

Contingencia social y liberalismo político

Dr. Josetxo Beriain*

Resumen

Este trabajo se centra en la determinación de la evolución semántica de la contingencia y en el análisis de la correlación existente en la modernidad entre la contingencia social y el liberalismo político. Para ello, parte de la delimitación del problema en el corte que supone la emergencia de civilizaciones axiales estableciendo una diferencia entre religiones preaxiales y religiones axiales.

Palabras claves: contingencia, religión, modernidad, liberalismo político.

* Dr. en Sociología. Profesor e Investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra.

Social contingency and political liberalism

Dr. Josetxo Beriain

Abstract

This paper is concerned to determinate the semantic evolution of the contingency, and also the analysis of the modernity's relationship between social contingency and political liberalism. Therefore, it edges the problem in the breake supposed at the rise of the axial civilizations, stablishing a difference between pre-axial religions and axial religions.

Key words: contingency, modernity, political liberalism.

“Los caracteres actuales de la modernidad no son los de ayer ni los de mañana, y en esto consiste su modernidad...Lo actual será el ayer del mañana”

Niklas Luhmann

“Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad”

al resultado de los combates (entre hablantes), sea cual fuere ese resultado”

Richard Rorty

Introducción

El objetivo de este trabajo se centra en la determinación de la evolución semántica de la contingencia –destino, providencia, fortuna, riesgo– y en el análisis de la correlación existente en la modernidad entre la contingencia social y el liberalismo político. Contingente es aquello que no es ni necesario ni imposible, aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo. La contingencia expresa lo dado (experimentado, esperado, pensado, imaginado) a la luz de un posible estado diferente; designa situaciones en un horizonte de cambios posibles. Presupone el mundo dado, es decir, no designa lo posible en sí mismo, sino aquello que, visto desde la realidad, puede ser de otra manera. Por tanto, en el concepto de contingencia se presupone la realidad de este mundo como primera e insustituible condición de lo que es posible.¹ La absorción de la incertidumbre, de la indeterminación se da mediante la estabilización de expectativas a través de fórmulas reductoras de la contingencia, que en las primeras sociedades adoptan un formato religioso, es decir, la transformación de lo indeterminado en determinado se expresa por una sacralización inmediata del problema.

¹ Ver N. Luhmann, *Sistemas sociales*, Barcelona, 1998, p. 115 y ss; del mismo autor: “Transformation der Kontingenz im Sozialsystem der Religion” en *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, p. 187, así como: “La contingencia como atributo de la sociedad moderna” en J. Beriaín, (Edit.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, 173 y ss. Ver así mismo: P. L. Berger: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1972; J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, p. 142 y ss y también E. Drewerman, *Kleriker. Psychogram eines Ideals*, Olten, 1991, p. 31.

Voy a partir de la delimitación del problema en el corte que supone la emergencia de *civilizaciones axiales*² estableciendo una diferencia entre religiones *preaxiales* — relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la preservación del orden cósmico y social, y entre las que se encuadran las religiones de la Edad de Piedra, y las ahora extinguidas religiones nacionales sacerdotales del antiguo Oriente medio, Egipto, Grecia y Roma, India y China— y religiones *axiales* —relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la cuestión de la salvación, la redención o la liberación, entre las que cabe señalar a las religiones históricas universalistas: confucionismo, budismo, taoísmo, antiguo judaísmo, Islam y cristianismo temprano; estas emergen en sociedades más o menos alfabetizadas y se encuadran en el área de estudio de la historia más que de la arqueología y la etnografía.

La contingencia en perspectiva histórica

Las primeras expresiones de lo social en formato religioso aparecen, en las sociedades de cazadores y recolectores y en las sociedades horticultoras simples,³ en torno a las categorías de "*mana*", "*wakan*", "*manitu*", "*orenda*" siendo tematizadas por Durkheim, Hubert y Mauss. Tales categorías expresan la protoemergencia de totalidades de significado en las sociedades con una diferenciación social más simple. En estas sociedades la religión opera transformando lo indeterminado (contingente) en determinado, *haciendo todo sagrado, sacralizando todos los problemas*. No hay alternativa a lo dado y a lo que sucede. Esta sacralización de la existencia se realiza a través de mitos y rituales en los que se manifiestan procesos de comunicación ceremonial que reducen la contingencia, la indeterminación, por medio de la específica conexión religiosa entre Dios, el hombre y el mundo. Desde el comienzo, vemos que las fórmulas de reducción de contingencia, es decir, de transformación de lo indeterminado en determinado conforman un umbral

² Ver el magnífico artículo de S. N. Eisenstadt, "Introduction. The Axial Age Breakthroughs—Their Characteristics and origins" en S. N. Eisenstadt, (Edit.), *The Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, 1986, 1 - 27. El forjador del término "época axial" es Karl Jaspers en "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" (1949), significando con él la emergencia de una tensión básica entre los órdenes trascendental y mundano. Este proceso revolucionario tuvo lugar en varias de las grandes civilizaciones abarcando al antiguo Israel, la antigua Grecia, el cristianismo originario, el Iran zoroastriano, la China imperial y las civilizaciones hindú y budista. El concepto ha sido retematizado por B. Schwartz en "The Age of Transcendence" en 1975, y también por E. Voegelin: *Order of History* en 1974.

³ R. N. Bellah, "Religious Evolution" en *Beyond Belief. Essays in Religion in a Posttraditional World*, Nueva York, 1970, 20 - 50; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, 1973, p. 87 y ss.

socio-psicológico de seguridad, de certidumbre, de verdad. En las religiones preaxiales el umbral de seguridad se inserta en una sacralización de la realidad que opera como un destino, como una predeterminación de lo sucedido y de aquello por suceder donde el obrar del hombre no puede invertir el decurso de acontecimientos que suceden más allá de su intención y de su capacidad de dominio y control de la realidad. El destino es dual, es decir, es *bueno-malo*, no existe una realidad buena separada de una realidad mala.

Mi punto de partida es que la religión transforma para la sociedad una contingencia indeterminable en una determinable. Con la diferenciación de un sistema especializado, la religión, se obtiene también un mecanismo especializado, *la transformación de contingencias externas en internas*. El problema de la contingencia queda así reformulado *internamente* en el sistema de la religión. En el mundo puede cambiar todo; en cualquier momento puede surgir algo sorprendente e inesperado. La muerte está al acecho de incógnito como la experiencia del límite. Quizás con un ejemplo de nuestra propia tradición judeocristiana se vea esto con mayor claridad. Según la exégesis rabinica, el mundo no surge de la mano de Dios de una vez por todas. Veintiséis intentos han precedido al Génesis actual, y todos fueron condenados al fracaso. El mundo podría devenir caos, podría regresar a la nada. La historia conlleva la impronta de una total inseguridad. En la imagen del mundo judío no existe un punto omega al que tiende indefectiblemente la historia. El futuro aparece como un futuro infinitamente abierto. El Génesis y el Exodo son riesgos infinitos y eternos, como lo son la vida y la muerte.⁴ Pero la religión afirma que todo sucede según la voluntad de Dios, cuya reducción de contingencia es, cuando menos, interpretable con pleno sentido, quizás de un modo tremendo en la cólera, o insondable en la gracia, pero desde luego no caprichoso o arbitrario.

En las sociedades encuadradas en las civilizaciones axiales mencionadas, es decir, en las sociedades donde surgen las grandes religiones universalistas, cuanto más se confirma la concepción de un Dios personal o de un cosmos impersonal (ambos supramundanos) tanto más agudo se hace el contraste de la trascendencia divina con la imperfección inmanente-contingente del mundo y del hombre, construyéndose diversas variedades de

⁴ Ver A. Neher, "The View of Time and History in Jewish Culture" en P. Ricoeur, (Edit.), *Cultures and Time*, Paris, 1976.

teodicea (y en última instancia de sociodicea). La *emergencia de visiones del mundo dualistas transcendentales* (este mundo/el otro mundo) y el surgimiento de profetas, clérigos, filósofos y sabios, como producto de una diferenciación interna dentro de la propia institución de la religión con la consiguiente profesionalización de lo sagrado, vienen a substituir el monismo cosmológico (que Erich Neumann ha expresado en la idea: "cuando todo era uno") que caracterizó a las religiones preaxiales. La *construcción social de la idea de salvación y la profecía así como la idea de una "satanización del poder del mal"*, presente sobre todo en el antiguo judaísmo, como apunta Max Weber, son el germen de la ruptura de un destino dado e inexorable y el comienzo de la producción de un destino socialmente construible a través de la introducción de nuevas distinciones directrices que vienen a complejificar la ya existente de sagrado/profano, como son las de salvación/condenación, dolor/curación, pecado/gracia, etc. Para las formas religiosas orientales se adopta un imaginario social central que representa el cosmos impersonal, el *karma*, y para las formas religiosas occidentales se adopta la forma del monoteísmo de *una persona trascendente* a la que se tributa culto y cuyo juego de voluntad divina y obediencia humana permite, mediante una fuerte intelectualización (dogmas) explicar los acontecimientos, ofrecer alternativas, en suma seleccionar la realidad y dotarla de sentido.

