

# Las religiones del futuro. Aproximación a la teoría social de la religión en la obra póstuma de Niklas Luhmann

Dr. José Manuel Castro Cavero

Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias-Sede Gran Canaria

## INTRODUCCIÓN

Con los títulos a veces ocurre como con las armas, que las carga el diablo. A quien escribe, más aún que a quien habla, las palabras y las ideas se le escapan de las manos como si partieran hacia un viaje de retorno incierto. Algo similar a lo que sucede con las semillas que transporta el viento. O, puestos a imaginar, cuando se airean los pensamientos les espera lo que a los peregrinos: toda la intemperie, islas de hospitalidad, probabilidades de compañía y el ardiente deseo de llegar a la meta, un deseo liminar, puesto que al entrar en el recinto sagrado se evidencia no el final del camino sino su prolongación sobre puntos suspensivos.

El pensamiento que se pone por escrito no tiene mayor garantía de acogida; puede quedarse solo en el mero papel, o peor aún, durmiendo el sueño de los justos en el purgatorio que conceden los soportes digitales. Disponerse a escribir suscita no pequeñas elucubraciones aparentemente ajenas a los temas que se traen entre manos. El acto de humildad acontece desde la primera idea, antes de ponerla por escrito, y son varias fronteras las que tiene que vencer: si

merece la pena sacar a la luz lo que también puede quedar en la reserva de la intimidad (factor de relevancia); si la reflexión a la que se decide dar publicidad no entraña un desprendimiento, una despedida recelosa, la independencia de las ideas que hasta entonces se podían controlar (síndrome de propiedad); si al develar fragmentos de pensamiento propio cabe recibir respuestas inesperadas que nos dejan desnudos (miedo escénico). La razón sintiente que mueve a derribar fronteras se apoya en otras fuerzas. Se escribe por necesidad, como débito a nuestra dimensión comunicacional. Para fecundar los pensamientos. Y quien escribe, a buen seguro, no desprecia la cortesía de ser acogido en la forma de unas páginas impresas.

Acertar con un título que anime a la lectura de lo que anuncia y que, a su vez, condense los contenidos que se exponen en las páginas que lo siguen, no llega a ser el Grial que busca quien se entrega a la escritura, pero se le aproxima. Para nuestro caso, la opción de títulos pasa a ser rehén de los detalles. Se podría optar por darle la vuelta al título y cambiar el orden de las palabras clave (*El futuro de las religiones*), o en lugar de *religiones* –por incorporar la multiplicidad de las mismas–, preferir el término más sustancial de ‘la religión’, o dar por hecho sin más su ‘futuro’, donde tal vez se aventure su “transmutación” (o *deconstrucción*).

Indudablemente en ambas modalidades se habla de *futuro* y de *religión*. La diferencia fundamental reside en que aludir a las religiones en plural supone dar por cierta la multiplicidad del fenómeno religioso en el futuro, más aún, que no se estima factible la posibilidad de una *única religión global*. Todavía hay más motivos que desentrañar del título en cuestión. No se duda de que las religiones tengan futuro, al contrario, se afirma explícitamente, se da por hecho. Y ello sin anular el componente de complejidad e incertidumbre, que tanto a las religiones como a las *sociedades* les depara el porvenir. A esta incertidumbre no le prestaron atención muchos de los teóricos sociales que hasta hace dos décadas manifestaron una combativa preferencia por la extinción de las religiones.

Las reflexiones que dan cuerpo al presente artículo se ajustan a una indagación acotada al libro póstumo del sociólogo alemán Niklas Luhmann<sup>1</sup>, publi-

---

1 1927-1998. Estudió Derecho en la Universidad de Friburgo. Trabajó en la Administración alemana hasta 1960. Ese mismo año inició estudios de sociología con Talcott Parsons en Harvard (EE.UU.). A su regreso a Alemania se dedicó a la investigación y a la docencia, primero como catedrático de Sociología en la Universidad de Münster y posteriormente en la de Bielefeld. Fue galardonado con el prestigioso premio Hegel en 1989.

cado con el título, *La religión de la sociedad*<sup>2</sup>. El tratamiento que hace del fenómeno religioso, como lo muestra su extensa bibliografía, no se circunscribe a esta última obra, ni siquiera a la última etapa de su vida. De aquí, entonces, nuestra valoración de una obra contemporánea que reconoce la función de las religiones en el marco de una teoría social muy elaborada. No es común encontrarse en la actualidad con un análisis de estas características, por eso, a las ciencias de las religiones y a la fenomenología, tanto a la teología como a la filosofía, no les puede pasar desapercibido. Nada de lo dicho evita confrontarnos directamente con un pensamiento que entraña dificultades innegables de lectura<sup>3</sup>, aunque fácilmente superadas al descubrir que cada capítulo del libro citado encierra un estimable muestrario de sugerencias. Si a las cualidades reseñadas le añadimos su sólida arquitectura argumental, la documentación y las fuentes principales que toma como referencia, entonces, el esfuerzo inicial que requiere para cada párrafo una lectura entregada (de lápiz y papel), se convierte en estímulo y disfrute al comprobar que siempre es mayor lo que nos está moviendo a pensar.

