

Conclusiones de la Primera Parte

Durkheim y la Moral Convencional

Si nos tomamos con seriedad la tesis durkheimiana de la imposibilidad de separar los “juicios de realidad” —aquellos a los que se debe la ciencia— de los “juicios de valor”, habrá que concluir que toda teoría es hija de su tiempo. Este, al menos, parece ser el caso de la teoría moral de la sociedad de Emile Durkheim, cuestión de la que yo creo, pese a la advertencia de la primera de las reglas de su metodología sociológica y de la separación de las teorías científicas de las teorías prácticas o artísticas, Durkheim era plenamente consciente. De hecho, su doble compromiso, con el racionalismo científico por un lado, y con las necesidades morales republicanas por otro tras su formación en L’Ecole Normale Supérieure, no estaba tan distante del proyecto comtiano de una organización científica de la realidad social. El modelo regeneracionista de una modernización científica e industrial de la Francia humillada en la guerra franco-prusiana, sólo podía encontrar su referente histórico en el viejo proyecto ilustrado, que, por el contrario de la afinidad del espíritu del capitalismo con la ética protestante —Weber—, para ver la luz como nuevo estadio del pensamiento tenía que emprender primero una lucha por el control de la enseñanza secular en Francia, todavía en gran medida bajo el monopolio eclesiástico de la religión católica. La implantación de la primera cátedra de ciencias sociales al amparo de la docencia pedagógica, viene a dejar constancia de la necesidad que vino a colmar Durkheim para con los requerimientos de modernización y consolidación republicana en los medios académicos, cuestión de la que Durkheim siempre fue un ferviente partidario y adepto por convicciones personales. Con estos antecedentes, no es de extrañar que la Sociología fuese concebida no sólo como una ciencia de lo social, empeñada en “observar” los hechos sociales para construir su conocimiento, sino también como una “ingeniería social”, al servicio tanto de la educación pedagógica en las verdades científicas que trataba de promocionar la República, como de las políticas de planificación social más adecuadas para prevenir una correcta salud pública de la sociedad¹.

¹ El concepto de Opinión Pública aquí habría que entenderlo desde la necesidad moral republicana por preservar un conjunto de ideales sociales propios como los más representativos y hegemónicos en la Conciencia Colectiva moderna de la sociedad francesa.

La Sociología, como ciencia de lo social, nace de este modo con pañales republicanos, e implicada intrínsecamente con uno de los principales y más candentes problemas sociales que amenazaban la estabilidad de la sociedad francesa en su tránsito hacia la modernidad: la “cuestión social”². La preocupación por este tema estará presente en Durkheim desde sus primeros escritos, como lo demuestra el que titulase a su primer proyecto de tesis doctoral: “las relaciones entre el individualismo y el socialismo”. *La división del trabajo social*, título con el que finalmente será bautizada su tesis, nos vendrá a dejar constancia —en la introducción de su primera edición— hasta que punto la “cuestión social” era en realidad un problema o “cuestión moral” de las sociedades modernas, especialmente urgente en una supuesta etapa “traumática” de transición entre una “solidaridad mecánica” de carácter tradicional y religioso —vínculo individuo-sociedad—, hacia una “solidaridad orgánica”, de carácter contractualista y funcional —vínculo individuo-individuo. No obstante, ya se mencionaba y advertía en el texto que las sociedades modernas no podían sostenerse a sí mismas únicamente desde una solidaridad orgánica, pues necesitaban del consenso —por mínimo que fuera— de la solidaridad mecánica, que diera cuenta del sentimiento de pertenencia a una misma “identidad colectiva”. La “solidaridad interna” que debía generar espontáneamente la división del trabajo, se apoyaba, en última instancia, en un “sentido moral” de los individuos que se reconocen mutuamente como miembros de una misma empresa social, es decir, en la existencia previa de una “solidaridad mecánica” —vínculo individuo-sociedad— que produjera un “sentido de obligación” para cumplir los acuerdos entablados entre individuos —vínculo individuo-individuo.

