



Nómadas. Critical Journal of Social and
Juridical Sciences

ISSN: 1578-6730

nomads@emui.eu

Euro-Mediterranean University Institute
Italia

Carretero Pasín, Ángel Enrique
RELIGIÓN, IDEOLOGÍA(S) Y "COMPLEJIDAD"

Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 27, núm. 3, julio-
diciembre, 2010

Euro-Mediterranean University Institute
Roma, Italia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18113757012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RELIGIÓN, IDEOLOGÍA(S) Y «COMPLEJIDAD»

Ángel Enrique Carretero Pasin

Universidad de Santiago de Compostela

Resumen.- El punto de partida de nuestro trabajo es que, adoptando el modelo teórico propuesto por Niklas Luhmann, las sociedades premodernas se habrían históricamente caracterizado por la «negación de la contingencia». No obstante, el despliegue de la sociedad moderna estaría ligado a un proceso de «diferenciación de la sociedad» que llevará consigo un incremento de las «posibilidades» disponibles para la elección o la variación, sembrando el terreno para que pueda desatarse una incontrolada «contingencia». Las ideologías políticas tenían como propósito adueñarse del privilegiado espacio dejado por la religión como «matriz central» donadora de «sentido», reemplazando el «absoluto trascendente» por un «absoluto immanente» concebido como programa de futuro. Concebidas las ideologías como «fórmulas de contingencia», resultarán construcciones definitivamente sobrepasadas por la «complejidad» surgida en el interior de la sociedad moderna. El despliegue de esta «complejidad» habría incidido en una liberación de una inherente «contingencia» que ya no se dejará encerrar en las variadas «fórmulas de contingencia» diseñadas desde las Ideologías, convirtiendo a éstas en recursos para afrontar la «complejidad» cuya existencia no tiene otro valor más que el puramente residual.

Palabras clave.- *religión, modernidad, ideologías, complejidad.*

Abstract.- The departure point of our work is that, adopting the theoretical model proposed by Niklas Luhmann, the premodern societies would historically have been characterized by the «negation of the contingency». However, the unfolding of the modern society would be bound to a process of «differentiation of the society» that will take with himself an increase of the «possibilities» available for the election or the variation, seeding the land so that a uncontrolled «contingency» can untie. The political ideologies had like intention to appropriate the privileged person space left by the religion like «donating central matrix» of «sense», replacing the «absolute transcendent one» by a «absolute immanent one» conceived like future program. Conceived these like «contingency formulas», will be constructions definitively exceeded by the «complexity» arisen inside the modern society. The unfolding of this «complexity» would have affected a liberation of an inherent «contingency» that no longer will be let lock up in the varied designed «formulas of contingency» from the Ideologies, turning to these into resources to confront the «complexity» whose existence does not have another value more than the purely residual.

Keywords: *religion, modernity, ideologies, complexity.*

1. Religión y «Contingencia» en la Teoría Sociológica de Niklas Luhmann

Desde el modelo teórico propuesto por Niklas Luhmann, las sociedades premodernas se caracterizaban, fundamentalmente, por una «negación de la contingencia», o, lo que es lo mismo, por una negación de las «selecciones socialmente construidas de sentido». El recurso, explica Luhmann, al código «inmanencia/trascendencia», o sea, la apelación a una dimensión trascendente

por parte de la religión posibilitaba, como efecto, una funcional reducción de la potencial *in-determinabilidad* de «sentido» a una *determinabilidad* de éste, transformando, de este modo, la amenazadora inseguridad¹ en seguridad². Lo que nos interesa subrayar, entonces, es que la religión –y esto funcionaría en sociedades premodernas pero también persistiría en un contexto social llamémosle «secularizado»- proporciona una gran certidumbre de «sentido» (Luhmann, 2007b: 112-113). Luhmann dice, a este respecto: «..la fórmula de contingencia tiende a reprimir otras posibilidades que también se encuentran dadas» (Luhmann, 2007b: 131). La religión, a través de la noción de “Dios” habría actuado como una auténtica y perfecta «fórmula de contingencia»; de ahí que todas las religiones se hubiesen acompañado de un inevitable aparato dogmático procurador de plausibilidad al mundo, de una excluyente distinción entre creyentes y no-creyentes; y que, por el mismo motivo, no hubiesen logrado prescindir de un componente organizacional o de la propia excomunión como elemento de cohesión interna. “Dios”, entendido en el sentido que aquí nos interesa como «fórmula de contingencia», dirá Luhmann, quedará establecido como persona, ya que, de esta manera, esto lo establece como «observador» y consigue, además, dotar a la «distinción» resultante de esta «observación» peculiar de “Dios” de un indudable rango privilegiado (por su fundamento desde el código *inmanencia/trascendencia* al que recurre la religión). Es más, el «observar» de “Dios” es condición de la subsistencia del mundo como algo con «sentido»³. Por eso, desde este «universo simbólico», “Dios” será «sagrado», en cuanto estaría bloqueado (protegido) frente a toda «comunicación profana», frente a toda novedosa problematización de «sentido» socialmente generado; y, a la postre, toda inclinación profanadora de «sentido» llevaría sobreañadida una consecuente sanción en términos morales. Por eso, “Dios”, en la terminología luhmanniana, será contemplado, en este modelo de sociedad, como un ser más allá de toda «distinción», substraído a toda observación; y de hecho quien se obstinase por observarlo, por hacer de él un objeto más de observación, no tendría otra opción que hacerlo desde la perspectiva, según Luhmann, del “diablo” (Luhmann, 1996b: 22-23).

