

# Representaciones colectivas y estructura simbólica de la sociedad

JOSETXO BERIAIN RAZQUIN\*

## Introducción

Con el presente trabajo pretendo *analizar* el concepto de «representaciones colectivas» («estructuras intersubjetivas de conciencia») que conforman el «mundo instituido de significado» de una sociedad (Castoriadis). Tal *saber social* es el portador de las definiciones, axiomas y paradigmas de la ciencia, de las normas y máximas morales, de las obras de arte –pinturas, esculturas, literatura, etc.–, del folklore, de las creencias y sentimientos colectivos, de las regulaciones legales del derecho, de la opinión pública más o menos cristalizada, etc. Este conjunto de representaciones colectivas conforman el «sistema cultural» de una sociedad, o su estructura simbólica, en torno a la cual, una sociedad organiza su producción del «sentido», de un «mundo de significaciones sociales», de su *identidad*, del «Nosotros», de su «Nomos», etc. Ninguna sociedad existe sin definir unos límites simbólicos que configuran la experiencia y comprensión del mundo, –entre la esfera de «lo sagrado» y la esfera de «lo profano»–, tampoco existe sociedad que no defina los límites normativos entre el Bien y el Mal, ni existe sociedad que no disponga de *respuestas* «reales-rationales» o «imaginarias-ideológicas» a las *preguntas* sobre la muerte, el amor o la tragedia, ni tampoco existe sociedad que no despliegue una serie de categorías cognitivas-espacio, tiempo, verdad, etc..., –que hacen posible el representar y el decir sociales, es decir, la interacción comunicativa.

El análisis del concepto de representaciones colectivas no puede ser sino *re-constructivo*, por la razón de que pongo interés en el desvelamiento de los esquemas de representación simbólica que componen el *saber social* –desde las recetas más simples hasta las más sofisticadas axiomatizaciones de los paradigmas científicos, desde las interdicciones morales tribales hasta la procedimentación formal de los modernos sistemas legales, desde la téckne-

\* Profesor Titular de Sociología. ESCUELA UNIVERSITARIA DE TRABAJO SOCIAL DE NAVARRA.

poiesis inscrita en un tótem primitivo hasta las esculturas de Moore o Chillida, o las pinturas de Pollock o Picasso, o los filmes de Bergman, Fellini o Buñuel—. Con esto quiero significar que, el «mundo instituido de significado» que conforma el «sistema cultural» de las sociedades no-diferenciadas («primitivas»), ha experimentado cambios —y así lo veremos con el fenómeno de la racionalización de las representaciones colectivas—<sup>1</sup>, hasta llegar a la modernidad tardía, pero *no ha desaparecido*; la *desacralización* de las representaciones colectivas, producto del *ocultamiento* del «Imaginario Social Central» de tipo sagrado (Dios, Yahvé, Bráhma, Zaratustra, etc.), en una época de secularización avanzada, no significa la destrucción del «mundo de significado» *en cuanto tal sistema de símbolos*, ya que nuevas significaciones sociales, esta vez profanizadas, emergen de este desencantamiento-profanización. Cambia la forma y el contenido de tal estructura simbólica, pero eso no significa el advenimiento de un «tiempo de deriva», sino más bien la conformación de una cosmovisión o imagen del mundo *descentrada* (M. Weber, 1983, 437-65; J. Habermas, TAC 1, 1987, 214 ss), por cuanto, autonomizada del «centro sagrado» o núcleo totalizador de carácter religioso (M. Elíade, 1985, 25 ss; R. Otto, 1985, 14 ss).

## Estructura metodológica

La estructura del trabajo se compone de cuatro aspectos fundamentales:

1. Un *momento arqueológico*, en el que centrándome en la obra de E. Durkheim, analizo la cuestión de la autoproducción social de las representaciones colectivas que conforman un «mundo instituido de significaciones»: técnicas, morales, artísticas, mitológicas, etc..., que son expresión de una «forma de vida», con su modo de reproducción sociocultural.

2. Una *racionalización de las representaciones colectivas*. A través de la lectura de los artículos de Weber: «Tipología de la renuncia religiosa al mundo», «Protestantismo y Capitalismo», y «Contribución a la sociología de las religiones mundiales», recogidos todos ellos en su obra monumental: ENSAYOS DE SOCIOLOGIA DE LA RELIGION (1920-1922), y también en LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO, recogida en la misma obra, se manifiesta como la estructura simbólica de la sociedad, se transforma en su forma y en su contenido, describiendo un proceso de *desacralización-profanización*, puesto que, las nuevas representaciones colectivas emergentes del proceso de descentramiento-desencantamiento de las imágenes del mundo conforman una *cosmovisión profana descentrada*, en la cual, aquel «centro sagrado» se ha escindido en una pluralidad de representaciones colectivas postradicionales: ciencia, moral,

1. Este proceso de racionalización de las representaciones colectivas, ha sido tematizado por E. DURKHEIM en *La división del trabajo social* (1893), por M. WEBER, en *Gesammelte aufsatze zur religionssoziologie* (3 vol. 1920-22), por T. PARSONS, en *The evolution of societies* (1977), por R. BELLAH, «*Religious evolution*» (1964), por N. LUHMANN, en *Religious dogmatics and the evolution of societies* (1977), y también por J. HABERMAS, en *The theory of communicative action* (1981).

arte, que se autonomizan en relación al universo sagrado de la tradición, y siguen *su* propia lógica.

3. Un *momento genealógico-deconstructivo*. Han sido Nietzsche, Heidegger, Adorno/Horkheimer y Foucault, –yo por razones de espacio y adecuación temática me he ceñido a los tres últimos– quienes con mayor agudeza, han detectado en el proceso de racionalización cultural (específicamente occidental, diría Weber), el germen de alienación histórica del proyecto cultural de la modernidad que se desplegaba en torno a la emancipación, autonomía e ilustración del hombre. Para estos autores tal proceso conduce al «nihilismo» (Nietzsche), o a un «mundo totalmente administrado» (Adorno/Horkheimer), o a una «normalización disciplinaria» del cuerpo social, esto es, a una sociedad vigilante, panóptica (Foucault). El propio discurso y las propias formas de vida que éste apalabra están «contaminadas», «enmascaradas» lógico-identitariamente desde el principio (desde el despliegue de la representación simbólica y el modo de existencia humano (occidental) que se inspira en la lógica de *identidad/diferencia* que funda el «amanecer occidental» en Grecia, (C. Castoriadis, 1975, 303 ss; M. Heidegger, 1982 a, 253 ss); el discurso encarna en todo momento situaciones de violencia, de fuerza, de poder, etc, (J. F. Lyotard, 1984, 9), toda actividad performativa de producción de actos de habla en los que se tematiza un «*saber social*» esta vinculada constitutivamente a unas condiciones sociales –posiciones de poder– que posibilitan la eficacia simbólica de un lenguaje ritualizado (P. Bourdieu, 1985, 67 ss; M. Foucault, 1976, 34; 1980, 131).

4. Finalmente, el *momento reconstructivo*, en el que sigo a Habermas en su *TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA* (1981), detecta la insuficiencia de los dos momentos anteriores: arqueológico y genealógico, puesto que, considerados aisladamente conducen a un «cul de sac»; pero si se considera desde otra estrategia conceptual o gramática profunda diferente que, vea su complementariedad, entonces, el «cul de sac» desaparece. Esto es lo que hace J. Habermas; subraya la necesidad de un umbral, de un espacio social de reproducción cultural en torno al «mundo de la vida» que es el portador de la «memoria colectiva», de una experiencia cultural compartida que sedimenta en un *saber social*, pero al mismo tiempo, la nueva estrategia conceptual reconoce la necesidad de desenmascarar relaciones de ‘saber-poder’ (de violencia simbólica, de poder político-militar, de disciplina de confinamiento, etc.), de una interacción delingüistificada que vela únicamente por el «cuidado funcional» de la estabilidad de los «sistemas» sociales.

## 1. Momento arqueológico fundacional

En este momento pretendo mostrar *cómo se estructuran* las representaciones colectivas en un «mundo instituido de significado» –en un sistema de símbolos dirían Cl. Geertz y T. Parsons–, en el que está disponible un *saber social*, es decir, las representaciones colectivas se despliegan como estructuras *intersubjetivas* de conciencia que, *representan* el acervo de conocimiento socialmente disponible –los paradigmas de la ciencia, las máximas morales, la imaginación colectiva, el folklore, las obras de arte, la opinión pública,

etc<sup>2</sup>-, Durkheim descubre cómo ese «mundo instituido de significado» se manifiesta en una primera representación colectiva, por tanto, PROTOREPRESENTACION: LA RELIGION, que es el primer universo de discurso de configuración de 'lo real' (E. Cassirer, 1975), como la primera interpretación del 'estar arrojado del hombre en el mundo con los demás hombres' (M. Heidegger, 1982 b, 151 ss). En esta protorrepresentación social fundante –la 'religión primitiva' en términos de Bellah– se presentifica un «Imaginario Social Central»: Dios o «MANA TOTEMICO», que funge como el 'centro' simbólico estructurador de la praxis colectiva, como el 'fundamento' que da sentido a la vida del hombre. Este primer discurso de 'lo social' de carácter religioso es portador, según Durkheim, de: a) Constelaciones de significaciones sociales, y también, de b) Las categorías cognitivas para la representación y clasificación sociales.

A) *Constelaciones de significaciones sociales*, que no son sino interpretaciones, conjuntos de respuestas sobre la tragedia, el amor, la moral, la muerte, etc..., preguntas éstas, planteadas a toda sociedad, y que cada una 'responde' espacio-temporalmente de forma variada, pero en todos los casos dispone de una cosmología, de una *imagen del mundo*, con la que el individuo se *identifica* (o *diferencia* si pertenece a otra sociedad con simbolismo diferente). Según Durkheim, éste 'mundo de significaciones sociales' se estructura en torno a dos esferas arquetípicas: 'lo sagrado' y 'lo profano', que delimitan y configuran 'el mundo' para el hombre (E. Durkheim, 1982 a, 33).