A través de siglos y milenios las condiciones de la vida humana han permanecido invariables, y generación tras generación han vivido y fenecido dentro de los mismos horizontes mentales familiares. Pero, en lo que Karl Jaspers ha identificado como *Achsenzeit (tiempo axial)*,⁵ desde aproximadamente el 800 a. C. al 200 a. C., aparecieron individuos significativos —los profetas y sacerdotes judíos, los literati chinos, los brahmanes hindus, los shanga budistas, los ulema islámicos, los filósofos griegos y los sofistas—, a través de cuyas visiones la conciencia humana se expandió y desarrolló inmensamente, produciéndose un movimiento que va de la religión arcaica a las religiones de la salvación o redención. En China durante este período vivieron Confucio y Lao Tze, representantes de dos grandes tradiciones que más tarde constituirán el confucionismo y el taoísmo. En India, el príncipe Gautama Buda y Mahavira el fundador del jainismo vivieron en esta época, también los Upanishads son de esta época, y al final de esta época aparece el Bhagavad Gita. En Persia, Zoroastro transformó la religión de la

⁵ K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949, pp. 15-106.

pre-revelación existente en lo que se ha venido en llamar zoroastrismo, cuyas influencias se dejan sentir en el judaísmo, el cristianismo y en el Islam. En Israel, los grandes profetas judíos —Amos, Oseas, Jeremías, Isaías, Ezequiel— vivieron en esta época y buena parte de las sagradas escrituras son de esta época. En Grecia este periodo produce las figuras de Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles. Inmediatamente después, pero prohijado por este “tiempo axial”, aparecen Jesús de Nazaret y el nacimiento del cristianismo, así como Mahoma y el surgimiento del Islam, como los nuevos desarrollos dentro de la corriente profética de la vida religiosa semita.

La fórmula, Dios, básicamente significa la compatibilidad de cualquier contingencia con una clase de necesidad supramodal, ya que Dios “es el observador que ha creado todo, en la forma de una *creatio continua*, en la que simultáneamente sabe todo y conoce todo..., incluso la futura contingencia”.⁶ Toda la contingencia de un mundo cada vez más complejo, incluyendo el mal y la fortuna, deben ser atribuidas a un Dios y deben por tanto ser interpretadas dentro del sistema religioso. Esto requiere un tipo de generalización dogmática, que siguiendo a Kenneth Burke, puede ser descrita como *perfección*.⁷ La diferencia Dios/mundo permite describir mediante la forma *Dios* el todo como ilimitadamente bueno, mediante la forma *mundo*, al contrario, el todo como moralmente ambivalente y corrupto.⁸ La idea de Dios como persona perfecta transforma la contingencia indeterminada en determinable, sobre todo a través de la idea de creación y de la comprensión de la contingencia como “*dependencia de...*”. La contingencia y la selectividad de la realidad procedente de una multitud de otras posibilidades devienen aceptables porque, al mismo tiempo, la garantía de perfección de tal selección radica en Dios. El concepto de Dios explica y desactiva la contingencia de tal manera que ésta deviene re-evaluada como un *modus positivus entis*,⁹ e inversamente Dios así considerado puede ser probado como la expresión de la existencia con ayuda de la contingencia experimentada empíricamente. En las religiones pre-axiales hemos visto que la distinción directriz *sagrado/profano* tiende a reducir la contingencia a través de

⁶ N. Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, p.p. 106-7.

⁷ K. Burke: *The Rethoric of Religion*, Berkeley, California, 1961.

⁸ N. Luhmann: *La ciencia de la sociedad*, México D. F., 1993, p. 89.

⁹ Duns Scoto: *Ordinatio I*, dist. 39, citado según la *Opera Omnia*, T. IV, Ciudad del Vaticano, 1963, p. 444. Ver así mismo: C. Solaguren: “Contingencia y creación en la filosofía de Duns Scoto”, *Verdad y Vida*, 24, 1966, pp. 55 - 100.

una realización del primer elemento de la distinción, es decir, a través de una sacralización de la realidad, en las religiones axiales se construye la posibilidad de la esperanza de salvación, la negación de la contingencia existente entre el *pecado* y *gracia* (como nueva distinción directriz) depende de la relación entre ambas dualidades, mediadas por la decisión divina, por lo que el judeo-cristianismo ha llama'do providencia, y por la posibilidad de transformación de un elemento de la dualidad en el otro, por medio de una interacción social prescrita por las distintas vías de salvación inscritas en el universo simbólico religioso.¹⁰ La santidad y la gracia reciben su necesidad por decisión divina y su contingencia procede de la acción humana situada entre los dos polos de la dualidad: pecado/gracia, elección/condenación, infierno/cielo, etc. Así se manifiestan los bienes de salvación en el judaísmo antiguo como "recompensa", en el cristianismo antiguo como "perdón de los pecados", en el Islam como "veneración", en el protestantismo ascético como "elección", en el hinduismo como *moksa* y en el budismo como *nirvana*.¹¹

Grosso modo, para las religiones monoteístas, la fórmula de la contingencia se encuentra en el concepto mismo de *Dios*. La voluntad de Dios es omnipotente; le es posible siempre otra forma distinta, sin ser impedida de ello en modo alguno. De aquí que el mundo, todo cuanto ella ha creado, resulta contingente con una especie de necesidad supramodal. Otra versión es la del *karma* oriental, esa mecánica cósmica universal que regula todo cuanto sucede según méritos y culpas. En ambos casos la contingencia es concebida como "*dependencia de...*"- y esto ya supone una reformulación del primitivo planteamiento de otras posibilidades- y en ambos casos la indeterminación estructural y las libertades interpretativas de la religión se consiguen a base de mantener en lo incognoscible las cadenas de dependencia: la voluntad de Dios es impenetrable, y el condicionamiento del karma por una vida anterior no puede recordarse, pues la muerte y el nacimiento extinguen la memoria. Ambas concepciones del problema de la contingencia hacen posible así una localización de ese problema en forma de un fundamento, con relación al cual la interpretación puede desarrollar relaciones.

El valor religioso ya no reside en la identificación total con el grupo, en los términos de Durkheim, sino que empieza a adquirir

¹⁰ N. Luhmann: *Funktion der Religion*; Frankfurt, 1977, p. 194.

¹¹ W. Schluchter: *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, 1988, Vol. 2, pp. 360 - 61.

la forma de *una apertura personal a la trascendencia*.¹² Teniendo en cuenta que los nuevos mensajes religiosos de la época axial fueron dirigidos a los individuos como tales, más que a células de un organismo social, tales mensajes fueron universales en su alcance. Como afirma Robert N. Bellah: "Desde el punto de vista de (la religión axial, o en su terminología, las religiones históricas) un hombre ya no es definido en los términos de la tribu o del clan del que procede o en los términos del Dios particular al que sirve sino como un *ser capaz de salvación*. Esto es, deviene posible, por primera vez, concebir al ser humano en cuanto ser humano".¹³ Esto significa que el periodo de las religiones tribales y nacionales se desvanece y que comienza el periodo de las religiones universalistas.

Los nuevos movimientos que surgen en el periodo axial ponen de manifiesto una estructura *soteriológica*¹⁴ que permanece en marcado contraste con la relativamente simple aceptación del mundo de la religión pre-axial. Esta aceptación del mundo es extensamente explicada como la única respuesta posible a la realidad que invade el self de tal manera que la simbolización del self y el mundo son difícilmente separables. Sin embargo, en las religiones axiales comienza a diferenciarse del entorno y a ser consciente de sus propias posibilidades. El problema ético básico¹⁵ que anida en las religiones axiales proviene de la necesidad de buscar una explicación religiosa al *sufrimiento* que se percibe como injusto. Pero, para que el infortunio personal pueda ser percibido como injusto tiene que producirse un cambio en la valoración del sufrimiento derivado de una situación de contingencia, pues en las sociedades tribales el sufrimiento era considerado como el síntoma de una culpa secreta. "Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad o cualquier otra desgracia, eran considerados, según la especie de ésta, o como poseídos por un demonio, o como castigados por la cólera de un Dios al que habían ofendido".¹⁶ En las religiones axiales el individuo aparece como un ser capaz de salvación, merecedor de la esperanza religiosa de ser librado de todo mal, de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en

¹² B. Schwartz: "The Age of Transcendence" en *Wisdom, Revelation and Doubt*, Daedalus, Spring, 1975, pp. 3 - 4.

¹³ R. N. Bellah: *Beyond Belief*, Nueva York, 1970, p. 33.

¹⁴ Etimológicamente proviene del griego *soter*, salvador y "salvación" proviene del latín *salus*, habiéndose vinculado ambas significaciones históricamente con la noción específicamente cristiana de ser salvado por la muerte reparadora de Cristo relacionada con el recto juicio de Dios sobre los pecadores.

¹⁵ J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, Vol. 1, p. 267.

