

Genealogía de las "estructuras morales" de la posmodernidad: Una lectura contrapuesta en torno a la axiomática de los valores modernos

Genealogy of the "moral structures" of postmodernism: A reading opposed around the axiomatic of modern values

RELASO. Vol. 4 (2014) pp. 12-30. ISSN-e 2253-6469
DOI: <http://dx.doi.org/10.17979/relaso.2014.4.1.1218>

Angel Enrique Carretero Pasín
Universidade de Santiago de Compostela

angelenrique.carretero@usc.es

Recibido 20-06-2014
Aceptado 14-11-2014

ABSTRACT

The intention of this paper is to bring us back to a historical-conceptual genealogy of modern morality with its promoters and detractors, for from this point to understand the subsequent development of postmodern morality. So we've taken as reference formulations Émile Durkheim and Friedrich Nietzsche as two emblematic attitudes for what they have opposed, around the configuration of the ideals of modernity and the implications of them arising in the domain of morality.

Keywords: Modernity, Postmodernity, Moral, Consensus, Individualism

RESUMEN

La intención de este trabajo es retrotraernos a una genealogía histórico-conceptual de la moral moderna con sus impulsores y sus detractores, para desde este punto entender el desarrollo posterior de la moralidad posmoderna. Para ello hemos tomado como referencia las formulaciones de Émile Durkheim y de Friedrich Nietzsche como dos actitudes emblemáticas, por lo que tienen de contraposición, en torno a la configuración de los ideales de la modernidad y a las implicaciones de ellos derivadas en el dominio de la moral.

Palabras clave: Modernidad, Posmodernidad, Moral, Consenso, Individualismo

I. Introducción

Es bien sabido que en las postrimerías del pasado siglo se introduce en el escenario intelectual el debate en torno a la posmodernidad. A partir de comienzos de los ochenta se empieza a percibir el surgimiento de una nueva sensibilidad cultural que no parece ya reconocerse en los patrones culturales característicos de las décadas precedentes, logrando contaminar las diferentes dimensiones de la experiencia social (estéticas, políticas, epistemológicas o éticas). El caballo de batalla hacia el que apuntó el debate fue, sin lugar a dudas, la Ilustración. Por una parte, el pensamiento filosófico y sociológico posmoderno veía en el agotamiento de los viejos ideales preconizados por el ideario ilustrado un horizonte lleno de unas expectativas históricamente bloqueadas en Occidente por el malvado trinomio Razón, Progreso, Teleología. Por otra parte, y como contrapartida, desde otra óptica se veía en el diagnóstico de defunción de los ideales ilustrados la coartada ideológica a la que una nueva fase histórica de la modernidad avanzada recurriría para legitimar un incipiente modelo social en donde no sólo no se habrían realizado en modo alguno los sueños ilustrados sino que en donde, a mayores, se estaría abortando su genuino potencial emancipador¹.

La literatura sociológica consagró entonces su actividad al examen de la ruptura cultural que se estaba produciendo. La epistemología se ocupó de mostrar que nociones tales como "verdad" u "objetividad", baluartes tradicionalmente considerados de la tarea científica, carecían de la credibilidad suficiente para dotar de autoridad a la ciencia². La evidente pérdida de arraigo de los grandes discursos ideológicos aunada con un creciente clima de desafección política propició el desmantelamiento de la identificación con una u otra finalidad histórica³. Por su parte el arte, fracturados los cánones tradicionalmente establecidos para antaño discernir "lo bello", ensanchó sobremanera su campo de extensión, dando cobertura para la admisión de cualquier tentativa artística supuestamente avalada, sin más, por la originalidad⁴. La moral no resultó indemne a este proceso, percibiéndose como insostenible cualquier pretensión de absolutización de los valores, quedando estos nunca liberados de la sospecha sobre ellos de un relativismo o perspectivismo en un sentido muy amplio.

No es nuestra tarea aquí la proposición de una nueva fundamentación de la moral en clave racional que se añada al repertorio de las ya existentes en las dos últimas décadas. Dejamos dicha tarea al gobierno de la filosofía⁵. Nuestro cometido es, en efecto, abordar la moral, pero desde una perspectiva eminentemente sociológica. Nos interesa examinar entonces la genealogía originaria a la que remitirnos para dar cuenta del drástico cambio en los valores sociales impulsado por la sensibilidad posmoderna. Por otra parte, el desconcierto provocado por la pérdida de certidumbres éticas ha propiciado la efervescencia de una prolífica producción sociológica encaminada a descifrar las claves de esta situación. Son abundantes los "clichés" diseñados para catalogar este estado de cosas: "*sociedad líquida*", "*sociedad narcisista*", "*sociedad neotribal*", etc.⁶. En lugar de añadir un nuevo "cliché" a los ya existentes nuestro objetivo será otro bien distinto, a saber, profundizar en una génesis de los valores posmodernos que nos remitirá tanto a la peculiar configuración de éstos en pleno auge de la modernidad como, asimismo, a su también peculiar rechazo en el seno de estas coordenadas histórico-culturales.

Para ello hemos elegido dos propuestas de pensamiento sociológico antitéticas, las de Émile Durkheim y Friedrich Nietzsche, en donde se evalúa de manera diametralmente contraria lo que aquí más nos interesa: los cimientos sobre los que se ha edificado el paradigma moral moderno. Ambos ofrecerán una respuesta claramente divergente a esta cuestión. Pero si en ello nos quedásemos nuestro objetivo estaría también limitado a una exégesis hermenéutica sin mayor alcance en lo referido a las resonancias que tienen sobre el estado de cosas presente. La tentativa que nos guía, por el contrario, es la de tomar ambas posiciones teóricas como paradigmáticas de lo que luego será el devenir de la modernidad, con sus luces y sus sombras, su adhesión y su repulsa. Ambas son entonces paradigmáticas en la medida en que son "tomas

de posición" distintas ante una sensibilidad moral que se irá desplegando posteriormente, en lo que se catalogará como "modernidad avanzada" o "posmodernidad". Y el mayor interés de nuestro esfuerzo teórico consistirá precisamente en ver cómo ambas "tomas de posición" aparecerán de manera reiterada, aunque en ocasiones ciertamente travestida, a lo largo del decurso histórico posterior. De ahí la importancia que lógicamente aquí se le atribuye a una genealogía histórico-conceptual para clarificar y enriquecer la interrogación en torno a la constitución de las "estructuras morales" de la posmodernidad.

El "prejuicio filosófico" ha siempre instado a creer erróneamente que el "orden de las ideas", "el discurso", era el terreno desde el cual tomarle el pulso a una época, menospreciando los avatares de la historia. Si adoptásemos las "tomas de posición" de Durkheim y Nietzsche como puntos de referencia teóricos, para luego intentar trasladarlas, sin más, al análisis de nuestra realidad social incurriríamos inintencionadamente en una nueva variante del "prejuicio" mencionado. Por el contrario, desde nuestra perspectiva estas "tomas de posición" paradigmáticas lo son, en efecto, por lo que tienen de ejemplaridad en su tratamiento de la modernidad, pero lo son especialmente porque ambas absorben una sensibilidad y una actitud experiencial en torno a ésta que, además, se proyectará, con mayor o menor grado de parentesco, hasta nuestros días.