La esfera de 'lo sagrado' se manifiesta como el 'centro', como 'el centro simbólico estructurador' de *sentido* de la vida, así lo podemos ver en la exclamación del neófito Kwakiutl: «estoy en el centro del mundo»... Allí en donde por medio de una hierofanía (mediación simbólica de 'lo sagrado') se efectúa la ruptura de niveles, se opera al mismo tiempo una 'abertura' por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos –Tierra, Cielo y regiones infernales– se ponen en comunicación. Esta comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, *Axis Mundi*, que une, a la vez que lo sostiene, el cielo con la tierra; alrededor de este eje cósmico se extiende el 'mundo' ('nuestro mundo'); por consiguiente, el eje se encuentra en el 'medio', en el ombligo de la tierra, es el centro del mundo (M. Eliade, 1985, 37 s). Para Durkheim, tal 'centro simbólico estructurador' está articulado en torno a la *representación totémica* (MANA): «El tótem es ante todo un *símbolo*, una expresión material de alguna otra cosa, ¿pero de qué?. Tal símbolo expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes: por un lado, constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o *Dios* totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada *clan*. Es su bandera, es el signo por medio del cual, cada clan se distingue de los otros. Así pues, si es a la vez, el símbolo del *Dios* y de la *sociedad*, no será porque Dios y la sociedad no son más que uno?, ¿Cómo

2. Este *saber social*, con la racionalización de las representaciones colectivas, se agrupa en formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia / tecnología, moral / derecho, arte / literatura), que conforman un '+ mundo de significaciones sociales compartido' que nos brinda las recetas, las definiciones e interpretaciones necesarias para la reproducción sociocultural.

habría podido convertirse el emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas?. El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem» (E. Durkheim, 1982 a, 194; M. Mauss, 1978, 122-123). En éste fragmento vemos como '*lo imaginario-arquetípico*' (Dios, el principio totémico, y en última instancia la *Sociedad* como el foco creador de significaciones sociales, como la *Institución instituyente* de nuevas significaciones sociales que operan como constelaciones de sentido), se manifiesta, figura y presenta siempre a través de '*Lo simbólico-representativo*' (el tótem-clan tribal, los símbolos rituales, etc) como la condición de posibilidad de aquél, puesto que, a través de 'lo simbólico', '*existe*' y '*se expresa*' 'lo imaginario'; es decir, este 'Dios arquetípico' o 'Misterio' (en términos de Otto) o mána, manitú, orenda o wakanda para otros, que funge como *Imaginario Social radical con carácter constitutivo* (a la manera de la religión en Freud considerada como imaginario o 'ilusión colectiva'), precisa de la mediación del *factor simbólico* del tótem-clan grupal. Esto se ve mejor si consideramos el '*doble sentido*' del símbolo: «el símbolo está ligado *a* y ligado *por*» (p. Ricoeur, 1978, 31), por una parte, el símbolo de 'lo sagrado' está *ligado a* sus significaciones primarias, literales sensibles, a la representación material-profana del tótem, a las máscaras, báculos, polvos, tegumentos, etc., pero, por otra parte, el símbolo de 'lo sagrado' (en nuestro caso la representación totémica) está *ligado por* 'eso otro' del cuál recibe su contenido, cual 'epifanía de un misterio' ('eso otro' es el imaginario radical), irreductible al lenguaje lógico-identitario, en este sentido, las significaciones sociales: mana, wakan, orenda, manitú, etc., no remiten a otra significación, ellas mismas son figuración y producción constante de significaciones, las cuáles son mostradas, 'expresadas' a través del gran portador de sentido: EL SIMBOLO.

Pero, la pregunta que nos hacemos es: ¿Cuál es, entonces, la función de la esfera de 'lo profano'?. Mircea Eliade profundizando en la gramática profunda durkheimiana –que articulaba como hemos visto, el mundo en sagrado/profano–, afirma que «*lo sagrado*' se manifiesta en un objeto *profano*» (M. Eliade, 1980, 36-38) a través de una mediación: la *hierofanía*. Esta puede ser interpretada como el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de *presencializar*, en el orden mundano para el hombre, esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente. «Lo que toda hierofanía revela es la paradójica coincidencia de 'lo sagrado' y 'lo profano', del ser y del no-ser, de lo absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir». En la hierofanía se produce ese fenómeno de 'transparencia opaca', de presencia inmediata de una realidad invisible, a través de una realidad visible que constituye lo específico de la significación simbólica (P. Ricoeur, 1960, vol. 2, 11-30 y 323-332; 1974, 287-335; C. Castoriadis, 1975, 177 ss; M. Gane, 1983).

En el capítulo dedicado a la «Génesis del principio totémico o Mana» de las FORMAS ELEMENTALES, Durkheim muestra que la 'reunión colectivo-asamblaría' que sirve de base a la 'práctica ritual', constituye el núcleo fundante de la producción de la identidad colectiva, en el que, la sociedad *se constituye, se insituye a sí misma como siendo algo significativo* (C. Castoriadis, 1981, 24) dotado de plausibilidad, normatividad, exterioridad e inters-

ubjetividad (E. Durkheim, 1978, cap 1; 1965, 140; A. Schütz y Th. Luckmann, 1975); la sociedad muestra su *Autoconcepción*, su *Autorrepresentación*, su *Autodefinición*, en la que se inscribe una 'relación nosotros' (C. Castoriadis, 1975, 207; A. Pérez-Agote, 1984, 4 ss), anónima, intersubjetiva, resumen de la cooperación colectiva en una temporalidad socialmente construida; esta identidad social supone la «emergencia de una definición cultural institucionalizada de una *sociedad de referencia*, (otro generalizado), este referente es el «nosotros» (T. Parsons, 1982, 306-7), así por ejemplo, nosotros los arunta, nosotros los vascos, etc... La «Autorrepresentación» de la sociedad proporciona un *consensus normativo básico*, en torno a una serie de *significaciones sociales primordiales* que, ofrecen una interpretación del mundo, *un sentido*—véase, en Durkheim, su idea de LA SOCIEDAD = 'LO SAGRADO'— (P. Winch, 1970); por otra parte, ese 'nosotros' se objetiva en enclaves simbólicos como el *tótem* —emblema de identidad tribal—. Este tótem funge como *el símbolo tribal* en torno al cual se identifican los miembros de una tribu. En este sentido «los individuos pertenecen a su sociedad *porque participan* en su estructura de significaciones sociales —en sus 'normas', 'valores', 'mitos', 'ideas', 'proyectos', 'tradiciones', etc.— y *porque* (sabiéndolo o no) *comparten* la voluntad de pertenecer a su sociedad (y no a otra) y procuran preservar su existencia» (C. Castoriadis, 1981, 24). Siendo la religión la primera formación discursiva, el primer discurso de 'lo social', Durkheim afirma que «la fuerza religiosa no es otra que *la fuerza colectiva y anónima del clan*, y puesto que *el espíritu* es capaz de representarla sólo bajo la forma del tótem, el emblema totémico es como el cuerpo visible de Dios... *el emblema* constituye la fuente eminente de la vida religiosa; el hombre no participa en ella más que indirectamente y tiene conciencia de ello; se da cuenta que la fuerza que lo arrastra al círculo de las cosas sagradas no le es inherente, sino que *le viene de fuera*» (E. Durkheim, 1982 a, 208). La formación de un Ideal, el *Ideal de sociedad* —«una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el *Ideal* (de sociedad)» (E. Durkheim, 1982 a, 393)—, precisa de una condición de posibilidad para su producción, y tal condición no es sino una *red de significaciones simbólicas* que desde la Autorrepresentación de la sociedad (el 'nosotros') hasta la escritura gráfica de los emblemas, configuran el despliegue de 'lo simbólico'. En este sentido, podemos decir que es la *sociedad*, por el simple juego de «lo Imaginario Colectivo», la que crea los grandes patrones sociales de significado: mana, wakan, 'lo numinoso', el carisma de los grandes personajes, Jesús de Nazareth, Mahoma, etc.; pero esto lo hace a través de «lo simbólico», de universos simbólicos, de representación colectivas que conforman sistemas simbólicos de los cuales la *religión* es el simbolismo, par excellence (Cl. Geertz, 1975, 87-126; C. Castoriadis, 1975, 162; A. Wellmer, «The symbolic constitution of social reality» en RATIONALITY I, 1978, manuscrito).

Recogiendo brevemente las ideas con las que hemos estado trabajando en este apartado, podemos afirmar que la Sociedad se produce a sí misma como la 'alteridad generalizada', desplegando una estructura constitutiva: *el 'MITO-RITO'*, es decir, dicha estructura se compone de un *saber*, de un mito, de una 'estructura mítica arquetípica', de un símbolo colectivo articulado en torno a un 'Imaginario social Central' —mana, wakan, etc.—, como totalización de significado, así se expresa la mitología: «toda vida es wakan»; pero, por otra parte, este mito precisa de una *actividad performativa*, de una

‘práctica ritual colectiva’ en la que se dramatiza a través de la ‘efervescencia colectiva’, el significado del mito y se «regenera la solidaridad del grupo al mismo tiempo que se presenta iniciáticamente al joven la memoria grupal» (R. N. Bellah, 1969, 67 ss).

B) *Categorías cognitivas*. El otro aspecto de ese sistema de símbolos –la religión– viene determinado por las categorías cognitivas. Estas categorías de conocimiento son *representaciones colectivas* (E. Durkheim, 1982 a, 404; M. Mauss, E. Durkheim, 1971, 13-87) que sirven para la clasificación y representación sociales, así las categorías-espacio, tiempo, causalidad, verdad, totalidad, etc. posibilitan el *entendernos sobre algo* en la realidad simbólicamente estructurada.

En parte, esto puede ser visto como equivalente de la simple, pero fértil idea, descubierta hace medio siglo por Wittgenstein que afirmaba que las categorías operan dentro de ‘formas de vida’, de imágenes del mundo, de lenguajes, dependen de un «contexto» (P. Winch, 1970; 1972). Pero, por otra parte, Durkheim vio claramente que existen *criterios de verdad y explicación objetiva*, así como *principios de lógica*, los cuales, no son ‘relativos a’ ó contexto-dependientes; así se expresa Durkheim en una carta a L. Lévy Bruhl en 1909: «No hay pensamiento (mentalité) antes que el pensamiento lógico» (citado por S. Lukes, 1981, 440-441)<sup>3</sup>. En una obra tardía como las FORMAS ELEMENTALES (1912), Durkheim advierte cómo los principios de la lógica (la ciencia), y de la moral tienden a la progresiva universalización (E. Durkheim, 1982 a, 412-413). Cornelius Castoriadis con la misma estrategia conceptual de fondo que Durkheim, muestra que toda sociedad dispone de dos instituciones constitutivas: *LEGEIN Y TEUKHEIN*, que posibilitan el *representar y hacer sociales*. El *Legein* es la institución de las condiciones identitario-agrupantes del *representar/decir* sociales-*Legein* significa: distinguir, elegir, situar, reagrupar, contar, decir; el *Teukhein* es la institución de las condiciones identitario-agrupantes del *hacer social* –*Teukhein* significa: agrupar, ajustar, fabricar, construir– (C. Castoriadis, 1975, 494, 311, 453). Estas ‘instituciones sociales’ que posibilitan la Sociedad, como Institución de instituciones, precisan de una cierta *tipificación*, de una intersubjetividad, *del mandato de la regla*<sup>4</sup> (‘coerción externa’ en Durkheim), que no está fundada en otra cosa que en la práctica de su propia aplicación (L. Wittgenstein, 1968, no 241 y no 242) a una clase abierta de casos, de esta forma, la relación significativa resulta de la incorporación de esta práctica y no de la relación entre dos datos ‘dados’ (x, y), como habitualmente se establece en la relación convencional entre nombre y cosa, en la teoría designativa del significado (A. Wellmer, 1985, 352).

