No se trata de evitar, eliminar o prescindir de las emociones en la vida social. Es imposible. Y, más aun, perverso, porque eso supone amputar al actor social uno de sus elementos sustantivos de la acción. De igual modo, la racionalidad formal

imperante en el proceso fundacional de la modernidad murió por exceso de poder, por el logro de un dominio absoluto del cálculo frente al carácter accidental de las filiaciones emotivas. En un caso y otro, la cultura moderna pensaba en términos de exclusión y, por ello, en el pasado el resultado final fueron dos guerras mundiales desgarradoras y, en la actualidad, la fragmentación caótica y sin gobierno de fortines emocionales autorreferenciales y ajenos a cualquier esquema de universalismo.

La guerra sin cuartel contra el universalismo y las tendencias regresivas siguen otra pauta cultural. Todavía siguen vivos en la memoria sociológica de nuestro tiempo las reflexiones de Herbert Marcuse (1968), sobre la necesidad de la civilización capitalista de introducir un lubricante emocional en su mecanizada pauta de acción. Si en sus inicios la cultura moderna había garantizado la autoestabilización estructural a partir de unas fuerzas productivas hiperdesarrolladas y fiables, en la actualidad se dan, según Marcuse, las condiciones para eliminar una represión adicional que desactiva las potencias revitalizadoras de una sociedad liberada y democrática. Marcuse entiende que, con determinado nivel de desarrollo técnico, los actores podrían disfrutar de condiciones culturales favorecedoras de relaciones liberadas de controles morales normativos y basadas en la recuperación de lo afectivo y lo erótico en un sentido amplio del término. El pensador frankfurtiano aboga por un nuevo principio de realidad plasmado en la creatividad estética y en la apertura de la expresividad corporal en las decisiones individuales. Su pretensión no es otra que compensar los excesos esterilizadoras de una racionalidad que ha expandido ilimitadamente su dimensión formal a través del pensamiento nivelador de lo general y lo estándar. Marcuse y, con él, E. Fromm y A. Maslow, entre otros, inciden en la recuperación de una originalidad inexcusable en cada individuo, que ha sido lesionada por la pulsión igualadora de la modernidad.

Pues bien, las suposiciones de Marcuse se han hecho en gran parte realidad. En particular, la irrupción de Eros bajo la forma de una deidad inmanente que genera una comunidad universal de creyentes ávidos de inspiración constante para sus cuitas ordinarias en las que el palpito de la creatividad debe ser perpetuo. La originalidad de antaño en manos de una minoría selecta interpelada por interrogantes cargadas de trascendencia ha caducado. En la actualidad la electricidad erótica se expande por doquier y en tiempo real. De hecho, existen debates socioculturales en los que se habla del «efecto-Eros» (Katsiáficas, 2017, pp. 53-72). Y ello, en el sentido de que, en el último medio siglo, las filias vitalistas que reclaman expresión en el diseño institucional de la sociedad se ha transmitido en numerosos episodios de rebeldía social como Mayo del 68, los movimientos feministas y antirracistas en Estados Unidos en los años 70, la caída del bloque soviético en los 90, por no hablar de Tiannamen, la Primavera árabe y el 15M (solo por citar algunos). En todos ellos, el denominador común no es otro que el de un rechazo a una pauta de comportamiento ajustada a criterios de autoestabilización funcional de la sociedad.

Sin embargo, más allá de esta mirada atenta a los movimientos sísmicos de la potencia erótica afín al «querer vivir» nietzscheano, Eros también ha diseñado un modo de vida que se reconoce en la agitación sistemática de individuos cegados por el poder de atracción que ejerce el «imperativo creativo» sobre ellos. En la vida ordinaria y en los templos seculares cargados de excentricidad y egocentrismo, los individuos buscan una salvación terrenal definida en términos de acceso a la comunidad universal de los agentes creativos, a la que todo el mundo tiene derecho, pero a la que solo llega una minoría. Un nuevo binomio dentro/fuera se reafirma. O el viejo, pero con tonos de excelencia estético-creativa. Por primera vez en la historia, Eros no es inocente (Sánchez Capdequí, 2021). Genera emociones, pero no siempre implican experiencias de plenitud personal (Reckwitz, 2019, p. 232 y ss.).

