



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS

EL FUNDAMENTO DEL ORDEN SOCIAL HALLADO EN LAS
CREENCIAS RELIGIOSAS

TESIS
que para obtener el grado de

Licenciado en Sociología

PRESENTA

Mario Iván González Mesa

ASESOR

Mtro. Edgar Federico Tafoya Ledesma

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, a 9 de Agosto de 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“¡Ah, hombre sublime, un día serás hermoso y reflejarás en el espejo tu propia hermosura! ¡Entonces, tu alma se sacudirá de deseos celestiales! ¡y tu misma soberbia será adoración!

Así hablaba Zaratustra

*“Deseáis crear el mundo ante el cual podáis arrodillaros; esa es vuestra esperanza
y última ebriedad”*

Así hablaba Zaratustra

Índice

Prólogo.....	5
Introducción.....	8

CAPITULO 1

La interpretación hermenéutico-lingüística como recurso para la investigación y la certificación del saber científico social

1.1 El lenguaje escrito: herramienta irremplazable para la comprensión y la interpretación hermenéutico-lingüística.....	11
--	----

CAPITULO 2

El privilegio de los textos clásicos al afrontar el estudio teórico de las creencias religiosas

2.1 El aparato ideológico religioso en el materialismo marxiano.....	22
2.2 La evolución y la funcionalidad social de las creencias religiosas.....	27
2.3 La hegemonía impersonal de la estructura religiosa en la determinación unívoca del “homo duplex”.....	28
2.4 Religiosidad: la afección recíproca como requisito de las formas sociales configuradoras de los contenidos religiosos en el funcionalismo clásico.....	36

2.5 Intencionalidad de las creencias religiosas y orden social.....	43
2.6 Religión, estructura y orden social.....	49
2.7 El estructural-funcionalismo y los sistemas religiosos.....	50

CAPITULO 3

Religión y la observación de las asociaciones contemporáneas

3.1 Fenomenología, sentido común y cotidianeidad religiosa.....	56
3.2 La dimensión simbólica de la religión.....	63
3.3 La función de la religión en la evolución de las sociedades.....	66
3.4 La privatización de la religión y la cohesión social contemporánea.....	71
3.5 La religión en la esfera pública.....	78
3.6 La legitimación religiosa del orden social.....	81
3.7 El orden social y el campo religioso.....	84
3.8 Politeísmo e imaginario social moderno.....	88
Consideraciones finales.....	92
Bibliografía.....	94
Hemerografía.....	97
Soporte electrónico.....	98

PROLOGO

La investigación documental de carácter monográfico representa la construcción de una base de tipo exploratorio que encuentra como uno de sus propósitos recabar información para dar contenido a un tema general de estudio, caracterizarlo y tipificarlo en sus diversas expresiones; por lo tanto generar información, describirla y sistematizarla bajo este formato proporciona un panorama amplio del objeto de estudio, mostrando la dinámica de su existencia obteniendo una base teórica o empírica para dimensionar dicha abstracción científica.

En deuda con lo anterior, y debido a su formato monográfico, la investigación documental que se presenta a continuación busca constituir una base teórica a partir de la exposición de diversos enfoques teórico-sociales que han ensayado su aplicación hacia la construcción de lo que puede nombrarse teoría de la religión. La formación y generación de la siguiente base teórica sobre el tema general referente a las creencias religiosas y su relación con la construcción de la existencia social, va a iniciar su construcción desde los pilares -clásicos- de la teoría social hasta las perspectivas que se han encargado de dar contenido, caracterizar, tipificar y sistematizar, desde la teoría social y la observación de la cohesión social contemporánea, a una de las dimensiones de carácter simbólico, cosmológico y antropológico que se ha habilitado y justificado para dialogar, en su dimensión teórica, sobre la problemática del origen del mundo y de las formaciones soberanas, que se exponen en comportamientos morales, restrictivos, emotivos y de expectativas de quienes los actúan, en sus compromisos éticos así como en la exaltación de rasgos subjetivos en dirección a cierto grado de magnificencia vital que la sociología tiene responsabilidad de indagar, pues en ello radica su nudo óntico.¹

¹ Óntico como lo que tiene “ser” o “existe”, diferenciándose de “ontológico”, término que se refiere al estudio y conocimiento del “ser”, a su esencia o su naturaleza. Véase <http://www.lengua-y-literatura.glosario.net/terminos-filosoficos/ontico-5949.html>

Esta descripción teórica de cuño monográfico va a indagar en el acervo teórico constitutivo de la disciplina sociológica lo relativo al aspecto gregario de la vida utilizando la religión como categoría analítica, señalando a la vez su valor y presencia en la dinámica social contemporánea. Este texto no presenta una nueva perspectiva para definir la religión y menos trata de alguna creencia religiosa en específico o una crítica hacia semejante objeto de estudio teórico social; esta descripción teórica busca y selecciona de entre el cúmulo de perspectivas teórico-sociales –apoyándose en un método hermenéutico-lingüístico- conceptos que ayuden a explicar, sociológicamente, dimensiones que en esta monografía se consideran nodales del carácter simpatético de la cohesión social y la religión, como por ejemplo la posición y relación participante-sociedad, o la temática particular acerca de la seguridad y el sentido existencial que provee la religión, la generación y transmisión de valores, de deberes y obligaciones de los participantes, además de la legitimación y continuidad de estas formas asociativas; en todos estos temas ha indagado la teoría social y a continuación se van a ofrecer al lector como un apoyo que favorezca el bosquejo de estudios que permitan evaluar las creencias y valores para emitir un saber acerca de la calidad de vida que permiten a sus portadores, asumiendo que la meta de cualquier formación soberana sea aparecer como poder estabilizador, protector y garante de la magnificencia individual y colectiva.²

El texto también pretende anclarse como material didáctico y de consulta en temas relativos a las creencias religiosas, la configuración de la cohesión social y la manera en que se ha abordado teóricamente, sirviendo así como herramienta conceptual debido a que implica un recorrido teórico que parte de incógnitas generales como ¿qué relación hay entre las formaciones de soberanía y las creencias de cuño religioso?, ¿qué han aportado los principales enfoques teórico-sociales ante semejante problemática?; ello además de indicar el recorrido entre 2 extremos en las formas de concebir al participante de la adhesión social: por un

² Un texto robusto que reúne casi 4 siglos de pensamiento acerca de la religión puede hallarse en Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, España, Siglo XXI editores, 2004, 360pp.; también véase Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1ª edición en español, 1980, 431pp.

lado los clásicos permiten comprender al participante como unidad psicofísica pasiva ante su entorno; sin embargo dan pauta para, posteriormente y en consonancia con la teoría social contemporánea, comprender a la unidad psicofísica como la auténtica constructora de las formaciones soberanas, es decir, con voluntad propia. La importancia de señalar y seguir este recorrido teórico radica en sugerir que las formas de cualificar a la conciencia que se configura y que participa en el orden religiosamente integrado, según han propuesto los diversos enfoques teórico-sociales, la han caracterizado como participante de una dinámica asociativa que se diferencia en virtud del desarrollo del saber que la misma disciplina sociológica ha producido en torno a la cuestión de cómo opera el orden social. La evidencia en relación a la diferencia que la sociología de la religión marca en la explicación de la conciencia y la identidad del participante como área de estudio sociológico, desde las perspectivas teóricas clásicas hasta las propuestas contemporáneas, es justificación para ensayar la explicación analítica-descriptiva del orden social, además de lo que éste debe como formación soberana a las necesidades ópticas.

INTRODUCCION

El primer capítulo de esta investigación es espacio oportuno para señalar el modo de proceder. Para ésta descripción teórica se va a proceder rescatando principalmente los aportes filosóficos aplicados a la hermenéutica lingüística como metodología para las ciencias sociales mediante la comprensión de textos, aconsejada por Hans Georg Gadamer, quien al subrayar la primacía del ejercicio lingüístico en la experiencia del mundo, considera al participante como un sujeto cognoscente y reflexivo que se encuentra ahormado a lo que se le presenta, que desarrolla un saber acerca de su existencia como un saber indudable y fecundo, a la vez que le otorga un sentido, ya que su realidad es consecuencia de una interpretación. Este aporte además representa un ejemplo de la ampliación de la brecha entre las ciencias sociales y las corrientes positivistas que buscan en una ley, una norma o un absoluto, el conocimiento y el cumplimiento de la realidad social. En este capítulo se va a explicar cómo la hermenéutica lingüística propuesta por Gadamer hunde sus raíces en el diálogo socrático, retoma críticamente la concepción fenomenológica de Edmund Husserl y recupera el concepto de comprensión de Martín Heidegger para orientarlo al lenguaje, que ejecutado mediante la conversación, integra un método de conocimiento que permite a sus participantes la autognosis de las nociones previas con las que se asiste al dialogo constructivo, creativo; bajo esta lógica la conversación, el encuentro entre visiones y perspectivas mundanas, el intercambio de impresiones y su confrontación bajo un esquema de pregunta-respuesta, de afirmación-réplica, aparece como dinámica exclusiva que lleva a aclarar la opacidad en la experiencia del mundo. También se va a explicar la diferencia de esta propuesta metodológica frente al método de proceder por parte de Alfred Schütz, quien admite completamente la filosofía fenomenológica expuesta por Edmund Husserl al afirmar que las cosas deben conocerse asumiéndolas como *'semejantes a sí mismo'* y no como cosas *'realmente exteriores'* y diferentes de *'sí mismo'*.

El segundo capítulo de esta descripción teórica recaba y organiza el resultado del ejercicio hermenéutico-lingüístico con los textos clásicos de la disciplina

sociológica, exponiendo por ello las principales proyecciones teóricas que han analizado el tema que otorga el título a esta monografía, y que apunta al análisis de los ideales y su ilación con las formaciones soberanas; además de ésta temática general, las visiones teóricas que aquí se presentan también han sido seleccionadas porque abordan temáticas particulares que son inermes a la religión, como la cualidad de conferir a sus participantes seguridad existencial basada en el sentido común, o su facultad de representar y transmitir valores y por ello ordenar comportamientos, además de significar la dinámica de su propiedad asociativa al ser capaz de reproducirse y conservarse temporalmente, afirmando así su soberanía transitoria. En la presentación de cada uno de los autores y sus herramientas conceptuales en torno a las unidades de análisis anteriormente propuestas, se aborda su propuesta teórica, su definición de sociedad y su relación con los participantes, sus aparatos metodológicos y la manera en que analiza el problema de la religión, ofreciendo con ello un panorama general del tema útil en tanto se considere que la continua interpretación de las teorías constitutivas de la disciplina sociológica fertiliza el área para otear enfoques en la teorización de las creencias y sus consecuencias sociales.

El tercer capítulo corresponde a la exposición de los enfoques contemporáneos y la posición que ocupa la religión y sus participantes en las formaciones de soberanía coetáneas, sobre todo ante el ascenso del individualismo y la privatización de la vida política y económica manifiesta en la cotidianeidad social de finales de siglo XX. Se expone a Alfred Schütz quien, aunque no escribe sobre religión, ofrece conceptos teóricos con los que pretende profundizar en la cotidianeidad y el sentido óntico que la mantiene. Como podrá observar el lector desde el inicio de este capítulo, la teoría y el método fenomenológico que asciende de Edmund Husserl y que posteriormente pisa terreno sociológico con Alfred Schütz sirve de base para la mayoría de las visiones teóricas contemporáneas toda vez que éstas apelan a la capacidad subjetiva de incidir en la configuración de la realidad social; es posible el ejercicio comparativo entre estas propuestas y las presentadas en el capítulo 2, y el resultado sugerirá el tránsito y desarrollo de la teoría social en sus análisis de la sociedad y el

participante, todo ello si se considera el contexto socio-histórico desde el que escribe cada uno de los autores.

Para concluir, en las consideraciones finales se plantea la posibilidad de analizar las creencias que mantienen toda forma de soberanía con el objetivo principal de indagar acerca de la calidad de vida que proporcionan a sus portadores; después de leer este texto es menester elaborar planteamientos como: si en determinada forma de cohesión social se tienen ciertas creencias, y éstas representan los valores sobre los que se funda dicha forma de solidaridad, ¿qué le proporcionan a los participantes, colectiva y subjetivamente, que los portan?, o si se considera que tal o cual comportamiento o juicio de valor es bueno, cabe preguntar, bueno ¿para qué?, o malo, ¿para qué?. Probablemente la respuesta a estas preguntas pueda ensayarse al dirigirse a un caso concreto, a una comunidad moral en específico de la que se extraigan sus valoraciones, visión de mundo, del individuo y el orden, para poder elaborar un diagnóstico que encamine a colaborar en la evaluación de los valores y la calidad de vida que pueden llegar a proporcionar, proyectando que en el orden social contemporáneo los participantes portadores de símbolos tengan herramientas que les permitan analizar sus propias convicciones.

CAPÍTULO 1

La interpretación hermenéutico-lingüística como recurso para la investigación y la certificación del saber científico-social

1.1 El lenguaje escrito: herramienta irremplazable para la comprensión y la interpretación hermenéutico-lingüística.

Asumiendo con Paul Ricoeur,³ valga mencionarlo, que comprender es comprenderse ante el texto y recibir de tal acervo las condiciones necesarias para aprehenderlo como otro distinto, esta investigación, al tratarse de un diálogo teórico-descriptivo, va a cuestionar a los autores de los textos teórico-sociales, clásicos y contemporáneos, acerca de la plausibilidad de que las creencias religiosas sean representantes de formaciones soberanas, cómo y en qué medida es esto posible y cómo puede comprenderse esto teniendo en cuenta la percepción que de la dimensión subjetiva se tiene del participante en el orden social contemporáneo.

Al recurrir a los textos de la teoría social y problematizar en relación a su participación en la configuración de soberanías, esta descripción busca conversar con los autores de la teoría social alejándose del imperativo de que para aprehender algo se deba proceder sin nociones previas u olvidando las opiniones propias sobre lo que se pregunta, y mejor aconseja la apertura de las propias nociones a la opinión del otro, es decir, a la opinión del texto, lo que implica relacionar ambas perspectivas y, análogamente a lo que sucede en la conversación, participar en una dinámica dialógica por la cual se pongan a prueba las propias nociones sobre la temática general, en este caso, los prejuicios

³ El científico-social interesado en la comprensión de textos tiene por labor buscar la capacidad del texto de proyectarse fuera de sí mismo y dar lugar a un mundo, por ello la "cosa del texto" es la representación que se hace de un mundo habitable. Véase Paul Ricoeur, "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", *Análisi*, Núm. 25, 2000, p. 205.

referentes a la organización de formaciones soberanas y las creencias o valoraciones religiosas como categoría de análisis.

Los desarrollos y senderos teórico-metodológicos que las ciencias sociales han emprendido hacia su constitución y soberanía como ciencia respecto de las ciencias naturales giran alrededor de la construcción de sus propios métodos de investigación y validación del saber que producen, además de mostrar el camino que el participante ha recorrido en su autognosis y diferenciación del mundo físico constitutivo de su mundo circundante. El conjunto de enfoques teórico-metodológicos en el campo de las ciencias sociales que en la primera mitad del siglo XX buscaron afirmarse frente a los enfoques empírico-analíticos son las posturas fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas. Estas perspectivas guardan estrecha relación con la filosofía de Edmund Husserl quien, en su búsqueda de una nueva teoría del conocimiento, llama fenomenología al fundamento de la ciencia y al método para filosofar. Fenómeno, bajo esta premisa, significa todo lo que se ofrece a la conciencia, lo que se pone de manifiesto frente al participante; ello implica, metodológicamente, que un fenómeno se observa, se analiza, se valora y se describe, por lo que el fenomenólogo debe formarse una actitud de desarraigo respecto de toda interpretación previa para lograr observar las cosas cara a cara. Husserl propone esta intencionalidad cognoscente dividida en dos partes -sujeto-objeto- para habilitar a la conciencia del participante como una conciencia abierta que percibe a los demás como seres semejantes a sí misma, y los percibe además como seres que existen de la misma forma que sí misma. Partiendo de lo anterior, es válido argumentar que la tesis husserliana que permite la diversidad de estos nuevos enfoques en filosofía y las demás ciencias sociales supone que el mundo de los participantes se constituye de seres que se comunican y que se perciben unos a otros como semejantes, ya que se comparan uno a otro como a sí mismos.⁴

⁴ Véase Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2011, Colección: textos universitarios, decimosexta reimpresión de la decimotercera edición, pp. 427, 428, 431, 435, 437.

De entre estos enfoques teórico-metodológicos, la lingüística se sustenta en lenguaje como una institución mediadora⁵ para la comprensión, la orientación y la experiencia en el mundo social, ya que es en el fenómeno lingüístico donde se encuentra lo que es común a los participantes y lo constitutivo del orden significativo, de tal manera que el mundo social se constituye lingüísticamente, se percibe en común y se ofrece continuamente como una actividad infinita, por lo que no son considerables intenciones ni motivos fuera de este código de signos establecidos.

La perspectiva hermenéutico-lingüística, especialmente la afín a Hans Georg Gadamer, pone énfasis en el procedimiento dialógico para obtener conocimiento acerca de cualquier dimensión de las formaciones soberanas, es decir, pondera la conversación y su dinámica de pregunta-respuesta como un método para descubrir, develar y revelar lo que hay detrás de las cosas y convertirlo en acto de conocimiento; se trata de asir la dinámica dialógica, valorándola por sus características educativas y vitales, como una fuerza generadora, creadora y lubricante de la acción social, ya que su práctica incesante posibilita la operación de los esquemas configuradores del orden social y el conocimiento.

Este procedimiento dialógico-hermenéutico se encuentra orientado por el método socrático para la obtención de la verdad: el método mayéutico. A diferencia del diálogo sofista, consistente en la discusión de los participantes, quienes no han examinado la verdad o falsedad de sus propias afirmaciones, en el diálogo socrático orientado al conocimiento se busca poner en duda lo previamente aceptado mediante una dinámica consistente en el intercambio de preguntas y respuestas, el cual se divide en 2 partes, a saber: la primera parte se considera negativa, pues mediante las afirmaciones irónicas del interlocutor, éste ironiza las suposiciones del otro y le hace ver la falsedad de sus afirmaciones y la opinión

⁵ Las instituciones intermediarias son puentes de sentido entre el ámbito privado y las instituciones *sociales*. Se menciona a las instituciones intermediarias para explicar la manutención de la credibilidad subjetiva y el suministro de estabilidad a las instituciones, previendo las crisis de sentido. Véase Peter Berger; Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Bertelsmann Foundation Publishers, 1995, traducido al castellano por *Estudios Públicos*, núm. 63, invierno de 1996, p. 41.

infundada en la que se basan, invalidando o reafirmando los prejuicios; la segunda parte, la parte positiva, consiste en que una vez que se reconoce la carencia de fundamentos de lo que anteriormente se sabía, se ayuda, continuando la dinámica dialógica anteriormente mencionada, a esplender el nuevo conocimiento. Considerando lo anterior, permitir el esclarecimiento de las ideas ocultas tras la confusión debe ser posible mediante la aplicación rigurosa del método de preguntas-respuestas que esta teoría del conocimiento propone, según la cual se conoce gracias a la duda –cartesiana- de las nociones confusas.⁶

Este método de conocimiento se constituye también del existencialismo de Martín Heidegger, sobre todo está relacionado con la pregunta por el “ser” en la filosofía de éste último, cuya resolución versa sobre la existencia del “ser” aquí en este planeta, al cual se encuentra adherido como unidad psicofísica. Este concepto es “*Daisen*”, que significa existencia, y en Heidegger es existencia del “ser”, ergo existir es equivalente a existencia de la unidad psicofísica. El “*Daisen*” de Martín Heidegger quiere decir “*ser el ahí*”, refiriéndose a la existencia psicofísica “*abierta a sí misma*”, al mundo y a los demás. Con ello, la hermenéutica-lingüística apela al concepto de comprensión heideggeriano para plantearle a la fenomenología husserliana que aparte de describir los fenómenos, también hay que interpretar sus condiciones de posibilidad, esto es, el existencialismo de Martín Heidegger propone al “*Daisen*” como dato fundamental de todo pensamiento, sin embargo, además de compartir el método fenomenológico de su mentor Edmund Husserl, propone el concepto de hermenéutica en el sentido de interpretación. Gadamer recupera la cercanía que Heidegger guarda respecto del pensamiento y la filosofía

⁶ Detrás de su propuesta metodológica, Hans Georg Gadamer devela su afinidad con el diálogo socrático como método para la obtención de la verdad al subrayar que...“cuando Sócrates razona mediante el diálogo, hace ver a otros la falsedad de sus ideas y puede incluso atraer al otro a su causa. El *logos* es común a todos y no objeto privado”. O por ejemplo cuando afirma que “...el que comprende, no adopta una condición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia.” Véase Hans Georg Gadamer, *Verdad y método II*, España, Sígueme, Colección: Hermeneia, 1998, pp. 117, 324. La palabra *logos* que utiliza Gadamer es reconocida en la filosofía griega como la palabra en tanto meditada, reflexionada o razonada. En Sócrates el *logos* es lo que se dice para definir una cosa, para dar razones de ella. Para acceder al *logos*, Sócrates parte de casos particulares para generalizarlos en un concepto universal que exprese la esencia de algo, lo verdadero. El bien, la justicia y la belleza son conceptos de carácter universal que el método socrático busca alumbrar. Véase Ramón Xirau, *op. cit.*, pp. 38, 47, 48, 49, 51.

griega, lo que le permite profundizar en el concepto de comprensión y presentarlo como una categoría que determina la existencia de la unidad psicofísica. Con lo anterior, el concepto de comprensión propuesto por el uso hermeneuta-lingüístico es entendido como la estructura del “*Daisen*” heideggeriano, superando el anterior debate acerca de la escisión entre sujeto-objeto y su carácter intencional unívoco. Con mayor claridad, Gadamer le critica a la fenomenología husserliana, como método de conocimiento, dirigirse al objeto, observar sus aspectos diversos y pretender así llegar a conocerlo en su totalidad, *ergo*, le rechaza tratar de dotar a la conciencia de un sentido intencional unidireccional para conocer el mundo.

Como ya se mencionó, Husserl utiliza la dicotomía sujeto-objeto para conocer, y constituye una categoría de análisis en donde el participante apela a su intencionalidad para dirigirse al objeto y advertir en él una serie de características, las cuales representan la evidencia de los objetos que se revelan a la descripción activa del sujeto. De esta manera, con el análisis de la propuesta del concepto de comprensión como cualidad del “*Daisen*” heideggeriano, el carácter dialógico que propone Gadamer pretende superar la hermenéutica que parte del sujeto y de un sentido intencionalmente buscado; para esto, más que enfocarse en una supuesta intencionalidad subjetiva, la orientación gadameriana propone al lenguaje como un intento reiterado de involucrarse en algo con la alteridad, en otros términos, el lenguaje expresado en la conversación hermenéutico-lingüística no significa la explicitación para la acreditación de las suposiciones primarias; con mayor ambición, la dialógica hermenéutica se dirige a ponerlas en duda y someterlas al contraste con lo exterior. La hermenéutica lingüística refiere que el conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre la comprensión, acotando, sin embargo, que esto no significa que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente.⁷

⁷ Gadamer afirma llevar la hermenéutica, así textualmente “hacia una hermenéutica de la facticidad”. Véase Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, pp., 323, 381, 458, 459. Términos utilizados tales como ‘*ser-en-el-mundo*’ o ‘*ser-ahí-con-el-mundo*’ etc., tal como los utiliza Gadamer, deben entenderse en relación con el *Daisen* expuesto en la filosofía heideggeriana. Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, editorial universitaria, 1997, trad. Jorge Eduardo Rivera, pp. 421,422. También Ramón Xirau, *op. cit.*, pp. 444, 457.