Castoriadis lo explica de esta forma: «la relación que puede ser llamada significativa como distinta de una relación ‘objetiva’ o ‘real’, no puede ser pensada *sin el esquema operacional de la regla* y es conectada con este esquema

3. Cl. LÉVI-STRAUSS, ha estudiado cómo en el pensamiento +‘prelógico’ o +‘salvaje’, también existen criterios de agrupamiento y clasificación, aunque en la forma arquetípica de oposiciones binarias en el Inconsciente estructural: crudo / cocido, naturaleza / cultura, polución / orden moral, etc., (ver *Antropología estructural*, 1958).

4. Se puede consultar también al respecto el estudio de B. LACROIX, *Durkheim y lo político* (1981), que subraya la relación entre la regla y la coerción que ejercen las representaciones colectivas en la formación de la solidaridad (cohesión social).

a través de una serie de implicaciones circulares: *X debería* ser usado para significar *Y* y no *Z*; *Y debería* ser significado por *X* y no por *t*. Este '*debería*' es un puro hecho; romperlo no tiene consecuencias contradictorias lógicamente, no implica falta moral, ni ofensa estética... Este debería no puede ser fundamento más que en *sí mismo*. Por una parte, las relaciones significantes no pueden ser individualmente fundadas. Por otra parte, *la* relación significativa como tal y la regla que ella implica circularmente no puede ser fundada más que sobre las necesidades del *Legein* (representar/decir sociales): es preciso que haya regla de significación inequívocamente, y es preciso que haya *Legein* para que haya una tal regla» (C. Castoriadis, 1975, 341). Vemos de esta manera que la existencia de reglas, instituciones, costumbres y usos, conlleva como su condición de posibilidad el *consenso intersubjetivo* de los miembros de una colectividad (Durkheim diría 'el conformismo lógico y moral suficiente'), este consenso es constitutivo para la posibilidad de distinguir entre verdadero/falso, racional/irracional, normal/patológico, etc...

Durkheim a lo largo de su dilatada obra no ha procurado únicamente la delimitación conceptual de realidades sociales, sino que, correlativamente nos ha brindado jugosos ejemplos sobre la presencia de tales realidades, así por ejemplo, en relación a las representaciones colectivas, proporciona varias ejemplificaciones: 1. *Representaciones normativas*, que como 'algo exterior' a los individuos se manifiestan en: a) En el *Nomos Ideal*, en el Ideal ético de sociedad (moralidad), en una 'relación nosotros', intersubjetiva, anónima; esta *Identidad Social* articulada en torno a esa Autorepresentación de la Sociedad (la 'representación totémica'), en torno a ese 'nosotros somos...', supone la emergencia de una 'sociedad instituyente de referencia' (Parsons); b) En el marco normativo que define *la constitución* como 'Ley de leyes', en torno a un texto que define los límites normativos para la coordinación de las prácticas sociales; c) En los diversos *códigos legales* que regulan intercambios económicos, derechos de los ciudadanos, problemas administrativos, etc. 2. *Representaciones cognitivas*, como los conceptos, categorías o formas de conocimiento-espacio, tiempo, etc., que permiten articular el *representar y decir sociales*, como criterios para distinguir, elegir, situar, contar, decir, etc, y el *hacer social* como criterio para fabricar, construir cosas. 3. *Representaciones políticas*, como procedimiento de participación política –*la democracia*– por los que la sociedad moviliza a la población con la pretensión de generar procesos de participación política que conforman la voluntad general en las sociedades complejas<sup>5</sup>.

## 2. La racionalización de las representaciones colectivas

La alteración del 'mundo instituido de significado' de las primeras sociedades humanas, producidas históricamente, se manifiesta como cambios en

5. Luego no es legítimo el planteamiento de Comte, de organizar una religión a partir de los viejos recuerdos históricos, artificialmente despertados; ni tampoco resulta acertado propugnar en la misma línea, esta vez D. Bell, el renacimiento de la ética ascética del puritanismo como religión civil y personal; en contraposición, Durkheim afirma que el «culto que tenga vida *solo puede surgir de la vida misma y no del pasado*» (E. DURKHEIM, 1982 a, 398).



ese sistema simbólico que es la religión, en esa primera formación simbólica que ofrece una primera interpretación del mundo –en forma de MITO–, de los problemas existenciales planteados al hombre, tragedia, moralidad, amor, sexo, etc. Siguiendo a R. N. Bellah en su artículo: «Religious Evolution» (1964)<sup>6</sup>, voy a tematizar las líneas maestras de la metamorfosis que experimenta el sistema de simbolismo religioso y los estadios fundamentales que recogen la pauta evolutiva de las representaciones colectivas religiosas.

Bellah apunta una primera configuración simbólica religiosa en el *nivel primitivo*<sup>7</sup>, caracterizada por lo que Lévy-Bruhl ha llamado '*le monde mythique*', o por lo que Stanner directamente traduce del propio mundo aborigen australiano como '*The Dreaming*', o por lo que –resultando más familiar a nuestro discurso sociológico–, Durkheim ha llamado '*la conscience collective*' (Bellah, 1969, 70)<sup>8</sup>, esto es, por la sobredeterminación simbólica que ejerce ese imaginario social central de tipo 'mítico' que es «MANA», que impregna toda la estructura de significaciones del colectivo, en cuestión, sin la posibilidad de desencadenar un proceso de individuación hacia la autonomía.

Por la razón de que, en el momento anterior: arqueológico, he descrito con detalle la estructura del simbolismo religioso de este tipo de sociedades, ahora no voy a volver sobre el tema, pasando al siguiente estadio de simbolismo religioso que apunta Bellah: *La religión histórica*.

Este tipo de configuraciones simbólicas son todas relativamente recientes: en China (confucianismo y taoísmo), la India (budismo e hinduismo) y el judaísmo antiguo. Emergen en sociedades que tenían escritura y de esta manera cayeron más bajo la disciplina de la historia que bajo la arqueología o la etnografía. «El criterio que diferencia las religiones históricas de las formaciones simbólicas primitivas es que las religiones históricas son todas ellas, en cierto sentido, *trascendentes*. El monismo cosmológico de los estadios religiosos más tempranos ha sido superado y un dominio de realidad universal enteramente diferente, ha sido proclamado, teniendo para el hombre religioso el valor más alto. El descubrimiento de tal dominio de realidad religiosa, parece implicar una derogación del valor del cosmos empíricamente dado: es lo que se ha llamado *rechazo del mundo* (Bellah, 1969, 73).

En cierto sentido las religiones históricas representan una gran 'desmitologización' con respecto a las primitivas y arcaicas. En las imágenes del mundo que proyectan las religiones universalistas se intenta satisfacer 'el interés racional en la igualdad material e ideal' ya que existe una distribución evidentemente desigual de los bienes mundanos; y ellas lo hacen ofreciendo explicaciones para esta desigualdad. «Detrás de ellas siempre

6. Este artículo originalmente apareció en *American sociological review*, XXIX (1964) no 3, 358-74; yo sigo aquí tal artículo incluido en el Reading de N. BIRNBAUM y G. LENZER, *Sociology and religion*, NY, 1969.

7. Del que la religión arcaica no es sino una prolongación, ya que el complejo mítico y ritual de la religión primitiva se continúa en la estructura de la arcaica, pero sistematizado y elaborado (R. BELLAH, 1969, 72).

8. L. LÉVY-BRUHL, *El alma primitiva*, Barcelona, 1985; Stanner, «Reflections on Durkheim and aboriginal religion», en M. FREEDMANN, *Social organization. Essays presented to Raymond Firth*, Aldine, Chicago, 217-240; Stanner, «The Dreaming» en W. LESSA y E. Z. VOGHT, (editores), *Reader in comparative religion*, Evanston, Illinois, 1958; E. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, Madrid, 1982 b, 94, 478.

descansa una posición hacia el mundo actual, el cual, es experimentado como específicamente 'sin sentido'; ellas reflejan la demanda de que el orden del mundo en su totalidad, de alguna manera es, o podría, o debería ser un '*cosmos*' significativo (M. Weber, SPWR, 1958, 281; W. Schluchter, y G. Roth, 1979, Capítulo 1); la cuestión de la justificación de las injusticias manifiestas, no es, sin embargo tratada como una cuestión puramente ética, es parte de una cuestión teológica, cosmológica y metafísica relativa a la constitución del mundo como totalidad. Así, Weber contrasta dos imágenes del mundo: «una, *la occidental*, que emplea la concepción de un *Señor de la Creación* trascendente y personal; la otra estrategia, expandida en *Oriente*, comienza con la idea de un *Cosmos Impersonal no Creado*... El '*Dios de la Acción*' es desarrollado de una manera ejemplar en la forma de Yahvé, y el '*Dios del Orden*' en Bráhma. El creyente debe entrar en una relación diferente con el Señor de la Creación que aquellos que lo hacen con un fundamento estático del Orden cósmico. Los primeros se autocomprenden como *instrumentos de Dios*, los segundos como *recipientes de lo divino*. En el primer caso, el creyente busca ganar el favor de Dios, en el segundo caso, busca participar en lo divino» (J. Habermas, TAC, Vol. 1, 1987, 269; W. Schluchter, 1979, 11-44). El monismo cosmológico de las religiones primitivas y arcaicas es sustituido ahora por un *dualismo ontológico*, que se expresa en la diferencia entre *este mundo* y *la vida después de la muerte* (Bellah, 1969, 74). La preocupación religiosa, que recalca la vida en este mundo, en las religiones primitivas y arcaicas, tiende ahora a subrayar la importancia de la vida en el otro mundo, la cual puede ser infinitamente mejor, o bajo ciertas circunstancias –con la emergencia de varias concepciones sobre el infierno–, peor. Bajo estas circunstancias, el objetivo religioso de salvación deviene la preocupación central de la religión. Todas las religiones históricas son *universalistas*, en comparación con las formas anteriores a ellas. Según el punto de vista de las religiones históricas el hombre ya no se encuentra definido por la *tribu* o el *clan* del que procede, ni por el Dios particular al que sirve, sino como *ser capaz de salvación*. Como hemos visto más arriba las religiones históricas, tratan de ofrecer *una interpretación del mundo*, pero que difiere de las interpretaciones que daban los sistemas simbólicos que las preceden, puesto que, tratan de explicar y 'aliviar', el sufrimiento mundano *reevaluándolo*, ya que en las sociedades tribales el sufrimiento contaba como un síntoma de una culpa secreta. «En relación a los individuos en un estado permanente de sufrimiento, enfermos, o desafortunados de otra manera, se creyó que estaban poseídos por un demonio o cargados con la ira de un Dios a quien ellos habían insultado» (M. Weber, SPWR, 1958, 271). Lo que es nuevo es la idea de que el infortunio personal, puede ser no merecido ya que se quiebra la sobredeterminación simbólica de una 'conciencia colectiva', de un 'mundo mítico' que proyectaba su marco normativo como un destino natural con una recurrencia circular, cíclica (F. M. Cornford, 1984, 72-73), así de esta forma el individuo puede ser merecedor de *la esperanza religiosa de ser librado* de todo mal, de la enfermedad, de la necesidad, e incluso de la muerte (J. Habermas, TAC 1, 1987, 268). «Para las religiones históricas, la acción religiosa consiste en la *acción necesaria para salvarse*... En el ritual primitivo el individuo es puesto en armonía con el cosmos divino natural. Sus errores se superan mediante la transformación de los mismos en símbolos del esquema total ('la conciencia colectiva')...