II. Émile Durkheim: reconsideración de un orden social desligado de la religión.

Aunque no resulte del todo cómodo afirmarlo buena parte de las problemáticas culturales en sentido amplio que afectan actualmente a las sociedades occidentales tienen su origen más hondo en lo que se ha dado en llamar el proceso de secularización⁷. Este reconocimiento, que para nosotros puede ser fuente de incomodad, no habría, no obstante, pasado desapercibido a los padres fundadores de la disciplina sociológica: Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel entre otros menos emblemáticos. Para comenzar, decir que el nexo íntimo existente entre moral y religión a lo largo de la historia de la cultura occidental ha sido ya lo suficientemente puesto de relieve. En las sociedades que han precedido a la modernidad la moral era algo sagrado, y lo era precisamente por ese nexo que guardaba con la religión⁸. La laicización de estas sociedades, como fruto inevitable de su curso racionalista, habría, no obstante, modificado este panorama. Este es el punto de arranque desde el que Durkheim se asoma a la problemática moral de su tiempo. ¿Tiene cabida ahora una moral expresada en un lenguaje racional?. Si la moral es fuente del consenso social, ¿cómo reelaborarla bajo los dictados del racionalismo, sin que, por utilizar la terminología durkheimiana, resulte "empobrecida y descolorida"?. En este contexto, Durkheim se ve obligado a reemplazar el antiguo papel asignado a la religión por un sustitutivo funcional de ésta. En efecto, Dios era el vértice tanto de la vida moral como de la religiosa, pero lo era en la medida en que, como denominador común, representaba e instaba a la obligatoriedad con respecto a un deber. Precisamente por ello Dios no debía ni podía ser objeto de problematización, ni pudiera tampoco ser objeto de manoseo por parte de la razón crítica, puesto que entrañaría el cuestionamiento del pilar central sobre el que se asentaba la sociedad. Por eso Durkheim acierta -aunque en ocasiones no se le haya entendido correctamente en este punto- cuando afirma que toda moral tiene en sí misma -nos guste o no- algo de sagrado, de "realidad trascendental", cuando reitera que toda crítica implica una profanación que atenta contra las bases del consenso social⁹.

Pero la modernidad, admite nuestro autor, habría provocado una transformación social de hondo calado, en la que la tradición habría sido intencionadamente desalojada del centro

neurálgico de lo social. De ahí que urja cubrir el vacío dejado por la religión a riesgo de que, no si no es el caso, la sociedad acabe desintegrándose, dado que carecería de una instancia con la autoridad suficiente para fundar y garantizar el lazo social. Por tanto, no bastaría, a su juicio, con suprimir la religión. Esto sería un síntoma de no más que una cortedad de miras. Lo que es necesario es reemplazarla. No olvidemos que, como más tarde se pondrá de relieve, racionalismo e individualismo se encontrarían íntimamente ligados. Es el individuo quien, haciendo uso de un libre examen fomentado por la autonomía de la razón, se libera de la custodia de una tradición que supuestamente lo subyugaba¹⁰. En el cometido de reemplazo de la religión por una instancia sustitutiva que supla el vacío que aquella habría propiciado resulta esencial la gestación de un "ideal" al cual los miembros de una sociedad deben adherirse, puesto que, como sostiene Durkheim con el horizonte de la perniciosa anomia como telón de fondo, « .. cuando la actividad individual no sabe donde aferrarse se vuelve contra sí misma» (Durkheim, 1972: 21).

Así visto Durkheim se encuentra obligado a desentrañar cuál es la esencia de la moral, qué es aquello que, más allá de sus diferentes formulaciones, subyace en toda ella. Y esto, descubre, no es otra cosa que un ajuste a una "regla preestablecida", la concordancia en el cumplimiento del deber con respecto a una "norma prescrita". Actuar moralmente es hacerlo respetando y acatando una "regla imperativa" que, en modo alguno, puede depender de una elección individual, que, por definición, se halla sustraída a nuestra voluntad. Una "regla", entonces, que tiene una entidad en sí misma que precede y que se sitúa deliberadamente al margen de toda opción individual; que, es más, no puede ni debe admitir sujeción a singularidades, particularismos o intereses individuales. En este sentido, la "regla moral" sería algo "trascendental" como garantía de su rango de universalidad. Que la indicada "regla" posea una entidad prescrita alberga la inigualable ventaja, al decir de Durkheim, de saber realmente hacia donde debemos mirar cuando queramos echar mano de un criterio para elucidar cuál es la conducta mejor en una situación concreta, evitando así el coste supuesto por el esfuerzo personal de problematización que cada situación concreta o que los requerimientos de la novedad exigiría. En esto consistiría, fundamentalmente, el beneficioso efecto, tanto en términos individuales como sociales, de una "regularización de la conducta" desde instancias "extraindividuales". En última instancia, es la garantía de una constancia, de una identidad inmune a los vaivenes y contingencias; y así por ende de una garantía del orden social¹¹. "Contingencia" y "moral" estarían profundamente reñidas; es más la única moral posible no puede tolerar la "contingencia", debiendo sedimentar y cristalizar hábitos acordes a lo comúnmente aceptado.

Al tener constancia de una "regla prescrita" y "preestablecida" la sociedad percibe que existe una instancia con una autoridad tal que a ella deben plegarse el conjunto de las voluntades de sus miembros. Autoridad que implica automáticamente un reconocimiento a su obediencia, no admitiendo lugar ni para la vacilación ni para la duda. Este es uno de los puntos en donde Durkheim nos resulta más evocador y sugestivo, pues su diagnóstico, a comienzos del pasado siglo, cobra ahora un incalculable valor para entender ciertos desajustes ocurridos en el devenir ulterior de las sociedades occidentales. La desaparición de una "regla" allana el terreno para la conversión de la moral en algo puramente decisorio desde cada "conciencia individual", en algo que pasa a estar en manos de la voluntad de cada uno con sus circunstancias y con su variopinto abanico de opciones vitales. Probablemente esto entrañe una ganancia a nivel de libertad individual, pero también, como contrapartida, una pérdida a nivel de solidez en el vínculo social. Una de las virtudes de nuestro autor ha sido la de haber puesto de relieve esta irresoluble paradoja inscrita en el corazón mismo de la modernidad: que el crecimiento de la libertad de elección resultante de la autonomía alcanzada por el sujeto moderno revierte en una disminución de la fortaleza del lazo que anuda a los miembros de una sociedad, pero que, asimismo y en sentido contrario, la fortaleza de este lazo incide en una disminución del abanico de opciones vitales de cada individuo.

De cualquier modo el auténtico enemigo entonces a batir en aras del consenso social de la sociedad moderna es indudablemente el *individualismo*, entendiendo por tal una actitud social en donde los deseos y las ambiciones individuales se sitúen por encima, acabando por endiosarse, de las prescripciones reguladoras que mantienen el cuerpo colectivo. El establecimiento de límites a estos deseos y ambiciones amenazadoras de la integridad social solamente, por otra parte, puede estar en manos de una entidad, por así decirlo, *supraindividual*, a saber, la Sociedad. Con el empleo de la metáfora "*mal de infinito*" Durkheim estaría apuntando precisamente al nuevo escenario al que se vería arrojado el individuo moderno, marcado por la inexistencia de una instancia *supraindividual* que regule y controle las distintas voluntades individuales. El fruto de ello -y de ahí la metáfora- sería un "tormento perpetuo" para cada uno de los miembros de la sociedad, puesto que éstos, al liberarse ilimitadamente sus aspiraciones, se verían abocados a la persecución de un fin en sus acciones que siempre acabaría por escapárseles. Sólo se conoce un antídoto para que esto no ocurra: la existencia de una autoridad que respalde la "regla normativa" tiene la facultad de limitar, contener y bloquear el "*mal de infinito*" y sus perniciosas consecuencias. En realidad, tal como Durkheim lo contempla, este "*mal*" sería prototípico de modelos de sociedad en donde se habrían visto debilitadas las "reglas morales" obstaculizadoras de un desorbitado despliegue del "yo".