Metodológicamente, la diferencia entre la lingüística gadameriana y la hermenéutica fenomenológica, como la representada por Alfred Schütz, tiene que ver con que éste último admite totalmente la filosofía husserliana y el método comprensivo de Max Weber en la construcción de su filosofía del mundo de la vida, lo que lo habilita para afirmar que el mundo social debe conocerse a partir de las construcciones de primer grado elaboradas por los participantes en su mundo de la vida cotidiana; esto quiere decir que las observaciones que el investigador construye son observaciones de segundo grado, que se fundamentan en las construcciones de primer grado que el pensamiento de sentido común elabora partiendo del participante como conciencia subjetiva, cuyas acciones son intencionalmente planificadas y proyectadas.⁸ Desde la perspectiva fenomenológica de Alfred Schütz, la estructura de la acción social debe analizarse en referencia al mundo de la vida del participante individual; es decir, la hermenéutica fenomenológica, siguiendo a Edmund Husserl, parte del enfoque filosófico según el cual el participante individual es capaz de explicar el sentido del mundo de la vida de una manera rigurosamente científica, logrando demostrar y explicar, procediendo de esta manera, las actividades de la conciencia subjetiva, desde la cual se constituye el mundo de la vida. Posteriormente, como ya se mencionó, la fenomenología de Alfred Schütz es sustentada además por el método comprensivo de Max Weber (*Verstehen*), el cual enfatiza el sentido subjetivo de la acción individual y propone llegar al entendimiento, comprensión o interpretación de los fenómenos culturales partiendo de la acción racional-individual como categoría interpretativa.

Con el pensamiento formado a partir de la filosofía fenomenológica –Edmund Husserl- y el *Verstehen* –Max Weber-, Alfred Schütz se va a interesar en la comprensión de la acción social como el sentido intencionado que el participante asigna a su acción gracias a la construcción de tipificaciones que le permiten conocer el mundo social, por ello, este enfoque hermenéutico fenomenológico propone como método de conocimiento elaborar “*homúnculos*”, lo que equivale a:

⁸ Véase Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Argentina, Amorrortu, 2003, pp. 127-128.

- La construcción de pautas típicas de acción correspondientes a los hechos observados.
- Coordinar esas tipificaciones con un tipo personal, un modelo de actor a quien se dota de conciencia.
- Atribuir a esa conciencia ficticia un conjunto de motivos que mencionen el porqué y el para qué de la acción.
- Considerar a estas representaciones científicas como construcciones ficticias, cuya situación geográfica e histórica han sido adjudicadas por el científico social.
- Poner estas construcciones individuales en relación e interacción con otras construcciones similares del científico social y tener la certidumbre de que los motivos, los tipos de acción y los participantes individuales, así como la distribución social del conocimiento, se hallan determinados por el científico social y en relación a su problemática científica.⁹

Partiendo del principio filosófico husserliano, como ya se acotó previamente, que supone que todo conocimiento -provenga de las construcciones de primer orden elaboradas por el sentido común, o bien sean observaciones de segundo orden obtenidas mediante la aplicación del método científico-, implica la presencia activa del participante en la descripción de cualquier fenómeno y de su dimensión subjetiva que lo faculta para ordenar, tipificar y describir, la hermenéutica fenomenológica descendiente de Alfred Schütz señala a las ciencias sociales como las indicadas para la elaboración de observaciones de segundo grado que posibiliten interpretar la experiencia de la realidad fenomenalmente, *ergo*, de interpretar aquello que se presenta a la conciencia. Basándose en lo anterior, el trabajo propio de las ciencias sociales, según esta perspectiva, es elaborar construcciones de segundo grado, es decir, construcciones de las construcciones edificadas en el mundo de la vida cotidiana, acudiendo a la conciencia activa del

⁹ Alfred Schütz considera a estas construcciones del científico social “títeres” u “homúnculos”. *Ibid.*, p. 65.

investigador, cuya intención está orientada a describir la conciencia subjetiva intencional que determina la acción social.¹⁰

Hans George Gadamer inicia lo que él considera *“la superación de la crisis del subjetivismo”* mediante el concepto de alteridad, con el cual confronta y ambiciona superar la óptica hegeliana de que el *“otro”* o *“lo otro”* fueran experimentados por la conciencia como *“otro”* de *“mí mismo”* y no como *“otro”* realmente distinto y exterior. Teniendo presente el carácter dialógico ya mencionado, alteridad significa que la conversación entre intérprete-interlocutor, bajo la dinámica socrática de pregunta-respuesta, debe permitir la aprehensión y la apertura al *“otro”* como *“otro”* que también *“está-ahí”*.¹¹

El lenguaje es una institución de signos, un constructo simbólico mediador entre la subjetividad del participante y su realidad objetiva que configura sus formas de percepción y de réplica; de ahí que el mundo social no sea un mundo privado, ya que aparece mediado lingüísticamente en la conversación, cuyo desenvolvimiento permite la dinámica por la que se conoce y se accede al mundo social, esto es, a la conciencia común; en este terreno Gadamer afirma que el mundo social se aprehende gracias a su característica lingüística, pues es el elemento fundamental para la existencia de la conciencia común y para la comprensión, cualidad que permite, así, en términos heideggerianos, *“al ser- ahí conocerse en su ser y en su mundo”*, ya que *“el comprender es su propio ser-en-el-mundo”*.¹²

La dinámica dialógica desenvuelta en la conversación debe asumirse como acto de conocimiento y de entendimiento en el que el desarraigo del participante de sí mismo es imperativo para pensar y comprender la alteridad y volver a sí mismo con lo encontrado en la operación de dicho proceso de participación en el sentido común, en el mundo social. Para la filosofía hermenéutica descendiente de Gadamer, el preguntar y el responder implican un diálogo infinito entre palabra y respuesta, en cuyo espacio se encuentra lo dicho; en el diálogo, y para que la

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹¹ Advertir la alteridad significa asumir que *“ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo”*. Véase Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 17.

¹² *Ibid.*, pp. 320, 393.

conversación sea bien lograda, la pregunta debe ser planteada de tal manera que favorezca la apertura a la diversidad de respuestas y que impulse la expansión del pensamiento.¹³

En el esquema dialógico el investigador se presenta como intérprete frente a la alteridad con quien dialogar, esto es, el autor representado en su texto. Frente a esta toma de posiciones, la hermenéutica lingüística propone que el ejercicio comprensivo debe consistir en que el intérprete se asuma como un “yo” distinto ante el texto, recibiendo de éste las cualidades que lo integran como alteridad. Definidos así por este esquema, en el diálogo ninguna de las 2 subjetividades va a ser prioritaria; esto implica que en la dinámica dialógica el que intenta comprender no participa en ésta bajo el arraigo de su propia opinión ni trata de reflejarse en el otro, ya que adoptando esta actitud se desentiende del otro como alteridad; con mayor conveniencia, el intérprete debe proceder acorde a una conciencia formada hermenéuticamente, esto es, debe tener la capacidad de acoger la alteridad del texto y estar dispuesto a que éste le diga algo.

Es conveniente tener en cuenta que ejercer esta cualidad receptiva no se relaciona de alguna manera con la auto negación o la auto censura por parte del intérprete; por el contrario, al percatarse de las propias nociones y prevenciones, el intérprete se encuentra en condición de permitir que el texto se manifieste en su alteridad y le exprese su verdad contra la opinión propia. El intérprete no aborda el texto instalado irremediabilmente en sus nociones previas, acude al texto para ponerlas a prueba en su origen y validez, ya que debe reservarse frente a la arbitrariedad y la limitación de los hábitos psíquicos inadvertidos, y deberá fijarse, mejor, en las “cosas mismas”, es decir, en los textos significativos que dicen algo.¹⁴ Por lo anterior, el texto aparece como un paso en el continuo tránsito tendiente a la comprensión del fenómeno social, esto porque lo que dice un texto es lo importante para la perspectiva hermenéutica, ya que aparece como una realidad dada y un referente hacia el que se orientan una multiplicidad de

¹³ Que sea “un volante de impulsión”, además de que de ella algo quede como descubrimiento. Véase Hans George Gadamer, *op. cit.*, pp. 151, 201, 207, 327, 356.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

posibilidades interpretativas. En esta dirección, la pertenencia del intérprete al texto es una relación hermenéutica fundamental que debe asumirse como una actitud científica.¹⁵

¹⁵ *Ibidem.*, pp. 328-329, 372.

CAPITULO 2

El privilegio de los textos clásicos al afrontar el estudio teórico de las creencias religiosas

El disenso es endémico de las ciencias sociales y significa la distribución y variabilidad de las cualidades y ambiciones cognitivas de los participantes de esa comunidad científica, o sea, los científicos sociales; es por lo anterior que en esta dimensión del saber científico emerja la necesidad de integrar un área de discusión teórica que represente un punto común de referencia para dialogar con la alteridad, a saber, es imperativo identificar los elementos básicos y describir la pluralidad de modos de conceptualizar esos componentes básicos que significan el medio teórico no-empírico del pensamiento científico-social.

El carácter aleatorio y variable del saber que emiten estas disciplinas científicas no representa en modo alguno su acumulación lineal –como en las ciencias empíricas- sino que permite que sea el discurso fundamentado en argumentos válidos científicamente su característica constitutiva, lo que favorece concebir que en ciencias sociales no haya un solo discurso y que sea la pluralidad de estos su rasgo representativo. Los discursos de las ciencias sociales se hayan enfocados más a la reflexión que a la prueba empírica y develan que no existe –en esta área de conocimiento- una verdad manifiesta o evidente en la explicación de determinado fenómeno social, solamente andamiajes teóricos que, armados bajo ciertas reglas instituidas y legitimadas por la comunidad científica y plasmados en textos, permiten la comunicación transubjetiva, cargada y enriquecida por el lastre de la disparidad. Quizá haya que considerar a Jeffrey Alexander en el sentido de que en las ciencias sociales la teoría es la que ordena la realidad y por ello provee de intencionalidad al comportamiento social, además de que éstas, las teorías de la sociedad, gozan de inmunidad frente a la evaluación definitiva y concluyente del empirismo, aunque no censuran la verificación continua del propio científico-social.

Los textos clásicos que se presentan a continuación son productos científico-sociales a los cuales se les reconoce una posición privilegiada en lo que a la investigación de las creencias religiosas se refiere; la descripción que se ofrece y que describe cada una de las perspectivas teóricas es el resultado del ejercicio hermenéutico-lingüístico propuesto en el capítulo 1, y responde a las cuestiones relativas a ¿qué relación hay entre las creencias religiosas y las formaciones de soberanía?, ¿cómo es posible que las creencias religiosas posean la cualidad de proveer a sus participantes de algún saber que les permita satisfacer las demandas de sentido inherentes a su experiencia en la vida cotidiana?, ¿bajo qué directrices se funda la religión?, ¿cómo se transmite objetiva y subjetivamente a fin de conservarse generación tras generación?. A todas estas cuestiones ofrecen respuesta los textos clásicos, y si se quiere indagar en la posición y la posibilidad de la religión actualmente, es menester dialogar con los clásicos para reinterpretarlos a la luz de la transubjetividad contemporánea y comenzar el desarrollo del objetivo principal de esta monografía, a saber, construir un panorama teórico general que ofrezca los principales planteamientos –clásicos y contemporáneos- sobre la religión que sirva de base y de consulta para ahondar en el estudio de los valores que unen a las comunidades morales o de convicción, además de prevenir el terreno para profundizar en la búsqueda de la esencia de la existencia social.

2.1 El aparato ideológico religioso en el materialismo marxiano

La cohesión social teniendo presente al materialismo histórico como herramienta analítica se halla organizada en 2 grandes dimensiones:

- Infraestructura
- Superestructura

Con este esquema la cohesión social quedaría constituida de una base – infraestructura- que es económica y que significa la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sobre la que se erigen aparatos

diversos que garantizan la reproducción de las relaciones de producción ya definidas; el conjunto de instancias jurídicas, políticas e ideológicas que buscan asegurar las relaciones de producción es la superestructura. Puesto que toda formación soberana se debe y depende de un modo de producción material dominante, necesita reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción ya existentes, pues ellas le otorgan fundamento. En esta perspectiva la reproducción de esas fuerzas y relaciones de producción se lleva a cabo mediante instituciones que adiestran a los participantes con las habilidades necesarias (*savoir-faire*) para la práctica de la ideología dominante, esto es, la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo formas de sometimiento ideológico.¹⁶

Pero ¿cómo se lleva a cabo este sometimiento?, ¿con qué instrumentos?; el esquema planteado por el marxismo en torno al estudio del orden social sugiere indagar en las formas de dominación que permiten que la infraestructura –base económica, fuerzas y relaciones de producción– permanezca estable, es decir, en los aparatos cuya cualidad de intervención y ejecución aseguren la reproducción de las relaciones de producción representadas en la ideología dominante, entendiendo por ideología todo el conjunto de ideas y representaciones simbólicas que determinan del mismo modo la cohesión social que a las subjetividades. La ideología se caracteriza por ser imaginación, sueño, vacuidad, nihilismo, ausencia de sentido y de historia, aglomeración de “*residuos diurnos*” de lo que en esta perspectiva teórica debe considerarse como realidad, “*plena y positiva*”, a saber, la historia concreta de participantes concretos, materiales, que producen materialmente su existencia; por ello la ideología no es reconocida más que como un pálido reflejo de la historia material, de aquella realidad “*plena y positiva*”, que como se mencionó con anterioridad, se denomina infraestructura, es decir, las fuerzas y relaciones de producción material. De esta manera la ideología representa la relación imaginaria de los participantes con sus relaciones reales de existencia; en otros términos, si la ideología son “*residuos diurnos*” de lo real

¹⁶ Véase Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva visión, Buenos Aires, 1988, pp. 2-5.

entonces no corresponde a la realidad, o sólo alude a ella; en este terreno la ideología no es más que ilusión/alusión, pero como representación “falseada” de la realidad “plena y positiva”, sirve de fundamento y manutención de esas fuerzas y relaciones de producción; así ahora es comprensible que el participante pertenece a determinada formación soberana cuyas formas encuentra ya constituidas con anterioridad a su existencia individual, lo que sugiere que en la producción de las ideas, las representaciones simbólicas y la conciencia, las creencias religiosas aparecerían aludiendo a la actividad práctica de los participantes como “*unidades materiales*”.¹⁷

Una problemática central para el materialismo marxiano y en relación al tema que ocupa esta descripción es: si los participantes parten de su actividad material en el mundo hacia la construcción de su conciencia y sus relaciones mutuas son de acuerdo y únicamente debidas a sus condiciones materiales, ¿cómo puede ser que tales relaciones adquieran una existencia independiente, que se les presenten opuestas y que dichas fuerzas y productos de su propia actividad material los dominen?, ¿cuál es la explicación de lo que se considera la trasposición imaginaria de las condiciones reales de existencia en una representación falseada del mundo? La concepción materialista de la historia se explica de lo terrenal a lo divino, lo que indica que no se parte de lo que los participantes piensen, digan o se imaginen de sí mismos, de su ideología; la explicación materialista inicia desde el participante que actúa materialmente en el mundo formándose una ideología; bajo este esquema, espacios como la moral, la religión o cualquier otra ideología o forma de la conciencia dejan de ser motores de la vida social, por el contrario, la vida y la actividad material dan forma, desarrollan y en determinado momento transforman la conciencia, por lo que no hay práctica sino por y bajo una ideología, así como no hay ideología sino por y bajo los participantes materiales.

En el esquema marxiano clásico toda ideología se halla identificada como “*Sujeto Absoluto*”, el cual ocupa un lugar exclusivo, es un centro que interpela a su

¹⁷ *Ibidem*, pp. 12-19. Véase Karl Marx; Friedrich Engels, “Feuerbach: oposición entre las concepciones materialista e idealista”, URSS, *Obras escogidas* 1, editorial progreso, 1973, 1ª edición, p. 20.

alrededor, a la infinidad de participantes como “*sujetos*” que tienen que orientarse hacia el “*Sujeto*”, es decir, la ideología asegura el reconocimiento recíproco entre “*Sujeto*” y “*sujetos*”, entre los “*sujetos*” mismos y los “*sujetos*” con ellos mismos como subjetividad, garantizando el orden a los “*sujetos*” mientras reconocen lo que son y se conducen en consecuencia, por lo que el cúmulo de relaciones y fuerzas productivas puede continuar.¹⁸

Como ya se mencionó anteriormente, el aspecto nodal de toda representación ideológica es que significa la relación existente entre los participantes y sus condiciones de existencia, pero como la ideología no es “*plena y positiva*” sólo puede ser imaginación, un engaño que explica así –falazmente- las condiciones en que viven a los participantes, por lo que éstos actuarían motivados por un engaño. El participante y su sociedad se encuentran alienados, pues la cohesión social constituye el desvío del único ámbito donde es posible la realización, la felicidad o la salvación, a saber, en el esquema aquí explicado, el mundo expresado materialmente en la actividad económica. La alienación ideológica existe en tanto estas ilusiones/alusiones son motivaciones que llegan a insertarse o a determinar prácticas materiales, ordenadas y reguladas por alguna institución; en la tradición marxista esas instituciones ordenadoras, formadoras, reguladoras y dominadoras son los aparatos ideológicos, que instrumentan el engaño y la alienación ideológica como prácticas de realidades institucionalizadas y diferenciables de los aparatos represivos, quienes ejecutan e intervienen en la cohesión social predominantemente con la violencia física y simbólica.¹⁹

¿Cuál es la importancia de los aparatos ideológicos, principalmente el religioso, según esta perspectiva?, ¿cómo se explica bajo este esquema? La ideología existe en las instituciones, por lo que este cúmulo de ideas y representaciones, en este grado, muestra la capacidad de dominar la cohesión social y, por supuesto, a los participantes; esto porque como representación imaginaria de las condiciones reales de existencia prescribe prácticas materiales que determinan y existen en los actos materiales de los participantes que actúan según sus creencias. Sólo así

¹⁸ *Ibid.*, pp. 21, 29.

¹⁹ Véase Louis Althusser, *op. cit.*, pp. 8-12, 19-21.

puede comenzar a comprenderse que, en consonancia con esta perspectiva, la ideología religiosa pueda incidir en algún grado en la reproducción de las fuerzas y relaciones de producción, a saber, en el momento en que se materializa como un aparato, es decir, como una fuerza de ejecución e intervención material en la constitución de las formaciones soberanas. Pero la ideología, como ya se sabe, explica de manera distorsionada y engañosa las condiciones reales de existencia a los participantes, ya que así colabora en la definición de la cohesión social, *ergo*, la ideología religiosa –en grado de aparato y como “*Sujeto Absoluto*”- enajena, adquiere un carácter autónomo, distinto o emancipado de la conciencia de la práctica existente y expresa un orden cuya forma de explicar las condiciones de existencia a los participantes se encuentra en contradicción con las formas productivas dominantes; el hecho de que el orden social y su origen terrenal se separe de sí mismo se explica por el desgarre y la contradicción al interior de dicho orden social, esto es, se encuentra ante una auto-alienación sugerida mediante símbolos e interdictos mediante el aparato ideológico religioso.²⁰ Con los argumentos anteriores es clara la postura marxista hacia las concepciones religiosas, es decir, una postura crítica hacia cualquier tipo de cohesión social caracterizada por representaciones religiosas, e identificando a tal cohesión social y sus participantes como enajenados por una ideología que representa la inversión de la realidad, dominados por una falsa conciencia cuyas representaciones no son consecuentes con sus condiciones materiales de existencia. El sentimiento religioso para esta corriente de explicación social es una conciencia que busca trascender el plano terrenal, procedente de una necesidad material real: es decir, un auto-engaño, ya que el aparato ideológico religioso legitima la cohesión social en los participantes, quienes asumen lo que dicha ideología institucionalizada les interpela y se conducen en consecuencia.²¹

²⁰ *Ibidem*, p. 21. Véase Karl Marx; Friedrich Engels, “*Tesis sobre Feuerbach*”, Obras escogidas 1, URSS, editorial progreso, 1973, 1ª edición, p. 8.

²¹ Véase Karl Marx; Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 81

2.2 La evolución y la funcionalidad social de las creencias religiosas

Siguiendo con las perspectivas teóricas de siglo XIX, para la corriente evolucionista el orden social, al igual que toda la materia, se desarrolla mediante la diferenciación de funciones análogamente a los organismos biológicos. *Grosso modo*, esta corriente científica explica la materia como un agregado que recorre en su desarrollo un camino que la lleva de lo homogéneo, lo indefinido, a lo heterogéneo, lo definido y especializado, y este camino se supone inevitable y reiterativo para todas las producciones de la actividad social. El desenvolvimiento o desarrollo del agregado supone una distribución de la materia y el movimiento, lo que significa que el desenvolvimiento conduce hacia una diferenciación creciente en donde la segregación es el proceso de separar las unidades que difieren y une las similares para organizar mejor las diferenciaciones funcionales que van resultando. Todas estas transformaciones que caracterizan y diferencian en su interior al agregado social, por su evolución, resultan en un equilibrio que en determinado momento, y por la acción de las fuerzas no equilibradas, ha de diluirse para seguir evolucionando y completando así sus transformaciones mientras exista.²²

Con los principios básicos anteriormente expuestos y respecto a las creencias religiosas y el orden social, en el organicismo de Herbert Spencer la religión es una estructura, un aglomerado que debe comprenderse por la función que desempeña iniciando por las ideas, motivaciones y sentimientos que permiten su existencia y posterior desenvolvimiento. Uno de estos sentimientos se puede hallar en la creencia de un 'otro' no material, un espíritu notable al llegar la muerte, lo cual indica que las creencias religiosas no son inherentes a la naturaleza humana, si no que tienen un origen terrenal cuya unidad de carácter común tiene que ver con la creencia en 'dobles' sobrenaturales, además de los cultos

²² Véase Herbert Spencer, *Las instituciones eclesiásticas*, (en línea), pp. 10-14, Madrid, la España moderna, 1893, Dirección URL: <http://www.es.scribd.com/doc/313022/Spencer-Herbert-Las-instituciones-eclesiasticas-1893>.(Consulta: 18 de marzo de 2012)

dedicados a tales espíritus, que son tan diferentes y expresan la trascendencia del mundo, de la historia y el desenvolvimiento del aglomerado religioso.²³

Esta corriente teórica busca explicar la dinámica de los agregados eclesiásticos en el desenvolvimiento social y su relación con la creación de lazos sociales, lo que lo conduce a dar cuenta de que en las sociedades más homogéneas el culto religioso y sus prácticas se relacionan con la reunión familiar, la lealtad del clan, la fraternidad entre hermanos, amigos, padres e hijos, cuya expresión de respeto mutuo representa la sociabilidad y la identidad, simultáneamente el establecimiento de conductas en común y la unidad en la acción. El aglomerado eclesiástico, forma evolucionada de los sentimientos religiosos de las sociedades más homogéneas, busca la continuidad, la preservación y la contención de la cohesión social que sublima el pasado en el presente, lo que significa que el organicismo spenceriano busca conservar el producto de las sociedades menos heterogéneas frente a la influencia modificadora de las experiencias recientes, resistiendo toda desviación y dictando obligaciones comunes a todos para fortificar los lazos sociales. En su camino evolutivo, de lo homogéneo indefinido a la heterogeneidad creciente, las instituciones eclesiásticas tienen la ventaja de mantener un culto divino que incluso en las sociedades industriales sigue existiendo como dispositivo de conservación, contención, equilibrio y concertación social.²⁴

2.3 La hegemonía impersonal de la estructura religiosa en la determinación unívoca del “*homo duplex*”

Sociológica y antropológicamente, la teoría y metodología propuestas por Emile Durkheim son herramientas reconocidas como pioneras en la definición y el estudio del hecho social mediante su sometimiento al método científico, lo que les indica a las ciencias sociales un camino hacia su autonomía respecto de las ciencias naturales, pues sus objetos de estudio son distintos. Emile Durkheim

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ *Ibidem*, pp. 170-181,185.

basa sus análisis de los hechos sociales según el paradigma de las ciencias físico-matemáticas, en un enfoque empírico-analítico y representando la corriente positivista y evolucionista de la ciencia; sin embargo el aporte que Durkheim hace al pensamiento sociológico para avanzar en su graduación como práctica científica es que lo muestra análogo a un cuerpo sistemático de principios teóricos similar al de las ciencias naturales, pero colectivo e independiente y con un objeto de estudio distinto: los hechos sociales. Revelados los objetos de estudio de esta naciente disciplina científica, los hechos sociales se van a definir como cosas que se encuentran unidas por relaciones generales necesarias, cuya explicación ha de expresarse mediante leyes que expliquen tales relaciones necesarias entre ellas.²⁵ Endeudado con este principio la teoría social durkehimniana considera que un hecho social se caracteriza por el poder imperativo y coercitivo que ejerce sobre los participantes individuales del orden social, por lo que el hecho social opera como regulador y organizador de la vida social, que bajo estas condiciones se basa en la conciencia común; *ergo* el orden social durkehimniano está constituido de fenómenos sociales que ocurren en su interior, lo que significa que en toda sociedad hay un grupo determinado de fenómenos que se diferencian de los que estudian otras disciplinas, como la psicología o la filosofía. Estos fenómenos que existen fuera de las conciencias individuales, de los modos particulares de sentir y hacer, adquieren propiedad y se afirman como una realidad supraindividual mostrándose imperativos y coercitivos. El reconocimiento de tal poder de coacción externo que ejercen o son susceptibles de ejercer sobre los participantes les da su lugar como hechos sociales, que oponen resistencia a todo intento individual de transgresión, además de caracterizarse por su independencia de las formas particulares que adquieren en su desenvolvimiento.²⁶

El estudio de un hecho social debe someterse a un método riguroso, por lo que es fundamental la ruptura con todos los supuestos anteriores y con las ideas que no

²⁵ Véase J.M. Mardones; N. Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, México, ediciones Coyoacán, 2003, 2ª reimpresión, pp. 13-22, 73-85.