Las religiones históricas culpan al hombre de un pecado original mucho más serio que los concebidos por religiones anteriores. Para el budismo, la naturaleza esencial del hombre está compuesta por la codicia y la ira de las cuales debe buscar evadirse. Para los profetas hebreos, el pecado del hombre no consiste en sus malos actos considerados por separado, sino en su profunda despreocupación con respecto a Dios, para quien sólo la vuelta a la obediencia total puede ser aceptable. Para Mahoma, el *Kafir* no equivale a su traducción más frecuente –‘el que no cree’–, sino que se trata de un ingrato a quien no le importa la compasión divina y para quien la única salvación posible se encuentra en el Islam, o sea en la sumisión consciente a la voluntad de Dios (Bellah, 1969, 74). En parte, a causa del supremo valor de la salvación y de los muchos peligros y tentaciones mundanos que pueden llevar al hombre por el mal camino, el ideal de vida religiosa tiende, en las religiones históricas, a *apartar al hombre del mundo* (Bellah, 1969, 75).

La siguiente configuración simbólica, la sitúa Bellah en las *religiones premodernas*, estas hallan su máxima expresión en la Reforma Protestante, y representan una derivación definitiva hacia el concepto de que la esfera primordial de la acción religiosa se encuentra *en este mundo* (Bellah, 1969, 76-77). La salvación no se encuentra en ningún retiro del mundo sino, *en medio de la actividad mundana*. El protestantismo ascético dio primacía a la concepción del Dios del Antiguo Testamento –que consideraba que los hombres debían entenderse a sí mismos como instrumentos de Dios trabajando en el mundo–, radicalizando la doctrina de la elección a través del determinismo de la predestinación y por la consecuente ‘degradación’ del hombre a ser una herramienta exclusiva de Dios. El hombre se autocontrola y controla al mundo creado, a través del ejercicio cuasivocacional y ascéticamente expresado de su conducta práctica no ‘para sí mismo’, sino *ad majorem dei gloriam* (M. Weber, EP, 1979, 122). No existe posible conexión entre Dios y el hombre. No hay *unio mystica*. Incluso la idea de gracia institucional como medio compensatorio que el luteranismo retuvo al menos en la forma de gracia sacramental, es completamente abandonado. El estatus salvacional del hombre no puede ser cambiado por ningún sacramento, ni por ningún predicador o Iglesia, ni siquiera por Cristo mismo (M. Weber, 1979, 123-124). Las obras, los trabajos son medios técnicos, que no persiguen la salvación, sino que hacen posible la salida del temor a la condenación ya que el hombre calvinista se encuentra ‘solo’ y «lo único que sabe es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará» (M. Weber, 1979, 122-123), entonces, frente a esta dicotomía y en una situación de aislamiento interior «el calvinista por sí mismo crea su propia salvación (la certeza de la misma) y esta no es más que *un sistemático control de sí mismo* (autocontrol), que cada día se encuentra ante la alternativa: ¿Elegido o condenado? (M. Weber, 1979, 145). Tres elementos confluyen en la cosmovisión calvinista que la sitúan en la vanguardia de la racionalización ética específicamente occidental: 1. La interpretación del mundo como meramente creado, cosmos de cosas y eventos religiosamente sin valor, al cual, le es aplicada la heterogeneidad natural, y la causalidad ética. 2. La idea de este ‘mundo’ como objeto de realización del deber a través del autocontrol racional. 3. La compulsión al desarrollo de una personalidad éticamente integrada, compulsión que demanda un compromiso ético. La cosmovisión funde los tres aspectos en una *actitud unificada*: «En el nombre de Dios debes autocon-

trolarte y dominar el mundo a través de tu vocación» (W. Schluchter, 1979, 42).

En los últimos tiempos, y en especial, una vez más, en occidente, las estructuras simbólicas de las religiones históricas y premodernas comenzaron a ser cuestionadas, principalmente en lo que se refiere al dualismo cosmológico que resulta fundamental para ellas. El problema del 'desencantamiento del mundo', con la consiguiente secularización de las estructuras de conciencia, obliga al desplazamiento de aquel dualismo por una *concepción postdualista*, con cambios en la estructura y en el rol de la religión. B. Wilson en un texto, relativamente reciente de 1976, *CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS OF RELIGION* afirma que: «la tendencia más poderosa para dar cuenta del declive de la estructura simbólica de carácter sagrado en la sociedad, es la de una *secularización avanzada*, la cual está asociada con la diferenciación estructural del sistema social, es decir, con la separación de diferentes áreas de la actividad social en formas más especializadas. En lugar del trabajo, de la vida familiar, de la educación, de la práctica religiosa encontramos una preponderancia creciente de la diferenciación-especialización, de tiempos, espacios, estilos de vida, roles, etc... En el pasado la religión fue una primera agencia de socialización de los hombres, enseñándoles no sólo nuevos rituales sino algo tan constitutivo como las verdades eternas (B. Wilson, 1976, 4, 14, 15, 40-41). Hoy la religión ha venido a ser ubicada, mucho más, como *una más* entre otras actividades de ocio, la religión existe en el área de *la libre elección del uso* entre las diferentes posibles alternativas simbólico-culturales, a la manera de la elección entre diferentes menús, en función de los gustos eximidos.

A la luz de este fragmento de Wilson, voy a comentar algunos aspectos relacionados con el sistema simbólico de la «religión moderna». La alteración del sistema simbólico de carácter religioso describe un proceso de racionalización de las *representaciones colectivas*, que ha sido tematizado por Durkheim y Weber, y que nosotros hemos descrito a través de la tipología de Bellah. La «*entzauberung der welt*» no es un evento que se produce *ex nihilo* en los albores de la modernidad occidental, sino más bien la consumación de un proceso de racionalización incipiente de las cosmovisiones. Esto se puede entender como un proceso de *desacralización-profanización*, por la razón de que, *el fundamento, la Razón* que proporcionaba sentido y legitimidad a las representaciones colectivas que componían el sistema cultural de las religiones tradicionales (no modernas) se ha *ocultado* (Heidegger), o en palabras de Durkheim, «los viejos *dioses* han muerto y todavía no hemos encontrado otros que los reemplacen» (E. Durkheim, 1982 a, 398). La nueva cosmovisión postradicional ha cambiado: a) *Su contenido*, ya que las nuevas esferas culturales de valor se han autonomizado de la tutela y sobredeterminación *religiosa*, con lo que, 'lo sagrado' ha dejado de ser el 'centro' simbólico de la sociedad; así por ejemplo, la ciencia, el derecho y el arte siguen su propia *lógica autónoma secularizada*, como discurso cognitivo, como discurso práctico-moral, y como discurso expresivo, respectivamente; y b) Por otra parte, ha cambiado *su forma*, puesto que, no es ya *un* universo simbólico, 'lo sagrado', el que impregna de forma totalizante la 'conciencia colectiva', sino una pluralidad de universos simbólicos profanizados: ciencia, derecho, arte, etc., que buscan legitimarse desde su específico discurso y con sus específicas pretensiones de validez: verdad proposicional, rectitud normativa

y autenticidad expresiva. Existe la tendencia en la cultura moderna a tratar la imagen del mundo religioso como *una más* (P. L. Berger, 1967). De acuerdo con Berger, la diferenciación estructural de las sociedades complejas modernas conduce a un pluralismo de normas, de valores y de imágenes del mundo. «Esta situación pluralista se mueve por encima de todo, en una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias mercantiles y las tradiciones religiosas devienen mercancías de consumo» (P. L. Berger, opus, ci., 138), haciendo de *la religión algo subjetivo* (Th. Luckmann, 1967); De acuerdo con Luckmann cada dominio institucional se convierte en una esfera autónoma gobernada por sus propias normas ‘funcionalmente racionales’. La persona en cuanto persona deviene irrelevante para los dominios ‘funcionalmente racionales’, los cuales, vienen a depender más sobre roles realizativos abstractos y reemplazables. El individuo es empujado a recomponer los fragmentos de un mundo desarticulado, en un «*sistema de significación subjetiva*». *Esto, es lo que determina la moderna motivación en busca de la salvación* (J. Casanova, 1984, 5; D. Bell, 1980, 334 ss). *El factor que posibilita estos cambios semánticos que conforman una cosmovisión desacralizada, es el ‘descentramiento de las cosmovisiones’, que básicamente cristaliza en el descentramiento del ‘centro sagrado’ de la sociedad. Con la racionalización semántica de las cosmovisiones, tal ‘centro sagrado’ deviene ‘fundamento ontoteológico’ con los atributos de: unidad, perfección, belleza y bondad. Tal universo de discurso (sagrado), pierde su potencialidad de fundamentación al ser desplazado del ‘centro’, del Axis Mundi’ que ocupaba y viene a ser una alternativa entre otras (cuestión de preferencia ‘subjetiva’). No obstante, vamos a ver cuales, son los aspectos básicos relacionados con este proceso de ‘descentramiento de cosmovisiones’. En primer lugar, a nivel sociológico:*

A) Se produce una ‘*fragmentación*’ de la ‘conciencia colectiva’, de aquel ‘mundo instituido de significado’ que se articulaba en torno a un Imaginario Social *Central*: mana, Bráhma, Yahvé, Jesús de Nazareth, etc. (E. Neumann, 1973).