Se ha insistido sobremanera en que el destino abonado a la religión en el mundo contemporáneo se ha fraguado en una *desacralizadora* modernidad. Pero en este punto Luhmann ayuda a asomarnos a la gran paradoja en la que se hallaría atrapada la sociedad moderna. El espíritu de problematización de lo sagrado, inspirado y guiado por la enarbolada razón, revertirá en un proporcional abono de un mayor grado de «liberación de posibilidades» y, en consecuencia, de incertidumbre. Las distintas versiones filosóficas racionalistas e ilustradas han logrado erosionar la referencia a la “trascendencia” como

¹ Lo que Cornelius Castoriadis (1994: 117-192) llamara un inquietante *caos*, un *abismo sin fondo*.

² E institucionalizando un *nomos* protector en los términos de Berger (1981: 51-121).

³ Sin “Dios” el mundo carecería por completo de «sentido», puesto que con él se harán depender la totalidad de las «distinciones» *mundanas* de una sola «distinción» fundacional y suprema (por trascendente) (Lanceros, 2008: 25-27).

depositaria de la centralidad social asignada a la religión, confinando a ésta al orden de lo pre-racional. No obstante, este ideario doctrinal no llegará a advertir la relevante función atesorada por la religión en cuanto «fórmula de contingencia», allanado, así, inintencionadamente, la existencia de un mundo excesivamente sujeto a los dictámenes de una provisionalidad difícilmente conciliable con la certidumbre sobre la que necesita cimentarse todo orden social.

El despliegue de la sociedad moderna está íntimamente ligado a un proceso de «diferenciación de la sociedad» que llevará consigo un incremento de las «posibilidades» disponibles para la elección o la variación, sembrando el terreno para que pueda desatarse una incontrolada «contingencia». En consecuencia, la sociedad moderna instrumentalizará «límites selectivos» encargados de reducir esta «contingencia». Este tipo de sociedad se verá afectada por un aumento creciente de «complejidad» vista en términos evolutivos, es decir, por una multiplicación y un exceso de «posibilidades» diferentes que socavarán toda unicidad, cualquier versión *unimodal* del mundo. La sociedad moderna elabora «selecciones de sentido» como antídotos frente a la «complejidad», reduciendo, así, «posibilidades de relación». La «complejidad» no sería otra cosa más que una multiplicación geométrica de las relaciones entre elementos como resultado del incremento del número de éstos. Lo que obligará a la necesidad de una obligada «selección» o restricción de estas relaciones; puesto que en ello estaría en juego nada menos que la supervivencia evolutiva de la propia sociedad.

«Vista así la «forma» de la complejidad es el límite de aquellos órdenes en donde todavía es posible enlazar en todo instante cualquier elemento con cualquier otro elemento. Todo orden situado más allá, se apoya en una selección y produce con eso estados contingentes –que pueden ser de otra manera. Todo orden identificable se sostiene sobre una complejidad que deja ver, pues, que pudiera ser también de otra manera» (Luhmann, 2007a: 102).

La «selección» es, en realidad, una *negación*; una negación del elenco de *posibilidades* y la elección de sólo una de ellas; «la *forma* de la complejidad es, entonces, la *necesidad de mantener una relación sólo selectiva entre los elementos* o, dicho de otro modo, la organización selectiva de la *autopoiesis* del sistema» (Luhmann, 2007a: 103). La selección, en última instancia, hace factible que el mundo sea habitable bajo un «sentido». El «sentido», para nuestro autor y rompiendo con la ontología tradicional, no existe como una cualidad propia del mundo, ni tampoco como una condición atesorada en la propia subjetividad, sino que es producido por los sistemas sociales a través de la «comunicación» y por medio de un observar sometido a «distinciones». La «forma sentido» –dirá Luhmann- se construye desde la «distinción» *realidad y posibilidad*, o, *actualidad y potencialidad*.

Pero veamos, a colación de lo anterior, como Luhmann define la «contingencia». Para él, «contingente» sería «todo lo que no es necesario ni es imposible. El concepto se adquiere a través de la negación de la necesidad y de la imposibilidad» (Luhmann, 1996a: 175). Un concepto nacido, pues, de dos

negaciones que son vistas en su unidad. «La «contingencia» es el dominio de la «posibilidad», pero de «posibilidad» en cuanto que el mundo puede ser de otra manera» (Luhmann, 1998b: 116); sería «contingente» «aquello que puede ser como es (fue, será), pero que también puede ser de otro modo» (Luhmann, 1998b: 115).