Espero que las páginas que siguen aporten la claridad que merece el pensamiento de uno de los más reconocidos teóricos sociales contemporáneos, Niklas Luhmann. El planteamiento que defiende parece aprovechable para ser

---

2 Se trata de su obra póstuma. Cuando murió en 1998, Luhmann estaba trabajando sobre este texto, como se deduce de una copia de impresora datada en 1997, y por las correcciones realizadas a máquina. No obstante no se cuenta con indicio alguno de que Luhmann lo fuera a publicar tal como lo conocemos. Así lo refiere el editor A. Kieserling (pp. 309 s.), quien agradece la colaboración de personas cercanas al autor. El original se publicó con el título *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000. La traducción española lleva por título, *La religión de la sociedad*, Editorial Trotta, Madrid 2007.

3 A juicio de J. Gómez Caffarena el “universo teórico” de Luhmann “es muy trabado y resulta demasiado abstracto para presumir incorporarlo con esperanza de éxito”, en *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Ed. Trotta, Madrid 2007, p. 76, n. 106. Si la lectura de las obras de Niklas Luhmann en su lengua original alemana, presenta todo un desafío, no son menores las dificultades que entraña su traducción; ambas dificultades explican en parte la escasa divulgación que ha obtenido este pensador, incluso en el ámbito de su propia disciplina, la sociología. Sucede lo contrario en América del Norte. P. Lanceros (en *El Cultural*, 17-I-2008). estima que la obra de Luhmann es ciclópea, un proyecto de teoría social, que en palabras del autor alemán, abarca el trabajo de treinta años y sin coste alguno. A pesar de que la obra de Luhmann está bien representada en las traducciones que por ahora se han publicado en castellano, el estudio, crítica y difusión brilla por su ausencia.

pensado desde la teología, la filosofía de la religión y la fenomenología de las religiones. Se trata de un pensamiento social sólido, argumentado con agudeza intelectual, apoyado en una documentación extensa, atento a los debates actuales, con inspiración crítica y propuestas de futuro. Luhmann pretende replantear el tratamiento de la religión superando el déficit que supone describirla reductiblemente como fenómeno de la conciencia<sup>4</sup>. La sociología clásica arrastra la imposibilidad de tratar la religión como comunicación, porque su punto de partida es fundamentalmente antropológico, el hombre. Con el fin de superar esta fractura, Luhmann se dispone a crear una teoría social de la religión que sustituya el concepto ‘hombre’ por el concepto ‘comunicación’, o expresado en otros términos, sustituye la teoría antropológica por una teoría de la sociedad.

### **1. La Religión como Sistema Funcional en la Sociedad Moderna Hipercompleja**

La sociedad moderna se organiza mediante “sistemas funcionales”, entre los cuales se encuentra el “sistema funcional de la religión”<sup>5</sup>. En el sistema social existen tantos sistemas como sean capaces de donar sentido, es decir, en cuanto son construcciones de realidad. Cada sistema funcional es autopoietico, es decir, capaz de conformar y reproducir fronteras propias. La autopoiesis<sup>6</sup> descansa en las posibilidades de decisión y posibilitación, incluyendo o excluyendo no de la sociedad en general sino de algunos de los sistemas funcionales caracterizados como autoclausurados. La sociedad moderna se diferencia funcionalmente, al carecer de una instancia central que regule las inclusiones y exclusiones. Esta cuestión queda reservada a los diferentes sistemas funcionales<sup>7</sup>.

---

4 Desde la conciencia no se comprende bien la religión porque “ella habita a ambos lados de esta diferencia”, entre el sujeto y el objeto, observador y cosa observada, N. LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 14.

5 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, pp. 197, 271. La teoría social de N. Luhmann se puede sintetizar como sigue: *Sociedad- sistemas funcionales (religión) –organización*, como garantía de procesos de decisión por los que se incluye o excluye, se posibilita o restringe, y se facilita la identidad y pertenencia al sistema correspondiente.

6 Es un concepto que Luhmann toma de los biólogos chilenos H. Maturana y F. Varela, con el que explican que los sistemas vivos se producen a sí mismos (auto: por sí mismo; *poiesis*: creación).

7 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, pp. 201-204.