B) En relación con el aspecto anterior y como consecuencia de él, la fragmentación de la ‘conciencia colectiva’ origina una *pluralización* de las representaciones colectivas que conforman el sistema cultural de las sociedades complejas. La ‘conciencia moderna’ como agregado de estructuras normativas, cognitivas y expresivas presenta un proceso de ‘descentramiento pluralizante’ (P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, 1979). Al haberse quebrado el ‘centro-fundamento’ de tipo metasocial –Dios, el Ser–, las nuevas representaciones colectivas postradiciones emergentes, tienen su campo semántico ubicado en ‘lo profano’, en el ‘mundo de la vida’, ya que, no es posible regresar a ‘nuevas centralidades’, a la manera de una recuperación de las metanarrativas: cristianas o secularizadas, que proyectaron un ‘horizonte de expectativas’ como escatologías o teleologías (véase el cristianismo, el capitalismo del progreso o el comunismo escatológico) (R. Kosselleck, 1985). Cada universo simbólico en las sociedades complejas, se estructura en un sistema de símbolos, más o menos autonomizado, que define su mundo circundante, su ‘periferia simbólica’ o sus límites en relación al resto de sistemas simbólicos, con lo cual existe una *competencia* entre universos simbólicos que hace imposible la constitución de ‘nuevos centros’.

En cualquier sociedad humana existe una conexión entre el entramado institucional y el repertorio disponible de identidades. En una sociedad tradicional esta conexión es mucho más evidente y segura que en las sociedades modernas. Las instituciones tradicionales y las identidades están garantizadas, casi de manera tan objetiva como un hecho de la naturaleza. La modernidad complica enormemente el entramado institucional de una sociedad —la causa de esto es el proceso de diferenciación funcional de esferas sociales (N. Luhmann, 1982)—. La modernidad *pluraliza*: instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones y estructuras de plausibilidad (P. L. Berger, 1980; P. L. Berger et alii, 1979, 63 ss). Incluso al nivel de una ‘religión moderna’, o ‘religión civil’, como la denomina R. Bellah, o de una ‘filosofía moral pública’ en los términos de Vidich y Lyman, la estructura simbólica de la modernidad, que se articuló en torno a un complejo de significados simbólicos —el individualismo posesivo, el igualitarismo democrático y el protestantismo ascético—, después de la guerra del Vietnam, de la revuelta estudiantil de 1968, de la contracultura, de los conflictos raciales y de las crisis del Estado wellfarista keynesiano, aquella ‘filosofía pública’ deviene una «*concha rota*» (R. Bellah, 1975, 139-163). Paso el tiempo de *un* ‘simbolismo de comunión’ pública. El proceso creciente de diferenciación y complejidad de organización de las sociedades complejas, encuentra su correlato en una mayor capacidad de adaptación reflexiva, por parte del individuo, en relación a los diferentes patrones de significado y a los posibles cursos de acción, ya que el hombre moderno se encuentra a sí mismo, confrontado no sólo con múltiples opciones de cursos de acción, sino también con múltiples opciones de posibles maneras de pensar sobre el mundo. Daniel Bell recoge esta idea afirmando que: «hoy, la cultura apenas puede, si es que puede, reflejar la sociedad en la que vive la gente. El sistema de las relaciones sociales es tan *complejo y diferenciado*, y la experiencia es tan especializada, complicada e incomprensible, que es difícil hallar *símbolos comunes* para relacionar una experiencia con otra» (D. Bell, 1977, 99). Bell describe aquí cómo el fenómeno de la diferenciación funcional de esferas sociales, coimplica una escisión-pluralización de los patrones y significados culturales. Ya no es posible encontrar ‘símbolos comunes’, a la manera de una ‘conciencia colectiva’ que aglutine el despliegue de *un* discurso social hegemónico (la religión).

La modernidad transforma el *destino* en *decisión*. La conciencia moderna es portadora de un movimiento que va *del destino a la decisión*. (R. Koselleck, 1985, 276 ss). El individuo premoderno está conectado a sus dioses en el mismo destino inexorable que dominaba el resto de la existencia; el hombre moderno se enfrenta con la necesidad de elegir entre dioses, una pluralidad de los cuales están socialmente disponibles para él. La palabra ‘herejía’ tiene sus raíces en el verbo griego *hairein*, que significa ‘elegir’. Para el premoderno la herejía fue una posibilidad-usualmente más bien remota—, para el hombre moderno la herejía típicamente se convierte en una necesidad. La modernidad crea una nueva situación en la que *seleccionar y elegir devienen imperativos* (P. L. Berger, 1980, 25).

C) Otro factor que interviene es la «*Lingüistificación de lo sagrado*» (die versprachlichung des sakralen) (J. Habermas, TAC, vol. 2, 1987, 111 ss; E. Cassirer, 1975). Ya en las sociedades segmentadas (no diferenciadas), en las que *el mito* presentaba una primera configuración de ‘lo real’, se mani-

fiesta cómo el hombre vive con las ‘cosas’, en tanto, que vive con *las formas simbólicas* que le brindan significaciones sociales, conocimiento válido de ‘recetas’, normas, definiciones, máximas, usos, etc. Estas significaciones sociales son producidas y transmitidas *lingüísticamente*; en el lenguaje como ‘forma de vida’ aparece ‘escrita’ una realidad vivida, un kosmos koinos, que proporciona el *referente simbólico e imaginario* al individuo –el nombrar a los dioses: mana, wakanda, Yahvé, muestra este primer ‘filtro pragmático-lingüístico’ de apropiación del mundo (E. Cassirer, 1975, 94). En el movimiento de racionalización de las representaciones colectivas que va del *mythos* al *Logos* (científico-formal) se observa un movimiento de ‘desacralización’ como creciente *autorreflexividad inherente* a las nuevas formaciones discursivas ‘profanas’ emergentes del proceso de tal racionalización simbólico-cultural. El proceso de desencantamiento significa una creciente sublimación del poder hechizante y aterradorante de ‘lo sagrado’ –a través de sus presentificaciones, en objetivaciones hierofánicas como las catástrofes naturales, la grandeza de la naturaleza, que son manifestaciones de un ‘Misterium tremendum fascinans’ (Otto, Elíade y Cassirer); *éste* poder en eclipse de ‘lo sagrado’ en la conformación de la solidaridad social se transforma en «una fuerza racionalmente vinculante de pretensiones de validez criticables» (J. Habermas, TAC, vol. 2, 1987, 134). «En virtud de esta *‘licuefacción comunicativa’* del acuerdo normativo básico prescrito (de carácter religioso), las estructuras de acción *orientadas a la comprensión* devienen más y más efectivas en la reproducción cultural, en la integración social y en la formación de la personalidad... La autoridad de la tradición es crecientemente abierta a un cuestionamiento discursivo» (Th. MacCarthy, en Introducción a J. Habermas, TAC, vol 1, 1984). Habermas añade que la lingüistificación de ‘lo sagrado’ supone una racionalización del ‘mundo instituido de significado’. Los fundamentos metasociales, dejan paso a los *umbrales de plausibilidad* obtenibles *‘desde abajo’*, en la inmanencia de pretensiones de validez procedimental.

Una vez que hemos visto los aspectos relacionados con el ‘descentramiento del mundo’ desde un punto de vista sociológico, voy a tematizar, en segundo lugar, las repercusiones *a nivel epistemológico*. En las formaciones discursivas de la ciencia, la moral y el arte, están representadas las esferas culturales de valor que componen las modernas estructuras a conciencia, que emergen del proceso de racionalización de las cosmovisiones, como hemos visto más arriba. Esta racionalización conduce a los *conceptos formales* de un mundo objetivo (*el mundo*), de un mundo social (*nuestro mundo*), y de un mundo subjetivo (*mi mundo*); y a las correspondientes *actitudes básicas* en relación a un mundo cognitivamente o moralmente objetivado y en relación a un mundo interno subjetivado. Distinguimos los procesos de la actividad objetivante hacia la naturaleza externa, la actitud normativa (o crítica) hacia los ordenes legítimos de la sociedad, y la actitud expresiva hacia la subjetividad de la naturaleza interna. Las estructuras de una *comprensión descentrada del mundo* (en el sentido de Piaget) que son decisivas para la modernidad pueden ser caracterizadas por el hecho de que el sujeto actor y conocedor es capaz de asumir *diferentes actitudes básicas hacia elementos del mismo mundo* (J. Habermas, TAC, vol. 1, 1987, 308). A su vez, estas actitudes básicas pragmático-formales hacia el mundo conforman tres complejos de racionalidad: racionalidad cognitivo-instrumental (ciencia, tecno-

logía, tecnologías sociales), racionalidad práctico-moral (derecho y moral) y racionalidad práctico-expresiva (erotismo y arte) (J. Habermas, opus, cit., 311).

Con esta tematización del proceso de racionalización de las representaciones colectivas, doy por concluido el momento arqueológico de producción simbólica en sus diferentes modulaciones, siguiendo la lógica interna de la evolución de las cosmovisiones. Ahora nos queda mostrar (críticamente) cuál es la cristalización institucional de este proceso de racionalización cosmovisional, del que la cosmovisión desacralizada de la modernidad tardía es la manifestación última.

### 3. Momento genealógico-deconstructivo

Así como hasta ahora hemos tematizado, permítaseme la expresión, ‘el lado positivo’ del proceso de racionalización cultural occidental, en lo que sigue a continuación con Adorno/Horkheimer y con Foucault vamos a poner atención al desvelamiento de la *dialéctica de la racionalización de las cosmovisiones* que conforman *una* específica estructura simbólica, o como diría Castoriadis un simbolismo social disponible. A través del enfoque genealógico-deconstructivo, en el que se deja sentir la presencia de Nietzsche, vamos a considerar la ‘negatividad’ y ‘selectividad instrumental’ del sendero occidental de racionalización.