²⁶ Según Emile Durkheim, características distintivas de un hecho social son: a) su exterioridad en relación a las conciencias individuales; y b) la acción coercitiva que ejerce o es susceptible de ejercer sobre esas mismas conciencias. Véase Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, México, Colofón, 1ª edición, 1994, pp. 33-42.

hayan sido construidas científicamente. El análisis de los hechos sociales, en este enfoque, muestra cómo los pensamientos, las concepciones intelectuales y las teorías de los participantes son reflejo de una determinada estructura social capaz de brindar explicaciones acerca del modo de pensar y de concebir las cosas en ese establecimiento estructurado. A la indagación del orden social, Emile Durkheim aporta premisas fundamentales como: que el orden social es unidad, regulación, expresión y fuente de la vida, o en otro orden de ideas, que el orden social es un fenómeno de asociación, interacción y comunicación que requiere asirse como un sistema, como organización y unidad que evoluciona. Queda entonces por resolver lo siguiente: ¿cómo se logran los vínculos sociales?, ¿las formas de cohesión social?, y ¿cuáles son los vínculos que unen a los participantes y fomentan la agregación subjetiva?²⁷

El participante del hecho social, en el estructuralismo clásico, es unidad psicofísica cuya conciencia se encuentra dividida, inherentemente, de un lado, por un estado de conciencia que contiene los estados motivacionales, anímicos o emocionales que corresponden a cada participante, que lo caracterizan y constituyen su limitante, es decir, este estado de conciencia se encuentra relacionado con el organismo biológico y la conciencia individual; por otro lado, los estados que determinan el ser social son los rasgos comunes al orden social, es decir, el tipo colectivo y comunitario de conciencia que representa la más elevada realidad, intelectual y moralmente, esto porque en la medida en que participa en lo gregario, la conciencia individual se supera a sí misma, ya sea que piense o actúe. La dualidad durkehimniana del participante pondera el tipo colectivo y le liga a una exaltación de las relaciones solidarias, habiendo cuenta de que ello determina y garantiza que no actuará en interés personal, sino en referencia a fines colectivos.²⁸ La conciencia colectiva corresponde, bajo el esquema anterior, a la expresión del orden social que representa y que se integra de las creencias y sentimientos comunes de los participantes. La conciencia colectiva que representa la cohesión social versa del aspecto psíquico del orden social que, como sistema

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*, pp. 115-116.

determinado con “*vida propia*”, diferencia y determina las propiedades, las formas de existencia, los desarrollos y desenvolvimientos de las conciencias individuales, quienes no actúan por algún interés privado, sino bajo la persuasión que el pensamiento colectivo indica y en referencia a una forma de solidaridad social que es posible porque un cierto número de estados de conciencia son semejantes y subliman su similitud. La solidaridad es la forma en que se mantienen agregados las formaciones soberanas, es la unidad y la conformidad de la sociedad que logra hacer palpable su existencia en las acciones cuando los participantes que la componen se reúnen y obran en común; esta comunidad y la conciencia de ésta es el orden social. Ahora es más claro que las formaciones soberanas en esta perspectiva clásica sean posibles porque su normatividad es conocida y aceptada por todos los participantes, esto es, se encuentra litografiada en las conciencias individuales y en ella encuentran el fundamento de su asociación.²⁹

La sociología de Durkheim presenta al fenómeno religioso como el hecho social de mayor alcance en la vida social, pues la acción común domina la vida religiosa y es el motor de la colectividad, de lo social; se presenta al fenómeno religioso como el generador de la esencia social y el reflejo incluso de sus aspectos más sórdidos. Los hechos sociales que analiza este enfoque no pueden descansar en lo falso o lo irreal, y la religión es un aspecto esencial y permanente en el devenir social y la configuración de instituciones, que son reales porque son cosas. La importancia del estudio de las creencias religiosas radica en que se les reconoce su capacidad –en su grado de hecho social- de crear y recrear un sentido de identidad comunitaria, colectiva, a la que los participantes deben sus conocimientos y la forma en la que han sido construidos socialmente; la religión es considerada un objeto de estudio científico-social, lo que la aleja de las precedentes tesis teológicas que la definían y la mostraban como algo extraño, ajeno a los participantes quienes, sin embargo, debían orientarse a ella; de esta manera se posibilita estudiar el hecho religioso en las ciencias sociales como algo fundamentalmente social y científicamente explicable. Teniendo en cuenta lo

²⁹ Véase Emile Durkheim, *La división del trabajo social*, México, Colofón, traducción: Carlos G. Posada, 4ª edición, 1999, pp. 84, 89, 119.

anterior, es válido señalar que la religión es un hecho social en tanto representa acción colectiva que se orienta a suscitar, a mantener o a rehacer el pensamiento colectivo; las representaciones colectivas son producto de la cooperación individual que se ha extendido en tiempo y espacio, son una multitud de conciencias individuales diferentes que han asociado, mezclado y combinado sus ideas y sentimientos en la elaboración de un capital intelectual colectivo que, como orden social, se posiciona como la más elevada realidad, cuya riqueza supera a la conciencia individual.³⁰ Hay que tener en cuenta que bajo esta perspectiva se considera adecuado estudiar las creencias religiosas en la sociedades más simples porque se explicita que si lo que se quiere es comprender la naturaleza religiosa del participante y revelar una supuesta condición antropológica, se debe proceder de la manera en que se explica cualquier otro fenómeno, es decir, se debe abarcar hasta sus formas más primitivas y simples, mencionando las características que lo definen, para posteriormente describir detalladamente como se ha desarrollado hasta alcanzar el grado de complejidad en que se encuentra al momento en que se somete al análisis.³¹

A la totalidad que no admite escisiones ni distinguos tajantes que se favorece de las creencias religiosas Durkheim le llama iglesia, concepto con el que identifica a una comunidad donde sus participantes están unidos y corresponden en sus juicios valorativos; se trata de una comunidad moral de los participantes de una misma fe, y es precisamente este cuerpo moral el que enseña imperativa y coercitivamente al participante cuál es su papel, cómo relacionarse y cómo obrar en esta totalidad social. Las creencias religiosas son inseparables del concepto de iglesia, pues la religión es innegablemente comunitaria y la identidad religiosa se considera, partiendo de las consideraciones anteriores, como una nueva categoría de conocimiento para explicar la acción social y mostrar cómo operan los mecanismos de integración social, ya que se inicia la construcción de una teoría del origen y la permanencia de la religión, identificada como una forma comunitaria

³⁰ *Ibid.*, pp. 8, 14.

³¹ Véase Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. España, Akal editor, trad. Ramón Ramos, 1982, pp. 2-3.

de carácter coercitivo. La teoría del conocimiento que propone Durkheim con su enfoque científico-social, muestra como uno de sus aspectos principales el basar sus tesis teniendo en consideración el carácter cambiante entre las organizaciones sociales tradicionales y modernas, dejando de esta manera clara la premisa de que no puede haber creencias morales colectivas que no posean un carácter sagrado, de manera que tanto la moralidad racional moderna como el dominio de lo religioso tradicional necesitan de la protección de lo sagrado, pues sólo con ello pueden provocar respeto, veneración y otras características que pueden encontrarse en común con las formas básicas de integración social, esto es, de religión.³²

La religión contiene por principio un elemento represivo que garantiza su conservación como integración social, esto porque la religión opera sobre la conciencia individual como una fuerza moral que le indica que debe asociarse, salir de sí misma y actuar de acuerdo a sentimientos de apoyo mutuo, de salvaguardia y de dependencia tutelar, lo que garantiza al participante de la creencia común la realización de sí mismo en lo homogéneo de la colectividad. En el orden dual durkehimniano, los estados de conciencia contrarios implican un debilitamiento recíproco, sin embargo los estados de conciencia idénticos basados en una o varias creencias en común se refuerzan unos a otros; se trata de estados particularmente reforzados por la conciencia colectiva. La religión como integración social, lejos de representar idealizaciones individuales, es primitivamente social y ofrece interdictos a las conciencias individuales que les obliga a desinteresarse de su interioridad particular, pues ésta ha de ser colectiva.³³ Consciente o no de ello, el participante de la estructura social religiosa se encuentra en una situación que le ofrece nociones sobre las cuales está obligado a basar y ordenar sus ideas y sus creencias privadas, por lo que aunque se considere una conciencia individual, ella misma es una representación colectiva de algo que le sobrepasa. De esta manera, la realidad que la conciencia individual

³² *Ibid.*, pp. 85, 91

³³ Bajo estas premisas, el estructuralismo durkehimniano ordena una vida religiosa opresiva. *Ibid.*, pp. 88, 102, 390, 391.

imagina por su pensamiento es una representación social que el esquema durkehimniano explica, valga mencionar, bajo el principio según el cual lo general no existe más que en lo particular, empobrecido y simplificado; el participante individualizado constituye el límite de la representación religiosa a medida que ésta disminuye su extensión. El principio metodológico durkehimniano procede de lo general a lo particular y de lo particular a lo general; esto permite saber que el orden social religioso puede explicarse a partir de sus particularidades, pues éstas son expresiones sociales, y explicar estas particularidades a partir del orden social total. La única diferencia entre lo particular y lo general es de grado, es decir, lo general está por encima de lo particular, pero ambos se explican por ser elaboraciones colectivas.³⁴

Ya anteriormente se mencionó la relación existente entre la solidaridad mecánica y la conciencia común que fundamenta la cohesión social de las prácticas y las creencias religiosas; además se ha advertido que este tipo de cohesión social se puede concebir como la emergencia de todas las voluntades y pensamientos subjetivos sublimados que se posicionan por encima y como finalidad; y que la presión exterior sobre la conciencia individual devela la existencia y la intervención de la conciencia colectiva. Considerando lo anterior, ¿qué características posee el ideal colectivo que, como aparato de regulación, obligación y contención social, lejos de infundir miedo, permita a los participantes actuar, vivir y exaltar su concepción moral, significando ésta el cenit de la nimiedad individual?, y ¿qué relación guarda esto con la forma de integración social hasta aquí expuesta?

La semejanza de las conciencias particulares es la condición para la adhesión social que la religión representa porque el ser social es una fuerza moral, es sinónimo de sentimientos e ideales objetivados, los cuales son expresión de la vida social que adquiere conciencia de sí misma y que se exalta gracias a la reunión y la concentración de las conciencias individuales. Esto permite comprender que el participante de la integración social propiciada por la religión

³⁴ Las categorías durkehimnianas son, por un lado, de carácter universalista, esto es, muestran la cualidad de comunicarse a otros, incluso a la totalidad, y por otro lado, se refieren a su extensión como objeto, es decir, buscan la generalidad. *Ibidem*, pp. 401-403.

represente una conciencia de fortaleza y de soporte ante las vicisitudes existenciales, que se debe a la sensación de estar por encima de la precaria existencia individual. La religión, como ideal colectivo, provee a la conciencia individual del ser social; el ser social se manifiesta cuando los participantes se reúnen, se asocian y actúan en común en nombre del ideal colectivo, a saber, cuando cooperan activamente.³⁵

La religión es una idea que, como cualquier otra, surge en los participantes y activa sus impulsos emotivos, sin embargo estos no se crean ni se magnifican a menos que intervenga la acción colectiva, que constituye la fuente de la vida religiosa. La religión engendra lo esencial de la vida social, pues esta es la base de la religión. Ello quiere decir que cualquier ideal individual se debe al ideal colectivo en la medida en que la conciencia individual se desarrolla y deviene en una fuente autónoma de acción. Por ello es posible afirmar que las idealizaciones religiosas provienen de la vida colectiva y llevan al participante a asumirlas, pues con ellas se forma cuando las concibe como su causa individual, cuando se une al ideal colectivo. La implicación sociológica de lo anterior indica que el participante que siente una fe religiosa actúa para expandirla, por lo que deja el aislamiento, se desarraiga de las limitantes de la conciencia individual para acercarse a otros y exaltar en ellos también la misma fe, con lo que se afirma y crece más allá de sus sentimientos particulares. El participante trasciende su actividad mental en el plano colectivo cuando actúa en común, y las únicas fuerzas morales a las que debe el aumento y el reforzamiento de las propias es a las que comparte con otros. Incluso el culto individual, aparentemente desarrollado únicamente en el ámbito interno, es en lo social donde encuentra su causa primera, *ergo*, las representaciones religiosas subjetivas sólo se dirigen y encuentran en la conciencia colectiva a su principal acreedor. Sólo bajo este principio de carácter impersonal el enfoque durkehimniano puede explicar la relación entre la cohesión social, las creencias y las prácticas religiosas. La intervención, la presión y la

³⁵ En contraposición a la propuesta del materialismo marxiano que encuentra en la religión el alejamiento del participante y su alienación social, para Emile Durkheim es imagen fidedigna de la exaltación vital, pues la *“función de la religión es hacer actuar y ayudar a vivir”*. *Ibidem*, pp. 388-393.

determinación de la razón colectiva sobre la conciencia individual también se ejemplifican en la estructura lingüística, en tanto ésta es también una elaboración colectiva que permite la acción social y cuya semiótica margina toda intención y toda meta particular.³⁶

2.4 Religiosidad: la afección recíproca como requisito de las formas sociales configuradoras de los contenidos religiosos en el funcionalismo clásico

La religión como expresión de la cohesión social, de carácter omnipresente, formativo, represivo y cuya integración se encuentra fundada en la conciencia común, muestra una dimensión del saber que la disciplina sociológica otorga al tema relacionado con las creencias, las prácticas religiosas y la cuestión acerca de cómo favorecen dicha integración. De acuerdo a lo descrito hasta aquí, el estructuralismo clásico afirma la religión como hecho social primigenio, de donde extrae materia prima toda configuración social posterior. El orden social promovido por la religión es una exaltación colectiva, se posiciona como realidad externa, cognitiva y moral, aunado a que constituye una concepción homogénea de la causalidad, del tiempo y el espacio.

Ante la irreductibilidad de las instituciones establecidas en su función de organizadoras de la cohesión social, la teoría sociológica clásica de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX bajo la denominación del funcionalismo, no considera al participante del orden social como el ser pasivo formado, coaccionado y anulado por las interdicciones simpatéticas de la comunidad moral de cuño religioso; en otro orden conceptual esta perspectiva no se conforma con saber cómo la cohesión o el aglomerado social funciona,³⁷ además indaga acerca de cómo las necesidades, ideales y metas de la conciencia individual permiten la emergencia de las formas sociales objetivas, lo que significa que los elementos del

³⁶ Ahora es permisible mencionar que las creencias religiosas desaparecerían en soledad, sin embargo se activan y magnifican cuando son compartidas. *Ibid.*, pp. 389, 390, 394-396, 403.

³⁷ En sus escritos teóricos iniciales, el enfoque positivista y organicista de Georg Simmel le permitían coincidir con Emile Durkheim en el principio que afirma que las partes operan en función del todo. Véase Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 1ª edición, 2002, p. 7.

orden social que en el enfoque anterior eran subyugados a los requerimientos estructurales, aquí no quedan como simples representaciones individualizadas de la comunidad moral, sino que son considerados como proto-formas o pre-requisitos de las formas objetivas, es decir, como un conjunto de categorías necesarias que los participantes poseen para adherirse en cualquier formación social. Aparte de reconocer la univocidad estructural, el aporte simmeliano al estudio sociológico es que propone captar cómo fluye la cotidianeidad social a través de las relaciones –fugaces, duraderas y cualesquiera fuera su motivo- entre los participantes, así como los efectos recíprocos que de ello resultara, además de que en este funcionalismo el desarrollo de la individualidad –no su marginación- debe ser la justificación y el fin de todas las formas objetivas de socialización, por ello apelar a la capacidad individual y la reciprocidad entre los participantes es admitir la emergencia de formas sociales crecientemente especializadas e inconmensurables donde el participante se considera parte de un todo, es un elemento para la unidad de la cohesión formal, por lo que su individualidad se forma desde afuera, en un proceso en el que paralelamente opera un movimiento de la subjetividad hacia la configuración de determinada forma objetiva.³⁸

En Simmel se reconoce a un precursor de las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas, que posteriormente van a buscar dar mayor autonomía a la disciplina sociológica,³⁹ porque en su ejercicio discursivo expone diversidad en cuanto a tipos de interacción entre los participantes de dicha integración social, los cuales habrían sido ignorados o considerados insignificantes en enfoques teóricos anteriores, pero que al considerárseles como partes dinámicas de las

³⁸ Se trata de observar los procesos “microscópicos-moleculares” de la vida social, y entender a las partes en función de un todo. *Ibid*, pp. 7, 8, 10, 19. También véase este sentido de totalidad en Georg Simmel, *El problema religioso*, Argentina, Prometeo Libros, 1ª edición, traducción Francisco Ayala, 2005, p. 39.

³⁹ En un segundo momento, el más amplio, de la producción teórica de Georg Simmel, éste considera estudiar los efectos y las acciones recíprocas que posteriormente se materializan en las formas sociales objetivas, pues son éstas expresiones espontáneas –como el saludo, la relación cara a cara o la enemistad- por las que los participantes interactúan; esta afirmación es justificable si se tiene en cuenta la influencia del pensamiento simmeliano en personajes como Edmund Husserl, Alfred y Max Weber, Karl Mannheim etc. Georg Simmel, *Sobre la individualidad...*, pp. 10, 17. también Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, España, Gedisa, Serie: CLADEMA, primera edición, 2002, pp. 12, 15, 16, 17.

configuraciones sociales abarcadoras y oficiales se presentan como las partes que originariamente cohesionan el orden social tal como se presenta en la experiencia. La interacción que propone Simmel es el sentido de estar juntos, de actuar unos con otros, unos para otros o unos contra otros, de hallarse en correlato, esto es, que ejercen y sufren efectos recíprocamente. La repercusión recíproca significa que los participantes individuales que portan estos impulsos de causas y fines se unifican, en esa dirección son la materia prima de la cohesión social.⁴⁰

La cohesión social es acontecer y significa la función del dar y recibir, esto es, del afectar y ser afectados en una dinámica interactiva por la cual la afección es mutua; analizar la cohesión social como algo funcional que los participantes individuales hacen y sufren es entenderla como socialización, concepto que define un entorno de participantes individuales ligados entre sí por los efectos de sus relaciones recíprocas y que los define como unidad, en el sentido de un aglomerado corporal que se halla determinado en su comportamiento por su influencia recíproca; como consecuencia, si sociedad es la afección recíproca, queda claro que la descripción de las formas consecuentes de este efecto recíproco es la labor adjudicada para la ciencia de la sociedad propuesta por el funcionalismo, es decir, develar la totalidad de aquéllas formas relacionales por las que los participantes actúan e integran una red empírica de relaciones subjetivas, y debido a ello se propone:⁴¹

- la selección de algún fenómeno finito relacionado con el mundo empírico social,
- examinar la multiplicidad de elementos de que esté compuesto,
- indagar la causa de su coherencia revelando así su forma e,

⁴⁰ Con el concepto de interacción y la relevancia que Georg Simmel le otorga en función del análisis del orden social, se alumbra una nueva categoría de análisis en la teoría sociológica que posteriormente van a desarrollar y fundamentar filosófica y sociológicamente Edmund Husserl y Alfred Schütz, respectivamente. *Ibid.*, pp. 24, 32, 78.

⁴¹ La cohesión social como objeto con vida propia, con leyes y rasgos propios es algo real e investigable como acontecer de cualquier forma de socialización. *Ibidem*, pp. 33-34, 50, 57-58.

- investigar los orígenes de esta forma y sus implicaciones estructurales.⁴²

Lo anterior permite el enriquecimiento del análisis de la cohesión social porque propone fijar la atención en todo aquello que en los participantes, o en los lugares inmediatamente concretos de la realidad empírica e histórica, se presente como impulso, interés, finalidad, inclinación, que denote un estado psíquico y movimiento, de tal manera que a partir de ello o en ello se produzca un efecto sobre otros y se reciban también éstos efectos. Es en función de estos intereses sensitivos e ideales, fugaces o duraderos, conscientes e inconscientes, que se integran incontables formas de interacción. Cada forma implica un contenido, y es precisamente esta distinción la que caracteriza toda configuración del orden social, que encuentra su significado en la repercusión recíproca provocada por la interacción de los participantes y que se desarrolla a partir de determinados impulsos o en función de determinados fines. La cohesión social no es una cuestión de voluntad subjetiva, es un movimiento hacia la configuración de alguna forma de socialización. De esta manera las partes se mueven en función de lo común;⁴³ y el orden de la sociedad de Simmel funciona así:

- formas de interacción social elemental (proto-formas),
- estructuras institucionalizadas (formas de socialización),
- formas lúdicas autónomas (sociabilidad lúdica),
- formas genéricas de la sociedad (totalidad)

Como se esquematiza, tanto los impulsos espontáneos con los que los participantes interactúan, como las formas de socialización que configuran, representan dos niveles en el análisis sociológico del funcionalismo; sin embargo, este análisis de la socialización también sugiere pertinente abordar el aspecto que se refiere a cómo los contenidos de las formas de socialización se separan del

⁴² Para Simmel, la sociedad es una categoría cultural formadora de mundos. Véase Georg Simmel, *Sobre la individualidad...*, pp. 11-13.