¹⁶ M. Weber: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, Vol. 1, p. 196.

cuanto tal, de la inevitable imperfección personal, se trate de “mancha”, “pecado” o de un modo de vida más espiritual, como el destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal.¹⁷

Cuanto más se confirma la concepción de un Dios único, supramundano y universal, con la evolución de las sociedades, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un Dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna.¹⁸ Con el incremento de las esperanzas en “el más allá”, a medida que se va concibiendo, cada vez más, ésta vida como una forma de existencia provisional, cuanto más se piensa que esa vida, creada de la nada y percedera por tanto, está sometida a su creador como valor y fin último en el más allá, y por lo tanto, la actuación en esta vida queda orientada por el destino en la otra, con tanta mayor fuerza se impone en un primer plano el problema de la relación de Dios con el mundo y su imperfección (*dualismo ontológico oriental o dualismo ético occidental*).¹⁹

Para el judío sufrimos de una inclinación innata al mal, la *yetzer ha-ra*, y vivimos en un mundo en el que las fuerzas del mal han estado acosando a los elegidos de Dios, por esta razón la vida es a menudo precaria y la supervivencia constituye una constante preocupación. Para el cristiano ésta es una existencia “caída” y arruinada por el pecado primordial de nuestros primeros antecesores. Heredando sus faltas o las consecuencias de sus faltas, vivimos en un estado de alienación en relación a Dios, a nosotros mismos y a los demás. Para el musulmán, los seres humanos son débiles y falibles y nuestra vida está comúnmente vivida en *ghafala*, en el olvido de Dios. Para el hindú y para el jainista, así como para el sijk en los tiempos modernos, la condición humana ordinaria representa la inmersión en la ilusión relativa de *avidya*, sujeta a los dolores recursivos y a los pesares de la rueda de nacimiento y muerte inducida por nuestro pasado determinado por el karma. Para el budista, la primera verdad noble es que toda la vida comporta *dukkha*, una “insatisfacción” que incluye el dolor, el pesar y la ansiedad de todas las clases. El nacimiento es *dukkha*, la decadencia es *dukkha*, la enfermedad es *dukkha*, la muerte es *dukkha*, el

¹⁷ M. Weber: *Economía y sociedad*, México, D. F., 1978, p. 419.

¹⁸ M. Weber: *Ibid.*, 1978, p. 412. Dios representa el plano de trascendencia primordial, aquello que Rudolf Otto ha llamado: *lo totaliter aliter* (“lo totalmente otro”) (Ver: *Lo Santo*, Madrid, 1985, p.p. 40 - 48), o también lo que Th. Luckmann ha llamado “gran trascendencia” (Ver: *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt, 1991, p. 168).

¹⁹ M. Weber: *Ibid.*, p. 414; N. Luhmann: *Die Ausdifferenzierung der Religion* en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt, 1989, Vol. 1, p. 313.

tener que vincularse a cosas que rechazamos, el tener que separarnos de cosas que deseamos, no tener lo que quieres y tener lo que no quieres, todo eso es dukkha.²⁰ Frente a la infravaloración ética de "este mundo", las religiones axiales proyectan la redención y la vida eterna (en el cristianismo), el advenimiento del reino de Dios (en el judaísmo), el paraíso (en el Islam), *moksa*, la liberación (en el hinduismo), la ilustración y el *nirvana* (en el budismo), y detrás de estos objetivos radica la conciencia de una unidad última de realidad y valor: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios uno y trino, Allah, como el más misericordioso y compasivo, el ser infinito, la conciencia, la dicha representada por Brahman, la realidad inefable del nirvana, el vacío (*sunyata*).

La categoría que sirve para establecer el umbral de reducción de contingencias en el pensamiento griego antiguo es la noción de *Moirai*.²¹ Podemos determinar el origen del significado de esta categoría en el famoso fragmento de Anaximandro, que bien podemos considerar como la primera escritura de la filosofía occidental. Según él, el principio y elemento de todas las cosas es "lo indeterminado (*apeiron*),...Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo".²² Ese material amorfo e insípido se disoció al principio en las formas elementales — tierra, agua, aire y fuego—, distribuidas al principio en sus regiones correspondientes; y a continuación aquellas originaron las cosas y, cuando estas perecen, las reciben de nuevo. Lo que llama la atención en el apotegma de Anaximandro es que describe el proceso secular de nacimiento y muerte en lenguaje *moral*. La formación de los elementos se designa como "pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia". Los términos implican que se cometió una injusticia por el propio hecho de haber nacido como existencias separadas. El multiforme universo sólo puede surgir, en la argumentación de Anaximandro, mediante el hurto y la usurpación. Considérese, por ejemplo, el cuerpo animal. Su principal sustancia es la tierra, pero al formarse se apropia de porciones que corresponden a los demás elementos, agua para la sangre, aire para el aliento, fuego para el calor. La disolución que representa el morir compensa tales hurtos, cada una de las porciones robadas

²⁰ F. L. Woodward: *The Book of the kindred Sayings*, Londres, 1956, Parte 4, p. 357.

²¹ Ver el interesante trabajo de W. Ch. Greene, *Moirai: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Boston, 1963 (1944), p. 8.

²² *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1981, Vol. 1, 129, Fragmento: 183.

retorna con sus semejantes. La Moira sencillamente significa "parte" o "lote asignado" y de aquí se deriva el significado de "destino". Tanto los dioses como los hombres tienen *moirai*. Cada Dios posee su parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad. La Moira está por encima de todos y cada uno de los dioses y los límites que impone a sus poderes son de naturaleza moral.²³ Así sucede en la *Teogonía*,²⁴ tal como lo narra Hesíodo, la cosmogonía comienza con aparición del Caos, la Tierra y Eros, del Caos surgen la Tiniebla y la Noche y de ellos nace el ardiente Fuego y la luz del Día. A continuación se divide el mundo en tres partes: la Tierra, el Cielo y el Mar. Comparece aquí una división del mundo en tres partes (*moirai*) y estas tres partes se asignaron a Zeus, Poseidón y Hades. El Cielo es propiedad de Zeus, el mar de Poseidón, y el aire o la tierra de Hades. Sólo más tarde, Eros reunirá en matrimonio a los distanciados Cielo y Tierra, y de esta unión nacerán los dioses más antiguos. Hesíodo, al hacer que dicha división fuera anterior a los dioses —la cosmogonía nació antes que la teología—, destaca mediante la secuencia temporal, la preponderancia de la Moira sobre las divinidades que nacerían después. Los dioses que al principio eran más jóvenes que la Moira y estaban sujetos a ella, podrían en ese estadio pretender ser ellos los originadores del orden del mundo y sustituir así aquella decisión impersonal por su voluntad personal. La Moira sirve para la ordenación del mundo en dominios, pero no es una deidad que, por un acto de voluntad, haya creado y planeado tal orden. Es una representación que establece una verdad sobre la disposición de la naturaleza, y que sólo añade a dicha afirmación que esa disposición es a la vez justa y necesaria. Como muy bien aparece en el fragmento de Anaximandro, la Moira es una representación de la necesidad (*Ananke*) y de la justicia (*Dike*), (del *va a ser*, y del *debe ser*) de la disposición de los elementos. Este es el contenido íntegro de la noción de *hado*. El orden de la cosmogonía de Hesíodo implica que la división del mundo en dominios era más antigua que los dioses y, a la vez, afirma, que estos tomaron forma en sus respectivos dominios y surgieron de esos mismos elementos. Así la voluntad de los dioses comienza a hacer valer sus pretensiones frente a la inevitable asignación del destino. El poder impersonal de la Moira se personaliza en los diferentes dioses, así se comienza a hablar del "hado de Zeus" o del "destino de Dios".

²³ F. M. Cornford: *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984, p. 30. Sobre el concepto de destino en la mitología nórdica ver el trabajo de P. Lanceros, *Ragnarök: el destino de los dioses*, Manuscrito citado por deferencia del autor.

²⁴ Hesíodo: *Teogonía y otros escritos*; México D. F. 1981, p. 5 y ss.

Ahora bien, la característica fundamental del pensamiento griego –sobre todo en la tragedia de Esquilo, Sófocles y en las filosofías de Platón y Aristóteles– es el paso de un destino externo al hombre a una concepción de la vida determinable internamente. Aunque no puede negarse que, en gran parte, somos seres necesitados, confusos, incontrolados, enraizados en la tierra e indefensos bajo la lluvia, hay en nosotros algo puro y puramente activo, que podemos llamar “divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable”. Parece que este elemento racional, el *Logos*,²⁵ podría gobernar y guiar el resto de nuestra persona, salvándonos así de vivir a merced de la fortuna, del accidente, de la coincidencia, de la contingencia (*Láchesis*). La Razón ocupa el lugar de Zeus como éste había ocupado el de la Moira.²⁶ Esta esperanza espléndida, frágil y equívoca ha sido una de las preocupaciones centrales del pensamiento griego en torno al bien humano.²⁷ Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que *hace*. “En general, eliminar la fortuna de la vida equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, *bajo el dominio del agente*, suprimiendo la dependencia de lo exterior”.²⁸ La responsabilidad así radicaría en aquél que elige, Dios queda exonerado de culpa.²⁹ El fatalismo se transforma en humanismo racionalista e idealista. Esta nueva confrontación en el seno de la dualidad reaparecerá a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento en la distinción directriz que opone a la diosa Fortuna, deificación de la *Tyche* griega, y la sabiduría.³⁰ Según la interesante interpretación de José M^a González, la diosa Fortuna representa al destino dado más allá de cualquier intervención humana y la sabiduría (*Logos*) representa el comienzo de la autoafirmación humana a través de la reflexividad.