La «complejidad» entraña concebir la sociedad basada sobre «lo contingente» y «lo posible». La tarea de «reducción de complejidad» será, entonces, una tarea encaminada a poner límites a «lo posible»; y, por ende, límites a la «absoluta imposibilidad».

Desde estas coordenadas teóricas, la «contingencia» será un rasgo sustancial e inevitable de los sistemas sociales característicos de la sociedad moderna. En este modelo evolutivo de sociedad, la «contingencia» se hallará estrechamente ligada a la noción de «observación». Toda «observación» establecería una «diferencia», indicando una parte «marcada» de otra que no lo está⁴. Dado que toda «observación» establece una «diferencia», por eso mismo toda «observación» será necesariamente «contingente», puesto que con otra «diferencia» la realidad observada adquiriría un significado bien distinto. «Todo se convierte en contingente –afirma Luhmann– cuando *lo que* es observado depende de *quien* es observado» (Luhmann, 1996a: 178). Por eso, la sociedad moderna incrementa la «contingencia», al favorecer una multiplicación de las «observaciones» desde diferentes «observadores»⁵. Al multiplicarse las «distinciones» *posibles*, éstas –y con ello todo en general– se convierte en algo sumamente «contingente»; transformando al mundo en una mera «posibilidad de ser» que bien pudiera ser potencialmente de otro modo, o, en otros términos, dotándolo de un carácter *multimodal*. Una mera *posibilidad* entre otras *posibilidades*, lo que es indicativo de que la sociedad se encuentra abierta a estas otras *posibilidades*, en definitiva, a *la novedad*. Con ello, desaparece del horizonte social la noción de «necesidad». Nada es «necesario», puesto que, en definitiva, todo puede ser observado desde diferentes observadores. La experiencia del mundo se torna, entonces, *débil*, *provisional*, ya que ésta podrá ser tratada desde potenciales «observaciones» distintas que estructurarán un acorde abanico de «diferencias». La «complejidad», de hecho, se entenderá como un hipertrófico exceso de estas «diferencias».

Pero retornemos a la función de “*Dios*” como «fórmula de contingencia» que, a la luz de lo anterior, puede verse más aclarada. En Occidente, la figura judeo-cristiana de un “*Dios*” creador garantizaba, fundamentalmente, un mundo «necesario», permitía establecer una «observación» del acaecer del mundo en su totalidad. Por eso, “*Dios*”, en última instancia, suministraba estabilidad y certidumbre en las expectativas conjuntas y recíprocas de la sociedad, suprimiendo, así, la *in-determinabilidad*. La *desacralización* (secularización)

⁴ Según la conocida aportación de George Spencer Brown (1977).

⁵ De hecho el éxito de la llamada “sociología crítica” o del psicoanálisis no habría radicado, a su juicio, más que en “hacer ver aquello que no se ve”.

auspiciada en la época moderna entraña, como es bien sabido, que los distintos «subsistemas sociales» desarrollen su labor independizándose del marco central de la sociedad ocupado antaño por el «sistema religioso»⁶. Pero lo esencial de la sociedad moderna es que, a partir de ahora, toda «observación» será inequívocamente provisional y, por tanto, proclive de ser modificada a través de nuevas comunicaciones sociales futuras. En todo ello, los diferentes «subsistemas sociales» trabajan en un horizonte siempre futuro de permanente apertura⁷, pero, precisamente por ello, sin una clara certidumbre final. Toda visión de la cosas es necesariamente temporal y accidental. Por eso, la sociedad moderna, a través de la «diferenciación funcional» de la sociedad, buscará «reducir la complejidad», las «posibilidades de sentido». Una «reducción de complejidad» ambiental que operaría bajo la fórmula dicotómica “esto” o “lo otro”, permitiendo a un sistema acomodarse, así, a su ambiente.

2. Religión e Ideologías: reduciendo la «complejidad»

El paralelismo existente entre Religión e Ideología ha sido puesto ya suficientemente de relieve por cierta literatura sociológica⁸. La sustancia de las ideologías políticas modernas radicaría, desde esta óptica, en *un proyecto de reconstitución de una unidad de sentido de la práctica colectiva*; pero que ahora éste, como resultado del proceso secularizador, será de carácter *inmanente* a la historia⁹, proponiéndose, en esta misión, como un sustitutivo esencial de la religión¹⁰. Lo que realmente provocará la época moderna es un proceso de

⁶ Generando, en consecuencia, «observaciones propias; y cuyo resultado más revelador será la inexistencia de un «metajuego lingüístico», situado más allá de la abierta pluralidad de «juegos de lenguaje», desde el cual pudieran evaluarse éstos (Wittgenstein, 2008), la ausencia de una regla *metadiscursiva* con autoridad universal a la que pudieran referirse y plegarse la validez de las diferentes reglas proposicionales (incommensurables entre sí) regidoras del funcionamiento —por veces conflictivo— de los distintos “registros discursivos” (jurídico, económico, científico, político..) (Lyotard, 1999: 9-14).

⁷ Siguiendo la lógica *autopoietica* que gobernaría tanto la actividad y evolución de los seres vivos como las de los «sistemas sociales» (Maturana-Varela, 1985).

