

## La confianza como sendero entre lo personal y lo social\*

Juan R. Coca

E-mail: [juanrcoca@telefonica.net](mailto:juanrcoca@telefonica.net)

Universidad de Santiago de Compostela - España

Juan Luís Pintos

[jlpinos@usc.es](mailto:jlpinos@usc.es)

Universidad de Santiago de Compostela - España.

**Resumen:** El concepto de crisis tiene gran importancia en la actualidad. Este hecho fomenta el mantenimiento de dos imaginarios tautológicos enfrentados. Uno, puede llamarse inmóvil y otro defiende un progreso exagerado. Ambos imaginarios abren la puerta a una situación de conflicto social. Por ello, la confianza es uno de los mecanismos sociales más eficaces de estabilidad.

**Palabras clave:** Imaginario, confianza, crisis, persona, sociedad.

**Abstract:** The concept of crisis is of great importance nowadays. This encourages the continuance of two opposite tautological imageries. One of them may be called stationary, and the another one defends an exaggerated progress. Both imageries open the door to a social conflict. Therefore, confidence is one of the most effective social mechanisms for stability.

**Keywords:** Imagery, confidence, crisis, person, society.

**Résumé:** Dans l'actualité, le concept de crise a une grande importance car il suscite le maintien de deux imaginaires tautologiques affrontés. L'un,

---

\* Fecha de recepción: 30-10-2008.

Fecha de aceptación: 26-11-2008.

pouvant être nommé immobile et l'autre qui défend un progrès exagéré. Tous deux ouvrant la porte à une situation de conflit social, en conséquent, la confiance est un des mécanismes sociaux les plus efficaces de stabilité. Mots-clés: imaginaire, confiance, crise, personne, société.

## Introducción

En nuestra realidad actual impera la perspectiva crítica, la postura descreída, el vivir desanimado y sin optimismo propios de la postmodernidad o, mejor dicho, no-modernidad, que nos ha tocado vivir. Los medios de comunicación nos informan de modo recurrente de las desgracias planetarias, de los problemas sociales, de los conflictos bélicos, del cambio climático, etc. Ello hace que tomen gran relevancia los imaginarios sociales de crisis, de violencia, de rechazo a lo nuevo como mecanismo de defensa de un conjunto de cambios cada vez más acelerados, de incertidumbre, etc.

La persona, o también llamado sistema psíquico o sistema de conciencia, crea el mundo de lo imaginario gracias a sus capacidades psíquicas y proyecta éste al mundo, construyendo realidades (no lo real). Por tanto, siempre que analicemos, estudiemos, pensemos o interpretemos la realidad que nos rodea, estaremos conociéndonos a nosotros mismos.

De hecho,

...el concepto de Imaginario, tratado desde una perspectiva hermenéutica, lejos de aparecer pasivamente como facultad intelectual que no hace sino reproducir elementos y entidades determinadas por la "lógica binaria de la separación" (Maffesoli), funge activamente como condición de posibilidad de realización y representación de órdenes de realidad (social y psíquico) siempre mediados y transformados simbólicamente en cristalizaciones de sentido... (Sánchez Capdequí, C. 2004: 244).

Téngase muy presente que nuestra perspectiva estará enmarcada dentro de una teoría constructivista de sistemas, la cual toma en serio a los individuos concretos y deja a un lado los conceptos abstractos, evitando –por tanto– hacer afirmaciones universalmente válidas que supriman las realidades empíricas e históricas diferenciadas (Pintos, 2004). Por esto, cuando hablamos de persona no lo hacemos a nivel metafísico; no obstante somos conscientes de la complejidad intrínseca del sistema psíquico por lo que aceptamos el término por sus implicaciones en la tradición del pensamiento humanista y por ser expresión de una realidad profundamente sistémica.

Dicho sistema personal, se vincula claramente con el sistema social construyendo realidades, las cuales están pre-construidas a nivel imaginario. Por ello, podemos decir que lo imaginario es el fundamento donde se asienta toda sociedad y es la condición de posibilidad de dicha institución, así como de sus significaciones.