En el registro marcusiano y en la actualidad rige el mismo denominador común: una agitación emocional que se expresa abruptamente pero sin articulación deliberativa y sin anhelo universalista. Tanto culturas como individuos parecen limitar su expresividad a movimientos prerreflexivos y espontáneos, garantes de una combustión explosiva y fundacional. En ello radica la expresión de Eros. Porque él mismo activa la irrupción de una expresividad eterna pero, al mismo tiempo, la empobrece al privarla de recursos de traducción cultural que atienden a causas y razones inclusivas al alcance de la comprensión de cualquier habitante del planeta.

En este contexto, la modernidad secular afronta una fase de «regresión cultural». Las colectividades y los individuos encuentran en las emociones el foco prioritario y casi exclusivo de su existencia. La obsesión por la originalidad se ha expandido por el conjunto del planeta. Nada escapa a este «imperativo de la originalidad» que, como dice Reckwitz, ya no nos invita ser creativo, más bien nos compele a «tener que serlo» (2012, p. 10). En este sentido, solo aquellas acciones, actividades y obras que despiertan la expresividad del público se catalogan como originales. El modo de vida contemporáneo se ajusta al molde cultural de «la emoción a flor de piel». Y ello, hasta el punto de que este molde cultural deviene norma y, por ende, esquema de normalización. En ese caso, de segundo grado, en cuanto estructurada en torno a la cronificación de deseos y no a la imposición de obligaciones. Otras facultades de la condición humana como, por ejemplo, el pensamiento especulativo, el entendimiento, la abstracción, la deliberación, la sublimación idealizadora y la empatía quedan suspendidas. Sus densos procesos de elaboración necesitados de los otros y de la exploración en zonas de ultimidad no se ajustan a la temporalidad de la aceleración. Ni la exigencia universalista de la trascendencia ni las narrativas idealizadoras de las teodiceas se corresponden con el imperativo de la inmediatez. Sus sintaxis obligan a mayor grado de elaboración, a debatir y consensuar con otros, a ponerse en el lugar de otros: a abandonar la calidez originaria de las urdimbres locales.

La amenaza que desprende este contexto se sustancia de modo muy gráfico y denso en «el sacrificio del intelecto» del que hablaba Max Weber un siglo atrás (1986, p. 228). Este ya empezaba a ver en ciertos cambios políticos y cul-

turales tendencias de largo recorrido que siguen presentes en la actualidad. Si en los inicios de la modernidad el peligro era *el* «desencantamiento del mundo» y, por tanto, «el sacrificio de la expresividad», a causa de la imposición de una forma de vida centrada en el cálculo y en la formalización de todo lo concreto, en la actualidad, el triunfo de Eros puede estar provocando un proceso de «des-civilización», en concreto, una erosión de los denominadores comunes de la deliberación y la empatía entre individuos y culturas. Se han roto los puentes de diálogo y comprensión. El movimiento *ad intra* de individuos y culturas supone la promoción de conceptos tan de nuestro tiempo como «proteccionismo», «populismo», «separatismo», «nacionalismo», «radicalismo», «fundamentalismo» y de perfiles políticos asociados como Trump, Johnson, Putin, Orban y otros. Si aquel sacrificio de la expresividad desembocó en la *Sboa* y en el sufrimiento planetario provocado por un universalismo etnocéntrico y reductor, hoy el sacrificio del intelecto provoca un planeta cuyas poblaciones y pobladores se hacen oídos sordos entre sí, dando cauce al surgimiento constante de los demagogos y oportunistas. Aquí se adivina un nuevo perfil regresivo de la modernidad. No es que la trascendencia haya sido barrida por lo secular, como pudiera creerse a primera vista. Más bien, «una trascendencia ha excluido a otras de su concurso en la vida social privando a esta de mecanismos de comunicación con el otro y de comprensión de lo otro». Si las trascendencias grandes e intermedias no se expresan con sus recursos lingüísticos, como son el símbolo y el argumento, respectivamente, «lo hacen las pequeñas trascendencias en su lugar con ayuda de la intensificación hiperconcreta del signo virtual». Y ello tiene consecuencias.

