

La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión.

Esteban Maioli.

Cita:

Esteban Maioli (2011). *La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/774>

LA RELIGIÓN COMO OBJETO DE ESTUDIO SOCIOLÓGICO

UNA REVISIÓN DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE ÉMILE DURKHEIM, MAX WEBER Y NIKLAS LUHMANN SOBRE LA RELIGIÓN

Mg. Esteban Maioli

FLACSO / UADE

estebanmaioli@live.com.ar

Resumen

La religión como fenómeno sociológico cuenta con una larga tradición de indagación en la disciplina. Los productos teóricos surgidos a partir de tal indagación son de una vastísima variedad. Es posible afirmar que, al momento de indagar la religión desde un punto de vista sociológico, el científico social también presenta su particular visión de la realidad social toda.

Siguiendo a Cipriani (2004), es posible clasificar las definiciones de religión en dos grandes categorías: las definiciones sustantivas y las definiciones funcionales. Dentro de las definiciones sustantivas de religión debemos incorporar autores tales como Durkheim, quien ha ofrecido una definición más o menos precisa de religión. Para Durkheim, la religión es “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (Durkheim, 1993).

Por el contrario, las definiciones funcionales de la religión se caracterizan por centrar su atención en la función que ejerce la religión en el conjunto del tejido social, en vez de intentar encontrar un contenido sustantivo. En una línea de pensamiento similar se inscribirá Niklas Luhmann, para quien la religión cumple una función clara: realiza operaciones de reducción de complejidad en sociedades que se presentan como sumamente complejas.

La ponencia pretenderá señalar los elementos fundamentales de la teoría sociológica de la religión de Émile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann, en una perspectiva comparada.

Palabras claves: sociología de la religión, Durkheim, Weber, Luhmann, religión.

Introducción

La religión como fenómeno sociológico no es un concepto sencillo de definir. Si bien dentro de la disciplina la sociología de la religión cuenta con una tradición de larga data, también es cierto que la definición clara del objeto de estudio de la religión como fenómeno posible de ser explicado por la ciencia social no resulta fácil de elucidar.

Tal como afirma Cipriani, la forma más sencilla de definición de la sociología de la religión consiste en “afirmar que analiza la fenomenología religiosa con el auxilio de instrumentos teóricos y empíricos que son típicos de la sociología” (Cipriani, 2004). Siguiendo a Cipriani (2004), es posible clasificar las definiciones de “religión” en dos grandes categorías: las definiciones sustantivas y las definiciones funcionales. Tal clasificación no debe confundirse con las posibles categorizaciones que se podrían establecer con relación a otro hecho social, dado que la misma recupera la dicotomía fundamental de la ciencia sociológica: la explicación funcionalista-estructural y la interpretación analítica-comprensivista. La primera forma de abordar el objeto de estudio se caracteriza por una mirada de tipo estructural, macro-sociológica; mientras que la segunda intenta una mirada que recupera la subjetividad del actor, y por lo tanto, micro-sociológica. Esta caracterización es una simplificación importante, motivo por el cual el lector debe comprender que los matices posibles (y existen miles de ellos) son dejados de lado explícitamente, con el objetivo de facilitar la argumentación, por medio de formas polares.

Dentro de las definiciones sustantivas de religión debemos incorporar autores tales como Durkheim o Weber, quienes han ofrecido definiciones más o menos precisas de religión. Para Durkheim, la religión es “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (Durkheim, 1993). Por su parte, Weber no ha sido sumamente claro al definir la religión, si bien afirma que “es un sistema de reglamentación de la vida los cuales han sabido reunir a su alrededor a grandes cantidades de fieles” (Weber, 2001). Para Weber existe una profunda vinculación entre la dimensión religiosa y la mundana.

Por el contrario, las definiciones funcionales de la religión se caracterizan por centrar su atención en la función que ejerce la religión en el conjunto del tejido social, en vez de intentar encontrar un contenido sustantivo. Tal como afirma Luckmann, “una definición funcional de la religión evitaría los prejuicios ideológicos acostumbrados y la estrechez etnocéntrica de la definición sustancial del fenómeno” (Luckmann, 1973). La visión de Luckmann con relación a la religión es asimilable a la idea de “universo simbólico”, es decir, sistemas de significados socialmente objetivados que refieren al mundo de la vida cotidiana como también al mundo experimentado trascendentalmente.