Tenemos, entonces, por un lado a las personas y por otro a las sociedades, cuya intrínseca vinculación, lejos de consistir en una mera agregación, está generada a partir de una significación imaginaria colectiva, cuyo elemento fundamental e inequívoco es el de la comunicación.

El sistema sociedad no se caracteriza entonces por una determinada ‘esencia’ (Wesen), ni mucho menos por una determinada moral (propagación de la felicidad, solidaridad, nivelación de condiciones de vida, integración por consenso racional, etcétera), sino únicamente por la operación que produce y re-produce a la sociedad: eso es la comunicación. Luego, por comunicación se entiende (así como operación) un acontecimiento que en todo caso sucede de manera histórico-concreta, un acontecimiento que depende por tanto de contextos –no se trata, pues, únicamente de aplicación de reglas del hablar correcto–. (Luhmann, 2007: 48 y sig.).

Vemos en este párrafo que Niklas Luhmann huye, tanto a nivel social como personal, de presupuestos metafísicos, centrándose en

aspectos experienciales o, si se prefiere, fenomenológicos sustentados por los procesos comunicativos. Con lo dicho, no se piense que se está manteniendo una postura anti-metafísica, lo que se pretende hacer—junto con este sociólogo— es circunscribir el ámbito de estudio a aquello que pueda ser directamente cognoscible.

Volviendo al ámbito de la vinculación entre lo personal y social podemos decir, entonces, que el sistema psíquico (o sistema de conciencia) se interpenetra con el sistema social (o sistema de comunicación) transmitiéndose entre sí las significaciones imaginarias (Luhmann, 2007). Al hablar de lo imaginario, no se debe excluir al sistema social ya que es el que transmite, reproduce y fomenta un determinado imaginario. Dicho de otro modo, aunque el sistema psíquico sea el creador de un imaginario I(1), I(1) será transmitido por el sistema social generando una gran presión en la construcción o creación de otro I—I(2)— o en el mantenimiento de I(1). Por esta razón, se produce un fenómeno de coevolución “imaginaria” del sistema social y el sistema personal.

No podemos olvidar que el sistema social está constituido por personas, aún así la comunicación—fenómeno social por excelencia—excede siempre el ámbito individual, por ello el sistema psíquico estará inmerso en el sistema social que es donde el primero crece y se desarrolla. En este proceso evolutivo será el sistema psíquico el que salga peor parado, de tal manera que en la dinámica creadora de lo imaginario este sistema sea el que tenga menor importancia. Ello es debido a que para que exista un proceso de transmisión de un primer imaginario I(1) o de una modificación del mismo I(2) tiene que mediar un fenómeno de comunicación (proceso exclusivo del sistema social). Además, y como dijimos previamente, no es posible construir un imaginario de manera aislada y espontánea.

Estos imaginarios no son algo estático y sólido, al contrario, evolucionan permanentemente. Podemos, entonces, emplear la

metáfora de lo líquido para hablar de la clásica distinción entre lo imaginario instituyente o de lo imaginario instituido, conceptos que nos ayudarán a entender la coevolución antedicha. Dicha distinción, fue propuesta por Cornelius Castoriadis (1993) y ha seguido vigente desde entonces hasta la actualidad.

El primero, lo imaginario instituyente hace mención a la capacidad de creación que tiene el sistema social. Nuestra imaginación colectiva tiene capacidad de invención, creación, construcción, etc. de nuevas realidades que hacen evolucionar a las tradiciones, o a las significaciones sociales previas. Por ello, los imaginarios se producen a lo largo de un proceso estructurado de larga duración en el que intervienen variables de diversa naturaleza (Dubert, 2007). Así, estos imaginarios se pueden originar y funcionar en ámbitos sociales y geográficos mucho más estrechos, reducidos y concretos, llegando en ocasiones a ser discutidos total o parcialmente o, en caso contrario, no siendo asumidos. O bien, su proceso de gestación y desarrollo puede darse lugar en marcos espaciales y en contextos históricos de mayor complejidad y dimensiones (Dubert, 2007).