⁸ Básicamente ésta -aunque no en exclusividad- de raigambre francesa.

⁹ De esta guisa, no sólo lo que ha representado la «religión civil», en cuanto adherencia de raigambre religiosa sostén axiomática fundamental del naciente Estado moderno post-ilustrado (Lübbe, 1983), sino, también, los valores políticos vehiculados a través de las Ideologías se encontrarían investidos de valores religiosos, pudiendo reconocerse, así, una legítima “metamorfosis de lo religioso” bajo una “fórmula política” (Estruch, 1994: 278-279).

¹⁰ En realidad, en el trasfondo de esta *metamorfosis* se hallaría el ideario de la filosofía de la historia, tan arraigado en la génesis de la conciencia moderna, de acuerdo al cual el anuncio de un “reino de Dios futuro” cimentaría una visión de Progreso concebido al modo de una salvación inmanente que impregnará decisivamente la centralidad del imaginario colectivo de Occidente (Löwith, 1968), (Marramao, 1990), (Koselleck (2003), (Voegelin, 2006). Así, como ha sintetizado certeramente Karl Löwith, «Las categorías políticas modernas son religiosas en su origen, si bien antirreligiosas si son contempladas desde su fruto acabado» (Löwith, 2006: 245).

reconversión de la trascendencia por una «futuraización de la historia»¹¹. Dicho de otro modo, el ideario de la sociedad moderna representa la culminación de una visión de la sociedad en donde el antiguo “absoluto trascendente”, ubicado hasta entonces en un horizonte *supramundano*, se desplazará de localización para presentarse ahora como algo propiamente *inmanente* y, fundamentalmente, como un siempre ansiado logro de futuro. La Ideología se evidenciará como la plasmación histórica más fehaciente de lo anterior. No habría, pues, una auténtica ruptura, sino un opaco continuismo entre Religión y Política en la modernidad, proyectado éste sobre el campo propio de la Ideología¹². Y esto en una triple dimensión que afectaría a la naturaleza y eficacia social de ésta última (Ansart, 1977: 35-46).

(1) Designa, desvinculándose de una referencia trascendente, el sentido verdadero y fundamentalmente absoluto, los principios fundamentales, de la acción colectiva, en donde todo acontecer o empresa cobra sentido en función de ella.

(2) A partir de ella, la intencionalidad colectiva presente se somete a una plenitud de significación futura (ideologías revolucionarias) o pasada (ideologías conservadoras), movilizandolas las pasiones colectivas en una determinada dirección histórica.

(3) Renueva el papel revalorizador y magnificador del grupo característica de la religión, designando las fronteras de éste y creando, así, una fuerte identificación de grupo que, a su vez, establece una delimitación con respecto a otro grupo (en términos de amigo/enemigo).

(4) Asegura el consenso social, legitimando la estructura social, determinando la consideración de lo justo y de lo injusto.

El íntimo nexo de fondo entre Ideología y Religión se ve afianzado cuando examinamos el tratamiento común que desde ambas se hace acerca de la «Verdad». En función de ello, la ideología política descansaría sobre una «fe común» (Gramsci, 2002: 277-282), o, para ser más precisos, sobre una «fe política» (Ansart, 1973: 82-84); sobre un conjunto de creencias que, a modo de evidencias incuestionables, proporcionan una sólida certidumbre a aquellos en torno a ella adheridos. Por tanto, la Ideología se autoafirmaría como «Verdad», aunque, paradójicamente, en el trasfondo más profundo de esta «Verdad» se halle finalmente la *creencia*. Una *creencia*, sin embargo, refractaria a su consideración en términos racionalistas o *científicos*; y en donde ésta va a ser,

¹¹ O, para expresarlo en palabras de Mircea Eliade, gestará en la conciencia colectiva la idea de que el irresoluble «terror de la historia» (el padecimiento, el dolor..) podrá ser resuelto apelando a un resolutorio «final de la historia», a un *illo tempore* futuro, en torno al cual se articulará y tensionará en esa predefinida dirección histórica la realidad social presente (Eliade, 2000: 135-156).

¹² Véase Aron (1977: 35-46).

entonces, sobrevalorada -en cuanto dotada de la irremplazable fecundidad para generar convicciones¹³. No en vano, la *creencia* se constituye como el auténtico trasfondo de todo vínculo grupal o colectivo¹⁴. Esto explica el por qué la esencia de toda Ideología o «sistema ideológico, tal como bien ha expresado Paul Watzlawick, sea «la adhesión a una doctrina considerada como verdad absoluta e universal que evite su refutación» (Watzlawick, 1998: 169)¹⁵. La Ideología se apoya, finalmente, sobre un componente propiamente doctrinal, compuesto por un incuestionable núcleo axiomático de valores y concepciones del mundo, en donde se produce «una coagulación de fuertes cargas de verdad cognitiva y verdad ética (valores). De este modo, las ideologías procuran una satisfacción psico-antropológica: la posesión de una verdad» (Morin, 1998: 148).