En *las reglas del método sociológico*, Durkheim seguirá madurando sus categorías conceptuales de trabajo para la definición del objeto de estudio propio de la Sociología, llegando, no obstante, a una doble formulación, que tiene su origen en la tensión de intentar compenetrar “tentativamente” una teoría estructural de la sociedad con una teoría de la acción. La versión oficial de los hechos sociales es aquella en que se definen —bajo el artificio cartesiano— como cosas dadas a la observación, aunque ésta deba realizarse bajo métodos indirectos como las estadísticas sociales. La versión no oficial, en la que se deja sitio tímidamente a la teoría de la acción, es la de su determinación como “medios de interacción”, donde el hecho social se patentiza en una regularidad de

² Este va a ser el móvil que impulsará a mediados del siglo XIX a Saint-Simon a formular su “Fisiología

comportamientos “de hecho”, en la que se otorga a los individuos la plena “agencia” de la dinámica social y la responsabilidad del cambio social³. La dinámica social quedaría sujeta, de este modo, a un continuo proceso de institucionalización de prácticas “de hecho”. El problema de esta segunda formulación para con el conjunto de la teoría de lo social que Durkheim empezaba a gestar, residía en que el proceso de socialización que prescribe ya no quedaría establecido bajo el patrocinio del vínculo moral “individuo-sociedad”, sino en la flexibilidad de las prácticas entabladas contractualmente en vínculos “individuo-individuo”, que en medios sociales de intensa interacción contienen un alto riesgo de quedar “desanclados” —por utilizar una expresión de Giddens— de cualquier referente normativo —problema que en DTS ya había sido tratado como un estado de anomia.

Va a ser en *el Suicidio* dónde Durkheim va a llegar a una concepción mucho más clara de los hechos sociales desde el punto de vista estructural, que además va a recoger adecuadamente su anterior definición como medios sociales. En *el Suicidio*, los hechos sociales se presentan no ya como un artificio metodológico, sino como una realidad *sui generis* que se impone sobre las “conciencias” de los individuos en todas sus consecuencias, aun cuando éstas sean las de llevarles a quitarse la vida voluntariamente. Los hechos sociales adquieren una existencia real, independientemente de los individuos sobre cuyas conciencias se asientan, y cuyas acciones determinan voluntaria o involuntariamente⁴. Los “medios sociales”, como un entorno “total” en el que viven insertas las conciencias individuales sin posibilidad de escapar a su influencia —pues hasta sus categorías de pensamiento le pertenecen—, son los desencadenantes últimos de las tasas de suicidio, pudiendo medir a través del instrumento estadístico —junto a sus correlaciones con otras estadísticas sociales, también llamadas morales— no ya solamente las formas normales o anormales de su manifestación, sino también llegar a conceptualizar estas últimas como hechos sociales a cuya exposición, como si de una infección vírica se tratase, quedan sujetos todos los individuos —aunque sólo presenten los síntomas de la enfermedad los individuos más predispuestos o vulnerables por sus

Social”.

³ En DTS el cambio social era más bien una consecuencia de la “morfogénesis” funcional de la división del trabajo, línea de investigación que, por ejemplo, llegará a desarrollar con éxito y en todas sus consecuencias N. Luhmann.

⁴ Aquí es dónde resulta tentador comparar este tipo de conceptualización de los hechos sociales con el concepto de alienación ideológica de Marx

condiciones estructurales. Los tres tipos de suicidios que Durkheim llega a distinguir, tienen una relación directa con la definición de los hechos sociales como hechos morales, es decir, con el vínculo individuo-sociedad. La primera clase, conceptualizada como suicidios altruistas, nos daría razón de una menor valoración de la vida humana en las sociedades estructuradas bajo una solidaridad mecánica fuerte y/o exclusiva, teniendo que recurrir para su estudio estadístico a los datos censales de una organización social muy particular: el ejército. El segundo tipo de suicidio denominado egoísta, vendría a dejar constancia de la capacidad de influencia de los ideales sociales sobre la definición del bien de los individuos y su disponibilidad a “integrarse” en la vida social, evidenciando como los ideales individualistas, en la contrastación de estadísticas religiosas entre países católicos y protestantes, tienen un gran riesgo de derivar en corrientes patológicas que llevan al aislamiento de los individuos, y, una vez sustraídos del manto protector de la sociedad, a una mayor exposición a la corriente depresiva que deriva en el suicidio⁵. Finalmente, el suicidio anómico, estudiado sobre las estadísticas de crisis económicas y de tasas de divorcio, dejaría constancia de la influencia benéfica de la “regulación” social sobre los individuos, transformando la coacción disciplinaria en una virtud de la moral que refuerza el vínculo “individuo-sociedad”.