⁴³ *Idem*, p. 7. Véase también, Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales...*, pp. 78-79.

impulso configurador primigenio, de tal manera que la interacción se convierte en una actividad cuya realización otorga cierto grado de satisfacción al participante por estar socializado, esta dimensión es la forma lúdica autónoma de la socialización, esto es, el acontecer, la sociabilidad que se efectúa por sí y para sí misma. Esta sociabilidad se presenta como la vivencia en las formas de socialización, esto es, la manera en la que se vive en determinadas formas y con determinados contenidos.⁴⁴

El comportamiento de los participantes del orden social se encuentra adecuado a las formas integradas por las fuerzas de la inteligencia, de la voluntad, de los impulsos configuradores, los intereses, las intenciones y los sentimientos de la vida;⁴⁵ sin embargo, por efecto de su desarrollo, estos procesos formadores espontáneos se independizan de la función que originariamente los propició, de tal manera que ya no se encuentran arraigados al objeto que formaron para orientarlo a las funciones de la vida, lo que permite que estas energías jueguen entre sí y para sí mismas, en una posición que las habilita para poder crear o escoger la materia necesaria para su propia actividad y realización. Con mayor claridad, las energías primigenias de las formas de socialización entran en un juego, en una actividad lúdica que significa que éstas adquieren una vida independiente, que se convierten en un libre ejercicio de todas las raíces materiales, que se lleva a cabo por sí mismo, por el atractivo y por la satisfacción de la función misma; si algún fin funcional tiene la formación social se encuentra en esta forma lúdica de interactuar que es el acontecer, esto porque como forma de existencia para ella misma, promueve la satisfacción por estar socializado y por la socialización como forma de existencia social, expresando con ello que este impulso de la sociabilidad es el elemento primigenio que provoca los contenidos que sostienen innumerables formas de socialización en la forma genérica que es la cohesión social.⁴⁶

⁴⁴ Véase Georg Simmel, *Sobre la individualidad...*, pp. 10-11.

⁴⁵ Esta perspectiva parte del principio según el cual la energía inherente a la vida busca crear formas que trasciendan la vida, no hacia la unidad cultural, si no hacia la diversidad. *Ibidem*, p.7.

⁴⁶ Véase Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales...*, pp. 79, 81, 82.

Este impulso que genera los contenidos en función de las formas de socialización se encarga de desarraigar el proceso de socialización de la vida subjetiva y lo propone como un valor y como una forma de felicidad. El operar lúdico del acontecer que representa y otorga valor a la cohesión social se orienta respecto al carácter formativo determinado por los contenidos, esto es, se trata de la interacción que se sostiene por el atractivo que las funciones mismas sugieren. La dimensión lúdica de la integración social no consiste en que en la interacción opere concibiéndola como cohesión que se sostiene exteriormente, si no que sus atractivos ofrecen a los participantes de la afección recíproca disfrutar y satisfacerse en su dinámica; los atractivos de esta “*sociológicamente significativa forma de actividad misma*”, conceptualizada como sociabilidad lúdica, se encuentran en su carácter dinámico y aleatorio que impiden participar en una forma de socialización como objeto ajeno ya que permite “*jugar a sociedad*”.⁴⁷ Estrictamente y bajo el esquema teórico sumariamente expuesto anteriormente, es válido afirmar que la religión es una de las innumerables formas que la vida tiene de manifestarse, de imponerse y cumplir un destino. Lo transitorio que busca crear formas que trasciendan la vida es la energía inherente a ésta misma, y en la socialización religiosa es la fe el contenido y sentido de la existencia, esto es, de la vida.⁴⁸

Como parte de los objetivos particulares de esta descripción es imperativo cuestionar ¿cómo es que los impulsos integran formas de socialización de carácter religioso y de qué manera estos mismos impulsos, ya ordenados en formas interactivas, permiten la sociabilidad lúdica? Para el funcionalismo clásico lo fundamental en el estudio del fenómeno religioso es el imprescindible sentimiento colectivo que logra la acción social que deriva, *ergo* la religión es un producto cultural creado por el hábito de la interacción, la cual deviene en una forma eclesial, esto es, en una institución eclesiástica o formas organizadas en cuya base se encuentra el sentimiento religioso. Como ya se advirtió, el sentimiento religioso está presente incluso en las formaciones complejas que

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 82, 94, 91.

⁴⁸. Véase Georg Simmel, *El problema...*, pp. 4-5.

analiza el funcionalismo clásico, por lo que lo religioso ha de caracterizarse como algo maleable y plástico que en el orden social moderno se presenta no necesariamente dependiente de una institución eclesial, pues la religión es un fenómeno cuya esencia ha de analizarse como una necesidad de estar juntos, como una disposición funcional del proceso interno de la vida; Simmel pondera la característica social de la religión preferentemente sobre su aspecto sobrenatural o trascendente, pues su objeto de estudio son las relaciones mutuas y comunitarias que permite lo invariable, lo regular y la unidad social que se favorece, y esos son los aspectos que el análisis simmeliano enfoca, muy aparte de las expresiones particulares o manifestaciones específicas que, aunque indican cambios en formas y contenidos, no eliminan el impulso religioso, cuya fuerza apunta a ser una función por la que se expresa la vida, y es que aún en el espacio de vida simmeliano constituido por elementos seculares, significados, acciones, inclinaciones y sentimientos diversos, la fe se mantiene pese a su cuestionamiento en los contenidos y formas predeterminados.⁴⁹

El sentido de orientación y seguridad existencial, la esperanza, la incógnita de lo desconocido y la necesidad de explicarlo para su posterior ordenamiento, el interés por el destino y la demanda de modelos prácticos son las nociones básicas que interactúan hacia las formas religiosas de organización de la vida. Esas necesidades ópticas interactúan y se afectan recíprocamente, y es en estas relaciones recíprocas y de afección mutua donde se otorga unidad a una forma de socialización religiosa, cuyos contenidos representan impulsos puramente subjetivos. Mientras para el estructuralismo clásico la cohesión social es posible por la coacción, la obligación y el conjunto de interdictos que ejecuta la comunidad moral definida religiosamente sobre la conciencia individual, en el funcionalismo simmeliano son los impulsos subjetivos que se afectan recíprocamente los que posibilitan la configuración de formas de socialización, que en este caso en

⁴⁹ Georg Simmel observa en lo religioso una predisposición antropológica vinculada a orientaciones de carácter colectivo, común, mutuo Véase Ángel Enrique Carretero Pasín, "El laicismo, ¿una religión metamorfoseada?", *Nómadas*, núm. 15, España, Universidad Complutense de Madrid, enero-junio, 2007, p. 241. También George Simmel, "El conflicto de la cultura moderna", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 89, España, Centro de Investigaciones Sociológicas, enero-marzo, 2000. pp. 327, 328.

particular es de acepción religiosa. Frente a la homogeneidad planteada por Emile Durkheim, estas formaciones sociales son mundos crecientemente especializados, por lo que al mencionar a las formas de socialización religiosas, éstas pueden ser producto de la conciencia colectiva, como las aglomeraciones eclesiales institucionales, o bien, representaciones de la conciencia individual, producto de la responsabilidad de la conciencia individual frente a sí misma y a la forma total.⁵⁰

El valor y el sentido de la red empírica fomentada por los impulsos espontáneos sublimadores radican en el acontecer que se lleva a cabo en función de la forma. El acontecer religioso o religiosidad expresa la satisfacción por estar socializado y por la socialización de cuño religioso como forma de existencia social, y en esta senda el carácter lúdico de la religión es reproducir interactivamente en la vida práctica los contenidos religiosos por el atractivo que sus funciones mismas sugieren. De esta manera, cuando el participante religioso trabaja, goza, espera, teme, ríe o llora, se reúne, organiza peregrinaciones, ejecuta sacrificios, reza o sigue mandamientos, acontece con una entonación, satisfacción y un ritmo propio que le da valor a la forma de socialización y por lo tanto sostiene su existencia como unidad.⁵¹

2.5 Intencionalidad de las creencias religiosas y orden social

En un avance respecto a la postura positivista, con Max Weber se reúnen en un nuevo modelo de pensamiento con estatuto científico propio los intentos anteriores por diferenciar las disciplinas históricas, sociales, jurídicas, culturales o psicológicas del trato que las ciencias naturales practicaban hacia sus objetos de estudio. Esta nueva forma de concebir los hechos sociales critica el reduccionismo de la corriente positivista y la parcialidad de la explicación causal, mediante el argumento de que el mundo social es un producto construido históricamente. Esto significa que el método para su estudio tiene que ser capaz de captar tal mundo social significativo así como la intencionalidad que contiene la acción social.

⁵⁰ Véase Georg Simmel, *El problema...*, p. 80.

⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

Consciente de esta problemática, el científico social no puede dissociarse del orden social a analizar, porque aquí el conocimiento científico se ubica en la vida cotidiana y no puede deslindarse de la interacción comunicativa y el lenguaje común; lo anterior vale para justificar una relación bidireccional entre sujeto-objeto, lo que da pie al reconocimiento de otro método de investigación: la comprensión y la interpretación del sentido y significado que producen las acciones sociales.⁵² El principio fundamental del que parten las ciencias de la cultura es que los participantes están dotados de ella, esto es, que poseen la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y conferirle sentido, lo que conduce a que en la vida social se juzguen determinados fenómenos de coexistencia social a partir de tal sentido, y a que se tome una posición ante ellos como significativos. Teniendo en cuenta lo anterior, no puede ser tarea de una ciencia empírica el proporcionar normas e ideales obligatorios, en contraste, lo que sí puede hacer es proporcionar la consciencia de que tanto la acción como la no-acción implican una toma de posición en favor de determinados valores y, lógicamente, contra otros; además de proporcionar el significado de aquello a que se aspira y motiva la acción.⁵³

Max Weber define el objeto de estudio de las ciencias de la cultura como fenómenos '*económico sociales*', con lo que quiere indicar que tanto la existencia física como la satisfacción de las necesidades espirituales chocan en todas partes con la limitación cuantitativa y la insuficiencia cualitativa de los medios externos necesarios para tal fin, y que tal satisfacción requiere de la previsión planificada y el trabajo, además de la lucha contra la naturaleza y la asociación con otros. El análisis de los fenómenos económico-sociales de los procesos de la cultura ha de ser desde el especial punto de vista de su condicionamiento y alcance económico, principio que propone que de lo que se trata es de la investigación científica de la

⁵² Véase J.M. Mardones; U. Ursua, *op. cit.*, p. 148.

⁵³ Como una de las tareas fundamentales de las ciencias de la vida cultural se encuentra el poner de manifiesto las ideas que motivan la acción para su comprensión y aspirar a un ordenamiento conceptual de la realidad empírica. Véase Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Argentina, Amorrortu, 5ª reimpresión, 1997, pp. 43, 70.

significación cultural general de la estructura económico-social de la vida de la comunidad social y sus formas históricas de organización.⁵⁴

El análisis científico y objetivo de la vida cultural depende de puntos de vista particulares y unilaterales, a partir de los cuales los fenómenos sociales son seleccionados, delimitados y organizados como objetos de investigación. El interés de las ciencias sociales considera la configuración real e individual de la vida social en sus conexiones universales, poniendo atención en el aspecto cualitativo de los procesos de la vida cultural y restándole importancia a las cuestiones acerca de si la finalidad del conocimiento económico-social de la realidad en su significación cultural puede lograrse mediante la búsqueda recurrente de leyes, ya que reconoce como criterio de validez que la significación de la configuración de un fenómeno cultural y sus fundamentos no pueden ser obtenidos, fundamentados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de leyes. Esto quiere decir que el conocimiento de leyes sociales no implica el conocimiento de la realidad social, si acaso tal conocimiento puede ser considerado como uno de los diversos medios auxiliares para tal fin. Reconocer en la referencia a leyes, no a leyes en el sentido riguroso de las ciencias naturales exactas, conexiones causales adecuadas y expresadas en reglas y regularidades aplicándoles la categoría de posibilidad objetiva, es un medio para el conocimiento si se ha comprendido con anterioridad como meta ideal de la labor científica el eludir la reducción de lo empírico a leyes. Por lo tanto la noción de comprensión explicativa de la realidad empírica consiste en comprender la realidad que circunda a los participantes y en la cual se encuentran inmersos, esto es, aprehenderlos en su especificidad; se trata de comprender la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, además de que tal explicación sea capaz de expresar las razones históricas de que tal fenómeno económico-social se haya presentado de cierta manera particular y no de otra.⁵⁵

Al método comprensivo le corresponde la configuración de un cuadro conceptual en donde se reúnan determinados procesos y relaciones de la vida histórica, un

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 53, 56, 57.

⁵⁵ *Idem.* pp. 61, 69.

cosmos de conexiones conceptuales carente en sí de contradicciones. Su contenido es una construcción con carácter utópico que se obtiene del realce conceptual de ciertos elementos constitutivos de la realidad, buscando que las conexiones abstractas aquí representadas se encuentren u operen de algún modo en la realidad empírica. Estos tipos-ideales no buscan ser una hipótesis, pero sí pretenden señalar una orientación para la formulación de hipótesis, tampoco son una exposición de la realidad, pero sí buscan su reconocimiento como proveedores de los medios de expresión para representarla. El tipo-ideal no constituye un reflejo de la realidad histórica ni es un esquema ante el cual se deba someter a la realidad empírica como si ésta fuera un espécimen y comprobar teorías al estilo de la física o la química; se trata de un concepto puramente ideal⁵⁶; el tipo-ideal debe servir como referente para medir y comparar la realidad empírica con el fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido. El tipo-ideal debe aparecer como una formación conceptual construida por conexiones que el onirismo disciplinado y orientado del científico social hacia la realidad empírica juzgue pertinentes y no presentarse como una meta en sí mismo, si no como un medio para el conocimiento de los fenómenos culturales en su conexión, su condicionamiento causal y su significación. Un tipo-ideal, en el sentido de las ciencias de la cultura, es indiferente a cualquier juicio y nada tiene que ver con una perfección que no sea puramente lógica y esté al servicio de la ciencia social.⁵⁷

El tipo-ideal no se puede encontrar en la realidad empírica, pues es una utopía cuyo planteo encomienda a la labor historiográfica la tarea de verificar en qué medida la realidad empírica se acerca o se aleja de este cuadro ideal. De esta manera las construcciones típico-ideales no deben ser observables en la realidad empírica como un ordenamiento social válido, deben, preferentemente, constituir una representación de la idea de la cultura, pretensión posible debido a que la construcción típico-ideal ha extraído para su formación rasgos culturales llenos de

⁵⁶ Max Weber retoma el concepto de tipo-ideal de la 'teoría económica abstracta', en donde se caracteriza por ser una idea de los fenómenos históricos y ofrecer un modelo ideal, por ejemplo, de los procesos de mercado de mercancías. *Ibid.*, pp. 79, 82.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 81, 82, 88.

significación. El fin de la formación de conceptos típico-ideales es obtener nítida conciencia de la especificidad de los fenómenos culturales. Si un tipo ideal conduce a esto habrá cumplido su fin lógico, ya que al demostrar su no-realidad ha aportado a la constitución de hipótesis, pues sólo mediante el uso de construcciones típico-ideales aparecen nítidos en su especificidad, por confrontación entre la realidad empírica contra el modelo típico-ideal, los elementos que entran en consideración para cada fenómeno cultural. La labor de las ciencias de la cultura, para la corriente comprensiva, debe indicar una lógica progresista cuyo resultado sea un continuo proceso de transformación de los conceptos por los cuales se busca captar la realidad. La historia de las ciencias de la vida social es y seguirá siendo una perenne alternancia entre el intento de ordenar los hechos a través de la formación de conceptos, la resolución de estos cuadros conceptuales mediante la ampliación y el desplazamiento del horizonte científico, y la formación de nuevos conceptos sobre las bases también así obtenidas. Por lo tanto, la validez objetiva de todo saber empírico descansa en que la realidad empírica se ordene conceptualmente y sirva al conocimiento de la significación cultural de conexiones históricas concretas, esa es la única meta, el fin exclusivo de las ciencias de la cultura, al cual se contribuye mediante la formación y la crítica de conceptos.⁵⁸

La acción social ocurre cuando se atribuyen significados a las acciones, por lo que las acciones orientadas por una motivación religiosa lo son en tanto acciones con arreglo a valores y capaces de configurar un orden ético; esto equivale a afirmar que en determinado estilo de vida social la existencia debe estar estructurada según una construcción racional, diferente del mundo natural y en cuyo mundo de vida cotidiana se viva racionalmente.⁵⁹ Sabiendo que los fenómenos económico-sociales significan saciar necesidades físicas como espirituales y que para ello es necesaria la planificación y el trabajo, Weber intuye que diversos sistemas de creencias religiosas han incidido en el devenir mundial, sin embargo este nuevo

⁵⁸ *Idem.*, p. 91, 94.

⁵⁹ Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 2007, p. 95.

enfoque se separa del concepto de iglesia como institución coercitiva, supraindividual y obligatoria; este cambio ocurre porque toma como objeto de estudio a las nuevas comunidades morales motivadas por la reforma protestante contra la iglesia católica y cuyos participantes se adhieren voluntariamente caracterizados por virtudes que demuestran una idoneidad moral, y en donde la práctica solidaria y la ayuda colectiva, signos de sociabilidad, no se eliminan, sólo cambian.⁶⁰

Desde este enfoque comprensivo, las creencias religiosas no necesariamente funcionan como conservadoras del orden social, también provocan su cambio, y este cambio es observado como un ininterrumpido avance de la individualización al interior de la mayoría de los fenómenos provenientes de las grandes concepciones religiosas.⁶¹ Las nuevas organizaciones sociales motivadas por una creencia religiosa, el protestantismo y sus derivados, están integradas por impulsos psicológicos creados por la fe y la práctica de una ética religiosa que orientan la vida cotidiana y mantienen al participante ahormado a dicha orientación, pero con un comportamiento introspectivo, en continuo examen íntimo y pensando su entorno circundante a partir de sí mismo. El cambio producido al interior de las grandes religiones y su consecuente secularización a partir de la reforma protestante no significa la eliminación de la hegemonía religiosa sobre la vida social; al contrario, representa el cambio de la forma hegemónica eclesial a otra donde la comunidad existe pero de manera retraída, subjetiva y que toma conciencia de sí cuando la motivación religiosa opera en el participante, quien toma conciencia de la actividad, de la acción social que proviene de la fe y de una reglamentación agreste y estricta que ha invadido la vida doméstica y pública del orden social.⁶²

⁶⁰ Max Weber, *Sociología de la religión*, México, ediciones Coyoacán, segunda reimpresión, trad. Ariel Navarro, 2004, p. 68.

⁶¹ *Ibid.*, p. 101.

⁶² El desarrollo de los estudios de Max Weber acerca de este cambio lo llevan a afirmar, más adelante, que influyó en el camino del capitalismo moderno Véase Max Weber, *La ética...* p. 68, 74, 75.

También Gil Villegas ilustra este cambio en la organización del capitalismo moderno en las obras de Max Weber. Véase Francisco Gil Villegas, "El guardagujas. Fragmentos a la introducción crítica

2.6 Religión, estructura y orden social

La cultura, para la antropología estructural aconsejada por B. Malinowsky, es un conjunto de instituciones que funcionan coordinadamente para integrar una estructura; por lo tanto el estudio de esas estructuras en la cultura y la sociedad debe estar enfocado al esquema social de la vida organizada y ser capaz de catalogar y analizar todas las instituciones en que está organizada determinada sociedad o cultura. Se trata de formular un esquema claro y coherente de la estructura social y señalar, de entre indeterminada cantidad de hechos irrelevantes, las leyes y las normas que integran todo fenómeno cultural y social. En otras palabras, se busca conocer la organización social, la línea directriz del entramado cultural y la anatomía de la estructura social.⁶³

Los estudios en relación al orden social y su vínculo con las creencias religiosas sugieren que desde las sociedades ágrafas, las creencias o prácticas mágicas y religiosas se relacionaron con una forma de organización social, o sea, que era notable una relación entre organización social y el credo religioso. El acto religioso por excelencia en los estudios antropológicos es el ceremonial de la muerte, en donde a partir de una experiencia individual, como lo es el fallecimiento de un participante, se agrupan otros participantes a través de lazos solidarios, de respeto y empatía. Esto es equivalente a observar en el fenómeno religioso un modo especial de conducta, una actitud pragmática constituida por la razón, la voluntad y el sentimiento, a la vez que modo de acción, sistema de credo, fenómeno social y experiencia subjetiva.⁶⁴

La publicidad, lo público, es un rasgo distintivo de la creencia religiosa, así como la acción social que tiene lugar al interior del aglomerado social. En este caso la religión dispone de la comunidad como un todo para que los participantes,

de 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo' de Max Weber", *Metapolítica*, Núm. 26-27, Vol. 6-7, México, Centro de Estudios de Política Comparada A.C., noviembre 2002-febrero 2003, pp. 117-131.

⁶³ Véase Bronislav Malinowsky, *Los argonautas del pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, España, Península, 2000, pp. 19-41.

⁶⁴ Véase Bronislav Malinowsky, *Magia, ciencia y religión*, España, planeta-agostini, 1993, p. 4, 6.

mediante la práctica de interdicciones correspondientes a acopiar y transmitir la uniformidad y la enseñanza moral, sirvan al propósito de conservación social por consenso público y cooperación colectiva.⁶⁵

Hay que tener en cuenta que así como en esta senda antropológico-estructural se admite la importancia del estudio de la dimensión social del fenómeno religioso como estructura total, se otorga igual importancia al análisis de la acción subjetiva para avanzar en el examen de la religión, siendo así fiel al esquema del '*todo y sus partes*'; es por ello que la relación entre el orden social y el credo religioso es observable tanto en las sociedades ágrafas como en las complejas y es muy pronunciada como en la universalidad social de las normas morales y en la importancia cedida a la religión. Se trata de la estructura social religiosa que se cierne sobre el participante, además se esclarece que el canon del credo es central en la organización social ya que constituye su moralidad, su cohesión y su equilibrio.⁶⁶

2.7 El estructural-funcionalismo y los sistemas religiosos

El enfoque estructural-funcionalista protagonizado por Talcott Parsons busca categorizar la estructura de los sistemas sociales, clasificar los modos de diferenciación estructural al interior de dicho orden y los grados de variabilidad de cada diferenciación estructural. La dinámica interactiva entre participantes subjetivos se adjetiva, bajo ciertas condiciones, como sistema, por lo que se propone que su investigación debe someterse a un estudio teórico similar al estudio de otros sistemas. Lo anterior conduce a admitir, para este enfoque, que un sistema social de acción es una forma de acción motivada por interacción, es una pluralidad de participantes que interactúan con objetos físicos, con otros participantes motivados por expectativas y cuyas relaciones están ya definidas por

⁶⁵ *Ibid.* p. 18, 22, 23.

⁶⁶ *Idem.*, p. 19, 24.

símbolos culturalmente estructurados y comunes.⁶⁷ Este esquema relacional reconoce como marco de referencia la orientación de uno o más participantes hacia otros participantes, y la orientación del o los participantes puede ser hacia objetos físicos, sociales y culturales: los objetos físicos son entidades empíricas que no interactúan (voluntariamente) con los participantes; los objetos sociales son los participantes, subjetiva y colectivamente; y los objetos culturales serían los elementos simbólicos tradicionales como las ideas, las creencias, los símbolos expresivos y las pautas de valor.

Para la teoría general de la acción, este sistema social es una organización empírica de la acción, una parte de tres que estructuran un esquema total concreto de acción social; los otros dos serían el sistema de la personalidad y el sistema cultural que configura acciones. Cada parte tiene elementos propios, por lo que son irreductibles mutuamente; no obstante esta independencia, es necesidad del sistema general de acción su interrelación. En esta perspectiva se concede mayor relevancia para el estudio sociológico del sistema general de acción y para el sistema social a la referencia moral, pues de otro modo no puede concebirse un sistema general de acción como integrado totalmente, ya que considera que un aspecto fundamental de la orientación a la situación es debido a la definición de pautas, como derechos y obligaciones en común, además del elemento interactivo.⁶⁸

Otra parte de este sistema general de acción es el sistema cultural. La cultura se define en esta postura como el sistema de símbolos ordenados que son referencia en la orientación de la acción, como los componentes que internaliza en los participantes y como las pautas institucionalizadas en los sistemas sociales. De este modo las pautas culturales del sistema general de acción son clasificadas en:

- a) sistemas de creencias,

⁶⁷ Véase Talcott Parsons, *El sistema social*, (en línea) pp. 6-7, s/lugar de edición, s/editor. Dirección URL:

<http://www.investigaciones.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Enfoque/Parsons%20-%20EI%20-> (Consulta: 4 de octubre del 2012)

⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

- b) sistemas de símbolos y,
- c) sistemas de orientación de valor.