Pero, además, la consideración de las ideologías políticas como expresiones de una metamorfosis política de lo sagrado se aprecia en la constelación de manifestaciones tradicionales características de la religión, tales como el mito, el rito, la comunión y la fe, que en ellas se nos aparecen (Rivière, 1991: 5-24). Esto corrobora la idea de que lo sagrado no desaparece, en absoluto, del escenario social moderno como resultado del proceso de secularización, sino que, por el contrario, se re-invierte -entre otras localizaciones- en la esfera política, reencarnándose en lo que se denominarán como «religiones seculares» o «religiones políticas» (la política investida de lo religioso). La política usurpa, de esta guisa, las funciones y los roles que, tradicionalmente, habían sido un patrimonio específicamente religioso. Así, lo que, en realidad, se produce es una sustitución progresiva de la religión por la política; de modo que las grandes pasiones y aspiraciones religiosas se orientan y transfieren hacia el dominio de lo político (Ansart, 1983), «transformando, de este modo, a las ideologías políticas en un alimento mitológico y considerando como figuras heroico-divinas a sus líderes carismáticos» (Sironneau, 1982: 197). Las manifestaciones de religiosidad anteriormente mencionadas se reencuentran en las ideologías políticas a varios niveles (Sironneau, 1982: 557-559):

(1) Presencia de estructuras míticas, comportamientos ritualizados, sociabilidad de tipo comunal y formas de adhesión análogas a las de la fe religiosa.

(2) Cumplimiento de las funciones psicológicas (donación de incertidumbre) y sociológicas (cohesión de grupo) desempeñadas por las religiones tradicionales.

¹³ En detrimento de las “ideas” Ortega (1994a), (1994b).

¹⁴ Véase Castro Nogueira (2008: 284-295).

¹⁵ Distinguiendo, mediante un proceso de *identificación-proyección* imaginaria, entre *buenos* y *malos* (nosotros y otros), entre los poseedores de esta «Verdad» y los que de ella se separan o que a ella no asienten (Sánchez Capdequí, 1999: 248-255), la Ideología adquiere un carácter de *pseudo-religiosidad*.

(3) Proposición de una trascendencia, aunque ya no extra-social o *supramundana*, proyectada ahora en una dimensión de futuro, adoptando el carácter de una salvación de carácter intra-histórico.

Este mismo vínculo connatural existente entre Religión y Política puede ser apreciado al revelárenos la auténtica idiosincrasia del elemento utópico dinamizador de las ideologías políticas, puesto que dicho elemento, aunque se halle confundido o en estado de latencia en el seno de la Ideología, es lo permitiría dotar a ésta de su inigualable facultad para trascender el orden social establecido. Las Utopías, afirma Paul Ricoeur, surgen del «trabajo de la imaginación social» (la ficción social), posibilitando la elaboración de un “ningún lugar”, de una *extra-territorialidad*, una “exploración de lo posible”» (Ricoeur, 1997: 325). «Un estado de espíritu es utópico, dirá Karl Mannheim, cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre» (Mannheim, 1997: 169). Incongruente, en la línea apuntada de Ricoeur, en cuanto se orientaría hacia objetos que no existen en una situación real. El fundamento antropológico en donde, constantemente, se enraizará toda Utopía será la disyunción existente entre la realidad social actual y ese otro “ningún lugar”; de lo que se derivará un rasgo contradictorio de ella: la utopía queda eximida de «cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad dada» (Ricoeur, 1997: 59). No en vano, la Utopía política será hija de la modernidad, surgiendo a raíz del desmoronamiento de la cosmovisión del mundo medieval, cuando ciertos grupos sociales intentarán realizar el paraíso cristiano (hasta entonces ubicado más allá de la historia) en la propia historia (Mannheim: 1997: 170), afanados, dirá Mannheim, en una nueva «voluntad de esculpir la historia» (Mannheim: 1997: 230). Y será, además, hija de la modernidad en la medida en que el reto del horizonte epocal que se esta anunciando estará animado por el logro de un “sueño utópico”: aquél consistente en una definitiva plasmación histórica de una “comunidad idealizada”, en cuanto auto-instituida y, por tanto, independiente de algo exterior a sí misma (Baczko, 1984: 7-8). En suma, la Utopía es una imagen moderna, secularizada y en clave política de la visión cristiana del mundo; la cual, estimulada por movimientos sociales de cariz mesiánico y apocalíptico, será apropiada por las clases más oprimidas o desfavorecidas de la sociedad para sus fines revolucionarios¹⁶.

Por eso, es necesario comprender las Utopías del siglo XIX en clave de proyectos (de futuro) imaginarios –en el sentido de ideaciones colectivas- de una sociedad “completamente otra” y alternativa a la existente; en donde quedan fundidos *esperanza colectiva* (Desroche) o *religión* (Gramsci) y Política, en una oferta resolutoria, movida en el plano de una conciliación imaginaria y futura, de las contradicciones históricas desencadenantes de la alienación provocada por la instauración de la sociedad industrial moderna. «La utopía – diríamos con Henri Desroche- como religión secularizada y la religión como utopía sacralizada» (Desroche, 1973: 38). Así contempladas, las Utopías constituirían una importante fuerza mesiánica para dinamizar la acción colectiva (*sueños diurnos* de Bloch), insertándose en el marco de una

¹⁶ Véase Bloch (2002).

sociología de las *ideaciones colectivas* (Durkheim). Como contrapartida a lo anterior, las Utopías proponen, sin unos contornos bien delimitados, una sociedad *perfecta, pura*¹⁷, liberada de la negatividad incrustada en la sociedad presente; en definitiva, apuestan por una llamada a la *re-generación* del cuerpo social en la que se logre erradicar definitivamente cualquier aquel asomo de *impureza* presente en la sociedad.