²⁵ Ver los fragmentos de Heráclito contenidos en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1981, Vol. 1, Fragmentos: 639-647, pp. 352 - 355. El concepto de *Logos* se interpreta como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser, fundamento, proposición (Ver asimismo la crítica de Heidegger en *Sein und Zeit*, Tübinga, 1986, p. 32 y ss).

²⁶ F. M. Cornford: *Ibid.*, 1984, p. 52.

²⁷ M. Nussbaum: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid, 1995, p. 30 y ss.

²⁸ M. Nussbaum: *Ibid.*, 1995, p. 31.

²⁹ Ver W. Ch. Greene, *Moira...*, 1963, p. 9.

³⁰ Ver la interesante interpretación de José M^a González García en “Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo”, A. Perez-Agote, I. Sanchez de la Yncera, (edits.), *Complejidad y teoría social*, Madrid, 1996, p. 392 y ss. Ver del mismo autor: *Metáforas del poder*, Madrid, En prensa.

El proceso de desencantamiento del mundo, tanto en el judaísmo antiguo, como en el pensamiento griego y el cristianismo, empujan a todas las preguntas últimas acerca del acontecer, del destino y del hado, por el camino de la fe en la *Providencia*,³¹ de la idea, por tanto, de un Dios misterioso pero, en definitiva, inteligible que gobierna el mundo y, en especial, los destinos de su pueblo: "vosotros queríais hacer el mal, pero Dios lo ha convertido en bien". Aquí la voluntad divina se mantiene frente a todos los intentos humanos de escapar a ella del mismo modo que en los relatos hindúes el "destino" triunfa frente a todos los trucos para burlarlo. Pero ahora no es Karma como allí, sino una providencia racional del Dios personal lo que determina este destino. "Es prodigioso cuán imbuidos estaban los antiguos del concepto de un destino soberano (*fatum*), siendo esto algo que se ve atestiguado no sólo por los poetas y particularmente por los autores de tragedias, sino también por filósofos e historiadores. Con la era cristiana este concepto es relegado a un segundo plano y se vuelve menos apremiante, al quedar suprimido por el de Providencia, el presupone un punto de partida intelectual y, en tanto que proviene de un ser personal, no es concebido de forma tan rígida e irrevocable, ni tampoco se halla revestido del mismo halo de misterio".³² La providencia es el conjunto de todos los actos de Dios en los que se expresa su relación cognoscitiva, volitiva y ejecutora con la totalidad del mundo, relación que lleva a este mundo hacia los fines determinados por su voluntad.³³ Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento pervive esta noción de providencia. San Agustín en *La ciudad de Dios* afirma que: "La causa de la grandeza y amplificación del Imperio Romano no es fortuita ni fatídica, según el sentir de los que afirman que las cosas fortuitas son las que, o no reconocen causa alguna, o suceden sin algún orden razonable, y las fatales las que acontecen por la necesidad de cierto orden y contra la voluntad de Dios y de los hombres. Sin duda alguna, que la Divina Providencia es la que funda los reinos de la tierra".³⁴ En el cristianismo la teodicea más consistente es la construcción de la *providencia como predestinación*, que interpreta el dualismo, este mundo/el otro mundo, *éticamente*, como

³¹ M. Weber: *Ensayos*, 1988, Vol. 3, p.p. . 252 - 53.

³² A. Schopenhauer, *Los designios del destino*, Madrid, 1994, p. 19.

³³ E. Niermann: "Providencia" en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1974, Vol. 5, p. 630 y ss. Ver también W. Kem: "La providencia de Dios mantiene el mundo en su ser y-en su obrar: en orden al hombre" en *Mysterium salutis*, Madrid, 1969, Tomo II, Vol. 2, p. 584 y ss.

³⁴ San Agustín: *La ciudad de Dios*, México D. F., 1966, p. 103. Ver así mismo, Santo Tomás: *Summa contra los gentiles*, México D. F. 1977, p. 423.

oposición entre un Dios perfecto y un mundo creado o imperfecto, y el destino religioso del individuo como consecuencia exclusiva de la gracia divina, que no puede ser influenciada por las acciones buenas o malas.³⁵ La doctrina del Karma motiva al creyente a no cambiar el mundo, sino a alejarse el mismo del mundo, a escapar del eterno ciclo de renacimiento y muerte. La doctrina de la predestinación mueve al creyente a dominar el mundo en el nombre de Dios, en orden a probar la validez del estado de la gracia que Dios ha garantizado libremente a la criatura humana imperfecta.³⁶ La cosmovisión del protestantismo ascético aglutina dentro de una actitud unificada las relaciones entre Dios, el mundo y el individuo: "en el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su vocación (Calling, Beruf)".³⁷ El mundo como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo.³⁸

La emergencia de las civilizaciones axiales con la proyección de un dualismo ontológico (oriente) y ético (occidente), separando dos ámbitos de realidad, en los términos de Alfred Schütz, por una parte, un ámbito donde reina la necesidad y de carácter autorreferencial: *lo sagrado* y, por otra parte, un ámbito donde reina la negación de la necesidad y de la imposibilidad, es decir, contingente, y *dependiente* del primero, *lo profano-intramundano*. Pero, lo importante no está en ésta, sin duda, importante diferenciación entre lo trascendente y lo inmanente sino más bien en su mediación, es decir, en la producción social de la posibilidad de salvación, es decir, en la consideración del individuo como "ser capaz de salvación". Esta estructura salvífica de las religiones axiales supone una reevaluación del sufrimiento que se percibe como injusto. Así, tanto en las religiones axiales orientales como en las occidentales, el hombre, a través de la ilimitada sucesión de nuevas vidas y muertes del *karman*, así como a través de la Divina Providencia, *comienza a determinar su destino por medio de sus acciones*. Alcanzar la unión mística con lo divino o alcanzar la gracia devienen, por vez primera, una posibilidad al alcance de todos, si se siguen las consiguientes técnicas de salvación, es decir, se puede controlar la contingencia, la dependencia (no deseada) del mundo, más

³⁵ M. Weber: *Ensayos...*, Madrid, 1983, Vol. 1, p. 94 y ss.

³⁶ W. Schluchter: "The Paradox of Rationalization" en G. Roth, W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, 1979, p.p. 29 - 30.

³⁷ W. Schluchter: *Ibid.*, p. 42.

³⁸ M. Weber: *Economía y sociedad*, México D. F., 1978, p. 438.

específicamente de éste mundo, por medio de una serie de acciones orientadas a maximizar una posibilidad, la salvación, evitando o reduciendo la posibilidad de que suceda su opuesto, la condenación. Sin embargo, las religiones axiales no eliminan la dependencia del hombre en relación a algo exterior, se elimina la contingencia vía intervención exterior, es decir, por el concurso de Dios. Entre la *Divina Providencia* y aquello que el hombre hace existe una diferencia, una asimetría que nunca desaparecerá, es decir, nunca podremos conocer los designios de la providencia, sólo podremos alcanzar ciertas *certezas subjetivas* de salvación, como muy bien ha puesto de manifiesto la formulación de la teodicea en el protestantismo ascético.

La contingencia en la modernidad

En las religiones preaxiales la reducción de la contingencia se consiguió a través de una sacralización de toda la realidad, así se aseguraba un orden que fungía como el orden frente al caos. Las religiones axiales introducen una diferenciación dentro de la ya existente de sagrado/profano, al crear la posibilidad de salvación, bien a través del dualismo ontológico del karma o bien a través del dualismo ético de Dios, se crea una nueva distinción directriz de carácter religioso que tiene una indudable eficacia social al establecer la posibilidad de superar el sufrimiento, la alienación, la condenación, por medio de la interacción social que se manifiesta en una serie de conductas sistemáticas ejemplares en el plano ético. En las sociedades postradicionales, tal dualismo trascendental que dividía entre este mundo y el otro mundo, se rompe. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que los imaginarios centrales que han legitimado la realidad primordial de la época axial — Yavé, Bráhma, Zaratustra, Allah, Jesús de Nazaret, etcétera — son substituidos por *realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano*, como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político o uno mismo, y más específicamente, la reducción de contingencia se plantea, por supuesto, en el ámbito social, pero, quizás la novedad más novedosa es que se hace *desde el ámbito social*, es decir, en los términos de Weber, desde los propios órdenes de vida secularizados. A medida que la sociedad deviene más compleja, más posibilidades devienen visibles, es decir, lo que ocurre, sólo tiene sentido en el horizonte contingente de otras posibilidades. Con el objetivo de controlar el acceso a estas posibilidades, la sociedad requiere nuevas formas de reducción de contingencia, como la legitimidad política, el principio económico

de recursos limitados, es decir, la escasez, la estructura normativa del derecho, el principio de limitación de la ciencia, etcétera. Las dicotomías posible/imposible y necesario/contingente afincadas en la discusión teológica de la Edad Media no pueden ser ya controladas por medios religiosos.