La existencia de los sistemas depende de su capacidad comunicativa. La única condición que se les asigna es que reconozcan el mundo, el contexto. Esta obligación generará más dificultades en unos u otros sistemas sociales<sup>8</sup>. Luhmann entiende que dos cuestiones le generan dificultades al sistema de la religión en cuanto a su participación comunicativa con el resto de funciones dentro de la sociedad o contexto, y son, la cosmología ontologizada, por ejemplo la creencia en Dios como Creador, y la autoseguridad moral, como puede verse en la Iglesia católica y los casos de profesores y catedráticos que se han visto excluidos de la docencia<sup>9</sup>. El cristianismo, anima Luhmann, ha dado suficientes pruebas en su historia de apertura e iniciativa frente a similares necesidades de reforma.

El texto que sigue resume la posición de Luhmann en torno a su teoría social de la religión. Recopila ideas expuestas en diferentes obras publicadas, durante un intervalo de veinte años, entre las cuales se cita un manuscrito, que parece corresponder a la obra editada dos años después de su muerte, acontecida en 1998, y que estamos siguiendo como referencia en esta indagación.

“La religión tiene la función de presentar en la comunicación la diferencia entre lo que es observable y lo que no es: tal función puede resolverse sólo de manera paradójica. Para aclarar esta definición es necesario tener presente que cualquier forma marca un límite entre algo determinado y algo que queda excluido, implícito, pero no indicado: en toda comunicación se opera una alusión a algo inobservable. Desde este punto de vista, toda la comunicación implica a la religión; este universalismo, sin embargo, se equilibra por el hecho de que la religión puede observar la realidad sólo con base en sus propios criterios específicos. La especificidad de la religión se da de un modo particular en el cual ésta trata la diferencia observable/inobservable volviéndola como su principal problema de referencia: las formas de comunicación son religiosas cuando su sentido alude a la unidad de esta diferencia. En las religiones más desarrolladas de la sociedad moderna esta diferencia se codifica a través de la distinción binaria entre inmanente y trascendente: para cualquier paradigma inmanente sobre el que se pueda dar una comunicación existe siempre un correlato

---

8 Ibid., p. 273.

9 Ibid., p. 272. En la página 305 cita el caso del profesor S. H. Pfürtner, a quien la publicación de su obra *Kirche und Sexualität*, Reinbek, 1972, le costó la cátedra.

trascendente que en cuanto tal es inobservable. La religión siempre tiene que ver con una realidad doble: por un lado está la realidad inmanente, real, y por el otro está la realidad trascendente, imaginaria. La diferencia observable/inobservable es presentada por la religión como unidad, operando de esta manera una *re-entry*: es posible observar cómo al lado de todo lo de lo que se puede hablar hay algo indeterminable, inobservable, trascendente... Un problema común a todas las formas de religión que se han desarrollado en la historia de la sociedad concierne precisamente a este punto: ¿cómo evitar que lo imaginario se reduzca a la arbitrariedad, de tal manera que cualquiera pueda decir cualquier cosa apoyándose en que es algo que tiene valor religioso?...

En las religiones más desarrolladas, el código se programa en conexión con la moral. La orientación de la comunicación se da por la diferencia entre bien y mal... La particularidad de las religiones monoteístas se encuentra en su específica fórmula que indica la unidad de inmanente y trascendente: Dios. La existencia de la trascendencia se afirma mediante su personificación como Dios...

Con la llegada de la diferenciación funcional (diferenciación de la sociedad) la religión ha encontrado una situación nueva y con ella algunos problemas nuevos. Su visión del mundo no puede ya ser válida para la sociedad entera y la moral misma no funciona ya como factor integrador de la sociedad...

La religión es el único sistema parcial de la sociedad que no se basa en la integración de la exclusión, ya que los excluidos de los otros sistemas parciales (por ejemplo, los pobres) pueden estar incluidos en la comunicación religiosa. Y viceversa, la exclusión de la religión no conlleva, como lo hizo en la Edad Media, la exclusión de la sociedad...<sup>10</sup>.

La religión no fue para Luhmann un tema terminal, del que se ocupara solamente al finalizar su vida intelectual o al término de sus días. Se puede decir que estudió el fenómeno religioso de manera constante, a la par que creaba su teoría social. Para la sociología, la religión es un tema de interés como avalaron

---

10 N. LUHMANN (textos: *Die Religion der Gesellschaft*, manuscrito; *Funktion der Religion*, 1977; *Soziologische Aufklärung 4*, 1987, IV), en AA. VV. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México 1996, pp. 138- 141.

sus fundadores (Comte, Durkheim ...), y en absoluto se justifican los silencios prolongados, la indiferencia, o la atención que despierta de manera sobresalida, como acusan algunos autores conocidos<sup>11</sup>. El tratamiento que dedica Luhmann a la religión reitera las ideas siguientes: se trata de un sistema funcional de la sociedad; podemos concebir la religión, dentro del contexto de una teoría sociológica, “exclusivamente como un suceso comunicativo”<sup>12</sup>.