En cambio, los imaginarios instituidos nos refieren a aquellas construcciones instituidas que mantienen estáticas, digámoslo así, aquellas “soluciones” dadas a determinados problemas previos. En ellos se apoyan nuestras futuras construcciones y las nuevas realidades que vuelven a imaginar futuras soluciones para los problemas presentes. Esto se relaciona con la complejidad de lo imaginario instituyente, de tal manera que lo imaginario instituido presentará también una gran complejidad que se derivará de la velocidad de cambio de los distintos acontecimientos sistémicos que originan los contextos que enmarca la diversidad de imaginarios. Además, una vez producida la aparición de lo imaginario, este puede poseer una vida más o menos larga en función de la capacidad de sus

componentes de reproducirse, de cambiar de sentido o de adecuarse a las distintas circunstancias (Dubert, 2007).

Es obvio que lo instituyente no puede permanecer muchísimo tiempo como tal, ya que puede llegar a producir inestabilidad en el sistema. Lo habitual es que éste se convierta en instituyente o, en caso contrario, desaparezca. Por lo tanto, se establece entre lo instituyente y lo instituido un permanente diálogo que hace que uno coadyuve al otro y el otro mantenga al uno. De hecho, Edgar Morin (2003) decía, en referencia a esto, que lo instituido estimulará como contraefecto las resistencias poéticas que se suceden en la sociedad civil.

Este ir y venir de la diferenciación instituido/instituyente unido a la enorme complejidad que el sistema social ha ido configurando poco a poco, ha hecho que el concepto de crisis tome una importancia inusitada hasta la actualidad. De hecho, “las crisis son estados de cosas transitorios” (Luhmann, 2007: 885).

### **Crisis de la confianza**

El concepto de crisis es uno de los que mejor denominan la situación histórica que nos ha tocado vivir. Se habla de la crisis de la familia, de la crisis económica, social, de valores, etc. Ello hace que podamos hablar de dos grandes corrientes imaginarias con una marcada tendencia a la oposición entre sí.

Por un lado nos encontraremos aquellos que tienden a aferrarse a las instituciones existentes, percibidas como asideros donde apoyarse para aguantar el vendaval crítico. En el otro lado, en cambio, están aquellos que buscan romper con esta percepción y transformar completamente la situación actual. Para el primer caso nos valdría muy bien la frase “cualquier tiempo pasado fue mejor”, mientras que para el segundo viene bien la manida expresión periodística de “una huída hacia delante”.

Ambos polos imaginarios podemos considerarlos como tautológicos, ya que ambos consideran que sus afirmaciones son necesariamente verdad. Los primeros consideran que se han modificado los aspectos sociales previos del sistema siendo necesario, entonces, volver a ello. Los segundos, en cambio, parten de la premisa de un pasado negativo siendo necesario un permanente rechazo del mismo y una superación constante. Sea como sea, los dos polos imaginarios buscan disminuir esa percepción de crisis, ya que ésta genera un nivel de desorden y complejidad social tan elevado que es asumido como destructivo. Es decir, a nivel social se ha perdido –de un modo u otro– la confianza en la actualidad de lo instituido (en la política, en la Iglesia, en la escuela, etc.) y se busca, bien un rigorismo institucional, anclándose en una concepción inmutable y retrógrada, bien una ruptura con lo tradicional, pretendiendo generar nuevas posibilidades a partir de la ruptura con lo tradicional. Como decimos, en ambos casos, se produce un fenómeno tautológico que hace que ambos polos imaginarios impliquen cierto nivel de dogmatismo. Lo dicho podemos identificarlo, de un modo laxo, con el binomio modernidad/no-modernidad.

### **1. El imaginario tautológico inmovilista**

En el centro de la primera nos encontramos con la excelencia, con lo únicamente aquí, precisamente así, justamente ahora, ya, inmediatamente. Es decir, la modernidad se identificaba y se comunicaba como el mejor momento de la historia, lanzándose al futuro sólo en busca de perfección (Lanceros, 2005). Todavía existen muchas regiones del sistema social donde se defienden los planteamientos de la modernidad pese a los graves problemas sociales que ha generado. De hecho, tras el desierto dejado por guerras permanentes pero con infinidad de medios, a la vista de una injusticia creciente, ante la permanente explotación de los recursos

de nuestro planeta, la modernidad —dice el autor mencionado— ya no es capaz de repetir, con énfasis, su discurso.