En primer lugar, las trascendencias intermedias pierden protagonismo y, con ello, el conocimiento de culturas y sociedades se resiente gravemente. Se paraliza la traducción de lo local a lo universal, como denuncia Habermas. La acción social no suma voluntades ni hilvana tradiciones culturales en formas inclusivas. Se produce un proceso generalizado de «atrincheramiento cultural». La hegemonía de la originalidad aísla particularidades hasta convertirlas en «particularismos». Se rompen los puentes del entendimiento generador de consensos amplios y robustos. Lo que se encuentra en el camino son mojones culturales incomunicados y ambientes simbólicos castrantes que obligan a la sociedad a detener su voluntad integradora y a renunciar a acuerdos de perímetros inclusivos. El otro se ha convertido o en fiel o en adversario, nunca en interlocutor con el que experimentar y descubrir en común. Han desaparecido las condiciones de posibilidad del conocimiento del otro. La trascendencia intermedia se ha diluido. Y, con ella, se multiplican los problemas globales y locales mientras la sociedad enmudece y se paraliza. La hiperfragmentación emocional no genera armonías. Si acaso, bullicio y ruido, que no permite a la humanidad avanzar en los procesos de comunicación. Sin embargo, sin acuerdo y voluntad de tal por parte de las muchas sensibilidades culturales que pueblan la modernidad tardía son imposibles las eventuales respuestas que necesitan los problemas actuales. Ni las pandemias, ni las crisis económicas, ni las numerosas guerras, ni las desigualdades pueden encontrar solución en «medidas in-trascendentes» basadas en la hiperexpresividad (enfermiza). Este

estado de cosas abre la puerta a procesos de «descivilización» (Nachtwey, 2017, pp. 130-142). Todos aquellos rasgos que definen la civilización como, por ejemplo, el retardamiento del placer, el carácter anónimo y funcional de los perfiles funcionales, la temporalidad del largo plazo, la dependencia del otro en la vida social (Elias, 1995, p. 330) parecen desmoronarse. La modernidad secular incrustada en las pequeñas trascendencias corre el riesgo de caer en pautas de acción inmediatistas, ajenas a la verosimilitud de las cosas y sin ninguna concesión a procesos de deliberación largos e inciertos.