La sociedad moderna atraviesa por una situación de *complejidad*, y dentro de ella el sistema religión no nos permite concebir qué forma adoptará en el futuro<sup>13</sup>. La sociedad moderna se encuentra sumida en un proceso de “transformación radical”, y este contexto no lo engloba en su significado la idea de secularización<sup>14</sup>. Esta idea sugerida por Luhmann nos da pie para iniciar el apartado siguiente y dedicarlo a revisar un concepto contaminado de equívocos.

## 2. La Secularización: Un Concepto Modificado

La transformación radical por la que atraviesan las sociedades impide ver su futuro, pero más imposible aún es ver el futuro de las religiones. ¿Cómo será la religión del futuro? ¿Cómo será el cristianismo y la Iglesia del mañana? Son preguntas que acompañan a la sociología desde sus orígenes (Comte), y a las que durante mucho tiempo se le ha dado una respuesta más motivada por una dudosa ideología, que por el “ateísmo metodológico” que sirve de guía a la investigación científica.

Si los genes modificados entrañan riesgos para la salud humana, y de ello se avisa a los consumidores, nada se informa, en cambio, acerca de algunos conceptos de uso habitual a los que se les ha modificado el significado. Un modelo ejemplar lo tenemos en el concepto secularización. La idea de una debacle de la religión “estuvo en vigor como verdad indiscutible en el siglo XIX y en los

---

11 El nombre de J. Habermas puede ser citado sin forzamientos de ningún tipo. A la religión le ha prestado una inusitada atención a partir de la Guerra del Golfo, más concretamente al aceptar el debate con el entonces Cardenal Ratzinger, y todo hay que decirlo, no ha dado a conocer un tratamiento social de la religión de la índole que encontramos en su compatriota y colega Niklas Luhmann.

12 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 37.

13 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, pp. 237, 274.

14 *Ibid.*, p. 275.

comienzos del siglo XX”<sup>15</sup>. El concepto de secularización, en el que la sociología se reconoce a sí misma desde tiempos de Comte, recogía esta descripción terminal de la religión. En estas condiciones, hoy es un concepto inutilizable, una tesis “demasiado inexacta”<sup>16</sup>, porque no describe nada, y ha quedado superado por otros términos como “des-ecclesiastización o des-institucionalización”; también se habla de retroceso de la intervención organizada sobre el comportamiento religioso (estudios del sociólogo de la religión K. Dobbelaere, profesor de la Universidad de Lovaina que hace unos años abandonó la Iglesia Católica para ingresar en la Iglesia Anglicana), pero no se puede seguir defendiendo “una pérdida de importancia de lo religioso sin más”<sup>17</sup>. La dirección ideológica que marcaba el concepto de secularización ha quedado substituido por otra línea más abierta, más indeterminada, como es la pregunta por el cambio religioso de nuestro tiempo.

El concepto de secularización ha quedado inutilizable por su afinidad e implicación con las prácticas de saqueo y corrupción secular de todas las formas de lo sagrado: expropiación de bienes eclesiásticos y la eliminación de privilegios, un programa de ideología política para desmontar las influencias religiosas sobre la sociedad, familias, escuelas, la investigación y la ciencia, el estilo de vida del individuo, en definitiva un programa ideológico anticlerical sostenido en el positivismo de Comte. El término secularización ha quedado diluido por su uso multifacético, desde la sociología, a la política, a la historia, al pasado y al presente. Como la secularización al final no excluye experiencias y actividades religiosas, acaba por no describir la sociedad actual, en la cual la religión se sigue sosteniendo, por eso se afirma que es un concepto que engaña. ¿Sabe esto el observador? ¿De qué lado está? ¿Qué guía de religión toma? ¿Qué cosas no puede observar el observador especializado en formas de observación no-religiosas?

Para Luhmann el concepto de secularización se comprende como un “concepto que está recortado sobre un mundo observable policontextual, en el

---

15 Ibid., 241.

16 Ibid., p. 126.

17 Aquí LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 242, n. 5, cita al filósofo francés, y ministro de Juventud, Educación e Investigación entre los años 2002 y 2004, L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris 1996 (*El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Ed. Tusquets, Barcelona 1997), porque habla con cautela del fin de lo teológico-cultural. Ferry propone argumentos a favor de la reorganización de lo religioso a través de una reinterpretación humanista de los principales conceptos de la religión cristiana (pp. 186 ss.).