Ya Weber advirtió, y se anticipó setenta años a Berger y Luckmann, que con el advenimiento de una cosmovisión descentrada portadora de nuevas representaciones colectivas postsacrales, se configura un ‘nuevo mundo de significado’ en la forma de un ‘*nuevo politeísmo sin dioses*’, es decir, con el advenimiento de un lenguaje cultural *escindido, descentrado*, en el que existe una competencia entre las representaciones colectivas profanizadas; en la medida en que las lógicas internas de las esferas culturales de valor emergentes son traspuestas en las estructuras societales de los correspondientes órdenes de vida, la lucha por la legitimación entre pretensiones de validez en el nivel cultural, puede originar tensiones, conflictos de acción entre diferentes orientaciones de acción institucionalizadas. Es M. Weber, quien subraya esta tesis de la *pérdida de significado*, que trae consigo la racionalización cultural. El mundo racionalizado ha devenido mundo sin significado, «por que los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, ..., dice en una ocasión, que en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo... Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. En el capítulo LIII del *libro de Isaías* y en salmo XXI pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y además, lo hemos realizado en LES FLEURS DU MAL de Baudelaire. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, estos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores. Sucede aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo



antiguo, cuando éste no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo, y sobre todo a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera que tenía en su forma original. Sobre estos dioses y en su eterna contienda decide el destino, no una 'ciencia' (M. Weber, 1975, 216-17). La diferenciación de esferas culturales de valor autónomas, a) por una parte, hace posible, una *racionalización de los sistemas simbólicos* bajo un standard abstracto de valor: verdad, justicia, gusto; pero b) al mismo tiempo *la unidad de significado* en torno a un Imaginario Social Central (incluso en su variante racionalizada de las religiones universalistas occidentales, articuladas en torno a un fundamento ontoteológico) de las cosmovisiones metafísico-religiosas se desmorona. De aquí surge la concepción de Weber de un 'nuevo politeísmo', según el cual la lucha entre los dioses toma la forma despersonalizada y objetivizada de un antagonismo entre irreductibles órdenes de valor y de vida. D. Bell describe en parecidos términos la escisión que existe en el lenguaje cultural de occidente (D. Bell, 1977, 91-121). Desde otros ángulos esta tesis se ha calificado como el problema de la inconmensurabilidad y relativismo de los valores, con las nuevas estructuras de conciencia modernas, la *Razón* se escinde en una *pluralidad* de esferas culturales de valor y destruye su propia universalidad.

Por otra parte, Weber constata una *pérdida de libertad*, con la consolidación del 'capitalismo mecánico', 'adaptado', ya que este funciona como un nuevo producto de adaptación, ya que el capitalismo victorioso no necesita ya del 'manto sutil' del ascetismo protestántico, puesto que, descansa en fundamentos mecánicos, instrumentales, estratégicos,..., ya no es posible hablar de una 'afinidad electiva' entre el comportamiento crematístico del 'espíritu' capitalista y una determinada 'concepción unitaria del mundo' (M. Weber, 1979, 71-72, 259). Esta despotenciación del mensaje emancipador de la Ilustración supone el triunfo del '*utilitarismo*', como despliegue de la racionalidad instrumental-teleológica autonomizada del universo simbólico religioso (el ascetismo puritano). En los márgenes de los 'sistemas' (económico, administrativo, político, militar, de confinamiento, etc.) despersonalizados que operan como 'jaulas de hierro', el individuo se 'proletariza psíquicamente', se aliena objetivándose como 'relaciones entre cosas' (M. Weber, 1979, G. Lukács, 1975).

Adorno / Horkheimer y Foucault radicalizan la tesis weberiana de la pérdida de significado y libertad que resultan del proceso de racionalización específicamente occidental. Consideran tal despotenciación del proceso de racionalización cultural como la institucionalización de un tipo de racionalidad *instrumental*, que convierte el *saber social* en *dispositivo técnico y disciplinario* y que se despliega como '*maquinización*' integral de las cosas, consideradas como objetos de dominio y control técnico, y también se despliega como *amaestramiento disciplinario* de personas para su ulterior conversión en 'máquinas deseantes', ya que la gente desarrolla su identidad aprendiendo a controlar la naturaleza externa al precio de reprimir su propia naturaleza, al precio de la renuncia, de la autoalienación y de la comunicación interrumpida del ego con su propia naturaleza, la cual, se ha convertido en un anónimo Id. La razón lentamente aprende a dominar la naturaleza pero al coste de la renuncia (Adorno / Horkheimer, 1970, 73; Heidegger, 1976; 1979; C. Casto-

riadis, 1975). El hombre debe sujetarse a sí mismo a la terrible disciplina, en la cual debe negar aquellos aspectos de su propia naturaleza que son incompatibles con los controles del experimento científico, así como con el control y regularidad impuesta por la institución –fábrica, cárcel, hospital, asilo, ejército, etc.–<sup>9</sup>; no sólo debe renunciar a la paz y a la autonomía, sino que debe renunciar a todo el potencial de la razón. Una razón bastante poderosa para asegurar la supervivencia y el confort humanos en un mundo circundante hostil, que es comprada al precio de la razón misma. La razón deviene poderosa por su conversión en *instrumento*, en herramienta. Foucault explica esta racionalidad instrumental, para él, racionalidad panóptico-normalizadora, a través de la estructura ‘poder-saber’ que se manifiesta dicotómicamente como: a) *esquemas de acción*: disposiciones, maniobras, tácticas, montajes, fingimientos, farsas, técnicas, ‘un arte de administrar impresiones’, y como b) *saberes sociales* o marcos de referencia cognitivos, morales, artísticos, etc. Ambos aspectos de la estructura ‘poder-saber’ *actúan conjuntamente*, debido a que el *poder produce saber* (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); poder y saber se implican el uno al otro, no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder (M. Foucault, 1976, 34). Adorno / Horkheimer en la DIALECTICA DE LA ILUSTRACION (1944), detectan el germen de alienación histórica del proceso de racionalización occidental –en la estela de Nietzsche y Klages– en la cognición simbólicamente mediada y en la acción; tratan de anclar el mecanismo que produce la reificación de la conciencia en los fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia y reproducción cultural de esa especie, más concretamente en la sobredeterminación simbólica normativizada y normalizada que ejerce el tipo de *representación cognitiva* que se institucionaliza en el «amanecer» de occidente (con los griegos), articulándose en torno a una concepción *lógico-identitaria* que configura el ‘mundo’, ‘lo real’, y es a través de unos ‘esquemas de coexistencia’ como se manifiestan los criterios para distinguir, elegir, situar, reagrupar, contar, decir, etc. Estos esquemas de *identidad* (reunión, agrupamiento) / *diferencia* (separación) conforman un dispositivo lógico-identitario basado en la ley de identidad ( $A = A$ ), y en la ley de no contradicción ( $A - A$ ), que a su vez tiene su condición de posibilidad en la habilitación de la partícula copulativa *ES* que, de ser la unión entre un sujeto y un predicado, –así por ejemplo, decir que algo *es*, quiere decir que *está determinado* (peras) en cuanto a sus posibles predicados–, pasa a constituir *el criterio de fundamentación onto-teo-lógica* de la realidad de los entes en el mundo (C. Castoriadis, 1975, 303 ss; M. Heidegger, 1982 a, 253 ss). Este tipo de configuración de ‘lo real’ (lógico-identitaria), encuentra su evidencia más plausible hoy en el *signo* que se agota en la mera función *designativa* que se da entre significado y significante (G. Durand, 1970). La semiologización de la cultura actual se debe entender como una ‘abstracción

9. Para corroborar esta tesis de Adorno / Horkheimer en otros enclaves institucionales se puede consultar: M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar* (1976), para la institución carcelaria; E. GOFFMAN, *Internados* (1970), para los asilos como institución de confinamiento; A. GORZ, *Adios al proletariado* (1982), para la factoría; y E. FREIDSON, *The hospital in modern society* (1963), para el hospital moderno.

*lógica del significante-forma*, como un proceso progresivo de ‘vaciamiento de significado’, en el que el significante deviene forma, cifra, valor de cambio, mercancía, simulacro, función (J. Baudrillard, 1980, 59 ss). De los *símbolos* –‘lo sagrado’, ‘lo profano’, el Bien, el Mal, la tragedia, el folklore, los mitos–, hemos pasado a los *signos*, a las cifras, a los ratios, a los simulacros, cuyo objeto se determina en el mero ‘cuidado funcional’ de la *estabilidad ‘sistémica*: económica, política, administrativa, massmediática, etc. El ‘intercambio simbólico ha muerto’ y su verdugo es el signo-síntoma, el *signo-simulacro* que define nuevas significaciones sociales: la mercancía cultural, el salario, el consumidor, etc.

El despliegue del signo-simulacro, es la confirmación de un proceso de *de-simbolización*, por cuanto, la racionalización de las cosmovisiones, ha supuesto una pérdida, un ‘vaciamiento de significado’, en el sentido de que la estructura simbólica de la sociedad actúa como dispositivo técnico-científico para la reducción de complejidad social, para el desempeño de una *función*. Así, el signo-simulacro pierde el carácter constitutivo del símbolo para la reproducción cultural por el hecho de que su validez se determina por el desempeño de una *función* de planificación, de coordinación, de programación, de producción, etc..

#### 4. Momento reestructivo

En este último momento de tematización de las representaciones colectivas que he denominado reestructivo, mi propósito fundamental es vertebrar una estrategia conceptual que aúne la complementariedad y ‘adecuación metodológica’ de los dos momentos anteriores: arqueológico y genealógico. Para conseguir este propósito no voy a proceder extrayendo los aspectos más relevantes de cada momento a la manera de un eclecticismo ‘artificial’, ni tampoco voy a hacer una yuxtaposición o sumatorio de las características básicas de ambos momentos para obtener una suma X que fuera la ‘verdadera’ síntesis o la estrategia conceptual más adecuada de análisis para detectar las patologías de la modernidad tardía; más bien tematizando el modelo de análisis de Habermas en su *TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA* (Volumen 2), vamos a postular un ‘*concepto de sociedad en dos niveles*’: ‘mundo de la vida’ / ‘sistema’, para así poder determinar la plausibilidad del sistema cultural y las patologías que aquejan a la modernidad, siendo en éste cometido, ingredientes básicos los dos momentos anteriores.