En una línea de pensamiento similar se inscribirá Niklas Luhmann, para quien la religión cumple una función clara: realiza operaciones de reducción de

complejidad en sociedades que se presentan como sumamente complejas. En otras palabras: la religión intenta representar aquello que lo que no es representable; como tal, logra captar al mundo en su totalidad, ya que por medio de la operación de observación de la diferencia funcional, logra aludir al mismo tiempo sistema y entorno, en la misma operación. En última instancia, para Luhmann la misma idea de Dios refiere a la contingencia propia de lo social, motivo por el cual la divinidad puede ser entendida como elemento contingente creado a los efectos de llevar adelante operaciones de reducción de complejidad.

Sea cual fuere la visión adoptada, lo relevante en las definiciones funcionalistas recae en el hecho que las mismas resaltan los aspectos relacionales de la estructura y evitan referir a elementos sustantivos.

La visión funcionalista de Émile Durkheim

El estudio de Durkheim sobre la religión es sumamente significativo para la disciplina sociológica. En principio, Durkheim se propondrá estudiar las formas elementales de la vida religiosa, lo cual supone un punto de inicio particular con relación a otros estudiosos sobre la temática. El objeto de estudiar las formas “originarias” de la religiosidad obliga a Durkheim a dos cosas: por un lado, definir claramente a qué refiere con esta idea de “forma elemental”, y por otro, a traslucir su objetivo al momento de la selección de su objeto de estudio. Sabemos que Durkheim elige como objeto de análisis sociológico el sistema totémico de Australia, seleccionado por el sociólogo francés por dos cuestiones importantes: primero, porque tal sistema religioso es el más simple y primitivo en tanto que no es posible hallarlo en sociedades cuya organización sea más simple que la analizada; segundo, porque tal sistema religioso no ha recibido influencia alguna de una religión anterior. Durkheim advierte lo conflictivo del término “primitivo”, y por tal motivo advierte que “damos a la palabra “orígenes” y a la palabra “primitivo” un sentido muy relativo. No entendemos por ello un comienzo absoluto, sino el estado social más simple conocido hasta hoy, ese más allá del cual no podemos remontarnos por ahora.

Debe quedar claro que el propósito de Durkheim al seleccionar las formas elementales de la vida religiosa presente en las tribus aborígenes de Australia no se debe a un interés arqueológico, sino más bien metodológico, teniendo en cuenta las consideraciones respecto de este tema que tiene el autor. El sociólogo francés afirma que las religiones primitivas no deben ser juzgadas a la luz de la racionalidad occidental moderna, dado que de hacerse de tal modo, sólo se llegaría a conclusiones erróneas. El carácter bizarro y aún displicente de ciertos ritos de tales formas elementales de la religión deben analizarse a partir de la convicción de que tales prácticas son respuestas a necesidades humanas concretas, expresión misma de la religiosidad. En este sentido es que Durkheim afirma que la religión nunca es falsa, dado que cada posible forma que la misma asume en un grupo social es expresión de determinadas motivaciones de tales grupos que la ciencia social puede exponer claramente. Por ello, a los ojos de Durkheim, el estudio de las sociedades “primitivas” o

“inferiores” permite al sociólogo estudiar lo social con una facilidad especial. Tales sociedades donde “el menor desarrollo de las individualidades, el tamaño más reducido del grupo y la homogeneidad de las circunstancias externas” (Durkheim, 1993: 34) reduce al mínimo las diferencias y las variaciones. En tales sociedades existe un grado de uniformidad, tanto intelectual como moral, que es casi imposible encontrar en sociedades más avanzadas. Tal tesis de trabajo será defendida por Durkheim en su trabajo sobre “La división del trabajo social”. Brevemente podemos decir que Durkheim afirma que en ciertas sociedades lo que prima es una solidaridad social basada en las semejanzas, dado que no existe una diferenciación funcional. Tal es la forma que asume la solidaridad en grupos tribales, ya que en tales organizaciones no existe una división funcional de tareas, o lo que Durkheim llamará división social del trabajo. En dichas sociedades, la solidaridad se manifiesta por el hecho de que los individuos comparten ciertas representaciones. Tales representaciones son el conjunto de creencias, valores y sentimientos que tienen un origen colectivo. La identidad del individuo le viene dada desde “fuera”, surge a partir del hecho de que la misma tiene un origen colectivo. De esta manera, Durkheim afirma que en las sociedades primitivas existe un predominio del grupo sobre el individuo, en tanto que existe una profunda indiferenciación funcional.