Para lo que directamente nos ocupa, convendría señalar lo siguiente:

(1) El auge social cobrado por las Ideologías debiera comprenderse en su relación con un proceso secularizador orientado a romper el inherente vínculo que ligaba a la sociedad con lo *supramundano*, poniendo en entredicho toda *construcción de sentido* de carácter trascendente y, por ende, cualquier «fórmula de contingencia» de esa naturaleza. Las Ideologías surgirán en la precisa tesitura histórica en la que se reconocerá que toda *construcción de sentido* deberá presentarse como algo inevitablemente *inmanente*, como algo, en definitiva, histórico-social, compitiendo entre ellas por acaparar ese privilegiado espacio desde el cual esa *construcción unitaria de sentido* es establecida, desde el cual, en última instancia, se trataría de imponer unos selectivos límites a *lo posible*.

(2) Las Ideologías habrían conseguido mutar e *inmanentizar* el viejo absoluto trascendente definitorio de la sociedad premoderna bajo un rostro de futuro, de finalidad histórica, subsumiendo así, como ya hemos dejado señalado, la *trascendencia* en la *inmanencia*. De modo que este ideario de futuro -la sociedad pensada y articulada de acuerdo a la subordinación a un incuestionable fin histórico que cumplir, y en donde éste será entendido, además, como un proyecto vector de la globalidad del cuerpo social- actuará, más allá de las distintas versiones que adopte la Ideología, como la «fórmula de contingencia» más cristalizada que habría emanado de la modernidad.

3. La Sociedad Posmoderna: ¿cómo reducir la «complejidad»?

Nuestra tesis propone una reconsideración de las ideologías políticas como unos proyectos históricos secularizados, acaecidos en la modernidad y cuyo propósito sería adueñarse del privilegiado espacio dejado por la religión como «matriz central» donadora de sentido a la totalidad del conjunto social, reemplazando, para ello, el “absoluto trascendente” por un “absoluto inmanente” concebido como programa de futuro.

A título provisional, proponemos el siguiente cuadro esquemático:

¹⁷ *Dramática* en contraposición a *trágica*, al decir de Michel Maffesoli (1998), o un *illo tempore* futuro re-instaurador de *pureza*, al decir de Mircea Eliade (2000).

MODELO DE SOCIEDAD	FÓRMULA DE CONTINGENCIA
<i>Sociedad tradicional</i>	<i>Religión: Inmanencia/Trascendencia: Centro único</i>
<i>Sociedad moderna</i>	<i>Ideología(s) Políticas (Utopías): Inmanencia/Futuro: Centro plural</i>
<i>Sociedad moderna avanzada (posmoderna)</i>	<i>¿Tribalismo?: Inmanencia/Presente: Sociedad «descentrada» /Fragmentación y diseminación de «sentidos»</i>

Uno de los trazos definitorios de la sociedad posmoderna, tal como se viene diagnosticando desde hace al menos dos décadas, es una pérdida de peso social de las Ideologías, y una correspondiente crisis de identificación de los individuos en torno a ellas¹⁸. Pero, en realidad, este fenómeno estaría testimoniando una dinámica histórica de más hondo calado: la cristalización de un incipiente modelo social basado en una «imagen del mundo *descentrada*»¹⁹, caracterizado éste por una *notoria ausencia de un unificador y funcional «centro simbólico»*²⁰. En torno a dicho «centro simbólico» (bien sea éste de idiosincrasia propiamente religiosa o con una presencia de ésta a través de una modulación ideológico-política) había pivotado anteriormente, y además con independencia o al margen del proceso secularizador, una así legitimada actuación de las distintas instancias institucionales; provocando su ausencia tanto una expulsión del «sentido» del centro neurálgico de lo social como una des-regulada fragmentación y diseminación de éste por territorios más cotidianos y privados que propiamente institucionales²¹.

¹⁸ Véase entre otros Lipovetsky (1986), Baudrillard (1993), Maffesoli (2002).

¹⁹ Véase Habermas (1987: 99-110).

²⁰ Al cual, por otra parte, la Teoría sociológica había tradicionalmente apelado como inexcusable garante de todo orden social (Durkheim, 1982), (Parsons, 1984), (Shils, 1976) y, a su modo, también (Habermas, 1987).

²¹ Véase Luckmann (1973).