A. En primer lugar, la racionalización cultural occidental que se manifiesta como desacralización del ‘mundo instituido de significado tradicional’ (con una sobredeterminación simbólica de tipo religioso), conforma una ‘nueva estructura de significaciones sociales’ o en términos de Habermas, un ‘*mundo de la vida racionalizado*’. El ‘mundo de la vida’ es el universo dado por supuesto de la actividad social diaria, es la ‘memoria colectiva’<sup>10</sup>,

10. Utilizo «memoria colectiva» en lugar de «*conciencia colectiva*» por la razón de que con tal concepto Durkheim identifica a la +‘estructura simbólica’ de las sociedades simples, utilizando para las sociedades complejas el concepto de +‘representaciones colectivas’ que aparece por vez primera en el artículo de 1898, »Representaciones individuales, representaciones colectivas«, recogido en el volumen *Sociology et philosophy* (1924). G. GURWITCH ha

es el conjunto de estructuras intersubjetivas de conciencia que proporciona los 'esquemas de coexistencia' de la vida social al nivel de la representación simbólica. El 'mundo de la vida' es el grupo de formas de vida preinterpretadas, dentro de las cuales se conduce la conducta humana de la vida diaria, «almacena el trabajo interpretativo de las generaciones precedentes» (A. Shütz y Th. Luckmann, 1975, cap. III). El 'mundo de la vida' aparece como los patterns de significado culturalmente transmitidos y lingüísticamente organizados (H. G. Gadamer, 1977; P. Ricoeur, 1971). El 'mundo de la vida' está estructurado en torno a una *red de tipificaciones, de reglas*, y el conocimiento y la evidencia de tales tipificaciones y de su uso apropiado es un elemento inseparable de la herencia cultura, suministrada al niño nacido en el seno de un grupo –bien sea la occidental familia edípica, o el modelo matriarcal de los trobriands, o cualquier otro–. El conjunto total de estas tipificaciones constituye el *marco de referencia* que sirve como modelo interpretativo –para el mundo sociocultural, para la psique individual, así como para el mundo de las facticidades físicas– en la resolución de problemas práctico-morales, cognitivos y simbólico-expresivos. En el esquema de Habermas, el horizonte del mundo de la vida no consiste sólo en *modelos de significado cultural*, sino también en *órdenes institucionales*, y en las *estructuras de la personalidad* (Th. McCarthy, 1984, XXIV)<sup>11</sup>. El 'nuevo mundo de la vida' (racionalizado) ofrece una *plausibilidad constitutiva* para la reproducción sociocultural, para la integración social y para la formación de la personalidad. Desde el punto de vista del *saber social* que portan las nuevas representaciones colectivas, podemos ver que la racionalización de las cosmovisiones, suministra nuevas formaciones discursivas como son los paradigmas de la ciencia, las máximas morales abstractas que actúan bajo principios de justicia universalista y una nueva forma de producción-recepción de la obra de arte; tal racionalización cultural constituye un *logro irrenunciable* de la modernidad, es decir, la cosmovisión descentrada moderna conforma un 'mundo instituido de significado' que es portador de representaciones colectivas dentro de las cuáles es posible tematizar *pretensiones de validez procedimental* –no fundamentaciones metasociales, propias de los Imaginarios Sociales Centrales que conformaron las cosmovisiones tradicionales– que, sólo emergen en la esfera de la comunicación, porque sólo son redimidas en la esfera del discurso humano, desde que la esfera de *validez* es idéntica con la esfera del *discurso* humano. «Esta concepción del lenguaje humano como punto de referencia de toda pretensión de validez de una cosmovisión descentrada, presupone que las dimensiones de validez de *verdad* objetiva, de *rectitud* normativa, y *autenticidad* expresiva, –o como Habermas, afirmó un

puesto de manifiesto la nueva reorientación conceptual de Durkheim, por el hecho de la pluralización de universos simbólicos en las sociedades complejas (G. Gurwitsch, 1958, vol. 2, 1-58).

11. En el marco de la teoría de la acción comunicativa se puede articular la tridimensionalidad del mundo de la vida: «Bajo el aspecto de *búsqueda de la comprensión*, la acción comunicativa sirve para la transmisión y renovación del conocimiento cultural; bajo el aspecto de *coordinación de la acción*, sirve a la integración social y al establecimiento de la solidaridad de grupo; bajo el aspecto de la *socialización* sirve a la formación de las identidades personales. Las estructuras simbólicas del '+mundo de la vida' se reproducen ellas mismas por la continuación del conocimiento válido, por la estabilización de la solidaridad del grupo y por la formación de los actores sociales» (J. HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 196).

poco más arriba— el mundo de los hechos objetivos, el mundo de las normas sociales, y el mundo de la experiencia interna, han sido claramente diferenciados y autonomizados (A. Wellmer, 1985 a, 53; J. Habermas, TAC, vol. 1, 1987, 419 ss). La noción de racionalidad comunicativa refleja la condición cognitivo-moral de los humanos en un mundo ‘desencantado’. Habermas habla de racionalidad comunicativa (racionalización del mundo de a vida) donde las formas de acción comunicativa y de argumentación reemplazan a otros mecanismos de reproducción simbólica, de integración social y de socialización.

B. Esta racionalización del ‘mundo de la vida’, posibilita una estructura de significaciones más compleja, es decir, la fragmentación del ‘centro’ simbólico sagrado de la sociedad, llamado por nosotros ‘conscience collective’, y la consiguiente emergencia de nuevas representaciones colectivas autonomizadas de la tutela de aquel ‘centro’ —como son la ciencia, la tecnología, el derecho, la moral, el arte, la literatura—, hacen posible una *diferenciación sistémica* de estructuras sociales: económicas, políticas, administrativas, organizacionales, etc..., que permiten afrontar de manera mucho más eficaz las tareas de producción y organización materiales de una sociedad compleja. Pero, al mismo tiempo, tal diferenciación sistémica —cuyo objetivo es coordinar, planificar y programar las diferentes *funciones* sociales—, crea sus propios ‘medios de comunicación sistémica’: el dinero y el poder. Estos, a través de su actividad (meramente funcional), *desterritorializan y colonizan* el mundo cultural convirtiéndolo en dispositivo de disciplina o en ‘espectáculo’, que como ‘industria cultural’ de producción de simulacros, neutraliza a la sociedad (a la manera de la ingeniería social) asimilándola a un ‘sistema de reflejos condicionados’; en definitiva, ponen en peligro ‘formas de vida’. El objetivo fundamental de la diferenciación sistémica es la *reducción de complejidad social*, y esto lo realiza planificando la satisfacción de las diferentes *funciones* de los ‘sistemas’ sociales, con arreglo a un tipo de racionalidad teleológico-estratégica, *con o sin* la participación de todos los implicados. El *dinero* y el *poder* operan como substitutos altamente especializados del lenguaje ordinario. Debido a la estructura de preferencias diseñada en sus códigos, éstos medios definen la coordinación de las acciones, se liberan de las constricciones culturales y backgrounds compartidos y de las vicisitudes de los procesos de formación del consenso arriesgado (N. Luhmann, 1973, 198 ss). En las interacciones controladas de estos medios, los oponentes pueden condicionar mutuamente las reacciones de los otros a través de sus ofertas sin tener que apoyarse en un mundo de la vida común. Esto muestra un tipo de *interacción ‘sin mundo’*, donde los sujetos *estratégicamente* ejercen una influencia externa entre sí (J. Habermas, TKH, 1981, 530 ss). A través del dispositivo valor de cambio —DINERO—, y del dispositivo de acción sobre las conductas de los otros —PODER—, ambos totalmente deslingüistificados, y funcionando como signos-simulacros, el ‘sistema’ interviene en el ‘mundo de la vida’, y lo hace *monetarizando-reificando* la conducta de las personas en la forma de ‘lógica mercantil’, en el caso del dinero, convirtiendo el ‘intercambio simbólico’ entre las personas en mero cambio, compra-venta; y también interviene el ‘sistema’ en el ‘mundo de la vida’ *burocratizando-normalizando* las conductas de los hombres, en la forma de ‘razón normalizadora’, en el caso del poder, convirtiendo las acciones del hombre en objetivos de disciplina, control, vigilancia, aunque sea bajo la

forma encubierta de la ‘sociedad espectáculo de masas’. La ‘sociedad espectáculo’ no es más que el preludio de la ‘sociedad de la vigilancia’, es la máscara con la que ésta se presenta en las sociedades complejas, cuyo principio de integración fundamental es el ‘despliegue del orden del simulacro’: publicitario, político, administrativo, etc. A través de eso que se ha llamado, ‘producción administrativa de sentido’ y que no es más que la habilitación de programas, planes, proyectos que velan únicamente por el mero ‘*functional fit*’ entre cultura y ‘sistema’, se produce un efecto no pretendido cual es la *colonización-desterritorialización* de un mundo cultural compartido, de un kosmos koinos, de una ‘forma de vida’, condenada ahora a ser un mero objeto de intervención funcional para reducir complejidad social.