«La moral es un vasto sistema de prohibiciones. Es decir que tiene por objeto limitar el círculo en el cual puede y debe normalmente desenvolverse la actividad individual. Ahora vemos para qué sirve esta necesaria limitación. El conjunto de las reglas morales forma alrededor de cada hombre una especie de barrera ideal al pié de la cual viene a morir la marea de las pasiones humanas, sin poder pasarla. Así es posible satisfacer las pasiones humanas, por cuanto están contenidas. Tanto, que si la barrera se debilita en un punto cualquiera, las fuerzas humanas contenidas hasta entonces se precipitan tumultuosamente por la brecha abierta; pero una vez liberadas no encuentran término en donde detenerse, no pueden sino aspirar dolorosamente a perseguir un fin que siempre se les escapa» (Durkheim, 1972: 51-52).

El análisis del paradigmático "*suicidio egoísta*" apunta en una dirección análoga. Se trata de un caso resultante de un *deficit* de integración social que se subsanaría fortaleciendo con una mayor consistencia al "*ideal social*", de modo que las finalidades individuales entronquen con las finalidades dispuestas por la sociedad¹²; evitando así una problematización constante por parte de los individuos de su orientación vital y vacunándose la sociedad ante un tipo de actitud que acabaría dañando el vínculo colectivo. El sacrificio a pagar por la enarbolada integración social es, sin duda, la omisión de la crítica.

«El suicidio egoísta se origina porque la sociedad no tiene en todos sus puntos una integración suficiente para mantener a todos sus miembros bajo su dependencia. Así, pues, si se multiplica desmedidamente, es porque el estado de que depende se ha extendido con exceso, porque la sociedad, conmovida y debilitada, deja escapar por completo a su acción un excesivo número de sujetos. Por consiguiente, la única forma de remediar el mal es dar a los grupos sociales bastante consistencia, para

que mantengan más firmemente al individuo, y que éste, a su vez, se sostenga unido a ellos. Es preciso que se sienta más solidario de un colectivo que le ha precedido en el tiempo, que le sobrevive y que le supera por todas partes. En estas condiciones, cesaría de buscar en sí mismo el único objeto de su conducta, y comprendiendo que es el instrumento de un fin que le excede, percibiría que sirve para algo. Volvería a tomar la vida un sentido a sus ojos, porque tornaría a encontrar su objeto y su orientación naturales» (Durkheim, 1989: 418-419).

A tenor de lo anterior el antidoto contra el *individualismo* antes mencionado resultaría eficaz solamente cuando las aspiraciones individuales de todos y cada uno de los miembros de la sociedad se correspondiesen con aquellas dictadas por la sociedad como representación del conjunto de sus integrantes. Cuando esta correspondencia cristaliza se produciría una automática identificación y adhesión de cada una de las "partes" de la sociedad al "todo", dando lugar a una situación de armonía social, puesto que se evita una percepción de sobreimposición de la sociedad sobre el individuo. En este aspecto de identificación cobra una especial significación la existencia de un "*ideal social*" al que todos respeten y en donde todos se sientan coparticipes.

«Toda sociedad es despótica, al menos si nada exterior a ella viene a contener su despotismo. No quiero decir que este despotismo sea artificial; es natural porque es necesario y porque, en ciertas condiciones, las sociedades no pueden mantenerse de otro modo. No quiero decir, tampoco, que sea insoportable; al contrario, el individuo no lo siente, de la misma manera que nosotros no sentimos la atmósfera que pesa sobre nuestros hombros. Desde el momento en que el individuo ha sido educado por la colectividad, desea naturalmente lo que ella desea, y acepta sin pena el estado de sujeción al que se halla reducido. Para que sea consciente de ello y se resista, es necesario que las aspiraciones individualistas aparezcan, y no pueden aparecer en estas condiciones» (Durkheim, 2003: 124).

Durkheim gusta de echar mano de metáforas para explicitar sus presupuestos teóricos. Una metáfora recurrente que procede del campo de la biología es la que establece una analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo social con el ánimo de mostrar la prioridad del "todo" sobre las "partes", así como la subordinación de éstas a aquél. Esta metáfora le resulta especialmente fructífera, siguiendo con un lenguaje metafórico, como vacuna contra el *individualismo* y sus derivaciones reflejadas en las distintas formulaciones de *particularismo*. La utilización de dicha metáfora, además, tiene una manifiesta intención política: la de legitimar el papel asignado al Estado. El hilo discursivo trazado por Durkheim estaba, por otra parte, predestinado a esta conclusión. Si la *regeneración moral* de la sociedad pasaba por el establecimiento de un "*ideal social*" que permita combatir el *individualismo*, solamente una institución representativa del "todo social" y liberada pues de intereses particulares podría cumplir dicho cometido, ejerciendo de contrapeso entre los distintos –y por veces conflictivos– intereses individuales y grupales. Un evidente eco hegeliano resuena en esta argumentación durkheimiana, más explícito todavía si, en sintonía con lo anterior, vemos que para Durkheim el Estado es el garante de una libertad individual que solamente es comprensible en y desde un marco social tutelado por la institución estatal¹³.

El Estado tiene, pues, una función moral, en la medida en que está en sus manos el objetivo de hacer valer y transmitir un "*ideal social*" en donde todos los individuos se encuentren nunca subyugados sino, por el contrario, adheridos. Esta es la solución definitiva propuesta por Durkheim para resolver las "patologías sociales" de su tiempo. De lo que sí Durkheim pretende huir es de una presentación antagónica entre Individuo y Estado, de una oposición consustancial entre los intereses de uno y del otro, al modo en cómo es predefinido desde las distintas teorías *contractualistas* de lo político diseñadas en la época moderna. Al cristalizar socialmente un "*ideal social*" que goza de la aquiescencia de los individuos, éstos se sienten finalmente representados en dicho "*ideal*", percibiendo entonces que su realización personal y el desarrollo de las libertades individuales solamente pueden darse en el seno de las prerrogativas que posibilita y respalda el Estado.

«No es a tal o cual individuo que el Estado procura desarrollar, sino al individuo *in genere* que no se confunde con ninguno de nosotros. Prestando nuestra colaboración, sin la cual el Estado nada puede hacer, no nos convertimos en agentes de un fin que nos es extraño, no dejamos de perseguir un fin impersonal que se erige por encima de todos nuestros fines privados y al que todos estamos unidos. Nuestra concepción del Estado no tiene nada de mística y es esencialmente individualista.

Por esto mismo está determinado el deber fundamental del Estado, que consiste en llamar progresivamente al individuo a la existencia moral. Digo que es su deber fundamental porque la moral cívica no puede tener otro fin que las causas morales. Dado que el culto de la persona humana parece ser el único llamado a sobrevivir, es necesario que este culto sea tanto del Estado como de los particulares. Este culto tiene, por lo demás, todo lo que hace falta para desempeñar el mismo papel que los cultos de antaño. No es menos apto para generar esa comunión de espíritus y voluntades que constituye la primera condición de toda vida social» (Durkheim, 2003: 133).

La función moral asignada al Estado se concreta, como hemos visto, en la transmisión de un "*ideal social*" inspirador de una unánime adhesión, y esto debería hacerse visible en una comunión patriótica. La apología del patriotismo no tiene otro fundamento aquí más que el de la demanda por crear y luego asegurar esta comunión colectiva. En esta precisa dirección es desde la cual debiéramos interpretar la afirmación durkheimiana según la cual el objetivo final del Estado sería el fortalecimiento de "una comunión de espíritus y voluntades".