No obstante, la tan reiterativa preocupación sociológica, a raíz de los años setenta del pasado siglo, en torno a la aclamada «crisis de las ideologías», íntimamente vinculada al conocido dictamen de defunción de «*las grands récits*»²², debiera ser reexaminada desde una óptica sociológica nueva: aquella

proporcionada por una «teoría de la complejidad». En los términos de un marco teórico de este tipo, dicha temática podría ser reconsiderada como un exceso de «contingencia», de «posibilidades», generada por la sociedad posmoderna con respecto a los recursos doctrinales de «reducción de sentido» elaborados, a raíz de la modernidad, desde las distintas Ideologías del espectro político. Las Ideologías, concebidas como «fórmulas de contingencia» o instancias «reductoras de complejidad» (Pintos, 2003) que, en su dimensión de «centralidad simbólica», reemplazarían a la tarea de la Religión, resultan fórmulas, para ese uso, definitivamente agotadas, desgastadas y sobrepasadas por la «complejidad» surgida en el interior de la sociedad moderna. El despliegue de esta «complejidad» habría incidido en una desorbitada liberación de una inherente «contingencia» que ya no se dejará encerrar y limitar en las variadas -aunque vistas en su funcionalidad unitarias y unificadoras- «fórmulas de contingencia» diseñadas en otra hora desde las Ideologías, convirtiendo a éstas en recursos para afrontar la «complejidad» cuya existencia no tiene otro valor más que el puramente residual, o, si se quiere, que el de servir de alimento a una engañosa nostalgia. El decorado de las sociedades actuales es el de un mundo con «demasiadas posibilidades» y, *mutatis mutandis*, con demasiadas incertidumbres para que tanto éstas como aquellas puedan ser acotadas y tratadas desde encorsetamientos ideológicos, escapando, en definitiva, a las directrices doctrinales de éstos. De modo que el reconocimiento de la evolución (aumento) de la «complejidad» en la sociedad moderna implicará la asunción de una proliferación de emergentes «posibilidades de relación» entre elementos inherente a la realidad y que éstas no se sujetan o no pueden verse sujetadas a los opuestos parámetros de «reducción de sentido» diseñados desde la Ideología. Lo que se desprenderá de lo anterior es que ahora aparecerá como algo perfectamente plausible la opción de complementar, en la simultaneidad, «observaciones» con un acento doctrinal aparentemente encasillado como contradictorio, dado que las nuevas «posibilidades de relación» surgidas en el seno del sistema social de la sociedad moderna no pueden verse doblegadas y restringidas de acuerdo a los «marcos comunicativos» a partir de los cuales se habían designado las antiguas «posibilidades de relación» sobre las que fuera antaño construido el «sentido».

Esta significativa particularidad de la sociedad moderna se ha analizado, en el debate sociológico actual, desde una actitud contradictoria: su celebración como signo de ruptura con respecto a cualquier Verdad absoluta en términos onto-epistemológicos (posmodernos) o como nostalgia de ella (modernos). Cualquiera de estas dos actitudes de una tan enconada disputa teórica resultará, sin embargo, estéril al tratar de afrontar la esencialidad de los

²² Véase Lyotard (1987), (1994).

problemas a los que debe enfrentarse la sociedad moderna en su despliegue más actual (posmoderno, si se quiere). Al margen de cualquier juicio de valor, el problema nuclear con el que se encuentra este modelo de sociedad es que en él las «fórmulas» unitarias y funcionalmente operativas históricamente - Religión (trascendencia) e Ideología (futuro)-, tradicionalmente comprometidas en la empresa central de reducción de «contingencias», se han visto superadas por el propio devenir evolutivo de la sociedad, resultando, por tanto, inservibles para este cometido. Como resultado de lo cual, el mundo (o sea, lo que conocemos como la realidad social) adquiere una fisonomía especialmente *hipercompleja*, encontrándose desposeído de unos sólidos y nítidos recursos «comunicativos» para la selección de su «sentido». De lo que se desprende que todo resulte extremadamente precario y que las fragmentadas -cuando no fugaces- tentativas sociales por operar en aras de una «reducción de complejidad» se vean así multiplicadas hasta límites hipertróficos y provoquen, como resultado y a modo de respuesta a esta circunstancia, la emergencia de un versátil crisol de «micro-comunidades intersticiales» alzadas, a modo de antídoto, frente a una «indefinición crónica de lo real» (Delgado, 1999: 131-141), de expresiones *societales (neo-tribales)* en torno a un mismo *être ensemble* (Maffesoli, 1990), cuando no de movimientos sectarios dispensadores de certezas en un mundo inseguro (Ferrarotti, 1991: 84-87). En cualquier caso, todos ellos afanados, como móvil más o menos transparente, por un anhelo de certidumbres, obviamente siempre parciales y precarias, en un escenario social extremadamente incierto.