El éxito demostrado por el método sociológico en el estudio del suicidio, hace que Durkheim ensombrezca la teoría de la acción en su definición de los hechos sociales,

⁵ El suicidio egoísta mediría, en consecuencia, el grado de atracción de los ideales sociales para los individuos expuestos a su influencia. Esta cuestión de los ideales sociales como “atractores” de la vida social —en la definición de fines para la acción—, habría sido clarificada de manera ejemplar por R. K. Merton (ver: “Estructura social y anomia”, en *Teoría y Estructura Sociales*, FCE, México, 1980, pp. 209-274). Como se pondría de manifiesto en “los tipos de adaptación individual”, el problema de las sociedades para “enganchar” a los individuos con sus estructuras —por las cuales se reproduce— se reduce a solapar sus motivaciones internas con metas sociales. Las expectativas generadas a los actores sociales sobre dichos “fines”, después deben ser canalizadas poniendo a su disposición los “medios” institucionalizados y socialmente reconocidos como legítimos para llevarlos a cabo. Las patologías en el proceso de adaptación o “socialización” se evidenciarán si los actores dejan de estimar que las metas socioculturales —propuestas por la sociedad para “enganchar” a los individuos hacia sus estructuras de reproducción sistémicas y morales— dejan de responder adecuadamente a sus motivaciones o necesidades —por ejemplo, la cuestión de las crisis de identidad y los valores postmaterialistas—; o si los medios institucionalizados puestos a su disposición no son lo suficientemente adecuados para realizar las metas socioculturales, teniendo que buscar medios “no institucionalizados” para alcanzar dichas metas —caso de la riqueza como meta y la delincuencia como medio—, o bien rutinizando mecánicamente la vida social con los medios disponibles sin esperanza de llegar a dichas expectativas creadas socialmente, o bien retirándose fuera de la vida social, o bien, finalmente, cambiando drásticamente las expectativas y los medios para alcanzarlos en una nueva definición de las formas de vida social. El suicidio egoísta encontraría sus condiciones abonadas de manifestación en la ritualización o rutinización de formas de

interpretando éstos desde la nueva lectura de la “ideación colectiva” procedente del suicidio egoísta —nueva faceta de la anomia que no se encontraba explícitamente presente en DTS. Me refiero a la creciente importancia que Durkheim empezaba a conceder al aspecto de la ideación social como característica esencial de la realidad *sui generis* de la sociedad, y que demandaba una nueva inflexión de la definición de los hechos sociales como Representaciones Colectivas (RR.CC.), y una nueva ronda de consolidación teórica. A través de sus trabajos sobre la sociología del conocimiento y de su nueva inquietud por el estudio del fenómeno religioso, Durkheim acabará por sellar su teoría de la sociedad bajo la rúbrica de una definición moral, es decir, bajo los auspicios interpretativos del vínculo “individuo-sociedad” —la capacidad de “atracción” de las RR.CC. para enganchar o “re-ligar” a los individuos con su definición de la realidad, de las expectativas vitales y de la “legalidad” normativa. El objetivo de la sociología del conocimiento de Durkheim no será otro que demostrar como dichas RR.CC. pueden llegar a ejercer una “autoridad moral”, en virtud de la cual se imponen sobre las conciencias individuales. No obstante, estas RR.CC. no tienen un carácter metafísico, sino que, como se demuestra en su artículo escrito junto a Mauss sobre las formas primitivas de clasificación, su estructuración lógica se deriva de la misma organización de las prácticas sociales, es decir, se encuentra al servicio de la “funcionalidad” de la sociedad como un organismo independiente —ésta sería una pequeña concesión a la “morfogénesis” desprendida de su estudio sobre la división del trabajo social.

Lo que le quedaba por demostrar a Durkheim respecto a esta realidad de nuevo tipo como una “psique social”, es el mecanismo a través del cual consigue imponerse sobre las conciencias individuales con una “autoridad moral”. Precisamente, sus estudios monográficos sobre las religiones primitivas van a tener por objetivo hallar esta fuente primigenia en la que la sociedad se autoconstituye como una sutura simbólica entre “juicios de realidad” y “juicios de valor”, es decir, entre realidad y moralidad. Durkheim tratará de demostrar como las religiones totémicas primitivas cumplen el doble requisito de ser la forma más elemental de vida religiosa conocida, y la de que su principal objeto de culto —el tótem— representa un símbolo divino y social al mismo tiempo. Durkheim cree así poder identificar en los rituales de culto ese mecanismo esencial por

vida, y, sobretodo, en los estados depresivos asociados al “retraimiento” como forma patológica de