Hemos hablado de un "*ideal social*", y el término induce una apelación al ámbito de "*lo representacional*", al terreno de las "*representaciones colectivas*", adentrándonos entonces en una dimensión de lo social que no es propiamente ni económica ni política¹⁴. Se trata de una "*conciencia de grupo*" que se presenta con un rango de "exterioridad" al individuo y que obviamente es más que un sumatorio de "*conciencias individuales*". Un "*ideal social*" teñido, como hemos examinado, de obligatoriedad y revestido de un aura de "poder moral" que sobrepasaría al individuo y aparecería como algo "exterior" a éste. Y es precisamente en este punto en donde Durkheim decide finalmente revelarnos el auténtico alcance de una pretensión teórica, la suya, que hasta entonces no se nos había revelado. Este no es otro que la ininterrumpida persistencia de un cordón umbilical que atraviesa las dimensiones de "lo Sagrado", de "la Moral" y de las "Representaciones colectivas". Pero, ¿por qué Durkheim da ese paso final?. La respuesta pudiera suscitar perplejidad tanto para una mentalidad anclada en lo

confesional como para otra inspirada por el racionalismo: el culto a Dios no es otro que el culto a la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente. Los Dioses serían, en realidad, la fórmula hipostasiada de la sociedad¹⁵. Desde estas claves estamos ahora en condiciones de interpretar en su justa medida la naturaleza y funcionalidad del tan preconizado "*ideal social*". Ésta no es otra que la vitola de un carácter sagrado motivo de abnegación, ocupando el lugar desalojado por la religión.

«Pero, al mismo tiempo, la sociedad es una autoridad moral. Esto es lo que resulta de lo que acabamos de decir. Pues ¿qué es una autoridad moral sino el carácter que atribuimos a un ser, no importa si real o ideal, pero que concebimos como constituyendo una potencia superior a la que nosotros poseemos?. Y el atributo característico de toda autoridad moral es imponer el respeto; en razón de este respeto, nuestra voluntad acepta las órdenes que prescribe. La sociedad tiene, pues, en ella, todo lo que es necesario para comunicar a ciertas reglas de conducta este mismo carácter imperativo, distintivo de la obligación moral» (Durkheim, 2000: 80).

Todo el esfuerzo teórico de Durkheim encaminado a repensar la ubicación de la moral en un mundo en proceso de creciente laicidad conducen a un final paradójico: pese a los envites del racionalismo –al que no lo olvidemos Durkheim se confiesa adherido- la moral debe guardar resonancias sagradas¹⁶.

«Pero entonces, para que las cosas morales estén hasta tal punto fuera de comparación, es preciso que los sentimientos que determinan sus valores tengan el mismo carácter; es preciso que tengan cierto prestigio, cierta energía que los ponga aparte entre los movimientos de nuestra sensibilidad. Ahora bien, los sentimientos colectivos satisfacen esta condición. Precisamente porque son el eco en nosotros de la gran voz de la colectividad, hablan al interior de nuestras conciencias en un tono por completo diferente que los sentimientos puramente individuales; nos hablan más alto; en razón misma de su origen, tienen una fuerza y un ascendiente muy particulares. Se concibe, pues, que las cosas a las cuales están ligados estos sentimientos participen de este mismo prestigio, que sean puestas aparte y elevadas por sobre las demás, con la misma distancia que separa estas dos clases de estados de conciencia» (Durkheim, 2000: 82)

La moral carecería de base desligada de un componente sagrado, aunque deba expresarse inevitablemente en términos laicos y en un lenguaje racionalista. Entendiendo por sagrado, tal como la antropología ha insistido¹⁷, aquello que se encuentra "separado de lo profano", lo que no puede ser "profanado". Como ya hemos visto lo que está en juego en la supervivencia de la vitalidad moral de una sociedad es nada más y nada menos que la conservación del consenso social. Este consenso no puede ya venir respaldado por un espiritualismo religioso debido al despliegue del racionalismo, pero tampoco, según Durkheim, desde una ética utilitarista regida por la máxima de una "utilidad para todos" encubridora en realidad de una búsqueda de un ventajoso cálculo de "utilidad para mi mismo", como finalmente tampoco kantiana sacralizando el imperativo del deber como simple autoimposición interna. El consenso exige que, en el nuevo

contexto moderno, los valores laicos se reconviertan en "sagrados", impidiendo que la razón abdique sin embargo del rango de autonomía históricamente alcanzado.

III. Friedrich Nietzsche: la *profanación* de todo "ideal moral"

La propuesta en torno a la moral de Nietzsche contrasta diametralmente con la durkheimiana. Mientras que Durkheim anhelaba la existencia de una "regla normativa" general reguladora de la moral, y es más atribuída a su carencia los desarreglos de su tiempo, Nietzsche preconizará, por una parte, la vulneración y el quebranto de dicha "regla" y, por otra parte, enarbolará como único posible gesto de autenticidad moral el emanado de una creación propia e individual de cada uno. Esta actitud de descrédito y rechazo de toda "regla normativa" atañe fundamentalmente a la religión cristiana, la hegemónica en Occidente y transmitida a través de la tradición, pero alcanza a las posibles tentativas de reemplazo funcional de ésta, es decir a las "religiones laicas" que sustituyen el culto a Dios por el culto a la Sociedad o a la Política¹⁸; siempre redefinidos éstos entonces como expresiones de una "religión secularizada". En ambos casos se anularía en ellas una individualidad que persigue autoafirmarse frente a cualquier pretensión de dejarse atrapar por una fagocitadora dinámica social que echa mano para ello de un plegamiento del individuo a cualquier fórmula de "*ideal social*"¹⁹. En todo proyecto histórico que lleve inscrito un "*ideal social*" estaría latiendo, entonces, una erradicación de la singularidad individual; única fuente, la de esta singularidad, de la cual pudiera surgir una genuina moralidad que, por tanto, no sea algo sobrepuesto al individuo²⁰. Así, Nietzsche vaticina mejor que nadie de su tiempo cómo el efecto de la moral cristiana, la que habría abortado tradicionalmente la singularidad individual, se perpetúa en la Edad Moderna, ahora supuestamente secularizada.

«Cuanto más se separaban los hombres de los dogmas, más se buscaba la explicación de este alejamiento en el culto a la humanidad. El impulso secreto de los librepensadores franceses –desde Voltaire a Augusto Comte– fue no quedarse atrás en este punto respecto al cristianismo, e incluso superarlo, si fuera posible. Con su célebre fórmula "vivir para los demás", Comte *supercristianizó el cristianismo*. Schopenhauer en Alemania y John Stuart Mill en Inglaterra son los que han dado mayor celebridad a la doctrina de la simpatía o de la compasión o de la utilidad para los demás, como principios 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 tal 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: 121).

En realidad, las diferentes versiones en donde se explicita la "teoría del pacto social", aunque en especial la versión rousseauiana, inciden en una preocupación atribuida a la moral como pilar sobre el que se asienta el mantenimiento del orden social y la integración de los miembros de un colectivo²¹. Pero en esta tentativa, algo, piensa nuestro autor, quedaría inevitablemente

orillado: la exigencia del individuo por afirmar su propia naturaleza. No en vano, pues, todo "*ideal social*" no sea otra cosa que un "camuflado monoteísmo".