Los aspectos rechazables del mundo ya no aparecen como marcas metafísicas de la cualidad del mundo o como justicia penalizadora sino más bien como marcas de la "facticidad" del mundo. La Edad Media llega a su fin cuando dentro de su sistema espiritual, la creación continua como "providencia" cesa de ser creíble para el hombre y su *autopreservación*³⁹ viene a substituir al significado y valor de toda acción realizada previamente *ad majorem Dei gloriam*. Esta autoafirmación no significa la preservación económica y biológica del organismo humano a través de los medios naturalmente disponibles. Más bien, significa una actitud hacia el mundo caracterizada por un *dominio racional del mundo* como racionalización de la "voluntad de poder".⁴⁰ A la base de esta posición está la idea de que la realidad puede ser configurada matemáticamente (*res extensa*: materia) para realizar el propósito de la autopreservación.

El "futuro" abierto, indeterminado, que la moderna idea de progreso anticipa es concebido como el producto de un proceso *inmanente* de desarrollo sin fin más que como una intervención *trascendente* comparable al advenimiento del Mesías, o el fin del mundo o el Juicio Final. El *profectus* espiritual queda desplazado por el progreso intramundano.⁴¹ La conexión de aquello que radica en el pasado y lo que radica en el futuro deviene en principio *contingente*, la conexión es, por tanto, selectiva entre la alternativa de continuidad y de discontinuidad.⁴² La época postaxial, postradicional, moderna, se caracteriza por la "diferencia", "querámoslo o no, no somos ya lo que fuimos, y nunca más seremos lo que ahora somos", como apunta Niklas Luhmann.⁴³ Las relaciones son modernas siempre que su modificabilidad se incluya en su definición. Lo actual es el ayer del mañana. Esta "diferencia" se manifiesta, primero, como

³⁹ H. Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985, 138 y ss. Ver asimismo M. Horkheimer, Th. Adorno: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, 1996.

⁴⁰ C. Castoriadis: *Le monde morcelé*, Paris, 1992, p. 22. Tanto Marx como Weber describen ésta actitud básica hacia el mundo.

⁴¹ Ver R. Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979.

⁴² N. Luhmann: *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, p. 302.

⁴³ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, 1998, p. 133.

una delimitación frente al pasado, como un intento de fundarse el presente moderno exclusivamente en sí mismo,⁴⁴ ya no es posible recurrir a las fórmulas de reducción de contingencia del pasado en la forma de poder inmutable de la naturaleza, o de *Omniscientia Dei*, o de *Historia magistra vitae*. Y esta "diferencia" se manifiesta, en segundo lugar, dentro de la misma sociedad. Las sociedades modernas son "unidades múltiples". "La" sociedad se desdobra en distintos ámbitos *funcionales*,⁴⁵ en distintos órdenes de vida, como la economía, la política, la ciencia, la religión, el derecho, el deporte, etcétera. Cada uno de estos sistemas parciales configura un modo específico y propio de solucionar problemas. Mediante la concentración en una dimensión única del problema se posibilita, por una parte, un incremento de los rendimientos inmanentes de cada sistema y, por otra parte, estos sistemas van separándose siguiendo su autonomización, de manera que ya no existe ninguna instancia de racionalidad metasocial adecuada a la complejidad real de la sociedad. No existe una "razón" universal sino criterios de racionalidad subespecíficos: justicia, verdad, belleza, propiedad, etcétera.⁴⁶ "Los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas *externas* de sentido. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de la representación de puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. Por eso, los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas externas de sentido y readaptarse a una *unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior de cada sistema*".⁴⁷ Ya no podemos partir de la reducción de la contingencia operada sobre "una cosa de posibilidad única" como afirmaba Stanner en las sociedades primitivas australianas, sino que tenemos que determinar *las contingencias dentro de cada sistema*.

Si bien la "fortuna", primero como *Tyche* en el mundo griego y, después, como la diosa Fortuna al final del helenismo y en el cristianismo, había expresado aquello que ocurre a pesar de nuestro diseño, del *riesgo* como secularización de la diosa Fortuna se puede hablar ya en la transición de la Baja Edad Media a la Edad Moderna temprana. El riesgo aparece como un "constructo social histórico" que se basa en la determinación de lo que la sociedad considera en cada momento como normal y seguro. El riesgo es la medida, la

⁴⁴ J. Berger: "Modemitätsbegriffe und Modemitätskritik in der Soziologie", *Soziale Welt*, 39, 2, 1988, p. 226.

⁴⁵ N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1997, Vol. 2, p. 743 y ss.

⁴⁶ H. Dubiel: *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, 1994.

⁴⁷ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad...*, Madrid, 1998, p. 148.

determinación limitada del azar según la percepción social de una seguridad ontológica,⁴⁸ el riesgo representa un dispositivo de racionalización, de cuantificación, de metrización del azar, de reducción de la indeterminación como opuesto del *apeiron* (lo indeterminado) de Anaximandro.⁴⁹ El riesgo es una forma de realizar descripciones presentes del futuro, desde el punto de vista de que *uno/a puede y además tiene que decidir* sobre cursos alternativos de acción. Sólo podemos hablar de riesgos si y en la medida en que las consecuencias pueden atribuirse a las *decisiones*. Esto ha conducido a la idea de que es posible evitar los riesgos y ganar en seguridad cuando se decide de forma diferente –por ejemplo, no instalando centrales nucleares-. Esto es un error. Toda decisión puede dar lugar a consecuencias no deseadas. Lo único que se puede conseguir cambiando de decisión es variar la distribución de ventajas y desventajas, así como de probabilidades e improbabilidades.⁵⁰ Según Luhmann, en la modernidad tardía no existe ninguna conducta libre de riesgo. Cualquier tipo de decisión sobre cursos de acción conlleva un riesgo. Podríamos suponer que si no existe ninguna decisión libre de riesgo, la esperanza de más investigación y más conocimiento pudieran conducir del riesgo a la seguridad, pero la experiencia práctica nos muestra lo contrario: *“Cuanto más se sabe, más se sabe, que no se sabe, y por tanto, se forma una conciencia sobre el riesgo”*.⁵¹ Cuanto más racionalmente se calcula y de forma más compleja se realiza el cálculo, más facetas nuevas aparecen en relación al no-saber. Es como si *peras* y *apeiron*, es decir, el límite y lo ilimitado, fueran dos líneas asintóticas que parece que se tocan, pero lo cierto es que en realidad no se tocan nunca. La sociedad del riesgo comienza allá donde el sistema de normas sociales de previsión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones.⁵² Al no ser calculable el riesgo al cien por cien, significa que el margen de lo incalculable forma parte del “noúmeno social”, de aquello de lo que todavía el dominio racional no puede dar cuenta, de lo indeterminado (*Apeiron*). Los daños atribuibles socialmente son las consecuencias perversas de accio-

⁴⁸ Los peligros no existen “en sí mismos”, independientemente de nuestra percepción, devienen asunto político sólo cuando la gente es consciente de ellos. Mary Douglas y Aaron Wildavsky en *Risk and Culture* han desarrollado la idea de que no existe diferencia substantiva entre los peligros que surgen en las sociedades de hace 2000 años y las nuestras, excepto en el modo de la percepción cultural y en la manera en que es organizada tal percepción en la sociedad mundial.

⁴⁹ J. Beriaín: Introducción a A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, p. 9; *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, 1996, p. 99.

⁵⁰ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad*, p. 163.

⁵¹ N. Luhmann: *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991, p. 37.

⁵² U. Beck: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993, p. 40.

nes intencionales que constituyen un riesgo *calculable* estadísticamente.⁵³ Lo no calculado y lo incalculable constituyen el "noumeno social" del que todavía no podemos hablar científicamente, aunque forma parte de la modernización social actual. El dominio racional del mundo, como la expresión más radical de la ansiedad humana frente al "absolutismo de la realidad", produce un *nuevo destino*, no ya natural o metasocial, sino socioculturalmente producido. El escape del destino nos retrotrae perversamente a él. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social. Del paso de la "fortuna" medieval al "riesgo" moderno no se ha producido un "nuevo" mito social. Sencillamente, se ha pasado del destino *dado* metasocialmente, Dios, la naturaleza, al destino *producido* socialmente, como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de *nuevas incertidumbres, pero esta vez manufacturadas socialmente*.⁵⁴ El nuevo des-

⁵³ Algunos de los avances importantes en la reducción de riesgos entre 1907 y 1977 aparecen en la lista siguiente:

- Agua potable.
- Evacuación de aguas fecales.
- Preparación higiénica de comida.
- Leche pasteurizada.
- Refrigeración.
- calefacción central.
- Principios científicos de nutrición aplicados ampliamente.
- Erradicación de las enfermedades parasitarias, incluida la malaria.
- Control de plagas.
- Improvisación del cuidado prenatal y posnatal.
- Improvisación del cuidado de enfermedades infecciosas.
- Uso de la anestesia en cirugía.
- Posibilidad de transfusión de sangre.
- Organización de las unidades de cuidado intensivo en los hospitales.
- Tratamiento del cancer.
- Utilización de los cinturones de seguridad en los coches.
- Preservación de los cuidados de la dentadura, el oído y la vista.
- Nuevos métodos de interrupción del embarazo.
- Nuevos métodos de tratamiento de las enfermedades circulatorias, etc.