Las representaciones sociales hacen referencia a formas de pensar, sentir, y hacer. En la organización de clanes de sociedades tribales, los miembros de la colectividad cumplen con todas las funciones. Existe una mínima división del trabajo fundada exclusivamente sobre el sexo y la edad. La ausencia de diferenciación funcional conduce a una forma similar de representación. Es por ello que una sociedad donde prima la solidaridad por semejanzas (de funciones) se condiga con una sociedad con una estructura social indiferenciada. Tales sociedades reciben el nombre de segmentarias.

El sociólogo francés afirma que las formas de vida religiosa que se propone estudiar a partir del sistema totémico australiano contienen todos los elementos principales de las religiones, incluso aquellas consideradas más avanzadas. Para el autor, las creencias religiosas se apoyan en una experiencia específica la cual es menester que el sociólogo dé cuenta de una manera científica. Los fieles creyentes del culto, por participar del mismo, no tienen una visión privilegiada de los motivos que los conducen a actuar de tal manera. Para Durkheim, “esa realidad que las mitologías se han representado de tantas formas distintas, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones sui generis que constituyen la experiencia religiosa, es la sociedad (...) Ella es la que lo eleva por encima de sí mismo; ella es incluso la que lo hace, pues lo que hace al hombre es ese conjunto de bienes espirituales que conforma la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad” (Durkheim, 1993: 655).

Asimismo, afirma que es la acción la que domina la vida religiosa, y sólo la acción puede ser producto de la sociedad. En este punto retomamos las ideas señaladas anteriormente. El autor afirma que las fuerzas religiosas son fuerzas morales, y como todo sentimiento moral actúa como elemento de cohesión

social. La propuesta durkheimiana es por cierto más compleja que un simple ejercicio de sumatoria. La fuerza moral de un grupo social es una realidad sui generis. Como todo sentimiento colectivo, afirma Durkheim, que para poder tomar conciencia de sí mismo, debe fijarse en cosas externas a él, las fuerzas morales de la religiosidad toman prestado sus elementos esenciales de la conciencia individual. Si bien parecen tener un carácter meramente humana, pues son pensadas de manera humana, son absolutamente impersonales, externas y deben entenderse como sentimientos objetivados. Los distintos aspectos de los rituales de una religión sólo deben ser entendidos como actos materiales que disfrazan operaciones mentales. En tal sentido, la función de toda religión es actuar sobre la vida moral de los miembros de una colectividad.

Puede uno preguntarse de dónde surge el sentimiento religioso. Si bien queda claro en el pensamiento de Durkheim que la religión es expresión de la sociedad y de la fuerza moral que de ella emerge, preguntarse por el origen del pensamiento religioso es en cierta medida preguntarse por el origen de la misma sociedad. Para muchos críticos de la teoría del sociólogo francés, la pregunta que hemos planteado es por cierto uno de los puntos más débiles de su construcción teórica. Durkheim lo explica de la siguiente manera. Cuando la vida colectiva alcanza cierto grado de desarrollo e intensidad, da origen al pensamiento religioso, en tanto que “determina un grado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica” (Durkheim, 1993: 660). Tal estado de efervescencia conduce a que el hombre no se reconozca a sí mismo, transformándose y transformando al medio que lo rodea. Es decir, para lograr justificar tal grado de excitación, otorga a las cosas poderes excepcionales y propiedades que no son intrínsecas a aquello que rodea su vida cotidiana. Superpone a su mundo material otro mundo de carácter ideal, el cual existe en principio sólo en su mente. No obstante, no debe confundirse con esto que la experiencia religiosa es producto de un psicologismo individual. Por el contrario, ese mundo ideal el cual es construido por el individuo reconoce como único origen la vida social. Dice Durkheim que “para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí y mantener esa conciencia en el necesario grado de intensidad, tiene que reunirse y concentrarse (...) Una sociedad no puede crearse y recrearse sin crear, al mismo tiempo, el ideal” (Durkheim, 1993: 661).

La postura holista durkheimiana puede ser comprendida en su totalidad siempre que se considere que la sociedad no es la mera suma de una masa de individualidades que la componen, ni ciertamente tampoco por el territorio que tales individuos ocupan. Por el contrario, “el ideal colectivo que la religión expresa no se debe a algún vago poder innato al individuo, sino que más bien es en la escuela de la vida colectiva donde el individuo aprende a idealizarse” (Durkheim, 1993: 662). Sólo gracias a la sociedad es que el individuo puede elevarse por encima del mundo de la mera experiencia y para ello se vale de los medios que la misma sociedad le ofrece para concebir un mundo diferente, idealizado. Por ello el autor afirma con seguridad que la religión es esencialmente social, en tanto expresión de la conciencia colectiva.