Pero no alcanzaríamos a desentrañar la esencia de todo "*ideal social*" moderno sino descubriésemos su sintonía con el papel que la sociedad moderna ha designado al Estado. En términos "instintivos", como en realidad le gusta pensar a Nietzsche, el Estado persigue una *agrupación* y por ende una *uniformización* del colectivo (un "*instinto de rebaño*" en sus términos), al tratar de ajustar a los individuos a una "regla". En contraposición con lo anterior, la afirmación del individuo tiene que ver con un instinto de respuesta a una demanda de naturaleza *fisiológica* por ser uno mismo y nacida de su "*voluntad de poder*". Porque Nietzsche, a diferencia de Durkheim, sí que se plantea en términos de irreconciliable oposición la relación entre *Individuo* y *Sociedad*. Cuando nuestro autor se interroga, en definitiva, en torno a en qué consiste la moral, su respuesta es nítida: una inevitable coacción de la sociedad ejercida sobre el individuo, una obediencia a unos "ideales" sobreimpuestos sobre éste que pasaría por alto sus deseos e inclinaciones²². Dondequiera que exista algo llamado "comunidad" hay siempre un sacrificio de la individualidad y, por añadidura, de la originalidad. "Cualquier costumbre vale más que la carencia de costumbres". He aquí, para él, el principio constitutivo y asimismo el precio a pagar por ingresar en toda civilización²³. Todo en aras, dirá Nietzsche, de un proyecto histórico en donde se busca el afán por engendrar miembros útiles para la colectividad y así perfectamente adaptados a ésta. En este sentido, la "*moral de esclavos*" radicará en ser, fundamentalmente, una "*moral de la utilidad*"²⁴.

«Oímos decir con visible *satisfacción* que la sociedad está a punto de lograr que el individuo se adapte a las necesidades generales, y que tanto la *felicidad* personal como el *sacrificio* exigible a toda persona consisten en que consideremos que somos miembros útiles e instrumentos de la colectividad. No obstante, hay actualmente muchas dudas respecto a dónde hay que buscar ese todo colectivo, si en el orden establecido o en un orden futuro, si en la nación o en la fraternidad de los pueblos, o bien en las nuevas y reducidas comunidades económicas. En torno a esta cuestión se alzan hoy muchas reflexiones, dudas y enfrentamientos muy apasionados. Sin embargo, todo el mundo está de acuerdo en la necesidad de que el *ego* se oscurezca hasta que, con vistas a la adaptación al todo, se le marque nuevamente su círculo concreto de derechos y deberes, hasta que se convierta en algo nuevo y distinto de lo que ahora es. Tanto si lo reconocen como si no, lo que pretenden es transformar radicalmente, debilitar y hasta suprimir al *individuo*. Quien así piensa no se cansa de ponderar todo lo que tiene de mala, dispendiosa, lujosa, amenazadora y derrochadora la existencia individual que se ha venido llevando hasta hoy en día; se espera dirigir la sociedad con menos costo, con menores peligros y mayor unidad, cuando no haya más que un *gran cuerpo* con sus miembros. Se considera *bueno* todo lo que, de un modo u otro, responde a este instinto de agrupación y a sus diversos subinstintos» (Nietzsche, 1985: 121-122).

Un punto de encuentro entre Durkheim y Nietzsche es el sentir que en su tiempo se vive en una época profundamente *inmoral*²⁵, en la que se habrían debilitado o evaporado todos los grandes "*ideales*" que antaño fueran objeto de apego colectivo (incluido, como no podía ser de otro modo, el "ideal socialista"). Pero las propuestas teóricas para salir de este estado de *inmoralidad* serán obviamente divergentes. Aunque en ambos también la moral encuentre su

auténtico fundamento en la conservación de la integridad colectiva, Nietzsche, a diferencia de Durkheim, entiende que las demandas del individuo nunca podrán encajar con las demandas de la sociedad. De ahí que, para él, la moral se sitúe siempre más allá y con independencia del individuo; y que los *amoraless* sean considerados como tales por la sociedad sólo en la medida en que son enemigos de ésta y de su moral preconizada. De este modo es el miedo y solamente el miedo lo que estaría latiendo en el trasfondo de toda dinámica de integración social.

«Mientras la utilidad que domine en los juicios morales de valor sea sólo la utilidad del rebaño, mientras la mirada esté dirigida exclusivamente a la conservación de la comunidad, y que se busque lo inmoral precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad: mientras esto ocurra, no puede haber todavía una "moral de amor al prójimo"» (Nietzsche, 1980: 130).

Durkheim, en efecto, había hallado en el fortalecimiento de un vínculo de comunión colectivo la clave explicativa del mantenimiento de la sociedad y, lo que es más importante, el secreto de la adhesión por la que el individuo se identificaba con el conjunto social. Era necesario, según él, anudar a los miembros de una sociedad en torno a algo que los entrelazase y, llegado el caso, los fundiese en una entidad que fuese algo más que ellos. En Occidente, la religión cristiana habría logrado cuajar históricamente este proyecto, enarbolando para ello un espíritu de "fraternidad universal" derivado de la aceptación de un presupuesto básico subyacente en su monoteísmo: aquél en donde se subrayaba que todos seríamos "hijos del mismo padre" y, precisamente por ello, todos debiéramos sentirnos por este motivo unidos. Nietzsche, por su parte, entiende que este "espíritu de fraternidad" de raigambre cristiana se habría prolongado, aunque metamorfoseado, en la modernidad bajo la fórmula de lo que él llama "ideal democrático". De manera que existiría un continuismo de fondo entre el sentimiento de hermanamiento cristiano y el de "fraternidad comunitaria" sobre el que se sustenta no solamente la democracia moderna sino, en general, cualquier expresión de "religión secularizada"²⁶. En el nuevo escenario democrático -como en toda "religión secularizada"-, no obstante, la comunidad que acoge al individuo adquiere además una significativa función: es la encargada de redimirlo²⁷. En esto consiste, en su origen, la eliminación de toda singularidad individual y, a la luz de nuestro autor, la sintomatología de una "decadencia" del ser humano.

«.. coinciden en la creencia en la moral de la compasión *comunitaria*, como si esta fuera la moral en sí, la cima, la *alcanzada* cima del hombre, la única esperanza del futuro, el consuelo de los hombres de hoy, la gran redención de toda culpa de otro tiempo: -coinciden todos ellos en la creencia de que la comunidad es la *redentora*, por tanto, en la creencia en el rebaño, en "sí mismos"..."» (Nietzsche, 1980: 135).

Pero dado que, al decir de Nietzsche, "todo pueblo necesita un guía" poco entenderíamos de la naturaleza de la moral sino descubriésemos el indisociable nexo que la une con lo que él llama una "*casta sacerdotal*". El estrecho vínculo existente entre religión y moral, o mejor cómo la religión anida en lo más íntimo de la moral, nos da la pista más acertada para desentrañar el papel atribuido a esta "*casta sacerdotal*". Ésta, bien sea en cualquier modalidad de religión al uso tradicional como luego en las "religiones secularizadas", adopta el papel, en la terminología nietzscheana, de "crear y dirigir el rebaño"; lo que, como ya hemos visto, sería equiparable a fomentar y gestionar un "instinto de agregación" colectivo anulador de la individualidad. En

manos de la "casta sacerdotal", la "razón enfermiza" del sacerdote -enfermiza según Nietzsche por estar guiada por un "ideal ascético" de "renuncia a la vida"- busca ser proyectada sobre la existencia de sus seguidores, proponiendo un "ideal" al cual seguir; pero un "ideal" que, precisamente llevado por esta dimensión "ascética", fija una finalidad histórica a cumplir. Porque se pregunta Nietzsche, tratando de desenmascarar los "ideales" enarbolados por aquellos que se han erigido a lo largo de la historia de Occidente como representantes de la sociedad, ¿qué se esconde tras todo "ideal social"? Su respuesta será: una enemistad ante la vida, una calumnia ante el mundo, que, además, ha supuesto un fuerte precio para los individuos²⁸. En último término, la fuente sobre la que se sostiene todo "ideal social" no es otra que la preferencia humana por "querer la nada a no querer"; de que la voluntad se disponga en torno a un "ideal", hacia una finalidad o una meta. Desde estas claves, a su vez, se alcanza a vislumbrar el por qué un aspecto esencial de la moral sea una permanente y obsesiva pretensión por "mejorar la humanidad".