cual los contextos de los observadores ya no son idénticos (o, por el contrario, afectados de errores) desde el Ser o desde Dios”. Bajo esta modificación el nuevo concepto de secularización no puede incorporar la hipótesis de que la religión ha perdido importancia en la sociedad moderna<sup>18</sup>. Ya no es cuestión de oponer religión a secularización, sino de comprender que la sociedad vista desde el sistema religión es una sociedad y un mundo secularizados. La sociedad moderna no se ajusta a una descripción monocorde bajo las características de la secularización, puesto que aunque no sean convincentes se reconocen “otras autodescripciones del sistema social como sociedad ‘capitalista’, como sistema de operación científico-tecnológico, como ‘sociedad de riesgo’, como ‘sociedad de información’, o finalmente, de manera puramente temporal, como sociedad ‘moderna’ o ‘posmoderna’”<sup>19</sup>.

En este sentido se puede concluir, siguiendo a Luhmann, que la sociedad moderna no cabe en una única descripción, ya sea desde una imagen religiosa o secularizada, porque el resto de descripciones conocidas del mundo y de la sociedad no convencen tampoco. Luhmann propone y reconoce calificar a la sociedad moderna como secularizada, pero sugiere que este concepto no va adscrito exclusivamente al sistema religión, sino al proceso de transformación radical en el que se encuentra sumida la sociedad<sup>20</sup>. Lo que sucede con la religión en la sociedad no es ajeno a lo que acusan el resto de sistemas funcionales, de modo muy concreto el arte<sup>21</sup>. La idea que reitera Luhmann es que la religión no ha perdido importancia social, no ha perdido la función que tuvo en el pasado<sup>22</sup>. A la religión le afecta su inadaptación deficiente y pasajera a la sociedad moderna<sup>23</sup>. La secularización, vista de este modo, no se inscribe dentro de un proceso liberador llevado a cabo por la sociedad contra su enemiga la religión, a la que despoja de importancia, sino como una acción positiva, de limpieza del terreno, sobre el cual podrán desarrollarse formas religiosas oportunas<sup>24</sup>.

De aceptar la tesis de la pérdida de función de la religión, a Luhmann no se le esconde una incoherencia argumental: no se podría hablar de pérdida de

---

18 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 246

19 Ibid., p. 250.

20 Ibid., p. 275.

21 Ibid., p. 267.

22 Ibid., p. 126.

23 Ibid., p. 260.

24 Ibid., p. 265.

función a no ser que se supusiese que la religión no es hoy más que un *survival* carente de función. Esta idea lleva al sociólogo alemán a formular su tesis característica: la sociedad moderna se armoniza como un sistema diferenciado funcionalmente. Por eso se explica el surgimiento de nuevos fenómenos religiosos en los últimos años caracterizados por una mayor diversidad y creatividad<sup>25</sup>. Una razón más a favor de su hipótesis según la cual la secularización no es el marco global de la sociedad y el conjunto de sistemas que la diversifican. Si se trata de encontrar algún factor que acarree posibilidades de revolución en la sociedad y en sus sistemas ese será indudablemente lo que Luhmann denomina la *semántica individualizadora*. A primera vista parece sugerente esta apreciación, por eso le vamos a dedicar mayor atención en el apartado siguiente.

### 3. La Semántica de la Individualización

La misma sociedad es la que origina y acepta en su evolución estructural el individualismo<sup>26</sup>. Un horizonte que está ya afectando en profundidad a las sociedades y a las religiones. En concreto, el afianzamiento de la individualidad supone una *revolución* fundamental del código que define a la religión. El *código*, en la terminología de Luhmann sirve para distinguir un sistema e identificarlo por sí mismo<sup>27</sup>. El código se presenta de forma binaria, y en la religión adopta dos valores, *inmanencia/trascendencia*<sup>28</sup>.

---

25 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, pp. 126 s. Me pregunto si el esquema teórico social de Luhmann no está presente en la filosofía de su compatriota P. Sloterdijk y sus postulados de *Esfemas y burbujas* (arqueología de lo íntimo), *Globos* (Sobre Dios y el mundo) y *Espumas*. En la obra *El sol y la muerte*, H.J. Heinrichs le pregunta a Sloterdijk sobre la religión según la línea abierta por Luhmann (p. 16), por lo tanto no me parece descabellado presuponer ciertos vínculos teóricos entre los dos pensadores.

26 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 230.

27 *Ibid.*, p. 59.

28 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 69 ss. Son conceptos que toma de Gotthard Günther y que aplica a su teoría social. La inmanencia es el valor de la designación, ocupa el lugar positivo, y la trascendencia, ocupa el lugar negativo, el valor de la reflexión del código. La referencia a valores positivos y negativos no tiene nada que ver con ser mejores o peores. El código es una unidad de valores que se requieren recíprocamente. Vistos desde la trascendencia, los hechos inmanentes adquieren sentido religioso. La donación de sentido es la función específica de la trascendencia, que no posee existencia propia, sino capacidad de rebasar el límite, en dirección a lo otro, porque siguiendo a Derrida, en las fronteras no se puede habitar y menos construir una plaza segura.