(Tomado de A. Giddens, *Modernity and Selfidentity*, Londres, 1991, p. 116).

⁵⁴ A. Giddens: *Modernity and Selfidentity*, Londres, 1991, pág. 122. En una obra reciente A. Giddens, *Beyond Left and Right*, Londres, 1994, Introducción, propone el término: "incertidumbre manufacturada". U. Beck también ha abundado al respecto en: "World Risk Society as Cosmopolitan Society?. Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties" *Theory. Culture and Society*, 1996, Vol. 13, p. 4. Es interesante la respuesta de Jeff Alexander y Philip Smith, "Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse", *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 28, p. 4, 1996. En la perspectiva luhmanniana ver J. M^a García Blanco, "Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas" en: E. Lamo de Espinosa, J. E. Rodríguez Ibañez: *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, 1993, p. 478 y ss. Ver como síntesis de la discusión la compilación de J. Franklin (Edit.): *The Politics of Risk Society*, Londres, 1998. Ver así mismo sobre el concepto de destino en las sociedades modernas: E. Gil Calvo, *El destino*, Barcelona, 1995, p. 94 y ss. Gil Calvo se pregunta si a esto lo podemos llamar progresión o regresión, pienso que quizás podamos llamarlo *retroprogresión*.

tino no aparece allí donde la realidad se ajusta al diseño o a la intención de la acción sino en ese conjunto de "consecuencias colaterales latentes" que delatan el regreso de "lo indeterminado". En una formulación netamente sociológica del problema podemos decir que comparecen los resultados de un juego de acumulación y de explotación entre el trabajo y el capital con la cubierta de una suma positiva presentada como un "pastel creciente" del que se deriva al mismo tiempo un juego de suma negativa en torno al "daño colectivo" infligido al propio grupo, a la sociedad particular y a la sociedad mundial en la forma de consecuencias inintencionadas de diseños de acción. Sin estas consideraciones no podemos retener los "beneficios netos" derivados de los efectos de un peligro circular que implica tanto a los que toman decisiones como a los afectados, dentro de un proceso de modernización capitalista sin fin.⁵⁵

La maximización de la buena suerte y de la buena fortuna no representan sino el despliegue del proceso de optimización de resultados que lleva incrustado en sí mismo la posibilidad de que ocurra siempre lo otro de lo deseado, unas veces de forma inversa a nuestras intenciones, como Elster ha apuntado con su concepto de contrafinalidad, otras veces, a través de una realización limitada de nuestras intenciones, como demuestra el mismo autor a través del concepto de supoptimalidad. El nuevo destino no representa un "retorno al hado" ni tampoco la transformación definitiva y duradera de lo indeterminado en determinado. La reducción de contingencia es inmanente al propio proceso de toma de decisión, como lo pone de manifiesto el titán, semidiós, Prometeo, al robar el fuego a los dioses para entregárselo a los mortales. Prometeo ha dado al hombre la libertad en la que desarrollar más plenamente un mundo de formas que habían sido el producto de la mera necesidad. El fuego es un instrumento "a la mano" para conquistar el mundo. Pero, existe un nuevo elemento en el viejo mito, el de la ambivalente producción del hombre, ante la que Prometeo no puede prevenir, él no sabe cuál va a ser la historia y el futuro que él prepara con su "astucia y capacidad de invención" al abandonar a las criaturas humanas a sí mismas, es decir, a la cultura inaugurada por el fuego, sin la protección ni la seguridad de los dioses. La historia se hace, pero no es algo que uno pueda hacer, la historia es el resultado de la acción humana, pero no de la intención humana

⁵⁵ Ver Cl. Offe: "Bindung, Fessel und Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkung Formeln" en A. Honneth et al, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1988, pág. 742; también al respecto: M. Douglas: *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, 1992.

(Ferguson)). Como afirma con acierto Enrique Gil Calvo: “una vez excluidos los *demiurgos* extrahumanos, toda intervención del azar habrá de ser resultado del comportamiento humano: tanto del intencionado como del no intencionado”,⁵⁶ puesto que “nadie puede situarse contra un dios, a menos que él mismo sea un dios” (*Nemo contra deum, nisi deus ipse*).⁵⁷

En las sociedades preaxiales y en las axiales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador *Dios*, ahora es cada presente quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una *diferencia*, que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales tiende a cero, siendo el observador el *sistema* (sistema psíquico en el caso del hombre, sistema social en el caso de la sociedad).⁵⁸ El mundo ya no puede ser observado desde fuera, sino únicamente desde el interior de él mismo: sólo según la norma de las condiciones (físicas, orgánicas, psíquicas, sociales) de las que él mismo dispone. Los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (*Dios*) que articule la contingencia — ya que el desencantamiento del mundo y el proceso de diferenciación social han acabado con el monopolio cosmovisional de la religión— sino que se sirven de una “observación de segundo orden”. *Observar* es “generar una *diferencia* mediante una distinción, que deja fuera de sí lo que no queda diferenciado por ella”.⁵⁹ Observar a un observador, significa observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación. Todo lo que se identifica como unidad, es decir, como sistema, tiene que ser observado entonces siguiendo la pregunta *quién* observa mediante *qué* diferenciación. Así se despliegan nuevas distinciones directrices⁶⁰ como “tener/no tener” en el sistema económico, “gobierno/oposición” en la política, “verdad/falsedad” en la ciencia, “Justicia/injusticia” en el derecho, “belleza/monstruosidad” en el arte, etcétera. Quizás sea útil para comprender este tipo de observación recurrir a la metáfora del espejo⁶¹ propuesta por José M^a González, ya que el espejo

⁵⁶ E. Gil Calvo: *El destino*, Barcelona, 1995, p. 100.

⁵⁷ Ver H. Blumenberg: *Work on Myth*, Cambridge, Mass, 1985, p. 524.

⁵⁸ N. Luhmann: *Soziologie des Risikos*, *Ibid*, pág. 48. Niklas Luhmann ha aplicado el concepto de “observación de segundo orden” como baremo reflexivo que posibilita la autoorganización y autoproducción de los diferentes sistemas sociales (Véase al respecto su obra: *La Ciencia de la Sociedad*, México D. F., 1993, p.p. 55 - 93).

⁵⁹ N. Luhmann: *La ciencia de la sociedad*, 192, p. 66.

⁶⁰ N. Luhmann: “Distinctions Directrices” en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, Vol. 4, p. 14 - 32.

⁶¹ Ver José M^a González, *Ibid.*, p. 392 - 93.

muestra más bien algo que sin él no se puede ver: al propio observador. Así aparece en *Las Meninas* de Velázquez donde en un primer plano aparecen retratadas las Meninas, y en un segundo plano el espejo recoge la propia imagen de Velázquez como observador que se observa a sí mismo. Una imagen bastante diferente es la que nos ofrece El Greco en *El Entierro del Conde de Orgaz*, donde el sentido del cuadro se lee de arriba a abajo, es decir, la conexión de los tres ámbitos presentes, el mundo trascendente, el mundo cotidiano y el inframundo de las tinieblas y de la oscuridad, sólo es posible entenderla desde la metaobservación de Dios y su corte de ángeles.

En el plano de la observación de segundo orden todos los enunciados devienen contingentes, toda observación puede ser confrontada con la cuestión de qué distinción emplea y qué es lo que, como consecuencia de esta, permanece para aquella invisible. Esto nos permite pensar que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser formulados en la forma modal de la contingencia. Las distinciones directrices mencionadas arriba "refieren lo real a valores, expresan discriminaciones de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad",⁶² por tanto, lo diferente, lo otro de lo preferible no es lo indiferente, sino lo rechazado. Por eso cada sistema autorreferencialmente busca satisfacer su función por la realización de uno de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, justicia, autenticidad, belleza, etc. Pero ésta expectativa tiene un éxito limitado debido al *incremento de contingencia, de selectividad* (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas por la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia del tipo "Dios" y, por la producción social de un umbral de ambivalencia, ya que en nuestro tiempo no existe una preferencia socialmente condicionada hacia un orden sino más bien la posibilidad de la alternativa entre el orden x, el orden y, el orden z.....orden n, y el desorden. El nombre "tradición" se metamorfosea en verbo, oscila del pasado al futuro, de la retórica de lo dado para siempre a la retórica de lo perpetuamente incierto.⁶³ Las conexiones entre los elementos de tales dualidades descritas son *contingentes*:⁶⁴ 1. *Temporalmente*, puesto que ya no están determinadas por el pasado, por una naturaleza inmutable, por el destino, por la providencia, o por el

⁶² G. Canguilhem: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1970, p. 188.

⁶³ Z. Bauman: *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991, p. 53 y ss;

⁶⁴ N. Luhmann: "Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts", P. Heelas, S. Lash, P. Morris, (Edits.), *Detraditionalisation*, Londres, 1996, p. 64.

origen social. 2. *Objetivamente*, porque siempre pudiera ser de otra forma y, 3. *Socialmente*, porque no dependen del consenso, de la democracia. Entre los sistemas más que una relación de solidaridad existe una relación de mera tolerancia o bien de indiferencia.