«Acabo con tres signos de interrogación, como bien se ve. "¿Se alza propiamente aquí un ideal, o se lo abate?", se me preguntará acaso... Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de todo ideal?. ¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprensida para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuánta conciencia conturbada, cuánto "dios" tuvo que ser sacrificado cada vez?. Para poder levantar un santuario hay que derruir un santuario: ésta es la ley -¡muéstreme un solo caso en que no se haya cumplido!» (Nietzsche, 1993: 108).

Una vez transformado el "ideal" en una finalidad, en un deber-ser que introduce un sentido a la existencia, quedaría anulado el devenir. En este sentido, toda "doctrina", en sí misma, vulnera este devenir.

«Nosotros hemos inventado el concepto "finalidad": en la realidad falta la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, - no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo! - Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como sensorium ni como "espíritu", sólo esto es la gran liberación, - sólo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir... El concepto "Dios" ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: solo así redimimos al mundo» (Nietzsche, 2001: 76).

La gestación de una "moral de rebaño" sólo es comprensible desde y a partir, pues, del rol desempeñado por una "casta sacerdotal". Ésta, proponiendo un "ideal", fijando una "meta" y estableciendo una "dirección colectiva", impulsa el instinto antes señalado de "agrupación" que acabará transformando a los individuos en seres dóciles, una vez que su naturaleza se ve doblegada a las imposiciones del "espíritu comunitario". Esto se produciría porque, en última instancia, la comunidad establece con sus miembros una relación deudor/acreedor que conseguirá atrapar al individuo, domesticarlo y finalmente convertirlo en un ser enfermizo.

Esta es la tarea característica del *sacerdote* y en esto consistiría esencialmente la "*decadencia de la cultura*".

El hilo conductor del discurso nietzscheano es, como hemos puesto de relieve, el aspecto tiránico de la moral surgido de la peculiar forma de afrontar la existencia por parte de la "*casta sacerdotal*". Esto se expresa en el cristianismo, pero del mismo modo en las "religiones secularizadas". El denominador común en ambas es, al decir de Nietzsche, un monoteísmo de fondo subyacente en la moral. Frente a este monoteísmo, Nietzsche reclamará un auténtico "*politeísmo de los valores*", un ensanchamiento del horizonte de la experiencia vital a través de la *creación* de nuevas y plurales vías de afrontamiento –siempre individual- de la existencia. Si el monoteísmo implica una coacción sobre estas nuevas vías, la propuesta de Nietzsche pretenderá mostrar, por contraposición, que "el futuro del hombre es voluntad suya"; y que, por tanto, éste es una creación humana, del mismo modo que también lo son los valores por él creados. Este es el lema que impulsaría la única posible autenticidad moral, aquella de los "*espíritus libres*".

«*La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño* : -por tanto, según entendemos nosotros las cosas, no es más que *una* especie de moral humana, al lado de la cual, delante de la cual, detrás de la cual son o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales *superiores*. Contra tal "posibilidad", contra tal "deberían", esa moral se defiende, sin embargo, con todas sus fuerzas: ella dice con obstinación e inflexibilidad "¡yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra moral!"» (Nietzsche, 1980: 133).

Esto exige, en sintonía con lo anterior, una nueva actitud ante la vida ubicada "*más allá del bien y del mal*". Una actitud propia de una afirmación de ésta de acuerdo a una "*voluntad de poder*" que rechaza toda moral sobreimpuesta como algo contranatural, como algo precisamente hostil hacia la vida. En oposición a las distintas variantes de Iglesia que coinciden, sin embargo, en esta "moral enfermiza" caracterizada por una hostilidad hacia la vida, alentando para ello una *espiritualización* y *sublimación* de los instintos y de las pasiones, la "moral sana", la de los "*espíritus libres*", estaría únicamente regida por el "instinto de la vida".

«Voy a reducir a fórmula un principio. Todo naturalismo en la moral, es decir, toda moral *sana* esta regida por un instinto de la vida, - un mandamiento cualquiera de la vida es cumplido con un cierto canon de "debes" y "no debes", un obstáculo y una enemistad cualesquiera en el camino de la vida quedan con ello eliminados. La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, - es una *condena*, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos. Al decir "Dios ve el corazón", la moral dice no a los apetitos mas bajos y mas altos de la vida y considera a Dios *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia" es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el "reino de Dios"..." (Nietzsche, 2001: 62-63).

IV. Conclusiones: La moral posmoderna revisitada. Balance e implicaciones sociológicas de las formulaciones de Durkheim y Nietzsche

El tratamiento que de los "ideales" modernos se hace en la obras de Durkheim y Nietzsche contrasta profundamente. En pleno auge de la modernidad, a finales del siglo XIX, ambos comparten un similar diagnóstico: un estado de *inmoralidad* derivado de la descomposición de las certidumbres morales en otra hora bien cimentadas, así como una conflictiva relación entre las demandas individuales y las exigencias que la sociedad establece. No obstante, la específica perspectiva adoptada por cada uno de ellos en torno a los mencionados "ideales" modernos, su naturaleza y su funcionalidad, los separa diametralmente. Una perspectiva, la durkheimiana, puede ser considerada como paradigmática en la legitimación de la modernidad, así como en los posteriores desarrollos filosóficos y sociológicos dirigidos en esa dirección. Otra perspectiva, la nietzscheana, resulta paradigmática en un sentido contrario, es decir posmoderno, mostrando las raíces del irreparable descrédito que acompañaría desde sus albores a la modernidad. Y estas perspectivas antitéticas en torno a la modernidad se traducen en dos versiones también antitéticas en torno a la consideración del papel asignado a la moral no solamente en pleno auge de la modernidad sino, asimismo, en sociedades venideras.

La radiografía y el debate actual en torno a la moralidad-es posmoderna-s se ve enriquecido por la antítesis antes indicada, porque esta nos obliga a remitirnos a la propia génesis de la axiomática moral moderna y a cómo ella albergaba ya un indudable signo de problematización inscrito en sus orígenes. En este sentido, dicha antítesis podría llegar a ser reveladora –si quisiésemos ensanchar unas ambiciones de este trabajo que no son las nuestras- de que, en realidad, el debate entre modernos y posmodernos que ha recorrido el espectro sociológico en las últimas décadas no sería otra cosa que una variante nueva de un guión ya, sin embargo, previamente delineado a finales del siglo XIX y reflejado en la concreción de las formulaciones durkheimianas y nietzscheanas.

Así visto, conviene ahora desglosar el contraste entre ambos posicionamientos en torno a cinco aspectos nucleares; los cuales, por otra parte, han configurado en buena medida los vértices sobre los que ha pivotado el debate sociológico abierto por el discurso posmoderno:

A. Aceptación/Rechazo de una normatividad

El pensamiento sociológico de Durkheim se nos muestra plenamente fiel al programa político moderno, al entender que el sostén sobre el que se asienta el orden de la vida social consiste en la adhesión a una directriz moral, a una "regla normativa prescrita" y universalmente válida a la cual debieran subordinarse las diferentes voluntades e intereses individuales. Dicha "norma" posibilita un deber, una obligatoriedad y un elenco de prohibiciones con respecto a ella como única garantía de mantenimiento de la sociedad. En éste primará, pues, la voluntad y finalidades de la sociedad sobre las del individuo. El pensamiento sociológico de Nietzsche, por el contrario, muestra signos de una sensibilidad posmoderna en su rechazo de toda "regla" sobreimpuesta sobre el individuo y en el ensalzamiento de la libertad de opción individual, en suma del individualismo, como única señal de autenticidad moral; lo que incide en una actitud refractaria a todo deber, obligatoriedad o prohibición. Primará, en este caso, el individuo sobre la sociedad.