Sobre los dos valores que definen el sistema religión, recae una aguda distorsión provocada por el empuje del individualismo, y “le ocasiona dificultades”<sup>29</sup>. La inmanencia seguirá siendo vista de la misma manera, pero no sucederá lo mismo con la trascendencia, que se ve obligada a variar de ubicación en el más allá para acercarse al más acá: la trascendencia en la inmanencia, en la intimidad de mi mismidad. Si no es una novedad, con este descubrimiento se abren nuevos retos, fundamentalmente para la religión, como sostiene Luhmann, pero también para la sociedad. Una consecuencia indeseable para el cristianismo es que la revalorización semántica del individuo ocasiona problemas en cuanto a la creencia en un Dios personal. En cambio, para el budismo las consecuencias son positivas, lo hace atractivo de cara a la nueva sociedad, porque disuelve al sujeto, y el empeño del individuo se dirige no a fundar su identidad sino a sentirse vacío, nada, no-sujeto<sup>30</sup>.

El proceso de individualización social tiene su propia historia. Las acciones que han llevado a la revalorización del individuo se insertan en la transición entre la sociedad estratificada y la sociedad moderna de tipo funcional. Con el término individuo se designa “una nueva especie de microdiversidad en el tránsito a la auto-organización de los sistemas funcionales”<sup>31</sup>. El proceso de individualización, que comenzó por poner en entredicho las divisiones sociales, la nobleza y el pueblo llano, los lugares y las naciones, las iglesias y las sectas, los patronos y los clientes, tomó como soporte la individualidad del individuo. La semántica individualista que así nacía, “debía tachar todas las etiquetas sociales”. Durante el siglo XVIII se volvió a reducir el espacio de la individualidad a favor de la naturaleza humana. Esta reducción privaba al individuo de sus diversidades y lo sometía a los principios de libertad e igualdad, afirmados como atributos naturales. No son estos

---

29 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 257. “Esta tendencia hacia la individualidad autodeterminativa, hacia la sinceridad, hacia la exposición abierta de la opinión propia, abarca no solamente a los laicos, sino –lo que es mucho más grave– a los sacerdotes mismos. Se puede seguir siendo miembro, se puede buscar influencia, pero objetar con frecuencia cada vez mayor: esto no me parece evidente. Pero la autoridad vive de que no se la obligue con demasiada frecuencia a dar explicaciones, y las preguntas dogmáticas pueden conducir, cuando se debe decidir sobre su interpretación, a disensos que se formulan con facilidad. Mediante la individualización de la decisión religiosa se encuentran afectados no solamente la estabilidad de los miembros, sino también los presupuestos internos”.

30 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 97s.

31 *Ibid.*, p. 251.

principios lo que encontramos en las sociedades de todos los tiempos, por eso se pasó a defenderlos como “derechos del hombre”. En este punto preciso entran en contradicción el individualismo y las religiones. La consecuencia se palpa hoy en sus extremos radicales: el fundamentalismo de los derechos humanos y el fundamentalismo religioso. Un conflicto para el que Luhmann no “avizora ninguna solución”<sup>32</sup>.

El individualismo, se afana en subrayar N. Luhmann, no es producto ni resultado de la secularización<sup>33</sup>; en apoyo de su afirmación cita varios ejemplos favorables a la reivindicación religiosa del individuo, como son la Reforma luterana, la reforma devocional auspiciada por san Francisco de Sales o el deísmo de Herbert de Cherbury (s. XVII). Aún así, el proceso de individualización aunque no secularice, para la religión se convierte en ideología, porque el principio de libertad e igualdad generan una dialéctica que socava las religiones: la igualdad acepta las distinciones religiosas, pero nivela las diferencias en favor de la elección del individuo; la libertad rebaja el valor de los compromisos, siempre necesitados de legitimación por parte del individuo. La semántica individual acarrea no pocas contradicciones, de las que Luhmann se hace consciente<sup>34</sup>. El individuo queda atrapado, como escribió Jean Paul, por la oscilación “entre el deseo y la impotencia para creer”. La expresión de esta impotencia a la que se ve abocado el individuo, iniciada por su valentía de responsabilizarse de los compromisos religiosos y validarlos como vivencia individual (experiencia), es nada menos que la *incomunicación*. De la experiencia se puede hablar, pero se trata de algo intransferible, no se dispone de la llave que abra el acceso a otros individuos a la misma experiencia expresada. Se confirma así “la diferencia insalvable entre vivencia psíquica y comunicación social”. A falta de un contexto común, de una cultura compartida por todos los intercomunicadores, la comunicación se torna difícil, porque antes hay que cerciorarse de si lo que se afirma es verdad y quién es el emisor. El individualismo nos ha llevado a entrar en otro círculo comunicativo, la sospecha permanente, el mundo como apariencia. Luhmann recurre al clásico español Baltasar Gracián, que ya en el siglo