Para el propósito de esta descripción lo pertinente es mencionar la relación entre estos sistemas de creencias y los sistemas de acción social; esta relación es un tipo de interacción comunicativa, una función esencial señalada en este enfoque para la producción de la cultura común, lo que indica que el orden simbólico, los procesos de internalización y la institucionalización de pautas, referentes a la acción social, se encuentran relacionadas con los sistemas de creencias, las cuales funcionan como integradoras de los procesos interactivos.⁶⁹

Los sistemas de creencias también son sometidos al análisis teórico y se identifican cuatro tipos:

- a) la ciencia,
- b) la ideología,
- c) la filosofía y,
- d) las religiones.

Lo que aquí interesa es ese tipo de creencias que se orientan a lo religioso, las cuales se caracterizan por ser evaluativas, como una forma de ordenamiento del sistema de acción en su totalidad y como respuesta a los problemas del significado. Desde el punto de vista de la integración del sistema social, las creencias religiosas constituyen un punto de la cohesión del sistema de orientación cognitiva, y sus implicaciones para la acción social son el ocuparse de los problemas de tipo moral, de la ubicación espacio-temporal de sistema cultural y de las pautas de orientación de valor. La adhesión a tales sistemas de creencias conlleva una obligación moral subjetiva que, al institucionalizarse y formar parte en los roles colectivos, logra cohesionar una moralidad social cuya legitimidad normativa y evaluativa de la acción será aceptada en tanto goce de significación cognitiva.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 236-238.

La conformidad social es posible debido a la solidaridad y la comunidad de valores, la aceptación de normas y el carácter mutuo de las pautas institucionalizadas; sin embargo es menester tener en cuenta que los sistemas de creencias no son los únicos factores integradores, aquí sólo se menciona su aporte para la cristalización, simbolización y el refuerzo de normas y valores comunes.⁷¹

Otra función del sistema de creencias, aparte de la integración social y la manutención de pautas, es el manejo de tensiones, ello debido a que los sistemas religiosos también pueden ser desorganizadores. Aparte de la moral como motivación positiva para el logro de objetivos sociales se tiene el aspecto de la restricción, la prevención, la reducción y/o la inhibición de aquellas motivaciones que pudieran fomentar la desagregación social y el desvío de la acción respecto a las pautas ya institucionalizadas, por lo que aparte de las expectativas ya definidas, se imponen otras que intentan construir en el participante un sentimiento de dependencia y deber hacia la comunidad, lo que a la vez le otorga seguridad y derechos.⁷² De esta manera, a medida que las normas morales definen el agregado religioso, son expresiones del sistema social general, de ahí que el control social desde el sistema religioso sea importante funcionalmente para la estructura general de acción. Con esto se le muestra al participante que la conformidad con las expectativas y las pautas definidas por los sistemas religiosos es lo que se espera institucionalmente, debido a ello se lleva a cabo la movilización de ciertos aparatos de sanciones. Concluye esta perspectiva indicando que un objeto social puede ser afectado por una acción influida por los sistemas de creencias, pues este elemento del sistema cultural tiende a la consistencia relacionada con las orientaciones de valor, constructivas o destructivas.⁷³

⁷¹ Véase Talcott Parsons, *et al.*, *Sociología de la religión y la moral*, Argentina, Paidós, 1968, p. 228.

⁷² *Ibid.*, pp. 231-239.

⁷³ Véase Talcott Parsons, *El sistema...*, *op. cit.* p. 246. Parsons comparte las contribuciones de Malinowsky relativas a la sociología de la religión y al aspecto de la muerte como el hecho religioso por excelencia, e hizo ver el proceso de duelo y la reinserción social del participante o la

CAPITULO 3

RELIGIÓN Y LA OBSERVACIÓN DE LA GREGARIEDAD CONTEMPORÁNEA

¿Por qué es importante el estudio de las creencias religiosas para la comprensión del orden social? y, ¿en qué sentido su complejidad es capaz de soportar un análisis sociológico cuyo saber oriente hacia el conocimiento del carácter transubjetivo de las formaciones soberanas contemporáneas?

Las formaciones soberanas contemporáneas, esto es, las formas de creer y de adhesión social contemporáneas necesitan explicarse teniendo en cuenta el desarrollo de la conciencia subjetiva. En algún momento un clásico como Durkheim se cuestionaba si no estaría la religión de tipo individual en camino a ser la forma emergente de la vida religiosa; también Simmel señalaba acerca de si no llegaría un día en que el culto religioso fuera algo que el propio participante se construyera a partir de su interior; en ese sentido es menester partir del siguiente planteamiento: ¿cuáles son los valores que dominan el orden social contemporáneo y la función que desempeñan en la biografía del participante? La diferenciación del participante respecto de la estructura social y la libertad en la esfera privada son las bases del posicionamiento utópico de autonomía religiosa que caracteriza al participante del orden social contemporáneo y a continuación se van a presentar, análogamente a como se procedió en el capítulo 2, las principales perspectivas teóricas contemporáneas que indagan en las creencias y la posición que guardan a finales del siglo XX e inicios del XXI.

¿Dónde se encuentran las creencias religiosas actualmente y los participantes que las portan, asumiendo que la meta de la modernidad es terminar con la tradición y las creencias que le sirven de fundamento?, ¿cómo se organizan y practican sus

colectividad dolida como una función preventiva de la desviación y el control social; también comparte con Weber la idea de la individualización moderna paralelamente al desarrollo del cristianismo racionalizado. Véase, Talcott Parsons, *Sociología de la...*, p. 242.

creencias los participantes del orden social dominado por el libre mercado?; estas son algunas cuestiones que buscan resolver los teóricos contemporáneos y la descripción que sigue es el resultado de la hermenéutica lingüística seguida en la elaboración de esta monografía.

Específicamente, en el contexto del siglo XXI en el estado-nación mexicano, científicos sociales como Roberto Blancarte o Bernardo Barranco han señalado la pertinencia del estudio de la religión en sus expresiones coetáneas señalando, por ejemplo Bernardo Barranco, la preocupación en la configuración del espectro electoral, o la vinculación de partidos políticos a comunidades morales, principalmente de corte pentecostal en un pretendido contexto de laicidad; o también la participación de las élites de la comunidad moral católica en temas de trascendencia nacional como elecciones, aborto, sexualidad o ejercicio del cuerpo, temas todos que expresan la condición de vida, no sólo en lo referente al aspecto socioeconómico, de los participantes de cualquier formación de soberanía, ergo, en cuanto a su posicionamiento frente a la vida y cómo ha de ser ésta.

También para Roberto Blancarte la religión contemporánea está lejos de manifestarse únicamente en el plano individual, por el contrario, a principios del siglo XXI se puede estudiar inerte a la vida pública, poniendo en duda las teorías que hablan del fin de la religiones, o de su regreso, o de su ocaso; Blancarte se refiere entonces a la aparición de la dimensión religiosa en innumerables acontecimientos políticos y sociales mundiales y desde oriente a occidente existe el dato empírico en alguna medida de las creencias religiosas participando en las políticas públicas y normatividades desde las guías de la vida cotidiana hasta estrategias geopolíticas. Por ello, omitir la dimensión religiosa en el análisis de la realidad empírica nublaría una parte explicativa central de su transitoriedad, pues la política pública es un espacio de confrontación entre proyectos de sociedad y donde las comunidades morales pretenden influir para impulsar los suyos, sea dando su opinión o formando parte activa de la discusión buscando determinar la

decisión del participante.⁷⁴ La sociedad es una continua búsqueda pero, ¿qué busca?

3.1 Fenomenología, sentido común y cotidianeidad religiosa

En este apartado se describe, *grosso modo*, el aporte teórico de Alfred Schütz a la fenomenología y al método para estudiar el orden social mediante conceptos como mundo de la vida, mundo de la vida cotidiana y acervo social de conocimiento. La importancia de introducirlo aquí, si bien Alfred Schütz no presentó algún estudio acerca de la religión y su relación al orden social, es que con los conceptos arriba mencionados se va a caracterizar lo que puede llamarse “*mundo de la vida cotidiana religiosa*” en un “*mundo de la religión*”, uno de tantos en el mundo de la vida. El mundo de la religión también integra un acervo de conocimiento del que se extraen repuestas y soluciones para explicar el mundo y garantizar la seguridad y el sentido de orientación en el orden social.

Esta perspectiva teórico-metodológica se va a enfocar al análisis del mundo de la vida cotidiana, esto es, de la realidad de sentido común que cada participante comparte con otros en formas dadas por supuestas, por lo tanto comprender no va a consistir en una aplicación técnica, sino en la forma como el pensamiento de sentido común conoce el mundo social y cultural; ello significa que las proposiciones científicas no se refieren a la exclusividad del mundo privado, sino

⁷⁴ Sobre la pertinencia del estudio científico-social de la religión en la actualidad véase Patrick Michel, “*La religión, ¿un objeto sociológico pertinente?*”, Estudios sociológicos, núm. 80, vol. XXVII, México, El colegio de México, mayo-agosto, 2009, pp. 655-669; así como, Roberto Blancarte, “*Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio*”, Metapolítica, Núm. 26-27, Vol. 6-7, México, Centro de Estudios de Política Comparada A.C., noviembre 2002-febrero 2003, pp. 39-45. Acerca de la preocupación en México entre sociólogos de la religión ante el ascenso y participación en la vida política y electoral de organizaciones políticas representantes de comunidades morales pentecostales y neo-pentecostales véase Bernardo Barranco, *Partido evangélico Encuentro Social*, (en línea) México, 31 de julio de 2014, Dirección URL: <http://www.bernardobarranco.wordpress.com/tag/partido-encuentro-social/> (consulta 10 de agosto de 2014); Bernardo Barranco, *Encuentro Social, partido fuertemente ligado a iglesia pentecostal*, (en línea), México, 31 de julio de 2014, Dirección URL: <http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/partido-encuentro-social/> (consulta 10 de agosto de 2014); Bernardo Barranco, *El nuevo partido pentecostal*, (en línea), México, 30 de julio de 2014, Dirección URL: <http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/partido-encuentro-social/> (consulta 10 de agosto de 2014)

al mundo de la vida único, unitario y común a todos los participantes, además de que la construcción de las categorías y modelos de las ciencias sociales tienen que basarse en la experiencia de sentido común del orden social. Debido a ello y como objeto de investigación teórica, el orden social debe entenderse como un sistema de relaciones recíprocas construidas por una multiplicidad de interpretaciones subjetivas, y que puede ser comprensible mediante el análisis de las acciones, sentimientos y estados de ánimo que indujeron al o a los participantes a adoptar determinada actitud hacia el entorno, además de poseer la capacidad de comprender el mecanismo que permite que los participantes se entiendan unos a otros.⁷⁵

En esta dimensión del análisis teórico-social es el punto de vista subjetivo el elemento a tener en cuenta para remitirse al mundo de la vida y la experiencia cotidiana, pues el prototipo de toda relación social es una conexión transubjetiva de motivos que no puede comprenderse sin remitirse a la actividad subjetiva y referirse a los motivos que la originan, por lo tanto el orden social debe ser interpretado a partir de un principio de organización del conocimiento en el que éste es un campo de acción con sentido para todos los participantes, es decir, tiene sentido para un participante así como para todos, de tal manera que los actos de un participante orientados hacia otros deben ser entendidos de la misma forma que los actos orientados de los otros participantes hacia el primero; todo lo anterior supone la existencia de un esquema de referencia común para los actos sociales.⁷⁶

La acción subjetiva tiene la cualidad de ser acción proyectada, de estar provista de sentido y propósito por parte de quien la ejecuta, por lo tanto es necesario analizar la acción del participante religioso con la pretensión de saber el sentido que asigna a su acción, esto es, el sentido que la acción tiene para él. La fenomenología del

⁷⁵ Véase Alfred Schütz; Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Argentina, Amorrortu, 1973, p. 25

⁷⁶ Véase Alfred Schütz, *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Argentina, Amorrortu, 1ª reimpresión, 2003, pp. 20, 22, 24, 27.

mundo social declara como principios básicos y primitivos para la organización del conocimiento del mundo exterior en general que éste debe:

- ser interpretado como posible campo de acción común,
- además de que la acción debe concebirse como conducta que se lleva a cabo de acuerdo a un plan proyectado, por lo que el proyecto es el sentido básico y primigenio de la acción.

El mundo de la vida es un mundo natural y social que se manifiesta como determinante de la acción subjetiva y recíproca, y tanto el ámbito natural como el social de este mundo de la vida son lo mismo para los participantes del orden social, además de aparecerse como una realidad *a priori* y *a posteriori*. Esta realidad que aparece como evidente y pre-establecida es la realidad del mundo de la vida cotidiana, y su carácter *a priori* significa historicidad, rasgo de referencia para la transubjetividad religiosa. El mundo de la vida cotidiana es el espacio circundante, común y comunicativo en el que el participante interviene además de poseer la capacidad de interferir en él mediante su organismo activo; es ese ámbito de la realidad que se experimenta como incuestionable y se percibe como sentido común.⁷⁷

El mundo de vida religioso se caracteriza por ser el área de acción en el que viven sus vidas los participantes, y por lo tanto tiene sentido para ellos, por lo que la transubjetividad en este campo de acción consiste en conocimientos, objetivos, emociones, sentimientos y esperanzas comunes, los cuales explican, ubican y justifican el mundo de vida al participante. El mundo de vida cotidiana del

⁷⁷ El mundo de la vida cotidiana sitúa a los participantes en un marco espacio-temporal, en un mundo circundante natural y socialmente integrado de donde surgen estructuras de significatividad que interactúan en un sistema planificado heterogéneo, pero homogéneo en su sentido. La acción institucionalizada expresada en diversas formas sociales construidas por predecesores advierte la historicidad del mundo social-cultural, y es uno de los aspectos determinantes en el comportamiento del participante respecto a su mundo circundante. El otro aspecto tiene que ver con el sentido y la orientación en el mundo de la vida. Véase Alfred Schütz; Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 27, 28, 37, 38.

participante religioso, como actitud relativo-natural, es un mundo dotado de sentido para todos los participantes con quienes convive en su mundo circundante, y representa un esquema de referencia compartido, común e incuestionable para la actividad social. La existencia de este mundo de vida como marco de referencia implica que el mundo empírico ha sido ordenado, por lo que tanto los objetos sociales como los físicos encuentran una posición desde la perspectiva del participante, cuya biografía, hay que mencionarlo, también se encuentra estructurada por este mundo de vida.

El mundo de vida religioso puede definirse como un ámbito finito de sentido⁷⁸ orientado por la dirección que le otorgan los participantes a sus experiencias, quienes participan físicamente en él y experimentan a otros semejantes simultáneamente, lo que implica la ejecución de la dinámica interactiva que sugiere la idea de transubjetividad. La transubjetividad es la base del mundo de vida religioso y el sentido común, y significa que los participantes viven en él juntos, ligados por creencias y prácticas comunes que representan un universo de significación y una estructura de sentido. El ámbito finito de sentido religioso aparece como realidad pre-construida, eminente y en la que el participante vive crédulamente; se trata de una creencia en esa realidad, en su presente, en su pasado y como proyección del futuro, como un horizonte que se constituye a partir de la conciencia activa y donde se actúa con otros participantes.⁷⁹

Los participantes interpretan según un código de signos que expresa las variaciones de estados excitados o excitables, de representaciones que tuvieron

⁷⁸ Alfred Schütz denomina “ámbitos finitos de sentido” a lo que William James llamó “sub-universos”, es decir, el mundo de las cosas físicas, de la religión, de la ciencia, e incluso de la demencia o el desvarío, pero dejando de lado la connotación psicologista del concepto de James, esto es, que cada mundo es real mientras se le ponga atención, y que al quitarle la atención caduca la realidad. Por lo anterior, “ámbito finito de sentido”, en adelante, debe entenderse como la realidad constituida por el sentido de las experiencias de los participantes y no por la estructura ontológica de los objetos, como mundo del sentido común y ejecutar de la vida diaria. Cada ámbito finito de sentido posee su propio estilo cognitivo, respecto del cual las experiencias dentro de cada mundo son compatibles entre sí y pueden ser atendidas como reales. El mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de la experiencia de la realidad Véase Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Argentina, Amorrortu, 1ª reimpresión, 2003, pp. 28.

⁷⁹ La fenomenología del mundo social considera que advertir la noción de un “nosotros” indica, desde ese momento, la comunidad de participantes simultáneamente en tiempo y espacio, una relación cara-cara, intersubjetiva. Véase Alfred Schütz, *Estudios...*, pp. 26-28, 35-37.

espacio o que lo tendrán. En continuo tránsito hacia su interminable constitución como participante, busca volver inteligibles sus impulsos mediante un lenguaje de signos que son percibidos y descifrados por la conciencia que, como instrumento y singularidad de la vida, elabora ese mismo código de símbolos que significan todos los impulsos expresados por el cuerpo y que se atribuye el participante como propios, es decir, emergentes de su conciencia subjetiva; pero, ¿qué es ese código de signos orientadores, de movimientos y de gestos?, ¿cómo conceptualizar los símbolos que sirven de orientación y certeza existencial a quién participan en este mundo de vida religioso? ¿qué aporta al respecto la teoría fenomenológica para explicar cómo el participante del *nomos* religioso ordena, explica y vive crédulamente en su mundo de vida cotidiana buscando satisfacer su "sed de ser" ?, ¿cómo explicar que el conocimiento de sentido común, expresión de un ámbito finito de sentido que representa la formación soberana religiosa, pueda otorgar sentido y seguridad existencial en el mundo de la vida cotidiana? ¿de dónde se obtienen las explicaciones y certezas acerca del mundo exterior para poder vivir en él y justificar la propia existencia?

El simbolismo religioso otorga un valor trascendental a las cosas o a las acciones, por lo que la apertura al mundo del "*ser religioso*" le permite conocerse a la vez que conoce el mundo, y este conocimiento le es propicio por "*ser religioso*", por estar orientado al "*ser objetivo*" que significa la realidad sagrada. Lo anterior se relaciona a la conciencia de la muerte y el temor a ella como una "*ansiedad fundamental*", de la cual surgen esperanzas y temores, necesidades y satisfacciones, oportunidades y riesgos que incitan al participante de la actitud relativo-natural religiosa a tratar de dominar el mundo, a vencer obstáculos, esbozar proyectos y llevarlos a cabo.

El orden significativo común se encuentra institucionalizado a través de formas sociales construidas por antecesores, lo que significa su historicidad y cuya explicación por parte del participante debe otorgarle sentido a su conducta orientada al espacio que le circunda, de tal forma que todas las acciones y prácticas sociales deben referirse a tal sentido que es explicable y explicado por el

participante para orientarse en el mundo de la vida. Esta interpretación y comprensión del entorno social es indispensable para el participante en sus relaciones transubjetivas, pues determinan su conciencia y motivan la acción social. Teniendo presente esta necesidad de sentido en su mundo de la vida cotidiana previamente configurado, el participante encuentra disponible para cada situación que se le presenta en sus experiencias un acopio de conocimiento construido igualmente con anterioridad y que consiste, por un lado, de una red de tipificaciones construida por otros participantes integrada por motivaciones, objetivos y pautas de acción típicos y, por otro lado, en un almacén de esquemas expresivos e interpretativos de sistemas objetivos y del lenguaje común cuya consulta es un imperativo para obtener sentido y, por lo tanto, seguridad ante cada experiencia que se presenta en el mundo de la vida cotidiana.⁸⁰

Todo orden recíproco posee un cuerpo de conocimiento que aconseja, se transmite y provee los lineamientos de comportamiento apropiados para vivir en el mundo de la vida. Como anteriormente se explicó, toda acción significa proyección de sentido y se origina en el interés práctico, teórico o axiológico del participante. Sin embargo, toda proyección tiene que sustentarse en un conjunto de conocimientos previos, en experiencias anteriores que, a modo de guía, garanticen que la acción proyectada se lleve a acabo acorde a lo inicialmente previsto y que, sustentándose en el prestigio y honorabilidad que otorga el éxito del conocimiento puesto en práctica, den pauta para la acción siguiente y avalen la continuidad de la solidaridad en el tiempo.

La explicación del mundo social implica que la conducta de quien la demanda adquiera un sentido; esto significa que todos los actos de quien demanda sentido tienen que ser explicados de tal forma que logren orientar en el mundo de la vida al participante. La interpretación y la explicación que otorgan el conjunto de conocimientos previos a los que se recurre para ordenar el mundo exterior son básicas para el participante, pues de ellas depende su comportamiento ante su mundo físico y social; la vida del sentido común contiene maneras típicas de

⁸⁰ Ibid., p. 40.

conocer, interpretar y ordenar el mundo, lo que permite simultáneamente al participante que las elige controlar aspectos de su existencia y satisfacer demandas de sentido, lo que incluye resolver problemáticas que se le plantean desde su cotidianeidad. Este conocimiento se aprehende en la socialización y mediatiza la significatividad del orden nómico para la conciencia individual, esto es, permite el acceso del potencial participante a las estructuras objetivadas del mundo social. La expresión individualizada del conocimiento, su distribución y aplicación depende de la situación biográfica del participante en el mundo social. La práctica del participante en el mundo social indica que no se encuentra en una dinámica estática, por lo que el acervo de conocimiento debe estar en perenne crecimiento para afrontar nuevas experiencias que demanden solución.⁸¹

Con este acervo de conocimiento, el participante encuentra que el mundo social tiene sentido válido para él con todo lo que contiene, esto es, con sus seres vivos, sus objetos naturales, sus símbolos, sus herramientas y su estructura lingüística. Partiendo de las creencias y prácticas heredadas, de las tradiciones y costumbres sedimentadas, además de sus propias constituciones de sentido, el participante religioso se construye su esquema de referencia y orientación en el mundo social como un complejo cognitivo y significativo cerrado y provisto de sentido, no problemático, controlable y garantizado de tal manera que de acuerdo a su interés epistémico extraerá aquello que sea necesario para saldar las exigencias que le plantee cada situación. Según la perspectiva fenomenológica, el participante que vive en la ingenuidad (el participante sano, adulto y alerta) no suscita la cuestión trascendental relativa a la realidad del mundo social o a la realidad del *alter-ego*, es por ello que automáticamente tiene a mano sus propios complejos provistos de sentido.⁸²

⁸¹ Véase Alfred Schütz; Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 28-37; también, Alfred Schütz, *El problema...*, p. 18.

⁸² En el mismo sentido, la definición del mundo del participante surge de su subjetividad, sedimentada y estructurada de manera exclusiva, lo que le otorga certeza de su posición temporal y espacial Véase Alfred Schütz, *El problema...*, p. 18, 139, 140; también Alfred Schütz, *Estudios sobre...*, p. 40.

3.2 La dimensión simbólica de la religión

La perspectiva interpretativa de la disciplina antropológica sugiere que el análisis de la cultura debe consistir en la búsqueda de las significaciones y no en un trabajo experimental en busca de leyes. Para lograr esto propone que lo que hay que hacer es etnografía, esto es, un esfuerzo intelectual que vaya más allá de la descripción superficial y que otorgue una jerarquía estratificada de estructuras significativas cuyo análisis sugiera el alcance de tales estructuras simbólicas en la cohesión social; debido a ello Clifford Geertz distingue entre '*descripción superficial*' y '*descripción densa*': la primera consiste en la selección de informantes, el trazo de mapas, la elaboración de cuadros sinópticos, esquemas, la escritura de un diario etc.; la segunda debe favorecer el análisis simbólico de las estructuras culturales, por lo que se caracteriza por ser interpretativa del flujo del discurso social y rescatista de lo dicho en el discurso.