B. Progreso/Antiprogreso

Durkheim tiene plena confianza en el legado *progresista* de la modernidad, al no verse en absoluto por él cuestionada la dinámica "utilitarista" alentada por la noción de Progreso, al modo cuando menos en cómo éste ha sido concebido en Occidente desde la modernidad. Para él, sin embargo, la urgente necesidad de una reestructuración de la sociedad pasa por una reforma leída en un lenguaje exclusivamente moral, albergando una confianza en la moral – confianza típicamente moderna- como recurso con una capacidad resolutoria a la hora de abordar todo tipo de desajuste de índole no sólo económico sino también social en un sentido amplio. Por el contrario, Nietzsche, como inspirador de la posterior crítica posmoderna al modelo de racionalidad instaurado a raíz de la modernidad, se distancia por completo con respecto a esta axiomática moderna, no viendo en ella más que un reflejo de un sometimiento del individuo a los dictados de un productivismo alentado por el mundo moderno.

C. Consenso/disenso moral

En el viejo conflicto existente entre las demandas individuales y la conservación del orden social, Durkheim se posiciona, al modo moderno, a favor de la urgencia por recuperar una nueva modalidad de consenso moral como garante del mantenimiento del vínculo colectivo. Por su parte, Nietzsche, desde una perspectiva posmoderna, apostará por el disenso con respecto a todo orden normativo y, sin embargo, por una reconsideración de la moral desde la apertura a un horizonte plural de valores, en su decir, primeramente emanados de la libre creación humana y, en segundo lugar, en sintonía con las leyes que gobiernan el "instinto vital". En otros términos, si para Durkheim el "mal de infinito" es un síntoma de anomalía social –como en general para el discurso moderno-, para Nietzsche sería revelador de un enriquecimiento y además grandeza moral.

D. Permanencia/disolución del "ideal social"

Mientras Durkheim echa en falta y alaba la necesidad de un "ideal" común en el que todos los individuos se identifiquen y al que todos se adhieran como indicativo de salud social, reclamando además que éste se convierta en una finalidad colectiva a desarrollar por el conjunto de la sociedad -en concordancia con la noción de *proyecto* típicamente moderna-, Nietzsche se coloca en una posición de manifiesto descrédito -evidentemente posmoderna- con respecto a cualquier modalidad de *proyecto* encarnado en un "ideal social" que implique una finalidad a cumplir, viendo tras éste no otra cosa que una negativa tentativa de la "casta sacerdotal" por anular la singularidad humana. Esto, asimismo, tendría que ver no solamente con la actitud en relación meramente al "ideal social" moderno sino también con la actitud en relación con la institución encargada de tutelarlos, a saber el Estado. Así, mientras Durkheim tiene una absoluta confianza en la naturaleza de dicha institución y en la tarea a ella asignada como única salvaguarda de la libertad individual, Nietzsche recela de ambas y, en consecuencia, ve justamente en el Estado lo contrario: una amenaza para esta libertad.

E. Monoteísmo/Politeísmo en traducción moral

La perspectiva durkheimiana no alcanza a problematizar, y es más llega a aceptar enteramente, que los pilares de la moral moderna se habrían edificado sobre los cimientos del monoteísmo cristiano, asumiendo el principio de "fraternidad" originado en el cristianismo como el baluarte sobre el que se construirá luego el "sentimiento de comunidad" prototípico de las sociedades modernas. De ahí que, guardando fidelidad a la modernidad, no le interese echar por tierra este principio de "fraternidad" que, emanado del monoteísmo antes señalado, se habría introducido y convertido en el móvil fundamental de las "religiones laicas". Por su parte, Nietzsche pretende ir más allá de la modernidad, rechazando así el resabio cristiano que estaría implícito y alimentaría de vitalidad al "sentimiento comunitario" albergado en las diferentes configuraciones de lo político surgidas en la época moderna.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2004): *Ética posmoderna*. Sociología y Política, Siglo XXI, México.
- Bauman, Z. (2006): *Vida líquida*, Paidós, Barcelona.
- Beriain, J. y Aguiluz, M. (2007): *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Bloor, D. (1998): *Conocimiento e imaginario social*, Gedisa, Barcelona.
- Carretero, E. (2005): "Imaginario y sociedad. Un acercamiento a la sociología de lo imaginario en la tradición francesa" en *Revista internacional de sociología*, Centro de Investigaciones Sociológicas 41: 137-161.
- Carretero, E. (2007): *Pouvoir et imaginaires sociaux*, L'Harmattan, Paris.
- Carretero, E. (2010): "Para una metodología de las representaciones sociales. Una lectura de sus implicaciones epistemológicas" en *Empiria. Revista de metodología de las ciencias sociales* 20: 87-108.
- Carretero, E. (2011): *Los universos simbólicos de la cultura contemporánea*, L'Hergué, Huelva.
- Comte, A. (1982): *Catecismo positivista*, Ed. Nacional, Madrid.
- De Coulanges, F. (2003): *La ciudad antigua*, Porrúa, México.
- Deleuze, G. (1994): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Dumont, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid.
- Durkheim, É. (1972): *La educación moral*, Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, É. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- Durkheim, É. (1989): *El suicidio*, Akal, Madrid.
- Durkheim, É. (2000): *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila, Madrid.
- Durkheim, É. (2003): *Lecciones de sociología*, Miño y Dávila, Madrid.
- Eliade, M. (1998): *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.
- Freud, S. (1981): *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.

- Gatti, G., De Marinis, P. e Irazuzta, I. (eds.) (2010): La comunidad como pretexto. En torno al resurgimiento de las solidaridades comunitarias, Anthropos, Barcelona.
- Glaserfeld, E Von. (1993): "Introducción al constructivismo radical" en Watzlawick, P. et al. La realidad inventada, Gedisa, Barcelona.
- Gurievich, A. (1990): Las categorías de la cultura medieval, Taurus, Madrid.
- Guyau, J. M. (2009): Esbozo para una moral sin sanción ni obligación, www.antorcha.net.
- Habermas, J. (1989): El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1992): Teoría de la acción comunicativa, vol. 2, Taurus, Madrid.
- Jameson, F., (1991): Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo tardío, Trotta, Madrid.
- Lipovetsky, G. (1983): La era del vacío, Anagrama, Barcelona.
- Lipovetsky, G. (1994): El crepúsculo del deber, Anagrama, Barcelona.
- Luhmann, N. (1996): Complejidad y modernidad, Trotta, Madrid.
- Lyotard, J. F. (1987): La condición posmoderna, Tecnos, Barcelona.
- Maffesoli, M. (1990): El tiempo de las tribus, Icaria, Barcelona.
- Maffesoli, M. (2007): La transfiguración de lo político, Herder, Barcelona.
- Maturana, H., y Varela F. (1994): El árbol del conocimiento. Bases biológicas del entendimiento humano, Gedisa, Barcelona.
- Mauss, M. (1979): Sociología y antropología, Tecnos, Madrid.
- Muguerza, J. (1974): La concepción analítica de la filosofía, Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (1980): Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (1985): Aurora, Ed. PPP, Madrid.
- Nietzsche, F. (1993): La genealogía de la moral, Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (2001): El crepúsculo de los ídolos, Alianza, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1999): Qué es filosofía, Espasa, Madrid.
- Pardo, J. L. (1994): La intimidad, Pre-Textos, Valencia.
- Prades, J. A. (1998): Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad, Península, Barcelona.
- Roche, J. A. (2009): La sociedad evanescente, Anthropos, Barcelona.
- Rousseau, J-J. (2004): El contrato social, Akal, Madrid.
- Sennet, R., (2002): El declive declive del hombre público, Península, Barcelona.
- Sennet, R. (2007): La cultura del nuevo capitalismo, Anagrama, Barcelona.
- Sint-Simon, H. de. (2004): Nuevo cristianismo, Biblos, Buenos Aires.
- Zweig, S. (2012): El mundo de ayer. Memorias de un europeo, Acantilado, Barcelona.