Parece que el humano fue una vez expulsado del paraíso. Parece que, desde entonces, ha vivido, de un modo u otro, no en el espacio sino en el tiempo de una promesa, y en el sueño de una esperanza. La modernidad hizo de una y otra su modelo, siempre unitario aun cuando diversas —y enfrentadas— versiones compitieran por la hegemonía. La quiebra del modelo no conlleva (ni contrae), sin embargo, la liquidación de todos los modos, como quieren, con vehemencia, (in)ciertas posmodernidades, sino la liberación de esos mismos modos que exponen su contingencia (y se exponen a ella) una vez que han sido de nuevo expulsados: esta vez de la promesa. O, si se quiere, se ha desvanecido la fe en los metarrelatos; restos flotantes tras el naufragio, quedan los relatos: no sólo fragmentos, sino unidades de significado y sentido, sintagmas que aguardan nuevas conjugaciones, distintas declinaciones. Pues la alternativa a la fractura del modelo no es ni el elogio del fragmento, ni la opción del debilitamiento, ni la mera deconstrucción ni la reescritura genealógica. (Lanceros, 2005: 412 y sig.).

La confianza se ha apoyado en diversos pilares a lo largo de la historia: en la razón por parte de la modernidad, en la experimentación en el empirismo, en el sujeto como fuente de sí mismo y del mundo fruto durante el idealismo, etc. El problema es que la situación ha cambiado notablemente y los mecanismos anteriores parecen no ser suficientes.

Pertenece a nuestra experiencia cotidiana el asimilar lo más rápida e impunemente posible los cambios que se producen en nuestro entorno social. Sin embargo, en los últimos años han saltado todos los mecanismos que realizaban automáticamente este proceso. (Pintos, 1995: 2).

Ello es debido a que se ha superado el nivel familiar, individual o local al que nuestro sistema social estaba habituado (Pintos, 1995). El nivel al que nos movemos ahora es un nivel glocal.



Este neologismo pretende mostrarnos esa doble perspectiva global y local en la que tenemos que estar situados permanentemente. No nos es posible obviar nuestro contexto inmediato, nuestros vínculos afectivos, la familiaridad, los problemas diarios e inmediatos. No obstante, tampoco es posible dejar de lado los numerosos sucesos internacionales que van sucediendo. De hecho, a la persona como tal nada de lo humano le es ajeno. Además, estos nuevos fenómenos multinivel han producido mutaciones en nuestra concepción del mundo.

Mientras se concibe al mundo en forma cosificada como la totalidad de las cosas o como Creación todo lo que resulta enigmático debe estar previsto en el mundo como objeto de admiratio –como milagro, como secreto, como misterio, como ocasión de terror o de piedad desamparada–. Todo esto cambia cuando el mundo es sólo ya un horizonte, cuando es únicamente el otro lado de cualquier determinación. Este concepto de mundo se alcanza a más tardar con la filosofía de la conciencia trascendental. Entonces –en el uso cotidiano de los observadores– el misterio se reemplaza por la distinción marked/unmarked sin que la totalidad de lo marcado se sume ni mucho menos se equipare a lo no-marcado. El mundo de la sociedad moderna es una indeterminación de fondo (unmarked space) que deja que los objetos aparezcan y que los sujetos actúen. (Luhmann, 2007: 110-111).

Dicho de otro modo, la conceptualización del mundo dejó de ser considerada como objeto de admiración permanente al ser expresión de la divinidad creadora. Nuestro entorno pasó, entonces, a ser aquello constituido, gracias a la diferenciación próximo o lejano o, si se prefiere, marcado o no. Ello es debido a que la realidad, como decíamos antes, es lo con-vivido ya que es co-real (Zubiri, 2006), por ello hay sistemas sociales más próximos a nosotros, más co-reales, que otros. Somos conscientes del discurso metafísico zubiriano, no obstante debido a su capacidad explicativa lo hemos traído a colación.