el cual la realidad social se impone sobre las conciencias individuales con una autoridad moral. En la “efervescencia colectiva” de la actividad ritual se produciría una estimulación nerviosa general por la cual sus participantes se creerían poseídos por una fuerza superior que les pone fuera de sí mismos, y les proyecta a una realidad completamente heterogénea a la ordinaria: la realidad sagrada. La experiencia de lo sagrado, como principal característica del fenómeno religioso, de este modo tendría su origen en una experiencia social de especial intensidad, que haría comulgar a las conciencias individuales en una Conciencia Colectiva única, que, desde la experiencia de los individuos expuestos a la misma, adquiriría el rango de una realidad superior y “trascendente” a los propios individuos: la realidad social. La “necesidad funcional” de las prácticas rituales no sería otra que la de “alimentar” periódicamente las RR.CC. de una sociedad con la “fuerza moral” de la experiencia-ideación colectiva, manifestándose este mecanismo como una “necesidad moral” que toda sociedad requiere para existir como tal, es decir, como una “identidad colectiva” —con lo que ello supone para socializar a los individuos en las metas socioculturales que lo “incluyen”⁶ en las prácticas institucionalizadas destinadas a la reproducción estructural de las sociedades⁷.

Y llegados a este punto de “madurez” de la teoría durkheimiana de lo social, es cuando podremos evaluar hasta que punto su diagnóstico de las necesidades morales de las sociedades modernas, y la terapia de choque que propone para las mismas, se corresponden adecuadamente con su verdadera naturaleza y con su viabilidad práctica respectivamente. Lejos de su antiguo diagnóstico en DTS sobre una creciente

adaptación personal.

⁶ Tomo este término de Talcott Parsons.

⁷ Desde el punto de vista político, la manifestación del problema de la “identidad colectiva” encuentra una continuidad en dos importantes tradiciones políticas. La primera de ellas sería la republicana, que tomará forma a través de conceptos tales como el de “religión civil” (Bellah) o el de “patriotismo constitucional” (Habermas). Aquí, el simbolismo de lo sagrado estará mucho más relacionado con el orden y el derecho que con la salvación religiosa. No obstante, la religión civil va a unir y a vincular, dónde el individualismo utilitarista del cálculo de intereses —en estimación de Durkheim— produce un conflicto de voluntades casi irreconciliables. Representa ese “consenso normativo básico” que asegura un “orden” y proporciona, por tanto, un vínculo entre individuo y sociedad. La segunda tradición es la “nacionalista”, encarnada por los movimientos político-sociales-culturales que engloban un fuerte componente primordialista o esencialista de la identidad colectiva nacional como una comunidad de destino histórica, representada bajo la idea de una consubstancialización de las esencias individuales en un alma étnica llamada pueblo. Ambas tradiciones serían un producto de la modernidad, si bien esta última representa una reacción —romántica— contramoderna, frente a la genuina tradición de “modernidad” procedente de la Revolución Francesa. En opinión de S. N. Eisenstadt, este segundo frente “nacionalista” tendría un marcado carácter “jacobino”, como religión secular sustitutiva de las religiones convencionales; ver: *Fundamentalism, Sectarism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Polity Press, Londres, 1999.

solidaridad orgánica llamada a funcionar con exclusividad en las sociedades modernas —en detrimento de todo rastro de solidaridad mecánica—, Durkheim llega al convencimiento de que tal fuente para la determinación normativa no puede generar la necesaria “solidaridad interna” para mantener la cohesión social, de manera tal que una sociedad que sólo cuente con esta fuerza integrativa quedaría atravesada, inexorablemente y cada vez en mayor medida, por corrientes de anomia existencial —la insuficiencia de ideales colectivos para generar una identidad social capaz de “re-ligar” a los individuos hacia metas sociales definidas— y de anomia normativa —una deficiente “regulación” de la vida social que deje a los individuos huérfanos de referentes normativos para la acción que los “disciplinen” hacia las metas socialmente determinadas.

En nuestras actuales sociedades, con un amplio y avanzado desarrollo de la división del trabajo, sólo se podría encontrar —en estimación de Durkheim— una representación colectiva lo suficientemente arraigada en la conciencia colectiva como para desempeñar el papel de un ideal colectivo “sagrado”: el individualismo genérico o humanista. Sin embargo, ésta es una aseveración que Durkheim nunca llegará a demostrar suficientemente: que el individualismo, como ideal social, tenga la misma naturaleza que el ideal religioso de un Dios trascendente; es decir, que constituya una representación simbólica de la sociedad⁸. De hecho, el mismo Durkheim se mostraba