HOW TO CITE THIS ARTICLE IN BIBLIOGRAPHIES

Carretero Pasín, Angel Enrique (2014): "Genealogía de las estructuras morales de la posmodernidad: Una lectura contrapuesta en torno a la axiomática de los valores modernos". *Revista Latina de Sociología*, 4: 12-30, <http://revistalatinadesociologia.com>, ISSN 2253- 6469

¹ Que duda cabe que la producción sociológica a este respecto es excesivamente extensa, de manera que más apropiado será remitirnos a una aproximación -aunque sea, como en este caso lo es, sesgada- a este debate en la emblemática obra de Habermas (1989).

² Especialmente desde lo que se ha dado en llamar el *Programa fuerte de la Sociología del conocimiento científico* (Bloor, 1998) en conjunción con el *constructivismo* Glasersfeld (1993), Maturana-Varela (1994).

³ A partir de la célebre y tan citada obra de Lyotard (1987), aunque también de Lipovetsky (1983).

⁴ Véase por ejemplo, entre otros, Jameson (1991).

⁵ Durante las últimas décadas del ya pasado siglo este cometido ha sido, casi en exclusividad, dejado en manos de la filosofía analítica de corte anglosajón, desde una perspectiva a-sociológica. Véase Muguerza (1974).

⁶ Cabe destacar como más sugestivas las aportaciones procedentes del universo sociológico francés Lipovetsky (1983), (1994) y Maffesoli (1990), (2007); y del anglosajón Sennet (1980) y (2002) y Bauman (2004) y (2006).

⁷ Una buena aproximación a ello puede hallarse en Beriain-Aguiluz (2007).

⁸ Puede verse en la sociedad griega De Coulanges (1982) y en la medieval Gurievich (1990).

⁹ De ahí que se hubiese encontrado precisamente en la obra de Durkheim la fuente de inspiración para el desarrollo de una línea sociológica -muy ligada al universo intelectual francés aunque no en exclusividad- en donde se subrayará que una profunda comprensión de la realidad social más actual exige, como requisito previo, la asunción del reconocimiento de una *metamorfosis de lo sagrado* en la contemporaneidad. Véase Carretero (2005).

¹⁰ El surgimiento del *individualismo* en la cultura occidental puede verse retratado en el análisis clásico de Dumont (1987).

¹¹ Durkheim pretende así articular el consenso sobre la base de una sociedad que pivota sobre un único centro (*monocéntrica*) como hijo fiel que es de la modernidad; como más tarde hará Habermas (1992)- otro hijo fiel del proyecto moderno- aunque ahora a través de una reelaboración lingüística, pasándoseles sin embargo desapercibido que el devenir de las sociedades modernas es conducente a un *poli-centrismo*. De ahí que el más penetrante enemigo de ambos sea, sin ningún género de dudas, Niklas Luhmann. Véase en esta línea Luhmann (1996).

¹² En esta idea, como en el latir general que recorre la sociología durkheimiana y aunque Durkheim no haga referencia a ello, se encuentran resonancias de la vieja concepción aristotélica de la política; aquella en donde, adoptando como referente la caracterización de la *polis* griega, se ensalzaba un perfecto modelo de relación entre Individuo y Sociedad en el que los "fines colectivos" fueran asumidos como "fines individuales" por la totalidad de integrantes del cuerpo social.

¹³ En este sentido la justificación del consenso social por parte de Durkheim dista de las formulaciones *contractualistas*, en la medida en que "lo social" no es para él el fruto de un "pacto" entre voluntades individuales sino que, en otra dirección bien distinta, "lo social" no solamente precede a "lo individual" sino que, es más, le dota incluso de entidad en su condición de individualidad.

¹⁴ Una aproximación a la naturaleza y funcionalidad de "*lo representacional*", extrayendo toda la fecundidad atesorada en el pensamiento sociológico durkheimiano y proyectándola sobre el plano onto-epistemológico de las ciencias sociales puede verse en Carretero (2007) y (2010).

¹⁵ Un pormenorizado desarrollo de esta idea puede encontrarse en Durkheim (1982), más concretamente en el apartado dedicado a las *Conclusiones* de la obra indicada.

¹⁶ Puede verse, a este respecto, Carretero (2011).

¹⁷ En especial véase Eliade (1998) y Mauss (1979).

¹⁸ Curiosamente en este aspecto Nietzsche concuerda con Durkheim, percibiendo, aún sin luego ofrecer un desarrollo pormenorizado de esta idea, la *metamorfosis de lo sagrado* en la modernidad. En torno a esta temática véase Prades (1998).

¹⁹ La deriva posmoderna de ello ha sido bien retratada por Roche (2009).

²⁰ Nadie como Jean Marie Guyau (2009) ha sabido explorar tan a fondo esta sugestiva cuestión.

²¹ El Capítulo VIII incluido en el Libro IV de *El Contrato social* es una declaración de intenciones a este respecto. Véase Rousseau (2004).

²² El análisis de la relación entre *Deseo y Estado*, desde un influjo nietzscheano, puede verse en Deleuze (1994).

²³ La semejanza con Freud en su examen del "*malestar en la cultura*" es evidente. Véase Freud (1981).

²⁴ Aquí radicará precisamente la actitud antimoderna de Nietzsche que lo acerca, sin embargo, al romanticismo.

²⁵ A nivel literario magníficamente retratada en la primera parte de *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* de Stefan Zweig (2012).

²⁶ Algunos dirían un continuismo de fondo solamente apreciable desde la consideración de un registro *arquetípico* latente en toda cultura. Véase Maffesoli (2007). Baste señalar cómo con el advenimiento de un nuevo modelo de sociedad presidido por el industrialismo, del que tanto Durkheim como Nietzsche son testigos, aflora una tentativa de recuperación del espíritu de fraternidad cristiano como soporte del vínculo de solidaridad social. No en vano Henri de

Saint- Simon (2004) dará título a una de sus obras más significativas con el aleccionador nombre de *Nuevo cristianismo*, y Auguste Comte (1982), asimismo, apelará a una nueva "moral de la humanidad". Ambos estarían reclamando la necesidad de una reconfiguración del vínculo colectivo en clave moral, reapropiándose para ello del espíritu de fraternidad impulsado a lo largo de la historia por el legado del cristianismo.

²⁷ La imbricación connatural existente entre religión y comunidad, que la intuición nietzscheana acierta a vislumbrar, puede verse rastreada en Gatti-De Marinis-Irazuzta (2010). Con un mayor acento filosófico Pardo (1994).

²⁸ La esencia, por otra parte, del irreconciliable conflicto entre razón y vida que tanto inspiraría el *raciovitalismo* de José Ortega y Gasset (1999).