Al analizar a las formaciones de soberanía se está analizando la sustancia de la cultura, entendiendo por ésta un sistema interactivo de símbolos interpretables. La cultura es pública y contiene a la acción simbólica, lo que indica que significa algo; indagar esos significados es problematizar sobre su sentido y su valor en tanto símbolos que determinan acontecimientos, creencias y prácticas sociales. La descripción de las diferentes dimensiones simbólicas de la acción social debe favorecer el desarrollo de un enfoque semiótico que ayude a penetrar en el mundo conceptual de los participantes. La antropología interpretativa va a buscar establecer la significación que determinadas acciones tienen para los participantes y mostrar lo que el conocimiento así adquirido puede develar sobre la sociedad estudiada y la vida cotidiana en su interior, además de aportar hipótesis generales acerca de la posición de la cultura y la acción simbólica en la construcción de la vida social.⁸³

Una de las dimensiones de la acción simbólica es la religión, tema de interés en esta descripción y cuyo estudio deviene imperativo debido a su capacidad de

⁸³ Se trata, por ejemplo, de la significación del hecho del habla, no del habla como hecho. Véase Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 5ª reimposición, 1992, pp. 20-24, 27, 29, 35, 37, 38.

servir a los participantes, individuales o en asociación, como fuente de una concepción general del mundo, de la individualidad y de las relaciones transubjetivas, además de crear disposiciones a la acción social. Debido a que la cultura supone un esquema históricamente transmitido de significaciones expresadas en símbolos mediante los cuales los participantes comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes hacia su entorno, la tarea de la antropología de la religión es analizar las significaciones que representan los símbolos religiosos y relacionar estos símbolos con los fenómenos sociales y psicológicos, pues sólo así se pueden determinar aquellos fenómenos sociales y psicológicos en los que la religión es determinante.⁸⁴

La antropología interpretativa señala que el avance en los estudios sobre la religión debe implicar considerarla como un sistema de símbolos en la medida que estos sean formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia expresadas en formas perceptibles, esto es, representaciones concretas de ideas, de juicios, de actitudes, de anhelos y de creencias, además en tanto estos símbolos se encuentren en el mundo transubjetivo y sean de común acuerdo entre los participantes, quienes desarrollan su experiencia de acuerdo a ellos. De esta manera los sistemas culturales proveen de lineamientos que permiten determinados fenómenos sociales y psicológicos que modelan la vida cotidiana. Las creencias religiosas se presentan como estructuras culturales y fuentes de modelos y patrones públicos que Geertz analiza así:

- *Cosmovisión*: el cuadro o el marco de referencia en el que los participantes se forman una idea de cómo es la vida, su mundo y su sentido.
- *Ethos*: el carácter, las condiciones de vida, la moral y las apreciaciones estéticas de una comunidad.

⁸⁴ Clifford Geertz reconoce los avances en el estudio de la religión aportados por Emile Durkheim, Max Weber, Sigmund Freud y Bronislaw Malinowsky, sin embargo alerta sobre el escaso avance en los aportes teóricos para su estudio, por lo que propone desde la antropología interpretativa el desarrollo de la dimensión cultural del análisis religioso. *Ibid.*, p. 88.

Con el esquema anterior, la religión sería una estructura cultural que da sentido y forma conceptual a la formación soberana, pues se ajusta a este y lo modela de acuerdo a ella, lo que significa que las creencias y las prácticas religiosas denotan un estilo de vida congruente a la imagen arquetípica que se presenta como una estructura inalterable captada por el sentido común. En las creencias y prácticas religiosas existe una relación entre las acciones sociales de los participantes y las imágenes de orden religioso que deben representarse en el orden social.

La incógnita acerca del sentido de la vida o de que el mundo pudiera carecer de un orden originario y de que la vida social no poseyera cierta regularidad y un orden moral, sirven como tierra fértil para las estructuras simbólicas de orden religioso, las cuales presentan una cosmología que explica las vicisitudes en la experiencia empírica de los participantes, negando paralelamente lo inefable del mundo y otorgando una explicación que busca hacer sentir el valor de poseer un sentido moral, intelectual y emocional ante las experiencias empíricas. Teniendo en cuenta lo anterior, la religión concebida como una estructura cultural tiene la cualidad de generar disposiciones para representar ciertos estados anímicos y motivaciones fuertes que, presentándose de manera continua, logran constituir un sentido en la dirección conductual del participante. Estas motivaciones y sentimientos terminan integrando un deber ético que sostiene a la formación soberana, pues se encargan de fraguar una conciencia de lo apropiado y lo inapropiado, de manera que el o los participantes de alguna estructura simbólica religiosa lo son porque se encuentran propensos, esto es, existen las probabilidades de que realicen ciertas acciones y de que experimenten determinados sentimientos.⁸⁵

Las disposiciones a la experiencia de estados anímicos y motivaciones que ejercen los símbolos que integran la estructura simbólica religiosa son posibles porque los símbolos las construyen mediante la formulación de acepciones de un orden general de existencia. El poder de los recursos simbólicos para construir

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 89, 91, 93, 104.

tales acepciones del orden social garantiza su autoridad sobre la realidad empírica y la generación de las emociones para desarrollar un sentido y experimentar el mundo social. La fuerza que posee un sistema religioso para autorizar valoraciones sociales consiste en la capacidad de sus símbolos para construir un orden social en donde esos valores sirven como adhesivos sociales. La efectividad de los símbolos de la religión en la experiencia de la vida cotidiana les proporciona aceptación común como proveedores de sentido. El sentido del orden social construido por los símbolos es una perspectiva de mayor amplitud sobre cómo se aprehende, de cómo se comprende y de cómo se organiza el mundo cultural. El distintivo de la acción social religiosa es que se encuentra cubierta por los símbolos construidos por las estructuras culturales religiosas, que se presentan como autoridades persuasivas logrando que los estados anímicos y las motivaciones generadas por el sentido del orden religioso sean representados en el mundo de la vida cotidiana.⁸⁶

3.3 La función de la religión en la evolución de las sociedades

Para la teoría de sistemas representada por Niklas Luhmann la sociedad es un sistema autorreferente que se compone de comunicaciones y que se encuentra diferenciado en su interior por diversos sub-sistemas que cumplen cada uno una función, cada uno con apertura y cerradura autorreferente propia y cada uno poseedor de un ámbito determinado de comunicaciones y de operaciones que limitan su entorno y reducen la complejidad de modo especializado. En esta perspectiva teórica se adquiere el grado de sistema autorreferente cuando el sistema mismo constituye los elementos que le dan forma como unidad funcional, que construyen su propio espacio de operación y de reducción de la complejidad, acompañando a estos elementos con una indicación hacia esta auto-constitución,

⁸⁶ Para Clifford Geertz el sentido religioso difiere de otras perspectivas en que se trata de una realidad de mayor amplitud que complementa el mundo de la vida cotidiana. La tesis es que la religión no describe el orden social, más conveniente, la religión modela el orden social. *Ibidem*, pp. 95, 105, 107, 113, 122.

reproduciéndose permanente e independientemente de la observación de otros sistemas.⁸⁷

Al apoyar la teoría de sistemas en una teoría evolutiva para el análisis de la religión en el sistema social, plantea que la religión ha experimentado un proceso histórico-evolutivo de diferenciación en las estructuras sociales, como han sido las sociedades segmentarias, las sociedades estratificadas y las sociedades funcionalmente diferenciadas. En este proceso de diferenciación la religión se encamina paralelamente por un desarrollo evolutivo que la lleva de ser un sistema parcial monopólico, donde el mundo es vivido religiosamente y poco diferenciado del sistema social en su totalidad, a un sistema parcial autónomo al que no le incumben otros sub-sistemas, pues como sub-sistema de comunicaciones religiosas encuentra en la fe el medio simbólico por el cual comunica la motivación para la aceptación de selecciones autorreferentes y constituirse a sí mismo un sistema de funciones. En cada una de estas estructuras sociales formadas en cadena evolutiva, las comunicaciones religiosas se reproducen, describen el mundo y se describen a sí mismas, al mismo tiempo que evolucionan de un mecanismo general en la construcción del orden social, a uno entre muchos otros en la búsqueda de su clausura semántica.⁸⁸

La función de la religión en las estructuras sociales segmentarias justifica la acción social religiosamente y su selectividad se acota a los compromisos religiosos, que realizan la función de sistema social. En otros términos, la función de la religión en las sociedades segmentarias tiene que ver con la delineación del mundo, un mundo en donde la religión se encuentra nivelada con la totalidad del sistema social. En este contexto evolutivo, las estructuras sociales segmentarias satisfacen sus demandas de seguridad y contención frente a la variación para todas sus

⁸⁷ Véase Niklas Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, España, Paidós Ibérica, Colección: pensamiento contemporáneo, 1990, pp. 89-91.

⁸⁸ La ambición teórica que Niklas Luhmann concibe para lograr la ampliación del horizonte interpretativo de la sociología de la religión consiste en la inclusión a su base teórica de conceptos que provengan de la teoría de sistemas y de la sociología del conocimiento, de tal forma que se superen conceptos que tienen que ver con roles, estructuras o instituciones eclesíásticas e incluso avanzar más allá de las explicaciones acerca de cómo los símbolos y las instituciones son ideológicas y promueven la acción. Véase Niklas Luhmann, *Sociología de la religión*, México, Herder, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 29, 78, 144, 147.

esferas funcionales y de medios simbólicos, como la fe, a partir de la identificación que se hace entre la religión y el sistema social como un todo. Aquí la religión funciona para darle sentido al mundo en su totalidad y le brinda apoyo en situaciones variadas, por ejemplo, sirve para legitimar religiosamente a la autoridad política. Con lo anterior, debe entenderse que la funcionalidad de la religión en las estructuras sociales segmentarias que reproducen comunicaciones religiosas es producir sistemas parciales similares que se diferencian muy poco unos de otros respecto del resto del sistema social.⁸⁹

El paso evolutivo de las sociedades segmentarias a sociedades estratificadas se debe principalmente a que en las primeras las demandas del sistema social no alcanzan a ser satisfechas sobre la base de una construcción sistémica, es decir, se encuentran imposibilitadas para reducir la complejidad por ellas mismas producida. De esta manera el cambio evolutivo en la forma de diferenciación sistémica de las sociedades segmentadas a sociedades estratificadas caracteriza a estas últimas por afirmarse como unidad constituida por una jerarquización de lo que anteriormente eran segmentos iguales. Este cambio evolutivo indica que el principio de orden basado en los lazos de parentesco avance a un orden donde la diferencia de rangos sea la base. Como se ha mencionado, la función de la religión en la construcción de la socialidad en el camino evolutivo de las diferentes estructuras sistémicas de comunicación se ha vinculado a la transformación de la complejidad indeterminable en complejidad determinable. Por ello mismo y ante el nuevo principio de orden basado en la estratificación de los segmentos sociales, la función de la religión es generar un esquema moral, un marco de referencia semántico cuyo interés social general sea la distinción de bueno/malo, que autorice y sancione las experiencias e interacciones en el mundo empírico; se trata de un orden moral que rompa el tejido social de parentesco y logre integrarse por un poder político centralizado y una religión administrada por un grupo sacerdotal. De esta manera en la estructura social basada en la jerarquización de estratos, el estrato superior, de menor densidad demográfica y con la capacidad de imponerse, se apoya en la religión para configurar una concepción moral

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 80, 83, 203.

jerárquica, donde lo bueno sea visto como lo mejor, lo superior, lo privilegiado y bien constituido, y por otra parte hacer identificar lo malo como lo peor, lo bajo, o como una anomalía vergonzosa.⁹⁰

Sin embargo, al igual que como sucede con las sociedades segmentadas, el momento en el que la estructura social estratificada es incapaz de lidiar con su propia complejidad obliga a que sucedan cambios en la relación entre la religión y la moral, lo que deviene en el cambio evolutivo a un orden social funcionalmente diferenciado, en donde la religión ha adquirido un alto grado de diferenciación funcional como sub-sistema social con respecto a otros sub-sistemas, lo cuales también buscan su autonomía.

Tres procesos son identificados como característicos de este cambio evolutivo, a saber:

- *des-socialización del mundo*: proceso por el que se desarrolla un simbolismo de tal abstracción que ya no depende incondicionalmente de la autorización directa de la interacción social ordenada religiosamente y abre el abanico de posibilidades para las relaciones entre los participantes, donde la selectividad de la acción se atribuye al plano subjetivo;
- *des-ritualización del mundo*: va a permitir una mayor diferenciación en los procesos expresivos e instrumentales de la religión y sus procesos sociales;
- *protestantismo*: en esta perspectiva es el elemento que estabiliza la distinción fe/iglesia y con ello expresa la creciente diferenciación funcional del sistema social.

⁹⁰ Para Niklas Luhmann se habla de estratificación “cuando la sociedad se representa como orden de rangos y cuando el orden sin diferencia de rangos es inimaginable”. *Ibidem*, pp. 121, 128. También véase Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 1ª edición en español, 2006, pp. 538-539.

La característica de esta nueva estructura sistémica de sociedad altamente diferenciada es que los participantes adquieren una conciencia acrecentada de auto selectividad, además de subrayar la independencia de los participantes en una comunidad comunicante y creyente. La influencia que la religión aporta a la génesis de la sociedad funcionalmente diferenciada es que ésta estructura sistémica demuestra una tolerancia social a una mayor amoralidad y a la individualización de la responsabilidad de cada uno consigo mismo, lo que supera la anterior visión global religiosa del mundo en su totalidad, por otra en donde la religión promueve, a partir de su amplia tolerancia, nuevas experiencias de diferenciación, pues busca ser autónoma en su propia función y con ello incita a otros sub-sistemas a hacer lo mismo.⁹¹

A partir de la teoría *neo darwinista*⁹² de la evolución propuesta por la perspectiva sistémica, las estructuras sistémicas del sistema social se encuentran en un tránsito evolutivo de sociedades poco diferenciadas a sociedades altamente diferenciadas en donde los medios simbólicos orientan las selectividades. En este caso y paralelamente a esta lógica evolutiva, la religión como sub-sistema tiene en la fe -otra vez- un medio simbólico para orientar la comunicación en su interior y al exterior con otro sub-sistema a fin de afirmarse a sí misma como tal. La función social de la religión tiene que ver, en cada etapa de la evolución de los sistemas sociales, con garantizar la comunicación exitosa y así asegurar la consecución de cualquier empeño evolutivo, que en esta perspectiva significa posibilitar la sociedad funcionalmente diferenciada. La reducción de la complejidad que cada sistema social produce y la determinación de lo indeterminable como función común de la religión en cada uno de los sistemas sociales, la conduce en una dirección hacia la reflexividad que le permite reducir la complejidad en cada

⁹¹ El cambio evolutivo hacia la sociedad burguesa, la sociedad industrial o la sociedad técnico-científica implica la desinstitucionalización del medio simbólico fe, de esta manera la función de la religión como iglesia omniabarcadora adquiere el carácter de una reunión invisible de participantes en diversas dogmáticas. Véase Niklas Luhmann, *Sociología de...*, pp. 76, 101, 148, 243.

⁹² Además de los conceptos de *variación* y *selección* que apoyan la teoría de la evolución, Niklas Luhmann advierte sobre la necesidad de integrar al esquema el concepto de *re-estabilización*, que se refiere al estado o etapa posterior a la selección, en el cual el resultado de tal selección busca afirmarse en el entorno interno del sistema social. Esto aplica para explicar la transición de cada sub-sistema hacia su diferenciación funcional respecto de otro sub-sistema en el sistema social. Véase, Niklas Luhmann, *La sociedad de la...*, pp. 355-358.

situación, lo que significa un logro evolutivo en sus medios simbólicos que le permite el paso hacia la sociedad funcionalmente diferenciada y el ensayo de un orden auto-sustitutivo que le permite su especialización y su diferenciación de los otros sub-sistemas que también buscan su autonomía, o sea, su clausura semántica.⁹³

3.4 La privatización de la religión en el orden social contemporáneo

La continuidad vital de las instituciones significa que las formaciones de soberanía, utilidades históricas del obrar cotidiano, son el escenario de la acción práctica, y desde este espacio debe iniciar el análisis de dichas formaciones. La acción social es producción, reproducción y comunicación, la acción crea y se opone a sus creaciones, esto es, la acción es la forma fundamental de la existencia social del participante. Partiendo de esto, el orden social no puede entenderse como cohesión unitaria o de naturaleza inmutable, por el contrario, partiendo de la conciencia activa de los participantes se puede acceder al análisis de dicha cohesión considerando la intencionalidad como categoría analítica básica y entenderse como el resultado de una multiplicidad de actos diferentes, producto de actos pasados cuya secuencia se repite, pero en actos siempre nuevos, acompañados por la posibilidad de elegir.

El desarraigo que emprende la concepción de conciencia individual en relación a la estructura hegemónica y determinista, además del ilusorio sentido de autonomía que da pauta para construirse un mundo privado, son las características del participante del orden social contemporáneo, por lo que las implicaciones de esto en lo referente a sus creencias y prácticas religiosas, así como su cualidad asociativa, no puede afrontarse como anteriormente se ha propuesto, por lo que se propone el alejamiento del análisis del fenómeno religioso en relación a la integración de la cohesión social de lo que se consideran tesis teológicas que la presentan como algo extraño, ajeno a los participantes, quienes sin embargo

⁹³ Véase Niklas Luhmann, *Sociología de la....*, pp. 149-150.

deben orientarse a ella, y se ambiciona analizarla como un fenómeno eminentemente social y científicamente explicable. El esquema teórico que plantea Thomas Luckmann implica un cambio en la relación individuo-sociedad, y sugiere la identidad religiosa como categoría analítica para comprender la acción subjetiva, además de explicitar cómo opera –en esta dimensión simbólica- la dinámica asociativa entre unidades psicofísicas.⁹⁴

El constructivismo afín a Thomas Luckmann propone analizar el orden social de mediados del siglo XX dejando atrás las tendencias filosóficas del siglo XIX, cuyas orientaciones colectivistas explicaban lo social como un todo homogéneo, dejando de lado o en segundo término el valor de la acción individual. Esta perspectiva reconoce en el lenguaje la forma básica de objetivación social, es decir, le reconoce la capacidad de analizar, recomponer y fijar la conciencia subjetiva, de guisa que la configura en relaciones transubjetivas, típicas y comunicables dentro del mundo de la vida cotidiana. De esta manera, y con la teoría del acto como sustento, el constructivismo se cuestiona sobre las características de los procesos de legitimación que operan en la sociedad contemporánea, partiendo de que se atraviesa por un proceso en el que, como consecuencia del ascenso de la conciencia subjetiva reflexiva, la legitimación de la cohesión social ha dejado de ser determinada unívocamente mediante las instituciones. En otras palabras, es evidente la pérdida de la posición monopólica de las grandes estructuras para la legitimación del orden social debido a la privatización de la acción social y el retraimiento de los compromisos a un espacio íntimo, subjetivo.

Con la proyección de embarnecer la flaqueza de la sociología de la religión orientada a las instituciones y que sirve de sustento a la tríada creencias-institución-sociedad, este constructivismo recomienda indagar las cuestiones acerca de si en las sociedades contemporáneas pueden existir otras estructuras de significación última socialmente objetivadas y que funcionen como adhesivas e

⁹⁴ Investigadores como Malinowsky, Durkheim, Marx, Comte, Simmel, deben desarraigarse de sus aportes teóricos para dar paso a la teoría del acto encabezada por Max Weber, George Herbert Mead, Talcott Parsons, Alfred Schütz, entre otros, esto es, a la teoría fenomenológica de la acción social. Véase Thomas Luckmann, *Teoría de la acción social*, España, Paidós, 1ª edición, 1996, pp. 9-30.

integradoras en el mundo de la vida cotidiana contemporánea, además de analizar los aspectos religiosos de la inserción del participante en dichas sociedades; asimismo, al apoyarse en la sociología del conocimiento, se encarga del área relativa a la estructura social y la conciencia, a las formas sociales del conocimiento, su organización, su distribución y su aprehensión en tanto analice el aparato cognitivo y normativo por el cual se legitiman los universos socialmente contruidos, particularmente las formaciones de soberanía contemporáneas.⁹⁵

Po lo tanto, ¿cuáles son los valores que dominan el orden social contemporáneo y qué función desempeñan en la vida subjetiva del participante? El participante es un organismo biológico que carece de significación, que nace y se desarrolla en una dinámica gregaria que lo lleva a la construcción de su unicidad social a partir de su externalización e interacción con otros con quienes comparte transubjetivamente un universo significativo y moral, con lo cual trasciende su organismo biológico. Es precisamente esta trascendencia del organismo mediante la construcción de universos significativos la que explica el proceso social de la formación del participante, y es este mismo proceso por el que se explica la asunción de la subjetividad en la integración del orden social contemporáneo, por lo que en este panorama se asume el orden social como una configuración de significado, una visión del mundo, una realidad objetiva, histórica y subjetiva; reuniendo estos elementos el orden social es religioso porque es una construcción simbólica, significativa, moral, obligatoria y trascendente, esto es, la visión del mundo es una forma elemental de religión toda vez que posibilita la integración por medio de su carácter trascendental.⁹⁶

⁹⁵ Thomas Luckmann propone una nueva sociología de la religión que, apoyada en la sociología del conocimiento, describa la pérdida de poder significativo de las instituciones religiosas eclesiales y analice la base social cambiante de la religión en las sociedades contemporáneas, además de mencionar si se pueden encontrar formas religiosas en el orden social contemporáneo que replacen las formas tradicionales de religión orientadas a la institución eclesial. Véase Peter Berger; Thomas Luckmann, *La sociología de la religión y la sociología del conocimiento*, en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980, 1ª edición en español, pp. 58-62. *Item* Thomas Luckmann, *La religión invisible*, España, Sígueme, 1973, pp. 28, 36, 47.