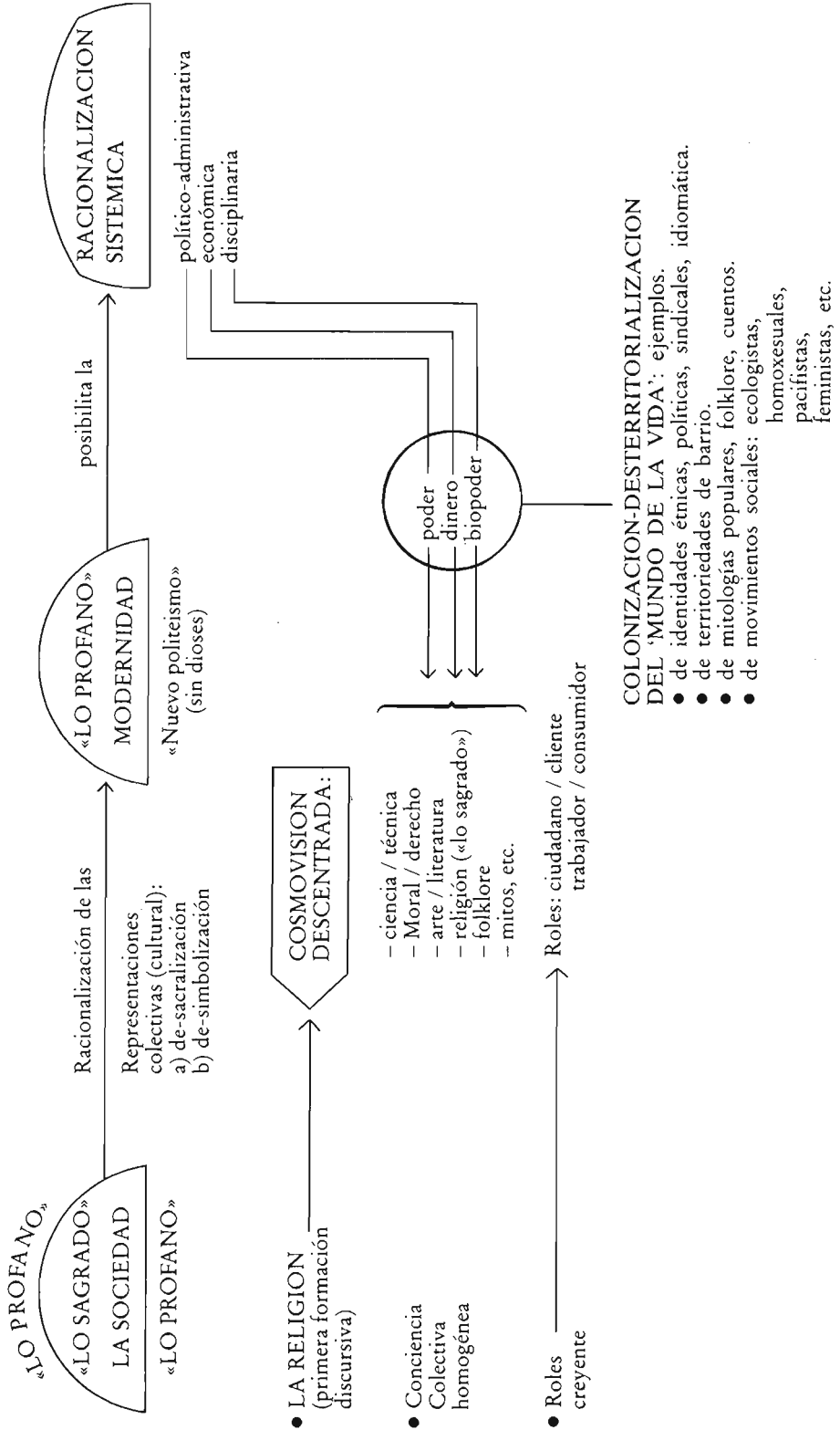
A la luz de esta nueva estrategia conceptual entre ‘mundo de la vida’ y ‘sistema’, el origen de la crisis ya no radica en el ‘efecto desestructurador’ del desencantamiento del mundo (Weber), o del descentramiento de las cosmovisiones, que arriba hemos descrito como una de las consecuencias del proceso de racionalización cultural occidental, ni tampoco y primariamente en el ‘efecto de alienación económica’ por la equiparación de las relaciones sociales a relaciones cósicas (‘fetichismo de la mercancía’ en Marx y Lukács), sino más bien el origen de la crisis debe buscarse en la penetración de formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos del mundo de la vida, de la cultura (J. Habermas, TAC, vol. 2, 1987, 469). La paradoja de la racionalización de la que Weber habló puede ser abstractamente concebida así: la racionalización del mundo de la vida hace posible *un tipo* de integración sistémica que entra en conflicto con el principio integrador de la *búsqueda de la comprensión* y bajo, ciertas condiciones, tiene un efecto *desestructurador sobre el mundo de la vida*.

C. La adecuación del ‘momento reconstructivo’ radica en que mantiene la necesidad de un umbral, de un topos, de un espacio social de reproducción cultural en torno al ‘mundo de la vida’ que recoge la ‘memoria colectiva’, la experiencia cultural compartida que sedimenta un *saber social constitutivo*: definiciones, máximas morales, mitos, valores, etc..., pero al mismo tiempo reconoce cómo en la modernidad tardía hay que *desenmascarar* las situaciones de destrucción de las ‘gramáticas’ que conforman formas de vida, identidades étnicas, religiosas, sindicales, mitologías populares, territorialidades de barrio, movimientos feministas, pacifistas, ecologistas, de homosexuales, etc., *puestos en peligro* por el ‘sistema’.

## Conclusiones

Después de haber efectuado este recorrido temático, articulado en tres momentos metodológicos fundamentales, hemos visto la complejidad del concepto de ‘representaciones colectivas’, y al mismo tiempo como en toda sociedad existe un ‘mundo instituido de significado’ que proporciona respuestas de ultimidad y esquemas lógico-identitarios para la representación y clasificación sociales. Tal ‘mundo de significaciones sociales’, en la modernidad conforma una estructura simbólica compleja (racionalizada) que se ve amenazada por los procesos de racionalización sistémica: económica, administrativa y organizacional, y en esta *tensión* entre ‘mundo de la vida’ y ‘sistema’ inhabita la validez del concepto de representaciones colectivas. En

**TABLA 1**



la Figura final queda recogida la problemática que he analizado a lo largo de estas páginas.

Mi pretensión no ha sido, en la tematización del concepto de representaciones colectivas, el restaurar el 'centro' perdido (Elíade, Durkheim), ni resucitar la 'unidad de significado' de las cosmovisiones tradicionales (Weber); tampoco he intentado hacer una *prognosis* sobre las posibilidades de éxito de la sociedad postindustrial (Bell) o una *regresión* volviendo a 'resucitar' la concepción unitaria del mundo del protestantismo ascético (Bell), más bien, mi interés ha sido mostrar una serie de estrategias metodológicas que ayuden a ver la complejidad del sistema cultural de las sociedades diferenciadas y sus mediaciones institucionales.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO / HORKHEIMER, 1970, *La dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires.  
 J. BAUDRILLARD, 1980, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas.  
 D. BELL, 1977, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid.  
 D. BELL, 1980, *The winding passage*, New York.  
 R. BELLAH, 1975, *The broken covenant*, NY.  
 P. L. BERGER, 1967, *The sacred canopy*, NY.  
 P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, 1979, *Un mundo sin hogar*, Santander.  
 P. L. BERGER, 1980, *The heretical imperative*, NY.  
 P. BOURDIEU, 1985, *¿Qué significa hablar?*, Madrid.  
 J. CASANOVA, «The politics of the religious revival» en *Telos*, no. 58, 1984.  
 E. CASSIRER, 1975, «Mito y Lenguaje» en *Esencia y efecto del concepto del símbolo*, México.  
 E. CASTORIADIS, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, París.  
 E. CASTORIADIS, 1981, «The crisis of western societies» en *Telos*, vol 3.  
 F. M. CORNFORD, 1984, *De la religión a la filosofía*, Barcelona.  
 G. DURAND, 1970, *La imaginación simbólica*, Bsas.  
 E. DURKHEIM, 1965, *Sociología y filosofía*, Bsas.  
 E. DURKHEIM, 1978, *Las reglas del método sociológico*, Madrid.  
 E. DURKHEIM, 1982 a, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid.  
 E. DURKHEIM, 1982 b, *La división del trabajo social*, Madrid.  
 M. ELÍADE, 1980, *Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid.  
 M. ELÍADE, 1985, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona.  
 M. FOUCAULT, 1976, *Vigilar y castigar*, Madrid.  
 M. FOUCAULT, 1989, *Power / knowledge*, Compilador C. Gordon, NY.  
 H. G. GADAMER, 1977, «Hermeneutics and social science» en *Cultural hermeneutics*, vol. 2, no 4.  
 M. GANE, 1983, «Durkheim; the sacred language», en *Economy and Society*, vol. 12.  
 Cl. GEERTZ, 1975, *The interpretation of cultures*, NY.  
 J. HABERMAS, 1975, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, (Pl), Bsas.  
 J. HABERMAS, 1981, *Theories des kommunikativen handeln*, TKH, Vol. 2, frankfurt.  
 J. HABERMAS, 1984, *Theory of communicative action*, Vol. 1 TCA. Boston.  
 J. HABERMAS, 1985, *Conciencia moral y acción comunicativa*, (CM), Barcelona.  
 J. HABERMAS, 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 2 vol. (TAC 1, TAC 2).  
 M. HEIDEGGER, 1976, «The question concerning technology» en *Basic writings*, NY.  
 M. HEIDEGGER, 1979, *Sendas perdidas*, Bsas.  
 M. HEIDEGGER, 1982a, *Questions I*, París.  
 M. HEIDEGGER, 1982b, *Ser y tiempo*, México.  
 R. KOSSELLECK, 1985, *Futures past, on the semantics of the historical time*, Boston.  
 B. LACROIX, 1984, *Durkheim y lo político*, México.  
 Th. LUHMANN, 1967, *The invisible religion*, NY.  
 N. LUHMANN, 1973, (con Habermas), *Teoria della societa o tecnologia sociale*, Milano.



- N. LUCKMANN, 1982, *The differentiation of society*, NY.  
 G. LUKÁCS, 1975, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona.  
 S. LUKES, 1981, *Emile Durkheim*, London.  
 J. F. LYOTARD, 1984, *The postmodern condition*, Minesota.  
 M. MAUSS, 1971, *Institución y culto*, Obras II, Barcelona.  
 Th. MCCARTHY, 1984, *Introducción a J. Habermas*, TCA, Vol. 1.  
 Th. MCCARTHY, 1985, «The seducements of systems theory» en *New german critique*, no 35.  
 E. NEUMANN, 1973, *The origins and history of consciousness*, NJ.  
 R. OTTO, 1985, *Lo santo*, Madrid.  
 T. PARSONS, 1982, *On institutions and social evolution*, Chicago.  
 A. PÉREZ-AGOTE, 1984, *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid.  
 P. RICOEUR, 1960, *Finitude et culpabilité*, París.  
 P. RICOEUR, 1971, «The model text» en *Social research*, vol. 38, no 3.  
 P. RICOEUR, 1974, *The conflict of interpretations*, Chicago.  
 P. RICOEUR, 1978, *Freud: Una interpretación de la cultura*, México.  
 W. SCHLUCHTER, 1979, *Max Weber's vision of History*, Berkeley.  
 W. SCHLUCHTER, 1981, *The rise of western rationalism*, Berkeley.  
 W. SCHLUCHTER, 1983, «The future of religion» en *Religion and America*, Boston.  
 A. SCHUTZ, y Th LUCKMANN, 1975, *Las estructuras del mundo de la vida*, Bsas.  
 M. WEBER, 1958, «The social psychology of the world religions» (SPWR) en *From Max Weber*, Editores H. Gerth y C. W. Mills, NY.  
 M. WEBER, 1975, *El político y el científico*, Madrid.  
 M. WEBER, 1983, 1987, 1988, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 3 vol.  
 M. WEBER, 1979, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid.  
 A. WELLMER, «On dialectic of modernism and postmodernism» en *Praxis international*, Vol. 4, 1985.  
 B. WILSON, 1976, *Contemporary transformations of religion*, London.  
 P. WINCH, 1970, «Understanding a primitive society» en B. Wilson, *Rationality*, 1970, London.  
 P. WINCH, 1972, *Ciencia social y filosofía*, Bsas.  
 L. WITTGENSTEIN, 1968, *Philosophical investigations*, London.