4. Conclusiones

Una vez finalizada nuestra incursión teórica que, siguiendo los pasos de Niklas Luhmann, buscaba reexaminar la imbricación existente entre Religión, Ideología y «Complejidad», concluimos resaltando lo siguiente:

- (1) Las sociedades de la modernidad avanzada (posmodernas) se ven afectadas por un creciente e incontrolado incremento de «complejidad», por un exceso de «posibilidades» ocasionado por una multiplicación de las *posibles* relaciones entre los elementos que las componen; resultado ello del propio decurso evolutivo de estas sociedades.
- (2) Las «fórmulas de contingencia» ideadas históricamente como recursos culturales encargados de «reducir la «complejidad»» (*Religión/Ideologías*) se han tornado obsoletas para este cometido, sobrepasadas por una evolución interna de las sociedades modernas que impide que la «complejidad» pueda ser encerrada en ellas.
- (3) La proliferación de un amplio repertorio de *microcomunidades* de diversa índole refleja una búsqueda de nuevas (y plurales) «fórmulas de contingencia» procuradoras de «certidumbre» en un mundo extremadamente «in-cierto» por *hipercomplejo*.

Bibliografía

- ANSART, Pierre (1974): *Les idéologies politiques*, Paris, PUF.
- (1977): *Idéologies, conflicts et pouvoir*, París, PUF.
- (1983): *La gestion des passions politiques*, Paris, L'Age d'Homme.
- ARON, Raymond (1999): *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*, Barcelona, Paidós.
- BACZKO, Bronislaw (1984): *Les imaginaires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs*. Paris, Payot.
- BAUDRILLARD, Jean (1993): *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- BERGER, Peter L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- BLOCH, Ernst (1977): *El principio de esperanza*, Madrid, Aguilar.
- (2002): *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Visor.
- CASTORIADIS, Cornelius (1994): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- CASTRO NOGUEIRA, Luís, Laureano y Miguel Angel (2008): *¿Quién tema a la naturaleza humana?*, Madrid, Tecnos.
- DELGADO, Manuel (1999): *El animal público*, Barcelona, Anagrama.
- DESROCHE, Henri (1973): *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy/Archive des Sciences Sociales.
- DURKHEIM, Émile (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- (2000): *Sociología y Filosofía*, Madrid, Miño y Dávila Editores.
- ELIADE, Mircea (2000): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- ESTRUCH, Joan. (1994): «El mito de la secularización», en *Formas modernas de religión* (S. GINER, Salvador, DÍAZ-SALAZAR, Rafael. y VELASCO, Fernando Eds.), Madrid, Alianza.
- FERRAROTTI, Franco (1991): *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Península.
- GRAMSCI, Antonio (2002): *Notas sobre maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus.
- KOSELLECK, Reinhart (2003): *Aceleración, prognosis y salvación*, Valencia, Pre-Textos.
- LANCEROS, Patxi (2008): «En el principio era el medio. Cuestión de orden», en *Religión y violencia* (LANCEROS, Patxi y DÍEZ DE VELASCO, Francisco Eds.), Madrid, Ediciones Pensamiento.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986): *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- LÖWITH, Karl (1968): *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar.
- (2007): *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz.
- LÚBBE, Herman (1983): *Filosofía práctica y teoría de la Historia*, Barcelona, Alfa.
- LUCKMANN, Thomas (1973): *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.

- LUHMANN, Niklas (1996a): «La contingencia como atributo de la sociedad moderna», en *Las consecuencias perversas de la modernidad* (BERIAIN, Josetxo Comp.), Barcelona, Anthropos.
- (1996b): *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos/Universidad Iberoamericana.
- (1998a): *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- (1998b): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos.
- (2007a): *La sociedad de la sociedad*, Barcelona: Herder.
- (2007b): *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- LYOTARD, Jean-François (1987): *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa.
- (1994): *La condición postmoderna*, Madrid, Tecnos.
- (1999): *La diferencia*, Barcelona, Gedisa.
- MAFFESOLI, Michel (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- (1998): *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, París, Desclee de Brouwer.
- (2002): *La trasnfiguration du politique*, Paris, Grasset.
- MANNHEIM, Karl (1997): *Ideología y utopía*, México, FCE.
- MARRAMAO, Giacomo (1990): *Poder i secularización*, Barcelona, Paidós.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco (1985): *El Árbol del Conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- MORIN, Edgar (1998): *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra.
- ORTEGA Y GASSET, José (1994a): *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.
- (1994b): *En torno a Galileo*, Madrid, Alianza.
- PARSONS, Talcott (1984): *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- PINTOS, Juan. Luís (2003): «El metacódigo “relevancia/opacidad” en la construcción sistémica de las realidades», RIPS (Revista de investigaciones políticas y sociológicas), Santiago de Compostela, vol. 2, pp. 21-34.
- RICOEUR, Paul. (1997): *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- RIVIÈRE, Claude (1991): «Mythes modernes au coeur de l'ideologie», en *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, Vol. XC, pp. 5-24.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso (1999): *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos.
- SHILS, Edward (1976): *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, University Press.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre (1982): *Sécularisation et religions politiques*, New York, Mouton Publishers.
- SPENCER-BROWN, George (1977): *Laws of form*, New York, Juliann Press.
- VOEGELIN, Eric (2006): *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz.
- WATZLAWICK, Paul y otros (1998): «Componentes de “realidades” ideológicas», en *La realidad inventada*, P. WATZLAWICK y otros, Barcelona, Gedisa.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2008): *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Crítica.