⁹⁶ Para Thomas Luckmann toda empresa social es religiosa porque mediante su construcción se busca trascender la precariedad de la constitución biológica de los participantes. Partiendo de esta premisa, y junto con Peter Berger (véase apartado 3.6), se busca identificar la religión como condición antropológica y universal. Asimismo la visión del mundo demuestra su carácter religioso

Con esta óptica teórica se vuelve inteligible un cambio de conciencia en el orden social contemporáneo en donde la iglesia, como articulación histórica de un cosmos sagrado y representante de una jerarquización significativa dominante, se convierte en una institución entre tantas otras encargadas de proporcionar al participante un modelo objetivo que le sirva en la integración subjetiva de su comportamiento; esto implica que las representaciones religiosas eclesiales pierden su función como integradoras exclusivas del sistema subjetivo de significado, develando la plausibilidad subjetiva del modo oficial religioso. Bajo el modelo oficial de religión que plantea esta postura, el participante se encuentra en una situación en donde la religión constituye una construcción coherente de significado, referente a una realidad simbólica que se reconoce transubjetivamente; de esta manera la construcción de la religión subjetiva está determinada por el conjunto de normas y comportamientos que integran la iglesia; sin embargo, y en esto consiste la observación, la religión es interiorizada de acuerdo a necesidades particulares, lo que posibilita que se construyan formas psíquicas diversas de vivir la religión eclesial, enfrentándose exitosamente a las formas eclesiales en la determinación de los sistemas individuales de significación subjetiva, por lo que estas últimas terminan perdiendo el dominio único en la definición del orden. De esta manera, la relativa e imaginaria liberación de la conciencia subjetiva de la estructura social, particularmente de la religión institucionalizada, y la práctica de estas creencias en un ámbito de privacidad, tan diverso como conciencias subjetivas haya, proporcionan al participante la ilusión de autonomía en el creer, característica de las sociedades contemporáneas, recreando una situación en la que lo oficial no se practica idealmente aunque en el proceso de socialización siga presente y termina siendo minimizado por la variedad, evidenciando la sustitución de la especialización institucional de la religión por otras en donde las normas de las instituciones religiosas tradicionales

cuando a través del proceso de socialización internaliza una configuración social significativa. La lógica de la visión del mundo se estabiliza en la estructura semántica del lenguaje *Ibidem*, pp. 59, 63-67.

no sirven para diagnosticar la presencia de la religión en el orden social contemporáneo; se trata de un fraccionamiento institucional.⁹⁷

Las formas sociales que las creencias y las prácticas religiosas posibilitan en las sociedades industriales contemporáneas se caracterizan por la variedad de modelos de significación última que el participante tiene a su disposición para construirse un precario acopio privado de significados, de creencias altamente subjetivas. Los modelos de significación del orden social contemporáneo no son obligatorios y compiten mutuamente en un escenario análogo al libre mercado, en el que su producción, su presentación y su comercialización dependen de las demandas de sentido subjetivas del participante, a quien ya no se le difunde lo sagrado a través de alguna estructura social o de alguna forma institucionalizada de religión, ya que en este contexto su legitimación, apoyo y difusión se basan en la transubjetividad de quienes pertenecen a la misma área de convicción. En esta construcción social que entraña multiplicidad de símbolos, los consumidores autónomos se elaboran sus universos privados de significado teniendo como materia prima un surtido de significados últimos fácilmente reproducibles en la familia nuclear contemporánea. La sinonimia entre la posición de la religión en el mundo social contemporáneo y la economía de mercado se refiere a que la religión adquiere carácter de mercancía que es ofrecida a una clientela, los participantes, quienes no están obligados a comprarla; se trata de una disposición en donde las instituciones religiosas participan como agencias comerciales, y sus símbolos como mercancía para el consumidor. Las instituciones pasan de ser monopolios a agencias mercantiles competitivas, que organizan dinámicas de mercadotecnia dirigidas a los participantes, que como consumidores de significados buscan aquéllos que satisfagan sus demandas de sentido. Ya en este punto, la religión es un asunto de gusto y elección para el participante, lo que implica que pierda su cualidad comunitaria y unificadora que le permitió construir

⁹⁷ Cuanto más se eliminan las normas eclesiales del cosmos sagrado, menor es la probabilidad del dominio global de las representaciones religiosas. *Ibidem.*, pp. 91, 96, 97, 106.

un orden simpatético, un universo común de significados para los participantes de las formaciones de soberanía contemporáneas.⁹⁸

Una característica del participante que emerge de este mercado religioso es que lo que antes se presentaba como una realidad evidente por sí misma, ahora es un acto de convicción, esto es, en este acotamiento de la estructura hegemónica religiosa los contenidos religiosos tradicionales se mantienen en la conciencia como opiniones o sentimientos, esto es, como una preferencia frente a muchas otras; el participante de la cohesión social contemporánea se encuentra ante el derrumbe general y la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad, y en donde también existen recuerdos con valor único, especial, jerarquizados por su significación simbólica subjetiva, por ejemplo ciertos escenarios, banderas, naciones, objetos u otros signos a los que se adjudica un valor excepcional, un valor único en el ámbito privado del participante de la cohesión social secularizada, lo cual lo posiciona utópicamente en una realidad distinta de la cotidianeidad. Adjudicar carácter sacro al hogar, a la familia, a una bandera, a una nación, a un himno, a una imagen o incluso levantar monumentos, revelan el comportamiento cripto-religioso del participante contemporáneo, quien empedernidamente se declara anti-religioso y en ello basa su progreso respecto a sociedades consideradas por él como anteriores, pero que sigue viviendo experiencias religiosas, como una forma de organización del caos y de satisfacción de la infinita necesidad de ser.⁹⁹

Para Thomas Luckmann la historia de la secularización occidental significa el desvanecimiento de la función de la religión institucional en los procesos de legitimación del orden social, y señala el cimiento de semejante dinámica en el periodo de éxitos capitalistas en la economía y en la expansión de los avances tecnológicos, además del dominio cultural de la burguesía. Este cenit capitalista es un periodo de absoluta confianza en los valores culturales, políticos y económicos

⁹⁸ *Idem*, pp. 87, 99, 102, 106. 112, 114, 115, 116, 126.

⁹⁹ Según Mircea Eliade, el participante profano conserva huellas del comportamiento del participante religioso, con la característica de que éstas se hallan expurgadas de la significación religiosa tradicional. Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/punto Omega, trad. Luis Gil, 4ª edición, 1981, pp. 18, 126.

de la civilización occidental, por lo que la génesis del proceso secularizador se encuentra en el proceso económico moderno, esto es, en la dinámica del capitalismo industrial; por ello las realidades religiosas devienen de un marco de referencia que las situaba como objetividades determinantes de la conciencia individual a un marco de referencia que las ubica dentro de la conciencia, esto es, el participante descubre la religión en su propia conciencia. La religión institucionalizada pierde fuerza adhesiva por su negativa en relación a la emergencia de la religiosidad subjetiva, que consiste en que el participante aprehenda el mundo y reproduzca una política de vida restándole importancia al juicio de las definiciones e interpretaciones religiosas tradicionales de realidad, e implica la responsabilidad del participante sobre sí mismo, esto es, el mundo de la vida cotidiana se mantiene vinculado estrechamente a un nuevo centro unitario: la conciencia individual.

Inversamente a las perspectivas que sugieren que la religión ha desaparecido o perdido su valor en la configuración de realidades, lo que se plantea es el desarrollo de la individualidad personalizada y su posición en la cohesión social, que en el caso de la religión se trata de la secularización de la conciencia y de un participante que deja de sentirse agobiado por fuerzas sobrenaturales; secularización significa que el modelo institucional se retrae y pierde el monopolio en la definición y ordenamiento de los aparatos subjetivos de significación última, provocando de esta manera su sustitución por una forma social de religión en donde las normas institucionalizadas del orden social tradicional pierden su carácter obligatorio y deben entenderse ahormadas en una dinámica por el que los valores y las ideologías autónomas reemplazan en cada ámbito a la religión institucional, por lo que la forma eclesial de religión se convierte en una institución entre tantas otras y deja de presentarse como la articulación histórica de un cosmos sagrado que representa la jerarquización significativa de una visión del mundo que domina.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Se menciona al protestantismo como el prelude históricamente decisivo de la secularización, caracterizada por la acción sistemática, racional y reflexiva. El protestantismo como secularización del catolicismo implica la desaparición del milagro, del misterio y de la magia, se trata del

La disminución de la religión institucional no significa la desaparición de la religiosidad, esto es, el participante del orden social contemporáneo sigue teniendo experiencias religiosas. La secularización de los valores religiosos sirve para ilustrar el fenómeno religioso en relación a la transformación de los valores. En el mundo profano, desacralizado, no hay punto fijo, éste aparece y desaparece según las necesidades cotidianas, esto es, son fragmentos del orden omnímodo roto, la masa amorfa de una infinidad de lugares en los que el participante experimenta su vida bajo el imperio funcionalista de las obligaciones afines a toda existencia social reproducida en las formaciones soberanas de tipo industrial.¹⁰¹

3.5 La religión en la esfera pública

Representante de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, Jurgen Habermas cree hallar posibilidades de una transformación político-social a través del enriquecimiento de los estudios tradicionales de la Teoría Crítica mediante una mayor apertura orientada al método hermenéutico, a la filosofía del lenguaje y a la ciencia contemporánea. Con estos elementos Habermas se inclina a defender una teoría científica basada en la dialéctica y la crítica, con lo que integra su teoría dialéctica de la ciencia. También Habermas pretende aportar una filosofía de la historia que se oriente prácticamente en orden a una emancipación, para lo cual la ciencia ha de indicar los medios para alcanzar los fines en el marco del ámbito de la razón.

La teoría crítica sugiere un orden social contemporáneo descentrado, lo que significa que ya no dispone de una imagen del mundo cerrada dirigida por la tradición, estática en su estructura y creencias; es un orden social caracterizado por diferentes modos de decir y representar la realidad, modos y formas que se ubican en la experiencia mundana-secular que dispone lógicas y elementos

desencantamiento del mundo. Véase Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 87, 91, 96, 99, 102, 106, 108, 112.

¹⁰¹ Para Mircea Eliade, fenomenólogo de lo sacro, entre los participantes sociales modernos la religión y la mitología no ha desaparecido, se ha ocultado en las tinieblas de su inconsciente. Véase Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 8, 9, 18, 131.

simbólicos irreductibles entre sí; se trata de un orden social sin la tutela religiosa omnipresente en las sociedades “pre-modernas”.

Al profundizar en los estudios referentes a lo religioso y su significación social, la teoría crítica percibe a las iglesias y a las comunidades religiosas como remitidas a la actividad pastoral y a espacios protegidos e íntimos, renunciando a competir en ámbitos que antes eran su prioridad, principalmente el ámbito social. Sin embargo, lo anterior no da lugar a afirmar que se esté ante una pérdida de significado de las creencias religiosas en los espacios públicos, políticos y culturales, o que haya dejado de impactar en los modos de vida subjetivos; por el contrario, a las creencias religiosas se les reconoce un lugar en la configuración social contemporánea y cierta capacidad de influir en la opinión y la voluntad pública mediante aportaciones capaces de favorecer acuerdos o contrastar opiniones.¹⁰²

El “*resurgimiento*” de la dimensión religiosa es dirigido a la adquisición por parte de las comunidades o grupos religiosos de una renovada significación política que el Estado ha tenido que afrontar, por ejemplo conflictos culturales, étnicos o fundamentalismos religiosos, es decir, se trata de una renovación de las tradiciones religiosas como una necesidad de buscar vías de integración en un orden social multicultural. Como consecuencia de este resurgimiento emerge un problema, a saber: si el Estado liberal-democrático reconoce la libertad religiosa como un derecho, ¿hasta dónde estas tradiciones y comunidades religiosas pueden incidir en la opinión y en la acción social sin sobrepasar al Estado?; para resolver esto se plantea buscar el significado de la separación entre Iglesia-Estado y poder comprender el papel que el Estado le permite desempeñar a las

¹⁰² Jurgen Habermas ejemplifica lo anterior con temas de opinión contemporáneos como el aborto, la eutanasia, la orientación sexual, etc., en cuyos debates la voz de la religión tiene injerencia y polariza al aglomerado social. Véase Jurgen Habermas, “La voz pública de la religión”, (en línea), p.3, *Claves de razón práctica*, Núm. 180, Dirección URL: <http://www.elboomeran.com/upload/ficheros/noticias/claveshabermas.pdf> (consulta: 7 de octubre de 2012.); *Item*, Jurgen Habermas, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la auto comprensión de la modernidad?”, (en línea), pp. 4-7, *Diánoia*, Vol. 53, Núm. 60, México, 2008, Dirección URL: <http://www.scielo.unam.mx/pdf/dianoia/v53n60a1.pdf>. (Consulta: 7 de octubre de 2012.)

comunidades religiosas en lo social, en lo público y en la construcción político-social de opiniones y voluntades sin verse anulado.¹⁰³

La teoría crítica cierra sus observaciones desde un Estado liberal-democrático, el cual garantiza teóricamente que los asuntos correspondientes a la generalidad sean accesibles a todos. Este Estado es un orden constitucional secular donde la Iglesia ha sido separada institucionalmente, el cual se mantiene gracias a herramientas como la tolerancia, la libertad, la pluralidad religiosa y el consenso de las partes por igual, con lo que pretende lograr la formación democrática de la voluntad y desactivar o minimizar los conflictos con las visiones religiosas, motivando su acotamiento. Lo anterior significa que en el mundo de la vida cotidiana secular, pese a los desacuerdos y desencuentros entre visiones del mundo y convicciones religiosas, los participantes han de respetarse mutuamente como miembros de un orden mayor basado en la solidaridad civil, dejando a un lado las diferencias entre visiones o convicciones religiosas. Esta comunidad política liberal otorga libertad de asociación religiosa y la posibilidad de incluirse en discusiones políticas y públicas, pero bajo el condicionante de que las opiniones no estén justificadas en alguna visión religiosa, si no en el uso público de la razón. Teniendo en cuenta lo anterior, se trata de un conflicto entre convicciones construidas desde la fe y políticas que se justifican en el Estado secular, lo que demuestra que la presencia del elemento religioso, aun cuando tales creencias sean presentadas como pensamientos “pre-modernos”, “anteriores a la razón” en comparación con el Estado moderno, sigue siendo un fenómeno social actual y permanece como un espacio dentro de la diferenciación institucional de la modernidad, pues su característica cognitiva no ha sido exterminada.¹⁰⁴

¹⁰³ Véase Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós Ibérica, 2006, pp. 121-124.

¹⁰⁴ Es la posibilidad de incluirse en asuntos públicos, pero con la semántica estatal como referencia; se trata de “expresarse en el lenguaje del Estado”. *Idem.*, p. 128, 130, 135, 150.

3.6 La legitimación religiosa del orden social

Peter Berger plantea su constructivismo partiendo del principio de que el participante del orden social se encuentra inconcluso, tanto en su constitución biológica como en lo correspondiente a su mundo social, por lo que su vida es una continua construcción de ese mundo. Otro principio sobre el que se basa la teoría constructivista del orden social tiene un carácter antropológico y resalta la esencial sociabilidad del participante, por lo que la actividad constructora del participante es una actividad colectiva. Teniendo en cuenta los 2 principios anteriores, es evidente que la existencia y la actividad del participante implican un perenne acto equilibrador entre él y su cuerpo y entre él y su entorno, mediante el cual busca completarse y orientarse. Al construir el mundo el participante se construye a sí mismo en ese mundo, en el cual especializa y controla sus impulsos, además de buscar estabilidad. El mundo social, por lo tanto, es un producto de los participantes que sin embargo influye en la constitución de estos últimos. Los participantes construyen su realidad social y ésta simultáneamente los define; lo anterior significa que los participantes también son un producto social, y bajo este principio el constructivismo de Peter Berger afirma que el mundo social o la cultura son resultado de una operación dialéctica.¹⁰⁵

La dinámica en dialéctica por la que transita la construcción de la cohesión social es integrado por 3 momentos: la externalización, la objetivación y la internalización.

Si se remite al carácter carencial del organismo, en cuanto a su constitución biológica como en sus elaboraciones simbólicas, se deduce que el participante debe hacerse su mundo, tiene que construirse, y para esto tiene que dirigir sus cualidades físicas y mentales hacia los participantes y objetos del exterior, debe

¹⁰⁵. La dimensión en la cual el participante busca equilibrarse, contenerse y estabilizarse es la cultura, la cual se debe a un acto equilibrador que la crea y la recrea con su propia actividad; que la sociedad es un producto de los participantes y que estos son un producto social señalan el carácter dialéctico en que se basa la construcción del mundo social. Véase Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Argentina, Amorrortu, 2ª edición, 1969, p. 13, 21.

expresarse en el mundo circundante y construirse un mundo que lo complete y lo oriente en su experiencia empírica; de esta manera se explica que lo socialmente construido por los participantes se basa en la externalización.

Posteriormente, lo construido socialmente se instituye como algo externo, algo independiente de quien lo ha creado y que ahora tiene que ser enfrentado como una realidad exterior que se resiste a ser disipada por la voluntad subjetiva de quien la construyó, esto es, se ha objetivado, ha alcanzado un carácter objetivo en el entorno material y no-material. Se trata del mundo social construido colectivamente y reconocido por el sentido común, pero que también, como realidad objetiva, adquiere la facultad de dirigir, controlar, sancionar y castigar la conducta subjetiva a tal grado que puede considerarse como un fenómeno social, esto porque se ha constituido y se presenta a los participantes como realidad. Mencionar que las construcciones colectivas con las que los participantes buscan concluir su formación se han objetivado significa que han logrado instituirse en la conciencia mediante símbolos que se presentan como elementos significativos inertes del mundo social.¹⁰⁶

Una vez que el mundo social adquiere el carácter de objetividad se aprehende como tal. Lo anterior equivale a que el mundo social como realidad objetiva es absorbido como tal en la conciencia subjetiva, en otras palabras, las estructuras significativas del mundo social construido por los participantes modelan las estructuras subjetivas de la conciencia, adquieren un carácter formativo mediante el cual se aprehenden códigos, valores, símbolos y lineamientos que se transmiten en la etapa del aprendizaje primario; además las estructuras significativas del mundo social objetivado logran que los participantes se identifiquen y configuren su conciencia de acuerdo a estos significados, es decir, los incorpora, los posee, los expresa y representa.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Objetivación significa que lo construido se convierte en algo que 'está allí afuera'. *Ibid.*, p. 21, 24, 27.

¹⁰⁷ Esta etapa es llamada por Peter Berger 'internalización', y es la tercera en su proceso de construcción de la realidad social. *Ibidem*, p. 28.

Considerando las 3 etapas del proceso para la construcción social de la realidad, se concluye que el participante en este proceso es una conciencia que no ha sido modelada en una actitud pasiva, pues es producto de una conversación en la que su participación consiste en apropiarse activamente del mundo social y formarse objetiva y subjetivamente de manera continua. El participante activo sigue contestando al mundo que lo formó y, paralelamente, mantiene la realidad de éste; por lo tanto, el constructivismo se refiere al “*nomos*”, al orden significativo común que ha sido construido socialmente con un carácter cognitivo, normativo, regulador y equilibrador, constituido de estructuras significativas incorporadas a nivel objetivo y subjetivo de la conciencia.¹⁰⁸

En esta perspectiva se resalta la capacidad de las creencias y las prácticas religiosas como constructoras de mundos sociales, en el sentido anteriormente descrito, y su intento por concebir al universo como algo significativo en su totalidad para los participantes. Debido a que el orden social necesita mantenerse, y lo hace mediante la socialización y el control social, es imperativo justificarse y para ello desarrolla un proceso de legitimación, que proviene del conocimiento socialmente objetivado y que contiene un carácter normativo, que indica lo que ‘debe ser’, y un rasgo cognitivo que indica ‘lo que es’, es decir, como ‘son las cosas’. Mediante esta dinámica el *nomos* se justifica a sí mismo en virtud de su objetividad, en otros términos, para que se le reconozca efectividad en la manutención del orden social, la legitimación debe ser capaz de internalizar las estructuras significativas objetivas y definir la realidad subjetiva.¹⁰⁹

Considerando lo anterior, la legitimación del orden social, es decir, su definición y su manutención, guarda estrecha relación con las creencias religiosas porque le proporcionan legitimidad al relacionar su precariedad como construcción social y lo contingente de sus significados con una realidad más completa, sagrada y ubicada más allá del caos. La religión legitima las objetivaciones sociales ubicándolas en

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 32, 35.

¹⁰⁹ Peter Berger señala la importancia de analizar el fenómeno religioso auxiliándose de la sociología del conocimiento. También reconoce el carácter histórico del fenómeno religioso y admite deudas teóricas con Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim. *Idem.*, pp. 7-9, 43, 45.

un marco de referencia que trasciende al mundo y a la vida. La manutención de la realidad socialmente construida depende del éxito de la legitimación, por lo que el orden social omnímodo que legitima la religión evita a los participantes percibir una realidad negativa que no puede ser soportada sin el apoyo de las objetivaciones que los símbolos de las creencias y las prácticas religiosas proporcionan.¹¹⁰

El proceso de edificación social que el constructivismo propone sucede también con las legitimaciones religiosas, pues éstas son creadas por los participantes y una vez solidificadas en conjuntos significativos y objetivados en símbolos que gozan de cierta autonomía, pueden influir sobre las acciones en el mundo de la vida cotidiana. La religión es útil como un pilar sobre el que descansa el mundo socialmente construido dentro del cual los participantes experimentan y reproducen su vida cotidiana. Para Berger la religión es el establecimiento de un orden trascendental mediante la actividad de los participantes en el orden social, capaz de mantenerse ante lo precario de las construcciones sociales y el caos, pues cualquier orden nómico, independientemente de sus formas de legitimarse, debe mantener su solidaridad frente al caos, y en eso descansa su soberanía.¹¹¹

3.7 El orden social y el campo religioso

La visión del orden social que presenta el constructivismo estructuralista encuentra relación con un espacio social integrado por campos, producto cada uno de un proceso histórico y en una dinámica interactiva de continuo diálogo-tensión, y al interior de los cuales se desarrolla la actividad social. La dinámica social al interior de los campos o microcosmos, con relativa autonomía en el orden social, consiste en una batalla entre participantes que buscan, bajo determinadas estrategias y medios simbólicos, lograr una posición más legítima y superior. El campo también gira alrededor del concepto de interés, el cual se entiende como la motivación y la

¹¹⁰ Vivir dentro del orden social religiosamente constituido es poseer seguridad nómica, alejado del abandono anómico. *Ibid.*, pp. 49, 51, 56.

¹¹¹ *Idem.*, pp. 59, 66, 69.

disposición de participar al interior del campo en el juego por el poder, bajo ciertas reglas aceptadas comúnmente. El poder implica la facultad legítima de imponer, mediante la violencia física y la violencia simbólica, los principios de estructuración del campo y, paralelamente, del mundo social. Esta sociología del poder es un campo que atraviesa el análisis de todos los demás campos, sea el campo político, el campo de la ciencia, el campo de la economía o el campo religioso.¹¹²

Precisamente hacia la construcción de una sociología científica de la religión, este enfoque teórico expresa una crítica a la sociología de la religión practicada por aquellos que participan y poseen cierta posición al interior del campo religioso. Por ello, en su análisis y definición del campo religioso inicia considerándolo como una estructura estructurada que opera bajo un principio de estructuración del mundo social. Esto significa que el campo religioso es un micro-universo de creencias que organizan el mundo social de tal forma que los intereses estén ligados a la reproducción del campo. Paralelamente al interior del campo religioso, los participantes en él tienen en común que ejercen una acción simbólica mediante la que se esfuerzan por manipular la percepción y la visión del mundo a través del dominio del lenguaje y de los principios de la estructura de la construcción social de la realidad, logrando hacer ver y creer en motivos para la acción. Por lo tanto, se deja en claro que el campo religioso es el espacio en el que los participantes pugnan por tener el poder de imposición de la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso. El campo religioso configura una estructura de relaciones además de cubrir la función externa de legitimación del orden social en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico favorece el mantenimiento del orden político, pues hay que tener en cuenta que en esta perspectiva el campo del poder político atraviesa todos los demás campos.¹¹³

¹¹² Al respecto, la sociología de Pierre Bourdieu plantea que en el mundo social se habla del mundo social y para tener la última palabra en el mundo social; de esta manera el mundo social es el espacio en donde se libra una batalla por detentar la autoridad de imponer los principios de estructuración y percepción del mundo natural y social. Véase Pierre Félix Bourdieu, *Cosas dichas*, España, Gedisa, 2ª reimpresión, 2000, p. 99.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 93, 102, 104.