Tomemos como ejemplo unas naciones cercanas y otras lejanas: Italia y España, en el primer caso, Venezuela y Japón, en el segundo. Las dos primeras podemos decir que están más próximas –no geográficamente, sino al nivel co-real– que las segundas. No obstante, Venezuela se encuentra posiblemente más próxima a España que Italia, ya que existe un ámbito co-real entre ambas que hacen que su realidad sea más próxima. Por tanto, la co-realidad implica esa con-vivencia (del tipo que sea) de la que hablamos.

Esta transformación fue debida al descubrimiento del “nuevo mundo” por parte de los colonizadores españoles. A partir de aquí, fue surgiendo una perspectiva global entre ambos Estados. El problema, es que dicha perspectiva se enmarcaba en el contexto de la colonización, llevando a establecerse unas relaciones globales neo-colonizadoras. Por ello, e intentando transformar este neo-colonialismo, ha tomado forma esta nueva perspectiva glocal a partir de una gran cantidad de incertidumbres y que, como vimos, es consciente de la co-realidad sin olvidar la realidad individual de cada Estado. De tal manera que se intentan eliminar las imposiciones y se asume la coevolución como fenómeno propio de esta relación interestatal.

## **2. El imaginario tautológico progresista**

Volvemos aquí al segundo polo imaginario tautológico, el que podríamos referir –en cierto modo– a algunos aspectos de la postmodernidad. Dicho imaginario tautológico es hiperculturalista, rechaza las diferencias jerarquizantes, abandona los “grandes relatos”, es relativista, está cómodo dentro de un contexto local y aleatorio de la vida, su discurso es a menudo nihilista e individualista, etc.

En este segundo caso, existe riesgo –entre otros– de pérdida de una identidad definida, de esteticismo y hedonismo, disgregación

y localismo. Relacionado con lo antedicho, todo lo venidero es bienvenido mientras que lo que asemeje pertenecer al pasado es rechazado. La crisis está, entonces, en la percepción del presente como paso previo para lo mejor, lo que implica un nivel elevado de incredulidad en lo actual. De hecho, el presente es percibido con profunda desconfianza, mientras que toda la confianza está puesta en el futuro.

Asimismo, en este gran imaginario se tiende a producir un fenómeno de desdiferenciación que contradice al imaginario de la diferencia. De hecho,

...la utilidad misma del concepto [imaginario] surge de mantener un sutil temple heurístico entre un extremo tautológico –un Imaginario Tautológico (IT)– organizándose como secreta axiomática de una cultura, deduciéndose a partir de ahí lo posible y lo imposible, lo pensable/no pensable y lo visible/invisible, y un Imaginario de la Diferencia (ID): de las infinitas diferencias microscópicas irreductibles a cualquier espíritu de sistema; capaz de interrogar a los elementos aparentemente más anodinos de una cultura para relacionarlos con un Mismo siempre en trance de devenir Otro. (Castro Nogueira, L, Castro Nogueira, M.A. y Morales Navarro, 2005: 677 y sig.).

Como es obvio, en esta ocasión nos hemos centrado exclusivamente en el análisis de imaginarios tautológicos y su vinculación con el concepto de crisis. Pues bien, estos imaginarios funcionan “al modo neohegeliano de Foucault reificando el Todo y la necesidad interna (lógica de la repetición)” (Castro Nogueira, L, Castro Nogueira, M.A. y Morales Navarro, J. 2005: 678).

En ambos casos, estos dos polos imaginarios conllevan incertidumbres que suponen un problema de confianza política, al comprobar la actuación de las macroorganizaciones internacionales; social, al ver que muchos individuos no tienen capacidad de crítica;

y personal, respecto a los diversos problemas éticos que están planteados en la actualidad.

Ante estas posibilidades negativas, el gran mecanismo que tiene el sistema social para su desarrollo y crecimiento es la confianza. De hecho, confiar es anticiparse a la incertidumbre futura, de tal modo que se logra disminuir la complejidad que origina el futuro.

Mostrar confianza es anticipar el futuro. Es comportarse como si el futuro fuera cierto. Uno podría decir que a través de la confianza, el tiempo se invalida o al menos se invalidan las diferencias de tiempo. Esto es quizá la base para la enseñanza de la moral que aparte del antagonismo oculto para el tiempo, recomienda una actitud de confianza como un camino hacia la atemporalidad a través de la independencia del paso del tiempo. (Luhmann, 1996: 15).