En muchos casos, ayer como hoy, la razón recurre a *loterías* en el proceso de toma de decisiones, como argumenta acertadamente J. Elster. Las loterías representan la elección intencional de decidir mediante un mecanismo no intencional ante la omnipresencia de la incertidumbre e indeterminación. Algunas decisiones serán arbitrarias y epistémicamente aleatorias hagamos lo que hagamos, no importa cuán denodadamente intentemos hoy día fundarlas en razones que remiten a otras razones; tal como les ocurría a Prometeo y a Ulises, ambos finalmente tienen que reconocer “el ser débiles y el saberse en tal condición de debilidad”⁶⁵ o de racionalidad siempre limitada. En una observación que Johnson hace a Boswell (recogida por Elster) se ilustra perfectamente este punto: “La vida es corta y no debemos pasar demasiado tiempo de ella en ociosas deliberaciones acerca de cómo debemos vivirla: las deliberaciones para aquellos que las inician por prudencia y las continúan con sutileza, tras mucho pensar deben concluir en la suerte. El preferir un futuro modelo de vida a otro, basándonos sólo en razones, requiere unas facultades que nuestro Creador no a tenido a bien otorgarnos”.⁶⁶ Y apostilla Elster: “Por mucho que tratemos de evitarlo, la *suerte* regulará gran parte de nuestras vidas. Si la *domesticamos* podemos, en la medida de lo posible, someter a control la aleatoriedad del universo, liberándonos al mismo tiempo del autoengaño. Cuando los argumentos racionales fallan, las exigencias de causalidad personal y de autonomía se reconcilian mediante el uso consciente de la suerte para tomar decisiones. Aunque la crudeza de esta visión pueda inquietarnos, es preferible a una vida construida sobre la confortadora falsedad de que en todo momento podemos saber qué hacer”.⁶⁷

En la época postaxial, postradicional, o si se quiere moderna, se elimina el dualismo que dividía entre “éste mundo” y “el otro mundo”, es decir, se construye otra forma diferente de eliminar la contingencia vía intervención exterior, *centrándola en la propia intervención activa*, o bien del individuo o bien de sus creaciones

⁶⁵ J. Elster: *Ulises y las sirenas*, México D. F. 1989, p. 11-16.

⁶⁶ J. Elster: *Solomonic Judgements*, Nueva York, 1989, p. 121.

⁶⁷ J. Elster: *Ibid.*, p. 121.

institucionales, los sistemas sociales. Si la Divina Providencia y la "fortuna", primero como *Tyché* y después como diosa de la Fortuna, expresaban aquello que ocurría con independencia de nuestra intención, la contingencia "moderna" se expresa en la categoría de riesgo que representa una determinación (no ya religiosa) limitada del azar, propia de una imagen científico-técnica del mundo, en los términos de Heidegger, Adorno, Horkheimer y Castoriadis. Al desaparecer las condiciones sociales que sostenían a Dios, como trascendencia primordial o como metaobservador de toda su creación, desaparecen asimismo el "pecado", y el "mal"⁶⁸ de las criaturas, siendo substituidos por otros criterios de representación de la contingencia como el error, el azar, el riesgo, el peligro. Lo propio de la modernidad "contingente" no es el haber institucionalizado con éxito la significación social imaginaria de un dominio y control racional del mundo timoneados por el hombre y por sus creaciones humanas, o si se quiere, en otras palabras, lo propio de la modernidad "contingente" no es el haber logrado el dominio del agente suprimiendo la dependencia de lo exterior (natural o metasocial) a través de la reflexividad individual primero y, a través de la reflexividad del sistema después, operando como "la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar", en los términos de Nietzsche, sino el haber institucionalizado la contingencia como valor propio y característico del nuevo tiempo, no sólo al poder decidir sino *al tener que decidir* (ésta vez sin garantías metasociales) sobre cursos alternativos de acción de los que, sin ninguna duda, se siguen consecuencias no intencionadas de acción para evitar otras consecuencias no intencionadas de acción previas.⁶⁹ Lo propio de la modernidad es el haber institucionalizado la paradoja.

Contingencia y liberalismo

Si la contingencia comparece como un valor propio de la modernidad, la pregunta que nos hacemos más tarde o más temprano es: ¿qué sistema político expresa más adecuadamente tal condición "contingente" de los tiempos modernos?. Para tematizar esta pregunta voy a tomar como referencia de mi argumentación el celebrado texto de Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989)

⁶⁸ No comparto la asociación que hace Ramón Ramos entre riesgo y mal en la sociedad moderna en su, por otro lado, excelente trabajo: "Prometeo y las flores del mal: El problema del riesgo en la sociología contemporánea" incluido en Fernando García Selgas, Ramón Ramos, (Edits.), *Globalización, reflexividad y riesgo*, Madrid, 1999.

⁶⁹ Sin duda, ésta ingeniosa formulación de Emilio Lamo de Espinosa ayuda a describir con acierto el problema planteado.

para sonsacarle la afinidad entre contingencia social y liberalismo político. La pretensión de Rorty no es otra sino demostrar que nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de pequeñas mutaciones que hallaron su casillero, como las orquídeas y los antropoides. El concepto aristotélico de *ousia*, el concepto de *agape* de san Pablo, o el de *gravitas* de Newton, no son sino un "móvil ejército de metáforas", las pretensiones de validez que según Habermas anidan en los actos de habla que producimos no son, a juicio de Rorty, sino metáforas. "Lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje y llamado *hecho*".⁷⁰

Según Hans Blumenberg hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo sensible, por ejemplo, nos comenta cómo a comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad, tratando al mundo objeto de descripción de la ciencia como una cuasidivinidad, hacia finales del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad por el amor a nosotros mismos, considerándonos como otra cuasidivinidad más. Para Rorty "la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud, Proust, Bloom y Davidson -como descripciones del tiempo moderno- sugiere que intentamos llegar a un punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que *nada* tratamos ya como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* -nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar".⁷¹ Con este léxico contingente, la formación del "sí mismo" deviene un constante experimento que se renueva a sí mismo sin fin.⁷² El "sí mismo" liberal es radicalmente infradeterminado, forzado a reinventarse en cada nueva ocasión pública. Estaría representado por el "hombre sin atributos" de Robert Musil, ya que el hombre sin atributos es *ipso facto* el hombre de *posibilidades*.⁷³ Por tanto, "una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar "verdad" al resultado de los combates (entre hablantes) así, sea cual fuere ese resultado".⁷⁴ La sociedad liberal no se puede identificar con unos determinados "fundamentos" o valores, porque esto presupondría un orden natural de temas y de argu-

⁷⁰ R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, p. 40.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁷² A. Melucci: *The Playing Self*, Londres, 1996. Ver asimismo A. Wellmer: "Wahrheit, Kontingenz, Moderne", *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, 1993, p. 157 y ss.

⁷³ P. L. Berger: *A Far Glory*, Nueva York, 1991, p. 114.

⁷⁴ R. Rorty: *Ibid.*, p. 71.

mentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados.⁷⁵ Para Rorty, "concebir el propio lenguaje, la propia consciencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como *productos contingentes*, como literalización (como tipificación) de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno/a en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal".⁷⁶ Habermas, por su parte, apunta también esta omnipresencia de la contingencia en la formación del consenso: "Cuanto más discurso se produce, más contradicción y conflicto se producen. Cuanto más abstracto es el acuerdo, más variados son los disensos, con los que nosotros *sin violencia* podemos vivir".⁷⁷

Ante la fragmentación del "sí mismo" liberal, como núcleo típico de las sociedades modernas, que daba sentido a las experiencias, a las necesidades, a las lealtades, a las orientaciones de valor y a las identidades, la única forma posible de coexistencia de *lo solidario* (moral) y *lo excéntrico* (cultura) es bajo el paraguas del principio ético de "lo justo-equitativo".⁷⁸ Asumimos que una diversidad de doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales, dentro de las sociedades democráticas es una característica permanente de la cultura pública y no una mera condición histórica coyuntural. Considerado esto, podemos preguntar: ¿Cuándo podrían los ciudadanos a través de sus votos ejercitar propiamente su poder político coercitivo entre ellos cuando preguntas fundamentales están en liza?. El liberalismo político responde a esta pregunta de la siguiente forma: Nuestro ejercicio del poder político es sólo justificable cuando es ejercido con arreglo a una constitución (ordenamiento normativo democrático), cuyos aspectos esenciales pudieran ser razonablemente aceptados por todos los ciudadanos, a la luz de principios e ideales aceptables para ellos, así como razonables y racionales. Este "consenso constitucional" se manifiesta como un "*overlapping consensus*"⁷⁹ en el que la justicia equitativa es la base de un sistema social justo de cooperación, en el que las diversas concepciones de "lo bueno"- metafísico, filosófico, religioso, estético, etc.-coexisten en el seno de una sociedad pluralista. Ch. Taylor recoge

⁷⁵ Ronald Dworkin también suscribe este posicionamiento.

⁷⁶ R. Rorty: *Ibid.*, p. 79-80.