Por otra parte, el repliegue hacia las urdimbres locales garantes de identidad implica un cierre cognitivo al impedir el estudio de otras simbolizaciones de ultimidad. Lo local se erige en esencia, en conocimiento cultural y definitivo. Se pierde el efecto nutriente de la imaginación ante desafíos inexorables en el hombre como el dolor, la muerte y la vulnerabilidad. Sin ahondar por estos escenarios delicados y sutiles, la condición humana pierde la posibilidad de imaginar un destino compartido. En ellos nos encontramos todos los humanos afrontando cuestiones que nos aproximan. O, si acaso, un destino que tiende a la inclusión desde el momento en que se pueda pensar al hombre compartiendo los mismos interrogantes pero desde diferentes simbolizaciones. En las grandes trascendencias, la exploración se detiene en esas respuestas que son eufemismos que intentan hacer comprensible lo absolutamente incomprensible. El conocimiento científico y el acceso virtual enmudecen. De igual modo, el mundo de los medios técnicos deja paso al de los significados de ultimidad que, como bien sabía Weber, no conocen ni la progresión, la continuidad y la irreversibilidad de la ciencia natural. El mundo contemporáneo reclama espacios de debate, escucha y simpatía simbólica con ayuda de recursos filosóficos, religiosos, estéticos, etc., que hagan soportable y traducible la hondura del sentir y del «con-sentir». La modernidad secular ha bloqueado los conectores comunicativos que hacen posible comprender «las situaciones límite» de un sinfín de individuos que no encuentran solución a sus problemas con la sola multiplicación indiscriminada de informaciones e imágenes desgarradoras. Sin recursos hermenéuticos y comprensivos, todo esto envilece aún más su dolor sordo. Como respondía Hans Joas a la pregunta que se formulaba a sí mismo sobre el futuro del cristianismo (2012, pp. 198-200), el problema no es este sino el futuro de la humanidad, al considerar la erosión de la trascendencia por una secularidad radical, desbordante y autocomplaciente con sus logros. Al cristianismo, al confucianismo, al islam, a Europa, a África, les puede ir mejor o peor. Pero, con ello, las grandes preguntas quedan sin respuesta. Y el dolor se cronifica. Por ello, es menester ganar perímetro más allá de lo local y lo empírico. Si los grandes depósitos morales y éticos de las tradiciones religiosas, artísticas y filosóficas desaparecen, la fuente de inspiración desde la que comprender y reorientar colegiadamente las insuficiencias del tiempo actual se seca.

4.7. EPÍLOGO: LA TERCERA ILUSTRACIÓN

La modernidad secular ha creído prescindir de todo aquello ante lo que se afirma visceralmente: la trascendencia. Ha visto cumplido su sueño de pro-

yectar en el hombre la omnipotencia divina. La sola sustancia secular haría posible una sociedad plural y ajustada al patrón discursivo. De este horizonte quedan excluidos los linajes de trascendencia. Ahí se encuentra la raíz de su propia «tendencia regresiva basada en la reducción de la trascendencia a pequeña trascendencia». Lo pequeño se ha envanecido sin otras escalas propias de la complejidad social. Así, simplifica el problema. Y también la solución a las muchas disfunciones contemporáneas. Sin otros niveles de trascendencia, el mundo queda huérfano de alternativas basadas en consensos y en conversiones semánticas. El dominio excluyente de las pequeñas trascendencias deja al mundo sin articulación narrativa y sin simpatía existencial. El mundo cursa sin dirección y sin comprensión a golpe de creatividad tecnológica presidida por una mirada sin más perímetros que los estrictamente «in-mediatos». En el mundo de las emociones por doquier, una nueva barbarie se abre paso. Se trata de la de la «in-trascendencia». En ella parece que los actos no tienen efectos más allá de su propia ejecución. No los padece nada ni nadie.

Tras la primera Ilustración de la Grecia socrática basada en el *logos*, y la segunda de la Europa moderna centrada en «la ciencia», la actualidad reclama una «tercera Ilustración» (Hampe, 2018) afín al carácter compartido del devenir de la sociedad. Para ello, la modernidad secular debe integrar y no excluir elementos sustantivos de la vida social que han quedado arrinconados. Solo así es posible recomponer los nexos y las relaciones garantes de una respuesta colegiada y crítica ante desafíos globales irremplazables por más tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Asad, Talal (2001). «Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*». *History of Religions*, 40, pp. 205-222.
- Bell, Daniel (1991). *The Winding Passage*. New Jersey: Rutgers-The State University.
- Benta, Marius I. (2018). *Experiencing Multiple Realities*. New York: Routledge.
- Brandom, Robert (1998). *Making it Explicit. Reason, Representing and Discursive Commitment*. London: Harvard University Press.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chaves, Mark y Gorski, Philip S. (2001). «Religious Pluralism and Religious Participation». *Annual Review of Sociology*, 27, pp. 261-281.
- Clark, Andy (1997). *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dalferth, Ingolf U. (2017). *Trascendencia y mundo secular*. Salamanca: Sígueme.
- Deacon, Terrence (1997). *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: Norton.