⁸ La renuncia al nacionalismo como ideal social, fuertemente criticado por Durkheim en sus alegatos bélicos contra Alemania durante la Primera Guerra Mundial, prácticamente dejaría en suspenso el encontrar un ideal social “secular” que representase a la sociedad como organización política, aunque la versión que Durkheim nos presenta del Republicanismo como la organización política más cercana al ideal del humanismo genérico, tendría esa finalidad. No obstante, con la idea de fondo de preservar la unidad nacional como una “necesidad moral” de la sociedad francesa, el modelo republicano de Durkheim está impregnado por cada uno de sus poros de la necesidad de un sentimiento de identificación nacional, como figuración primordial de la identidad o “conciencia colectiva” preexistente a toda forma de gobierno político. Lo que si afirmará Durkheim es que el nacionalismo debe vivirse “desde” los valores humanistas que defiende el republicanismo, por lo que este tendrá una preeminencia sobre el propio sentimiento nacional.

No obstante, se podría rastrear una cierta proyección de las “necesidades morales” de la conciencia colectiva en el nacimiento de la “realidad nacional”, es decir, en el proceso de formación de los modernos Estados nacionales de finales del siglo XVIII y del siglo XIX en la Europa occidental. Así, al calor de la Revolución Francesa, el abate Siegés, en su celebrado *Qu'est ce que le tiers Etat?* De 1789, afirma que: «la nación es antes que todo. Es el origen de todo. Y siempre será legal, es la ley misma. La imagen de la *Patrie* es la única a la que es permisible tributarle culto». El *leitmotiv* de Siegés era situar a la nación como entidad *moral* preexistente a todo fenómeno social, a toda institución social. Y he aquí que, en estimación de Durkheim, lo que la sociedad venía a adorar en el culto religioso no era otra cosa que su propia imagen hipostasiada. Lo que definiría primariamente al fenómeno religioso, en consecuencia, no sería tanto el contenido como la forma, por lo que lo relevante ya no será la presencia o ausencia de seres sobrenaturales, sino el *potencial nómico* de determinados símbolos para lograr la comunión de todos los miembros de un grupo social. Del imaginario social de la Revolución Francesa emerge, según el propio

bastante escéptico sobre la posibilidad de que el ideal social del individualismo pudiese generar la suficiente “solidaridad interna” en las conciencias individuales como para mantener la cohesión social, y que, de esta forma, la sociedad no quedase expuesta a las corrientes patológicas de la anomia existencial y normativa.

El problema —a mi entender— se deriva de la conceptualización que realiza la sociología del conocimiento durkheimiana de la racionalidad social, que supedita la acción social y la iniciativa personal a la reproducción de las estructuras sociales. La tesis durkheimiana de que los individuos necesitan del ascendiente de una “autoridad moral” que les vigile para comportarse moralmente, deja fuera de lugar al principio de la “autonomía racional responsable” en que se fundamenta el individualismo —procedente de la racionalidad práctica kantiana. Aquí la teoría moral durkheimiana se mostrará incapaz de traspasar los estrechos límites de aplicabilidad de la “moral convencional”⁹, lo que, finalmente, le llevará a deformar su diagnóstico de las necesidades normativas de las sociedades modernas. Esta restricción observacional se manifiesta en una patente miopía ante fenómenos de vital importancia para la moderna estructuración de las sociedades, entre los que cabe citar: las necesidades sistémicas de la “integración mediante regulación” en las “sociedades de masas”; la naturaleza reflexiva de la Opinión Pública —basada en la autonomía racional kantiana—; el pluralismo de concepciones axiológicas sobre la vida buena en la sociedad civil; y la relación de todas ellas para con las formas democráticas de gobierno y la fundamentación normativa del derecho. Especialmente resulta reseñable la particular concepción de la Opinión Pública como una expresión de la Conciencia Colectiva —Habermas la reformulará como “esfera pública”—, pues resultaría incompatible con un fenómeno relacionado con el individualismo, como es el pluralismo axiológico de formas de vida¹⁰.

Durkheim, una nueva fe cuyo objeto de culto es la nación. En esta *transferencia de numinosidad* se habría sustituido la presencia de seres sobrenaturales, por una sacralización del Contrato Social —en su definición rosseauiana de una “voluntad general—, que, representada en la imagen del “pueblo de la nación”, comparece, en definitiva, como el “nuevo dios” secularizado de nuestro tiempo. Para desarrollar esta idea, se puede consultar: Llobera, J. R., *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Anagrama, Barcelona, 1996.