La confianza en el futuro puede suponer, por un lado, inconsciencia al producirse una carencia de información que no se desea que sea solucionada. Por otro lado, puede ocurrir justo lo contrario, que uno tenga un abanico de información que le permita tener cierta confianza a la hora de afrontar la incertidumbre. Por lo tanto, en ambos casos se produce una disminución de la complejidad.

### **La vinculación confiada**

La confianza es, posiblemente y a nuestro juicio, uno de los puntos fundamentales de interpenetración entre el sistema social y el personal. Ello es debido a que la confianza es generada por el sistema psíquico, la persona, y es penetrada en el sistema social haciendo que se reduzca en éste la percepción de la indeterminación y, por tanto, de su complejidad. A su vez, el sistema social genera y reproduce confianza y la transmite de vuelta al sistema personal. Vemos aquí un importante juego de retroalimentaciones entre las personas y la

comunidad, basado en un proceso intencional complejo y dinámico. Aclaremos esto.

Desde los griegos hasta la época actual, pasando por los filósofos medievales, renacentistas o barrocos, el ser humano ha sido visto como un microcosmos. Con este concepto, los sujetos contenían en sí mismos las características de la naturaleza y de los organismos. Dicha visión está siendo reactualizada por Mauricio Beuchot (2004), uno de los pensadores mexicanos de mayor calado, quien al hablar del ser humano como microcosmos dice lo siguiente:

El ser un microcosmos hace al hombre no sólo espejo de las demás cosas, sino, sobre todo, espejo de los demás hombres. Ha de reflejarse y reconocerse en los otros. Los tiene como objeto de su intencionalidad. Esa intencionalidad está larvada y como contenida en su propio ser. No puede prescindir de los demás. Ontológicamente está dotado de intencionalidad que lo distiende hacia los otros. Sólo proyectando hacia ellos puede encontrar su perfección, plenitud o realización. (Beuchot, 2004: 60).

Con estas palabras vemos que se produce una vinculación, además de con la naturaleza, entre la acción preexistente, la intencionalidad y la relacionalidad. Es decir, la persona crea y reproduce, o refleja como un espejo, el imaginario social generándose un bucle de interpenetraciones entre la sociedad y la persona (e incluso con el ambiente). Dicho reflejo es, por fuerza, intencional lo que se debe a que la persona es, como decía Zubiri (2006), intelección sentiente. De este modo, y gracias a la idea de microcosmos que puede ser traducido por el de sistema interpenetrado, tenemos el camino abierto para establecer una conexión entre la confianza y la vinculación relacional humana. En este sentido, Carlos Díaz nos dice que “toda mirada es un acto de fe” y por tanto, “la confianza es la cuarta dimensión de la mirada: nada ensancha tanto el campo perceptivo como una mirada confiada” (Díaz, 2002: 87).

Este ensanchamiento perceptivo es algo que tiene muy presente Niklas Luhmann quien afirma que sin la confianza no son posibles formas elaboradas de cooperación humana y, por tanto, no es posible que un sistema tienda a la complejidad (Luhmann, 1996: 154). Dicha complejidad, implica una enorme cantidad de riesgos personales que no pueden ser dejados al margen. Aún así, los sistemas sociales complejos también ofrecen una multitud de posibilidades muy estimulantes para las personas. Por esta razón, la complejidad social puede ser positiva o negativa y, al mismo tiempo, la confianza social puede ser también progresiva o regresiva, respecto a aquello potencialmente confiable.

Por otro lado, la confianza no sólo es social, también es personal. La confianza personal es “fianza recíproca y, cuando esta bilateralidad falla, también la confianza se resiente” (Díaz, 2002: 90). En este contexto, la confianza es la que establece las bases para que una persona tenga por ciertos los valores positivos de otra (Díaz, 2002: 90). De hecho, la decisión personal de confiar es una decisión racional que se basa en tres aspectos fundamentales: la probabilidad subjetiva asignada al otro, las supuestas pérdidas que ocasionaría tal confianza y las posibles ganancias al respecto. De tal manera que será la confianza la única que permita hacer surgir el encuentro (o si se prefiere la familiaridad) en el mismo sentido afirmado por el pensador Martin Buber (1998). Este encuentro será lo que se produzca entre el par yo-tú, posibilitador del diálogo y la fraternidad, en contraposición con el par yo-ello donde el otro es cosificado.