- Del Gandio, Jason y Marcuse, Peter (eds.) (2017). *Spontaneous Combustion*. New York: State University of New York.
- Donald, Merlin (1991). *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elias, Norbert (1995). *El proceso de la civilización*. México: F. C. E.
- Elkana, Yehuda (1986). The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece. En: S. N. Eisenstadt (ed.). *The Origins. The Origins & Diversity of Axial Age Civilizations* (pp. 40-64). New York: State University of New York Press.
- Frey, Charles; Hebekus, Uwe y Martyn, Dorothy W. (2020). Einleitung. En: Ch. Frey, U. Hebekus y D. Martyn (eds.). *Säkularisierung* (pp. 11-31). Berlin: Suhrkamp.
- Gorski, Philip (2005). The Return of the Repressed: Religion and the Political Unconscious of Historical Sociology. En: J. Adams, E. S. Clemens y S. Orloff (eds.). *Remaking Modernity* (pp. 161-189). Durham: Duke University Press.
- Gorski, Philip (2017). *American Covenant*. Oxford: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Hampe, Michael (2018). *Die Dritte Aufklärung*. Berlin: Nicolai Publishing/Intelligence GmbH.
- Jaspers, Karl (1968). *Origen y mera de la historia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Joas, Hans (2012). *Glaube als Option*. Freiburg: Herder.
- Joas, Hans (2017). *Die Macht des Heiligen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jung, Carl G. (2009). *Der Bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Berlin: De Gruyter.
- Katsiaficas, George (2017). Eros and Revolution. En: J. Del Gandio y A. Thompson (eds.). *Spontaneous Combustion. The Eros Effect and Global Revolution*. (pp. 37-52). New York: State University of New York.
- Luckmann, Thomas (2014). «Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux?». *Archives de sciences sociales des religions*, 167, pp. 127-136.
- Marcuse, Herbert (1968). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- Nachtwey, Oliver (2017). Decivilization: on regressive tendencies in Western societies. En: H. Geiselberger (ed.). *The Great Regression* (pp. 130-142). Londres: Polity.
- Reckwitz, Andreas (2012). *Die Erfindung der Kreativität*. Berlin: Suhrkamp.

- Reckwitz, Andreas (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2019). *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2019). *Unverfügbarkeit*. Salzburg: Residenz Verlag.
- Sánchez Capdequí, Celso (2021). «El malestar de la descivilización: creatividad como principio de realidad». *Revista Española de Sociología*, vol. 30, n.º 1, a02.
- Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas (1983). *The Structures of the Life-World* (vol. II). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Stausberg, Michael (2014). «Bellah's Religion in Human Evolution: A Post-Review». *Numen*, 61, pp. 281-299.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Balknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Weber, Max (1986). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

El mito de la globalización se tambalea. En la sociedad abierta asentada en los ideales de la transparencia, la comunicación y la democracia surgen perfiles inesperados e inquietantes. La pulsión reactiva y esencialista se abre paso en nuestro tiempo, devolviendo a la modernidad al punto de partida del que siempre ha querido distanciarse: la violencia. Esta arraiga en el imaginario de la modernidad tardía. Ya no surge de una racionalidad expansiva y de sus expresiones tecnocráticas relatadas por la filosofía y la sociología contemporáneas. En el actual modelo de *la sociedad de las singularidades*, expuesto por Andreas Reckwitz, la imagen victoriosa del capitalismo estético y de valores como la autorrealización, la exploración personal, la expresividad, la tolerancia, entre otros, se ve contestada por los sectores perdedores de la sociedad, que no se ven representados por esa imagen del mundo triunfante. La indignación se abre paso. La precariedad social, el malestar generalizado y la incertidumbre y la desprotección crecientes promueven climas y ambientes en los que se anuncian nuevos salvadores y redentores. Sus recursos no son la deliberación y el consenso sino la radicalidad y el populismo.