⁹ Este aspecto será retomado creativamente por Habermas, como veremos, con el planteamiento de una “moral postconvencional”.

¹⁰ La determinación de fines culturales sólo puede realizarse, en el pensamiento durkheimiano, desde la cuestión de la “integración” en una identidad colectiva única para toda la Sociedad. De ahí que su visión de la democracia deba pasar por un proyecto republicano que recoja el testigo de la Ilustración para “imponer” una definición científica de la realidad, otorgando a la sociología la prerrogativa de intervenir

De esta manera, frente al “hecho” de las sociedades de masas, dónde los individuos transfieren sus atributos definatorios como portadores de diferentes identidades sociales en favor de una identidad abstracta ciudadana tras el velo del anonimato público, Durkheim va a necesitar de la existencia entre los individuos y el Estado —como representante institucional del espacio público— de “grupos intermedios”, a través de los cuales pueda ejercerse la influencia catalizadora y benéfica de la efervescencia colectiva como “mecanismo moral” que sujete a los individuos a las RR.CC. de los ideales sociales. Unicamente con esta “recreación” periódica de las fuerzas morales se podría alimentar la corriente positiva del individualismo, que despertase —frente a las teorías contractualistas— una genuina “solidaridad interna” entre los individuos. La elección de las corporaciones profesionales para la determinación de estos grupos intermedios resultaba necesaria por dos razones: a) la de incorporar las emergentes identidades funcionales de una cada vez más hegemónica actividad económica —y que el socialismo comunista había definido como identidades de clase, con su correspondiente amenaza de fragmentación del sentido solidario de una identidad nacional; y b) la de recoger y recuperar las viejas implicaciones de una “solidaridad orgánica” dentro de una propuesta de moralidad convencional. Desde este segundo aspecto, la producción de sentido ya no recaería en la “solidaridad interna” —como motivación de los individuos para la acción—, sino en el de una correcta “socialización” dentro de “medios sociales” funcionalmente definidos y organizados, que, por sus dimensiones limitadas e íntimamente relacionadas con la vida cotidiana, podrían ejercer una providencial influencia sobre las conciencias individuales que les insuflara el aliento de un correcto sentido de la cooperación social.

Este sería el callejón sin salida al que habría llegado Durkheim por mantener hasta sus últimas consecuencias el desarrollo de una “teoría moral de la sociedad” en sentido convencional. En sus críticas a la teoría normativa kantiana no llegó a ver con claridad hasta que punto el ideal humanista que estaba inserto en el individualismo dependía de la posibilidad de fundamentar una “racionalidad práctica” como guía de la normatividad social moderna. El intento de reducir el individualismo a un mero “ideal colectivo”, sin que ello implicara una transformación paralela de la naturaleza moral de las sociedades,

en la planificación social y normativa de la misma para preservar la salud de una “normalidad de derecho”, corrigiendo las tendencias anómicas y patológicas que estaban manifestando la “normalidad de

le llevó a una solución desesperada por encontrar nuevas agrupaciones sociales que “socializaran” las actividades económicas en favor del sostenimiento “moral” de las sociedades como una “realidad” orgánica —con sus propias necesidades— por encima del individuo. Nunca llegó a ver que el individualismo era el avatar de un nuevo tipo de moralidad, cuyos mecanismos de enhebración solidaria ya no podían suscitarse de manera convencional, es decir, desde una autoridad moral-racional por encima de la propia razón de los individuos en cuanto individuos —que constituyen la fuente de la “reflexividad social”.

Desde el punto de vista sociológico, nos vamos a encontrar con dos propuestas de desarrollo para este nuevo tipo de moralidad denominada “post-convencional”. La primera de ellas podría entenderse como una prolongación de la “solidaridad orgánica” bajo una lectura liberal contractualista, como será la teoría de la justicia de J. Rawls. La segunda de ellas, con una mayor sofisticación conceptual en términos sociológicos y filosóficos, la emprenderá J. Habermas como un proyecto de largo alcance desplegado a partir de una revisión y reconceptualización de la racionalidad práctica como una racionalidad comunicativa, que finalmente se encauzará hacia una propuesta moral propia, como es la ética del discurso, y un original diseño político denominado “democracia deliberativa”. Estos van a ser los dos desarrollos teóricos a los que se va a prestar atención en la segunda parte de esta tesis bajo el epígrafe de “la moral postconvencional”.

hecho” del individualismo. Sólo así se puede llegar a entender la solución propuesta a la “crisis moral” de las sociedades modernas con la creación “de diseño” de las Corporaciones Profesionales.