Todo esto es entendido a nivel social de la misma manera, ya que el sistema social actual, funcionalmente diferenciado, sólo puede legitimarse por el ejercicio de su función, la cual no es otra que la de resolver los problemas planteados por los individuos situados en su entorno (Pintos, 2004). No obstante, toda esta perspectiva debe ser

entendida cibernéticamente, no de manera sustantiva e inmutable, sino siempre vinculada al tiempo y a la historia.

La confianza disminuye la situación de crisis y evita llegar a una situación alarmante. De hecho, el concepto de crisis sugiere, como dice Luhmann, “la urgencia de cambios estructurales profundos” (Luhmann, 1998: 423) que, en numerosas ocasiones, sólo generaría problemas. Por esta razón, la confianza es uno de las principales funciones que permiten mantener a raya a los imaginarios tautológicos de los que hemos hablado.

## Conclusión

Nuestra situación histórica actual muestra una polaridad muy marcada que ha originado, por llamarlo así, el imperio de la crisis. La confrontación entre el hiperconservadurismo y el futurismo, entre el etnocentrismo diferenciador y el universalismo uniformizador, o, en resumen, entre el univocismo y el equivocismo obliga a desarrollar mecanismos ante esta situación, potencialmente, disgregadora del gran sistema social. Dicho mecanismo es el del desarrollo de la confianza, el cual puede dar la sensación de ser un concepto metafísico. No obstante, la confianza —obviamente— es un fenómeno bio-psico-socio-axiológico. Por ello, el concepto de confianza es sinónimo, en cierto modo, de transdisciplinar, policontextualidad e interpenetración. Por tanto, desarrollando la confianza a nivel educativo, social, político, etc. será un mecanismo fortalecedor de la estabilidad del gran sistema social y de los diversos subsistemas sociales.

## Referencias

BEUCHOT, M. (2004). **Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico**. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.

- BUBER, M. (1998). **Yo y Tú**. Madrid: Caparrós.
- CORNELIUS, C. (1993). **La institución imaginaria de la sociedad**. Vol I. Buenos Aires: Tusquets.
- CASTRO NOGUEIRA, L., CASTRO NOGUEIRA, M.A. Y MORALES NAVARRO, J. (2005). **Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica**. Madrid: Tecnos.
- DÍAZ, C. (2002). **¿Qué es el personalismo comunitario?** Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- DUBERT, I. (2007). **Cultura popular e imaginario social en Galicia**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- LANCEROS, P. (2005). “Modernidad/Posmodernidad”. En Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (dirs.) **Claves de Hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad**. Bilbao: Universidad de Deusto. pp. 406-414.
- LUHMANN, N. (1996). **Confianza**. Barcelona: Universidad Iberoamericana-Anthropos.
- LUHMANN, N. (1998). **Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general**. Barcelona: Anthropos-Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana.
- MAFFESOLI, M. (2004). **El tiempo de las tribus**. México: Siglo XXI.
- LUHMANN, N. (2007). **La sociedad de la sociedad**. México: Herder.
- MORIN, E. (2003). **El Método V. La humanidad de la humanidad**. Madrid: Cátedra.
- PINTOS, J.L. (1995). **Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social**. Bilbao: Fe y Secularizad/Sal Terrae.
- PINTOS, J.L. (2004). “Observaciones sociocibernéticas sobre los individuos en sociedades policontexturales”. En Teixeira, F. (coord.) **Identidade pessoal: caminhos e perspectivas**. Coimbra: Quarteto. pp. 29-60.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (2004). “Imaginario”. En Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (dirs.) **Diccionario de Hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto. pp. 244-249.
- ZUBIRI, X. (2006). **Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica**. Madrid: Alianza.