---

32 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, p. 252. Porque no todo mundo se preocupa de la salvación del alma, ni la salvación del alma se considera dentro de la lista de los derechos humanos; lo mismo que grandes grupos de creyentes aceptan una fe servida en un menú fijo en el que no se permite elegir nada.

33 Ibid., p. 250.

34 Ibid., pp. 253-257.

XVII analizaba esta situación y proponía como solución a la apariencia, dado que la comunicación es inevitable, el ver, oír y callar.

Bajo la presión de defender la decisión personal y aceptar la fe institucionalizada, se observan opiniones muy variadas, pero proclives a sucumbir en la incoherencia. Así la describe Luhmann:

“Aquellos que siguen de manera consecuente, y en base a la autoridad, a la ortodoxia eclesiástica son tan minoría como aquellos que sostienen opiniones ateístas y renuncian a la religión. La mayoría aceptan algunos componentes de la fe religiosa y otros no: aceptan la existencia de Dios, pero no el dogma de la inmaculada concepción; mucha ideología esotérica, pero nada de astrología; la salvación mediante la fe, pero no la redención por medio de la sola Gracia; la supervivencia como individuos después de la muerte, eventualmente como una biografía encarnada (espiritismo), pero sin milagros que quiebren las reglas...”<sup>35</sup>.

En la descripción ni están todos los componentes ni tampoco todas las combinaciones posibles e imaginables; sólo se requiere que el individuo realice su elección responsablemente entre las múltiples ofertas. Si no quiere mantenerse en su decisión es libre de cambiar, o modificar en parte los componentes. La institución se ha debilitado, no resiste el peso de la semántica individualista.

Pero lo que se presume como victoria anuncia su propia derrota. La paradoja hace su aparición al combinar dos elementos, por un lado se favorece el compromiso individual responsable (creer en algo que los demás no creen), por el otro se siente la necesidad del apoyo y de la confirmación social de la propia fe, incluso aunque los otros crean en algo distinto. Al menos lo que se busca es repetir la experiencia. Y como quien busca, encuentra, sucede que quien decidió llevado por su propio y responsable compromiso, acaba paradójicamente agrupándose o separándose (comunicándose), “con esta o aquella concepción religiosa y, según la situación vital, de sentirse atraído o repelido”. Como se ve, no sólo en la política se dan extraños compañeros de cama.

El camino que iba de la naturaleza humana a las convicciones religiosas se rompió en el momento en el que el individuo se vio obligado a tomar una decisión por sí mismo, sin coacciones. En la semántica individualista la decisión se valida frente a la sospecha cuando se externaliza como un compromiso sin-

---

35 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, pp. 254 s.

cero. Si se pensaba que no había más dudas ni sospechas, anunció su presencia la paradoja por vía de los sentimientos. El individuo, una vez que ha decidido responsablemente, siente la necesidad del apoyo y aprobación sociales. Debe ser que la soledad nos mata, por eso somos seres-en-comunicación, necesitados de salir y acoger a los otros.

#### 4. La Religión en el futuro

¿Qué función puede desempeñar la religión en la sociedad moderna? El primer dato a tener en cuenta es que la religión en la teoría social de Luhmann no tiene que desgastarse en defender ni su función, ni mucho menos su existencia: se da por supuesta. Tener superado este paso ahorra un enorme esfuerzo, que regala a la religión energías suficientes para dedicarse a otras ocupaciones que no sean enquistarse en banalidades apoloéticas.

La sociedad reconoce el sistema religión como una más de sus funciones. No obstante Luhmann sugiere una mínima factura, que a la luz de las propias tradiciones religiosas no pasa por ser una cuestión de menor importancia. Considero que si se defiende la autopoiesis de un sistema, su autodescripción, cualquier sistema tiene reconocimiento, legitimidad y capacidad para superar las condiciones que se le sugieran. Diferente es que desde fuera se le diga a la religión a qué está obligada a atenerse, o cómo debe describirse, qué ha de entender por algunos de sus conceptos fundamentales, como la Revelación o Dios. La explicación que da Luhmann de la revelación no parece superar una formulación ingenua, al comprenderla como una formulación literal<sup>36</sup>. Por eso confiesa su dificultad para entenderla precisamente como *comunicación*. Comunicación que no se reduce a un texto, sino comunicación de Dios, según la expresión del Concilio Vaticano II, en la Constitución *Dei Verbum*, acontecida históricamente, “por hechos y palabras intrínsecamente ligadas”, en un plan revelador (como economía salvífica) que resplandece en Cristo, “mediador y plenitud de toda la revelación” por la que Dios se manifiesta a sí mismo (DV 2).