⁷⁷ J. Habermas: *Nachmetaphysischen Denken*, Frankfurt, 1988, p. 180.

⁷⁸ A. Wellmer: "*Bedingungen einer demokratischer Kultur*" en Brumlik, Brunkhorst, (edits.), *Ibid.*, p. 186 y ss.

esta idea, resumiendo un artículo de Ronald Dworkin, al afirmar que todos tenemos puntos de vista sobre los fines de la vida, sobre lo que constituye una vida buena, por la que estamos nosotros y otros. Pero reconocemos también un compromiso para comportarnos *justamente* y con igualdad en nuestra relación con los demás, independientemente de como concebimos nuestros fines. Pudiéramos llamar a este último un compromiso "*procedimental*", mientras los compromisos que conciernen a los fines de la vida son "*substantivos*". Dworkin afirma que la sociedad liberal es aquella que no adopta ningún punto de vista particular substantivo sobre los fines de la vida. La sociedad se unifica más bien en torno a un compromiso procedimental fuerte para tratar a la gente con igual respeto,⁸⁰ aspecto defendido por el liberalismo, pero además una política de reconocimiento dentro de unas sociedades mayoritariamente multiculturales debe garantizar el respeto a aquellas prácticas y modos de ver el mundo, que son particularmente valorados por, o asociados con miembros de grupos que están en desventaja, incluyendo a las mujeres, a los afroamericanos, a los gitanos, a los nativos norte y sudamericanos, así como a gran cantidad de nacionalidades que buscan una mayor protección y reconocimiento a sus identidades socioculturales, sin que esto suponga que no son protegidos los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos y valores, aspecto este defendido por el comunitarismo.⁸¹

La tensión se manifiesta entre "*Demos*" y "*Ethnos*",⁸² entre el nivel político en el que el pueblo aparece como el portador de los derechos políticos de ciudadanía, y el nivel prepolítico, en el que el pueblo aparece como el portador de la unidad étnica, cultural o socioeconómica. El reconocimiento de esta tensión es la base para la autolegitimación de una sociedad democrática. Cualquier equi-

⁷⁹ J. Rawls: *Political Liberalism*, Nueva York, 1993, p. 131-73.

⁸⁰ Ch. Taylor: *MULTICULTURALISM. EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION*, Princeton, NJ, 1994, p. 56; R. Dworkin: "Liberalism" en S. Hampshire, (edit.), *PUBLIC AND PRIVATE MORALITY*, Cambridge, 1978. Ver también la interesante discusión de M. Walzer en *THIN AND THICK. MORAL ARGUMENT AT HOME AND ABROAD*, Notre Dame, Indiana, 1994.

⁸¹ Ch. Taylor: "The Liberal-Communitarian Debate" en N. Rosenblum, Edit., *LIBERALISM AND THE MORAL LIFE*, Cambridge, Mass, 1989, pág. 178 ss; M. Walzer: "The Communitarian Critique of Liberalism" en A. Etzioni, Edit., *NEW COMMUNITARIAN THINKING*, Charlottesville, Virginia, 1995, p. 54 y ss.

⁸² M. Reiner Lepsius: "Ethnos und Demos" en *INTERESSEN, IDEEN UND INSTITUTIONEN*, Opladen, 1990, p. 250 - 51. también es interesante la discusión del problema en A. de Blas: *NACIONALISMO E IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS*, Barcelona, 1983, p.p. 27 - 38, y p.p. 79 - 105; X. Rubert de Ventos: *NACIONALISMO*, Barcelona, 1994.

paración de "Demos", como portador de la soberanía política, con un específico "Ethnos" conduce al resultado de una represión o asimilación forzada de otros colectivos étnicos, culturales, religiosos o socioeconómicos en el seno de una asociación política. La constitución política de "Demos" es una decisión de valor propia, que nunca se retrotrae a un "destino" específico de un pueblo, que procede de las propiedades de un "Ethnos", ni tampoco a una reconstrucción selectiva de su historia. La unidad europea puede seguir el modelo de integración del "Estado nacional", o también, puede alojarse bajo el "paraguas" de un "Demos" federativo común a los diferentes "Ethnos" de los que son portadoras las diferentes "nacionalidades". En un caso y en otro se proyecta la futura asociación estatal *postnacional* o *plurinacional* dentro de la que ya existe una sociedad multicultural.⁸³ En los términos de M. Walzer podemos decir que toda cultura incorpora, por una parte, una "descripción densa" que aloja a los valores, a los mitos, a las creencias, a los arquetipos inscritos como constelaciones primordiales de sentido que arrojan luz sobre las preguntas existenciales recursivas: La muerte, el amor, el sufrimiento, etc., y, por otra parte, una "descripción fluida" en la que se inscriben significaciones más abstractas, más generalizables, más fácilmente universalizables, menos arraigadas, más internacionales. El "Si Mismo" de la modernidad se halla escindido entre estas dos dimensiones inseparables y a un tiempo constitutivas de toda forma de vida. La primera nos hace creer en algo, la segunda nos permite creer "con otros" que no comparten nuestras creencias, no compartiendo nosotros tampoco las suyas.⁸⁴

Una forma de expresar, todavía de forma más clara, si se quiere de forma operativa, la contingencia en el ámbito político es a través de la construcción de un dispositivo lógico-político que de cuenta de la *diferenciación* de las identidades ideológicas que se dan cita en la arena política con la pretensión de cambiar la distribución del poder político en la sociedad. En lugar de utilizar el esquematismo social de amigo/enemigo que ha caracterizado frecuentemente a la concurrencia ideológica en la arena política es más útil desplegar un *esquematismo temporal-social* que actúe no como una "fór-

⁸³ M. R. Lepsius, *Ibid*, p.p. 253, 254, 262, 265 y ss. Ver también *MULTICULTURALISM AND THE POLITICS OF RECOGNITION*, Princeton, NJ, 1992. Ver los artículos de K. A. Appiah: "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social reproduction" y de J. Habermas, "Struggles for Recognition in Democratic Constitutional States", ambos incluidos en Ch. Taylor: *MULTICULTURALISM. EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION*, Princeton, NJ, p. 105-149.

⁸⁴ M. Walzer: *THICK AND THIN. MORAL ARGUMENT AT HOME AND ABROAD*, Notre Dame, Indiana, 1994, p. 85-105.

mula política", ni como un principio de legitimación, ni como un valor en sí mismo sino más bien como una "regla de crecimiento" que posibilita la competencia política articulándola en torno a dos límites político-funcionales como son las categorías de "conservador" y "progresista".⁸⁵

Con esta semántica sobre el código político se tiene en cuenta que el tiempo es simultáneamente una condición para la posibilidad de *continuidad* de una identidad ideológica —por su incremento de lealtad de masas en la forma de votos— y también es una posibilidad para la *discontinuidad* —por su decremento de votos—. En estos términos, "ideologización" sería aquel proceso en el que "los repertorios de significados y de conceptos (que conforman una ideología) son atraídos y estructurados por el campo magnético del código político y asumen sus funciones de reduplicación y asignación de contrapartes".⁸⁶ Pensemos que dentro de este esquematismo actúa una *diferenciación temporal* de las identidades ideológicas, en base a la cual la ideología de la burguesía puede aparecer como "progresista" (revolucionaria) en la Francia de 1789 frente a la nobleza del Antiguo Régimen, y *después* (inmediatamente) a parece la ideología de la misma burguesía como "conservadora" frente al "progresismo" del proletariado; bajo el mismo criterio, lo que en un principio se consideró "progresista" (revolucionario), la toma del aparato del Estado del despotismo absolutista zarista por los soviéticos en Rusia en 1917, *después*, por razones que todos/as conocemos y que se pueden resumir en la premisa de que no todos los medios han sido adecuados para alcanzar un determinado horizonte de expectativas, el comunismo como tarea a realizar, proyectado como escatología salvífica, sin duda alguna, es considerado como un "pesado lastre" histórico, conservador, que se convierte, como muy bien ha apuntado F. Furet en el "pasado de otra ilusión".⁸⁷

En estos ejemplos vemos que comparecen: a) Un pasado, una experiencia prefigurada, un antes ideológico, b) Un umbral que actúa como el ahora de un espacio público abierto en donde se configuran tales tramas de experiencia prefigurada, donde se afirman o se niegan, donde se legitiman o se deslegitiman, *proyectando*, c) Un horizonte de expectativas, un después ideológico refigurado, que

⁸⁵ N. Luhmann: *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, p. 173. Ver así mismo R. Kosselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, pp. 211 - 260.

⁸⁶ N. Luhmann: *Ibid*, p. 180.

⁸⁷ F. Furet: *El pasado de una ilusión*, Barcelona, 1995.

es construido en la forma de un futuro posible de utopías del progreso social inmanente y acelerado, sobre el que trabajan una serie de significaciones sociales –democracia, mercado, capital, bienestar, paz, solidaridad, etc.- articuladas en torno a un repertorio (*meaning catalogue*) estructurado que oscila entre los límites político-funcionales mencionados, “conservador” y “progresista”. La contingencia radica en la posibilidad de realizarse cualquier alternativa con arreglo a tal distinción directriz política.