El hecho religioso que se busca construir sociológicamente mediante esta perspectiva es analizado como una expresión legitimadora de una posición social y delimitadora de las condiciones sociales que pudieran favorecer las posibilidades de otras construcciones. Dado que el interés en el campo religioso se funda en el principio de la necesidad de la legitimación de las propiedades relacionadas a ciertas condiciones de existencia y de posición en la estructura social, las funciones sociales de la religión se van a diferenciar dependiendo de la posición que el grupo dominante ocupe en las relaciones de clase y en la división del trabajo al interior del campo religioso. Los participantes en el juego por el poder en el campo religioso recurren a su capital religioso en la competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso, consistente en poder inculcar un *habitus* religioso, es decir, un conjunto de esquemas capaces de generar normatividades que configuren pensamientos, percepciones y acciones de acuerdo a cierta representación religiosa del orden social, en otras palabras, según una visión política del mundo social.¹¹⁴

Entendido como sistema simbólico construido que funciona bajo un principio de estructuración, la religión construye la experiencia bajo cierta lógica social, esto es, bajo un sistema de principios indiscutibles, además de legitimar un sistema de esquemas implícitos de acción y de apreciación ética. Con ello, la religión asume una función ideológica, práctica y política que absolutiza lo relativo, legitima lo arbitrario y define el orden social basándolo en creencias y prácticas religiosas mediante quienes gozan de cierta posición en la estructura social.¹¹⁵ Siguiendo esta lógica, la integración de un campo religioso se relaciona con el arrebato del capital religioso (los símbolos acumulados) a los participantes que se excluyen del

¹¹⁴ Pierre Bourdieu ilustra que en un orden social dividido en clases sociales la estructura de los sistemas de representaciones y prácticas religiosas propias de la clase dominante contribuyen a perpetuar y reproducir el orden social, pues lo sanciona y lo santifica mediante 2 principios: los sistemas de creencias y prácticas que justifican la relación de dominación; y los sistemas de prácticas y representaciones que utilizan para que el lado dominado reconozca la legitimación de la relación de dominio. Ambos consisten en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación y sus formas de expresión simbólica. Véase Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso", (en línea), *Relaciones*, Núm. 108, Vol. 27, pp. 57, 62, México, otoño 2006. Dirección URL: <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Pierre%20Bourdieu.pdf>. (consulta: 15 de octubre de 2012)

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

campo, y que además reconocen la legitimidad de tal desposesión. Para aclarar, la religión como sistema simbólico no sólo es un adhesivo social armonizador, sino que en la búsqueda de la integración social disocia a los participantes que no reconocen el campo religioso facultada por su cualidad selectiva, por la cual todo sistema de prácticas y creencias religiosas aparecen como inferiores en el momento que ocupan una posición subyugada en la estructura de las relaciones de las fuerzas simbólicas de la nueva integración social.¹¹⁶

El orden social en el devenir histórico se distribuye en función del grado de desarrollo y diferenciación de su aparato religioso, el cual se encuentra constituido por todas las instancias encargadas de asegurar la producción, reproducción, consumación y difusión del capital religioso. A este respecto se reconoce que las transformaciones tecnológicas, económicas y sociales, así como el progreso y la división del trabajo material e intelectual han sido condiciones convergentes en la constitución de un campo religioso que goza de relativa autonomía y en el desarrollo de una necesidad de moralización y sistematización de las creencias y las prácticas religiosas. La moralización y la sistematización de las creencias y las prácticas religiosas han sido favorecidas por el desarrollo del individualismo intelectual y espiritual promovido por la aglomeración de los participantes desarraigados de las tradicionales estructuras sociales envolventes. Con ello, la lógica que acompaña a este proceso de sistematización y moralización de las creencias y las prácticas religiosas es la que conduce a la integración de instancias específicamente habilitadas para la producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos, que devienen en una estructura diferenciada y compleja que tiene como sentido la estructuración de un campo religioso relativamente autónomo respecto de otros campos. La autonomía del campo religioso se afirma sólo con la especialización y la referencia autárquica del saber religioso ya acumulado¹¹⁷

¹¹⁶ Sobre este tema, Pierre Bourdieu resalta que en la ya conocida dicotomía de Emile Durkheim, sagrado-profano, está oculta una oposición que ilustra la competencia ligada al juego por la gestión del capital religioso y lograr la imposición y legitimidad en el dominio de los esquemas generadores y reproductores del campo religioso. *Ibid.*, p. 43.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 38, 42.

Paralelamente a esta especialización, el campo religioso se diluye en un campo más amplio, lo que significa la pérdida del monopolio en la imposición de los esquemas de percepción del mundo social. En el nuevo campo ensanchado y sin fronteras precisas, nuevos participantes buscan redefinir la competencia; en el juego por el poder de imponer las buenas maneras de vivir y ver la vida y el mundo, el campo religioso pasó de ser dominante a ser dominado por nuevos participantes que se amparan en otras creencias, como la ciencia, para imponer nuevos valores y verdades.¹¹⁸

3.8 El imaginario radical contemporáneo y la ruptura de la heteronomía religiosa

Para explicar el politeísmo característico del *ethos* contemporáneo es necesario referirse a una teoría del imaginario social que alumbre acerca del vínculo participante-sociedad, particularmente sobre la dinámica de la incorporación de las significaciones imaginarias subjetivas en la producción de tipos antropológicos funcionales a la misma.

Las formaciones de soberanía son reconocidas por Josetxo Beriain como escenarios donde se confrontan lo instituido y lo instituyente. El escenario habitable de Beriain se compone de los elementos conceptuales de Cornelius Castoriadis para nombrar la teoría del imaginario social. En este escenario demediado al participante corresponde el imaginario instituyente o imaginario radical, como la cualidad imaginativa que continuamente disiente de los elementos considerados racionales o reales, o también como la cualidad psíquica de originar constantemente afectos, deseos y/o representaciones idiosincrásicas; todas las cuales describen al participante como un fragmento ambulante pero reproductor de tipos tradicionales cualificados para interpretar su entorno e incidir en él.

La parte instituida de este escenario es el imaginario social, es el saber colectivo que significa el imaginario social y su institución consta de figuras, formas,

¹¹⁸ Estos nuevos participantes son científicos, trabajadores sociales, médicos, consejeros, psicoanalistas etc., quienes también luchan por el monopolio del campo de manipulación simbólica. Véase Pierre Bourdieu, *Cosas...*, pp. 104-105.

imágenes ofrecidas como realidad, racionalidad y sentido común. El escenario social necesita de una realidad construida como referente transubjetivo en un contexto histórico-social determinado. Esta realidad en constante construcción y como orden de sentido aconseja símbolos colectivos que instituyen la participación anónima e impersonal del participante que, basándose en tipos tradicionales de existencia acotados valorativa, normativa y lingüísticamente, modela su imaginación radical.¹¹⁹

Antropológicamente, el participante del escenario social posee imaginación radical, desmesurada, anómica y disfuncional en tanto que ninguna fantasía e ilusión se rige por alguna funcionalidad biológica o lógica. La solidaridad del orden social se rige por una *lógica de magmas* que significa la multiplicidad de símbolos que el participante porta y a los que se expone. La condición antropológica del participante le otorga cierta autonomía que le permite la ruptura de la legalidad y la heteronomía del orden social; ahí, el *flujo magmático* significa la perenne irrupción idiosincrásica en el imaginario colectivo que promueve la sucesión de las capas del sentido común, cuya institución es parcial y momentánea. La cotidianidad contemporánea es continua ruptura óptica, lo que permite surgir del magma simbólico nuevos significados que eliminan el grado sacro de la tradición y de la identidad de conjunto. La incorporación sucesiva de significados produce un tipo antropológico funcional al nuevo *establishment* heteronómico y simpatético, pero fugaz.¹²⁰

Los vínculos solidarios más diferenciados y altamente complejos son el objeto de estudio de Josetxo Beriain, es decir, formaciones de soberanía modernas caracterizadas por una inimaginable pluralidad de secuencias de valoraciones que se sirven de lo imaginario simbólico para expresarse y existir. Se aplica el

¹¹⁹ El concepto '*imaginario social*' es retomado por Josetxo Beriain de Cornelius Castoriadis. También Beriain muestra afinidad con Emile Durkheim en el sentido de que en la base de la organización del mundo social y el fundamento de la existencia hay una fuerza que lo determina. Véase Josetxo Beriain, "El imaginario social moderno. Politeísmo y realidades múltiples", (en línea), pp.1-2, Universidad Pública de Navarra, Dirección URL: http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/0_Beriain-imaginario.pdf. (Consulta: 1 de noviembre de 2012.) También María Josefa Erreguerona Albaiteo, "Cornelius Castoriadis: sus conceptos", *Anuario 2001*, UAM-X, México, 2002, pp. 39.

¹²⁰ Véase María Josefa Erreguerona Albaiteo, *op., cit.*, pp. 43-47.

concepto de imaginario social moderno para orientar la comprensión de las sociedades modernas como un conjunto de significaciones sociales que se ha constituido como una fuente de sentidos incuestionable y que soporta la actividad práctica, afectiva e intelectual, además de favorecer la actividad subjetiva y colectiva. La historia sería inconcebible sin la determinación del imaginario, productor y creador de las significaciones que lo materializan expresándose en las instituciones sociales.

Las instituciones sociales contemporáneas son representaciones histórico-sociales, cuya referencia es esencial para que participantes y objetos sean comprendidos, lo que también quiere decir que las significaciones sociales no son algo que venga antes de la experiencia, dado por la naturaleza, debido a alguna divinidad o que sean algo inalterable que aparezca desde lo exterior. Lo histórico-social, por el contrario, es cambio, devenir que permite el proceso de transformación y de historicidad de las significaciones sociales imaginarias. Por lo tanto el imaginario social moderno es creación incesante e indeterminada de figuras, formas e imágenes que, como creación, institucionalizan las relaciones socio simbólicas, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones. Estas sociedades avanzadas, modernas y contemporáneas que son analizadas en su composición, se caracterizan por ser unidades múltiples en las que lo social se encuentra dividido en ámbitos funcionales que operan en distintos órdenes de la vida, como la economía, la política, la ciencia, el derecho o la religión. Cabe mencionar además que cada uno de estos ámbitos posee la capacidad de configurar un modo propio y particular de afrontar y resolver sus problemáticas.¹²¹

Es precisamente el ámbito referente a lo religioso el que aquí interesa, y en las observaciones que Josetxo Beriain ofrece respecto de su posición o situación en el mundo social que analiza, se menciona que las creencias religiosas ya no se caracterizan por ser la instancia indispensable de mediación, de reunión y de

¹²¹ Para Josetxo Beriain este devenir es explicado con el concepto de '*auto alteración*', con el cual quiere indicar la emergencia de otro u otros en y por la posición de imágenes y figuras ya representadas. La auto alteración social es la actualización constante del análisis reflexivo y retrospectivo en donde las formas y figuras participan como posición y creación de otras figuras y formas. Véase Josetxo Beriain, *op. cit.*, p. 4, 9.

acción social que las proveía de un sentido unitario y homogéneo. Esta etapa post-axial del orden social¹²² es definida metafóricamente como una lucha de dioses que se libra al interior del participante, ilustrando el hecho ya mencionado arriba de la coexistencia de una pluralidad en la secuencia de valores, lo que caracteriza al imaginario social moderno como pluralizado, politeísta, descentrado y en constante cambio. Cuando se trata de dirigirse al modo en que las creencias religiosas se presentan en este orden, se dice que el imaginario social es politeísta, y se refiere a la disociación del aspecto subjetivo respecto del mundo social en una multiplicidad de representaciones de sentido de las que el participante es protagonista. De esta manera las creencias religiosas se convierten en asunto de preferencias subjetivas como consecuencia del surgimiento de interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida, donde dudar y elegir se convierte en un imperativo herético. Lo anterior surge ante el debilitamiento de la concepción monoteísta que caracterizó a etapas anteriores del devenir social-histórico, en donde la unidad, lo homogéneo y lo organizado estructuralmente sugería que todo se encuentra en un solo sentido y en donde el saber está canonizado y dogmatizado. Lo que el imaginario social politeísta contiene no es un patrón central, si no la confluencia de diversos modelos de organización social, múltiples realidades y directrices de la conducta subjetiva que a través del imperativo herético buscan satisfacer la incesante demanda de sentido de los participantes de las sociedades contemporáneas.¹²³

¹²² Josetxo Beriain considera en sus estudios que la organización social del mundo transcurre por etapas: etapa pre-axial, etapa axial, y la que aquí se menciona, etapa post-axial, caracterizada por ser post-tradicional y bien diferenciada en su interior. *Idem.* p. 22.

¹²³ *Idem.*, pp. 12-14.

CONSIDERACIONES FINALES

Como ya habrá advertido el lector, esta investigación no ha buscado comprender todos los ámbitos constitutivos del orden social, mucho menos otorgarle al creer religioso un lugar ponderante en la construcción *líquida* de la cohesión social¹²⁴. La voluntad de esta investigación es construir una base sobre la cual emerjan estudios relativos al creer, es decir, no simplemente considerar que la creencia de tipo religioso sugiere el orden social, mejor y con mayor amplitud, que el creer sea unidad de análisis central que otorgue respuestas alrededor de la calidad de las configuraciones sociales que permite.¹²⁵

Creer significa que los participantes del orden social dejan que las cosas pongan su voluntad en ellos¹²⁶, en este sentido las representaciones sociales basadas en el creer deben ser analizadas en relación a la siguiente problemática: ¿qué le proporcionan al participante del orden social el cúmulo de creencias que se encuentran en la base de su comportamiento?, o también, ¿qué tanto estas creencias constitutivas del orden social auxilian en el desarrollo del participante, considerando, con Georg Simmel¹²⁷, que el mayor desarrollo que sea posible en el participante debe ser el sentido y la justificación de cualquier forma de integración social? Partiendo de cuestiones como las anteriores, puede la sociología de la religión colaborar en el estudio acerca de las condiciones de existencia social que

¹²⁴ La modernidad como solidez frente al aspecto fluido del orden social contemporáneo puede observarse en Zigmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Argentina, FCE, trad. Mirta Rosenberg & Jaime Arrambide Squirru, 3ª reimpresión, 2004.

¹²⁵ “en el sistema universal de la creencia, no es la religión la que se encuentra en el centro con el creer girando a su alrededor, sino más bien es el planeta ‘religión’ el que se encuentra en órbita alrededor del sol ‘creer’, de la cual ella sólo puede ser su satélite”. Véase Patrick Michel, “La religión, “¿un objeto sociológico pertinente?”, *Estudios sociológicos*, núm. 80, vol. XXVII, México, El colegio de México, mayo-agosto, 2009, p. 660.

¹²⁶ Véase Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, editorial tomo, México, 1993. Editorial Porrúa, pp.35-45.

¹²⁷ Véase Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 1ª edición, 2002, pp. 8, 19.

permite el creer religioso y evaluar hasta donde estas creencias engrandecen realmente al participante o si, por el contrario, minan su desarrollo.

Como se pudo sostener en la sección dedicada a ello, las creencias religiosas, como todas las técnicas y símbolos elaborados para la orientación y la construcción del espacio, son auxiliares en la organización y el conocimiento del mundo para satisfacer la primordial y continua ansiedad del participante de sentirse seguro. En este terreno, ¿qué tipo de satisfacción otorgan las creencias religiosas a los participantes que las portan?, ¿a dónde los dirigen cuando éstas creencias son aprehendidas y expresadas como política de vida?, y, ¿qué calidad de vida fomentan, tanto a nivel objetivo como a nivel subjetivo?, ¿qué se puede afirmar acerca de determinado orden social que funda su existencia en una forma religiosa de interpretar la vida?, ¿cuáles son las posibilidades reales de cualquier orden social y de sus participantes de desarrollarse al encontrarse amparados en determinadas creencias?

La disciplina sociológica va a indagar en el “*ser social religioso*”, esto es, en las creencias religiosas como manifestación de la voluntad colectiva, y no sólo como expresión del participante individual, abstraído de cualquier vínculo social, así como de sus alcances en el mundo social, el conocimiento y la postura ante la vida que sugieren.

Referencias Bibliográficas

- Alexander, Jeffrey C., *Las teorías sociológicas desde la 2ª guerra mundial*, Gedisa, 2009, 318pp.
- Alexander, Jeffrey C., *La centralidad de los clásicos*, en Giddens, Anthony et al., *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, 537pp.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva visión, Buenos Aires, 1988, 29pp.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Argentina, FCE, trad. Mirta Rosenberg & Jaime Arrambide Squirru, 3ª reimpresión, 2004, 231pp.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Argentina, Amorrortu, 2ª edición, 1969, 227pp.
- Berger, Peter; Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 19ª reimpresión, 2005, 233pp.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas, *La sociología de la religión y la sociología del conocimiento*, en Robertson, Roland (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1ª edición en español, 1980, 431pp.
- Berger, Peter; Luckmann Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Bertelsmann Foundation Publishers, 1995, traducido al castellano por *Estudios Públicos*, núm., 63, invierno de 1996, 54pp.
- Bourdieu, Pierre Félix, *Cosas dichas*, España, Gedisa, 2ª reimpresión, 2000, 200pp.
- Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, España, Siglo XXI editores, 2004, 360pp.
- Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, México, Colofón, traducción: Carlos G. Posada, 4ª edición, 1999, 440p.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, España, Akal editorial, trad. Ramón Ramos, 1982, 423pp.

- Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico*, México, Colofón, 1994, 1ª edición, 159pp.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Argentina, Emecé editores, Trad. Ricardo Anaya, 1ª edición, 2001, 112pp.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/punto Omega, trad. Luis Gil, 4ª edición, 1981, 131pp.
- Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método II*, España, Sígueme, Colección: Hermeneia, 1998, 429pp.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 5ª reimpresión, 1992, 387pp.
- Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica*, Argentina, ediciones Paidós, 1993, 184pp.
- Habermas, Jurgen, *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós Ibérica, 2006, 363pp.
- Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, editorial universitaria, trad. Jorge Eduardo Rivera, 1997, 448pp.
- Karl Marx; Friedrich Engels, “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”, *Obras escogidas 1*, URSS, editorial progreso, 1973, 1ª edición, 616pp.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, España, Arena Libros, 2004, edición revisada y corregida, trad., Isidro Herrera, 327pp.
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme, 1973, 130pp.
- Luckmann, Thomas, *Teoría de la acción social*, España, Paidós, 1ª edición, 1996, 159pp.
- Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 1ª edición en español, 2006, 955pp.
- Luhmann, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, España, Paidós Ibérica, Colección: pensamiento contemporáneo, 1990, 144pp.
- Luhmann, Niklas, *Sociología de la religión*, México, Herder, Universidad Iberoamericana, 2009, 288pp.

- Malinowsky, Bronislav, *Los argonautas del pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, España, Península, 2000,
- Malinowsky, Bronislav, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, 340pp.
- Mardones, J. M.; Ursua, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, México, ediciones Coyoacán, 2003, 2ª reimpresión, 257pp.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, España, Alianza Editorial, 1996,
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, editorial tomo, México, 3ª edición, 2005, 284pp.
- Parsons, Talcott, *et al.*, *Sociología de la religión y la moral*, Argentina, Paidós, 1968, 267pp.
- Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Argentina, Amorrortu, 1973, 336pp.
- Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Argentina, Amorrortu, 1ª reimpresión, 2003, 288pp.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Argentina, Amorrortu, 1973, 320pp.
- Simmel, Georg, *Cuestiones fundamentales de sociología*, España, Gedisa, Serie: CADEMA, 2002, primera edición, 151pp.
- Simmel, Georg, *El problema religioso*, Argentina, Prometeo Libros, 1ª edición, traducción Francisco Ayala, 2005, 91pp.
- Simmel, Georg, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 1ª edición, 2002
- Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Argentina, Amorrortu, 5ª reimpresión, 1997, 285pp.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 2007, 271pp.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*, México, ediciones Coyoacán, segunda reimpresión, trad. Ariel Navarro, 2004, 112pp.

- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, Colección: textos universitarios, decimosexta reimpresión de la decimotercera edición, 2011, 572pp.

Referencias Hemerográficas

- Blancarte, Roberto, "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio", *Metapolítica*, Núm. 26-27, Vol. 6-7, México, Centro de Estudios de Política Comparada A.C., noviembre 2002-febrero 2003, 7pp.
- Carretero, Pasín, Ángel Enrique, "El laicismo, ¿una religión metamorfoseada?", *Nómadas*, núm. 15, España, Universidad Complutense de Madrid, enero-junio, 2007.
- Erreguerona, Albaitero, María Josefa, "Cornelius Castoriadis: sus conceptos", *Anuario 2001*, UAM-X, México, 2002, pp. 39-47.
- Kalberg, Stephen, "La autonomía dinámica de las ideas y el origen de las religiones de salvación en el pensamiento de Max Weber" *Estudios sociológicos*, núm. 80, vol. XXVII, México, El Colegio de México, mayo-agosto, 2009, pp.349-392.
- Luckmann, Thomas, "Nueva sociología del conocimiento", *Reis*, núm. 74, Universidad de Konstanz, abril-junio, 1996, pp. 167-172.
- Menegazzi, Tommaso, "Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX", *Thémata Revista de filosofía*, núm. 40, Universidad Autónoma de Madrid, 2010, pp. 289-315.
- Michel, Patrick, "La religión, ¿un objeto sociológico pertinente?", *Estudios sociológicos*, núm. 80, vol. XXVII, México, El colegio de México, mayo-agosto, 2009, pp. 655-669.
- Ricoeur, Paul, "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", *Análisi*, Núm. 25, 2000, pp. 189-207.

- Villegas, Francisco Gil, "El guardagujas. Fragmentos de la introducción a la edición crítica de 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo' de Max Weber", *Metapolítica*, Núm. 26-27, Vol. 6-7, México, Centro de Estudios de Política Comparada A.C., noviembre 2002-febrero 2003, pp. 117-131.

Referencias electrónicas

- Barranco, Bernardo, *El nuevo partido pentecostal*, (en línea), México, 30 de julio de 2014, Dirección URL: <http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/partido-encuentro-social/> (consulta 10 de agosto de 2014)
- Barranco, Bernardo, *Partido evangélico Encuentro Social*, (en línea) México, 31 de julio de 2014, Dirección URL: <http://www.bernardobarranco.wordpress.com/tag/partido-encuentro-social/> (consulta 10 de agosto de 2014)
- Barranco, Bernardo, *Encuentro Social, partido fuertemente ligado a iglesia pentecostal*, (en línea), México, 31 de julio de 2014, Dirección URL: <http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/partido-encuentro-social/> (consulta 10 de agosto de 2014)
- Beriain, Josetxo, *El imaginario social moderno: politeísmo y realidades múltiples*, (en línea), 27pp., Universidad Pública de Navarra, dirección URL: http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/0-Beriain-imaginario.pdf (Consulta: 1 de noviembre de 2012)
- Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura del campo religioso", (en línea), *Relaciones*, Núm. 108, Vol. 27, 56pp., México, otoño 2006, Dirección Url:<http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Pierre%20Bourdieuupdf> (consulta: 15 de octubre de 2012)
- Habermas, Jurgen, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la auto comprensión de la modernidad?", (en línea), *Diánoia*, Vol. 53, Núm. 60,

- 18pp. México, 2008, Dirección URL:
<http://www.scielo.unam.mx/pdf/dianoia/v53n60a1.pdf>. (Consulta: 7 de octubre de 2012.)
- Habermas, Jurgen, “La voz pública de la religión”, (en línea), *Claves de razón práctica*, Núm. 180, 3pp. Dirección URL:
<http://www.elboomeran.com/upload/ficheros/noticias/claveshabermas.pdf>
 (consulta: 7 de octubre de 2012)
 - Parsons, Talcott, *El sistema social*, (en línea) 371pp., s/lugar de edición, s/editor. Dirección URL:
<http://www.investigaciones.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Enfoque/Parsons%20-%20EI%-.> (Consulta: 4 de octubre del 2012)
 - Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, (en línea), 49pp., s/lugar de edición, Ediciones Librodot.com, Dirección URL:
<http://www.librodot.com>., (consulta: 30 de junio de 2014).
 - Scheler, Max, *El saber y la cultura*, (en línea), 89pp., s/lugar de edición, Ediciones elaleph.com, Copyright 1999, Dirección URL:
<http://www.elaleph.com>, (consulta 15 de julio de 2014).
 - Scheler, Max, *Sociología del saber*, (en línea), 303pp., s/lugar de edición, Ediciones elaleph.com, Copyright 2000, Dirección URL:
<http://www.elaleph.com>., (consulta: 1 de julio de 2014).
 - Simmel, Georg, “El conflicto de la cultura moderna”,(en línea), 18pp., Madrid, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Núm. 89, 2000, Dirección URL:
<http://www.redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/997/99717889014.pdf>
 - Spencer, Herbert, *Las instituciones eclesiásticas*, (en línea), 300pp, Madrid, La España Moderna, 1893, dirección URL:
<http://es.scribd.com/doc/313022/Spencer-Herbert-Las-instituciones-ecclesiasticas-1893>.