Superadas estas notas iniciales, hay que valorar en la teoría de los sistemas sociales de Luhmann la función que reserva a la religión:

---

36 LUHMANN, *La religión de la sociedad*, pp. 144 s.

“El sistema religión cuenta con una larga tradición de autodistanciamiento de la sociedad que le rodea. Puede recordarse la crítica profética al dominio de los reyes, las tendencias ascéticas y alejadas del mundo de la religiosidad en la Antigüedad tardía, o la religión del abandono del budismo”<sup>37</sup>.

La aportación de la religión a la sociedad se cifra en su capacidad contrastada históricamente para ofertar sentido ante la necesidad que del mismo reclama el ser humano ante la vida. En esta respuesta se puede reconocer la esencial preocupación de las religiones, “su tesoro”, por la salvación y por la redención y cómo se pueden desdogmatizar para trasladarlas a la nueva preocupación por el sentido<sup>38</sup>.

La sociedad se ha diversificado, es policontextual, se configura como una red de sistemas, y en cada uno de ellos surgen excluidos, “inmensas porciones de la población mundial se encuentran excluidas de todos los sistemas funcionales: no tienen trabajo, ni dinero, ni documentación, ni autorización ni formación... ni tampoco una atención médica suficiente... ningún acceso al trabajo y a la economía, ninguna esperanza de hacer valer los derechos contra la policía o en un tribunal. Las exclusiones se fortalecen unas a otras”<sup>39</sup>. Surge entonces una cuestión de máxima relevancia y urgencia para el sistema religión y para la familia, siempre que ésta todavía exista: ¿Quién integra a los excluidos? “Con relación al sistema sociedad y con relación al sistema religión, entonces se desemboca en la pregunta acerca de si y cómo el sistema religión puede emplear las posibilidades propias de inclusión, de tal manera que también comprenda a personas que se encuentran excluidas de otros sistemas funcionales”<sup>40</sup>.

Luhmann reconoce que en la religión organizada, especialmente el cristianismo, “dada su larga tradición de asistencia a los pobres”, y mediante sus órdenes religiosas y monasterios, puede constituir puntos de partida para tomar medidas en contra de los daños de la civilización<sup>41</sup>. Una integración laxa, positiva, que ofrezca las mayores posibilidades posibles para la individualidad social aceptable. La religión puede ejercer esta inclusión mejor que otros sistemas fun-

---

37 Ibid., p. 281.

38 Ibid., pp. 293 s.

39 Ibid., p. 211.

40 Ibid., p. 303.

41 Ibid., pp. 211 y 265.

cionales, porque puede ignorar soberanamente las regulaciones de exclusión de otros sistemas: carencia de dinero, de formación, de documentos, imposibilidad de hacerse tomar en serio por la policía o ser escuchado ante un tribunal.

El sistema religión presenta estructuralmente una frontera interna y otra externa. En la frontera interna “se debe llevar a cabo una lucha constante y completamente desesperanzada, especialmente del lado de un saber ‘estudiado’” que carece de resonancia en situaciones prácticas frente al atractivo que despierta el saber adivinatorio, ritual, medicinal-curativo. La diversidad interior se apodera y desplaza los esfuerzos para lograr la unidad religiosa. Las fronteras externas, que delimitan entre sí a las diferentes funciones de la sociedad, plantean nuevos desafíos, especialmente en el sistema ciencia y en el sistema arte. La diferenciación a que dan ocasión las funciones sociales se supera en los movimientos de protesta, en los que se vincula la religión y la política (como ejemplo se puede recordar el movimiento estadounidense de los derechos civiles). Una vez que se consigue el objetivo las diferencias vuelven a ser funcionales. En este sentido la sociedad no es un sistema pasivo, inmóvil, y a la religión Luhmann le reconoce un potencial de cambio y de futuro<sup>42</sup>.

No hemos pretendido agotar la lectura de la obra póstuma de Niklas Luhmann. Nuestra indagación cumple con un cometido exploratorio. Constatamos en la obra suficientes contenidos sobre las religiones y su emplazamiento funcional en la sociedad, que justifican la realización de estudios más intensos. Es una tarea que queda pendiente, para posteriores trabajos. Por ahora, lo más prudente es dar por finalizadas estas páginas y evitar con ello sobrecargarlas en exceso.

---

42 Ibid., pp. 188-195.