No obstante, Durkheim analiza la peculiaridad de la religión en un doble sentido. La pregunta por el carácter universal de algunas religiones versus el culto individual merece una breve explicación. Durkheim advierte que la fuerza religiosa propia del clan se encarna en ciertas ocasiones en las conciencias individuales, lo que origina el culto a los seres sagrados secundarios. Tales seres sagrados son propios de cada individuo y su relación con cada uno de ellos está reservada a cada personalidad individual. Ese es el ejemplo del tótem individual o el ancestro protector. Por cierto, tal culto posee un carácter muy rudimentario, en tanto que, como hemos advertido anteriormente, en sociedades menos avanzadas, el espacio para la personalidad individual es por cierto limitado. Si bien el fiel puede practicar culto a su tótem individual, esto debe entenderse como una forma individualizada de fuerzas colectivas mayores. Por tal motivo, “aunque parezca que la religión se desenvuelve por entero en el fuero interno del individuo, sigue siendo en la sociedad donde reside la viva fuente de la que se alimenta” (Durkheim, 1993: 664). El sentimiento de fe que siente el individuo “necesita” ser expandido al resto de la comunidad. Sin tal expansión al resto de los miembros del grupo, la fe individual pronto se extinguiría.

El hecho de la expansión del culto religioso se debe a cuestiones objetivas fácilmente verificables. En el sistema totémico que analiza, es posible verificar la existencia de ciertas deidades a las cuales les rinden cultos tribus distintas. El motivo de tal expansión de este culto debe ser asignado a ciertos hechos de intercambio social, tales como el comercio o los matrimonios entre miembros de distintos grupos. Dado que estos grupos asumían una forma de organización social similar, era sólo cuestión de tiempo el hecho de que el culto a ciertas deidades se fundiera en uno sólo, “válido” para esos grupos. Durkheim afirma que tal situación verificable en el caso de las sociedades tribales australianas es asimismo posible de asimilar a sociedades más complejas. La religión ocupa, entonces, un lugar privilegiado para la conformación del lazo social. Permite el intercambio regular de los sentimientos colectivos de los cuales se origina. Las ceremonias religiosas cumplen específicamente con dicho papel, y no solamente en los cultos primitivos de Australia, sino en cualquier otra organización religiosa de mayor complejidad. El sociólogo francés afirma que la religión no sólo debe ser analizada como un mero conjunto de prácticas. Por el contrario, la religión también es un sistema de ideas “cuyo objetivo es expresar el mundo” (Durkheim, 1993: 664). Las cosmogonías basaban su eficacia en la explicación sobre la naturaleza, el hombre y la sociedad. En cierto punto, el pensamiento religioso permitía dar cuenta de fenómenos que aparecían velados a la razón. No obstante, con el avance de la ciencia, tales explicaciones pierden su carácter místico y asumen una forma puramente racional. Es por ello que Durkheim afirma que “el pensamiento científico no es sino una forma más perfecta del pensamiento religioso” (Durkheim, 1993: 670). Por vías distintas, Durkheim llega a la misma paradoja que logra identificar Weber. El conflicto entre ciencia y religión debe ser entendido en estos términos. La afirmación de que la ciencia niega la religión no puede ser más inexacta. La religión existe, dado que es una realidad innegable. Esto ya ha sido demostrado por Durkheim. El avance de la

ciencia no debe entenderse como el inexorable fin de la religión. La religión como tal seguirá existiendo, en tanto que es expresión de la vida. Lo que la ciencia le niega a la religión es su otrora capacidad para realizar afirmaciones sobre la naturaleza de las cosas. Afirma Durkheim: “(la religión) no está llamada a desaparecer, sino a transformarse” (Durkheim, 1993: 672). Por ello, afirma Durkheim que “entre la ciencia, la religión y la moral no sólo no existe esa especie de antinomia que se admite frecuentemente, sino que esas formas diferentes de la actividad humana derivan de una misma fuente (...) la ciencia y la moral implican que el individuo es capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista y de vivir una vida impersonal” (Durkheim, 1993: 693).

La perspectiva analítica de Max Weber

Weber ha trabajado en profundidad el tema de la religión como objeto de estudio de la sociología. Dentro de la vasta obra sobre la temática, el Excurso es, sin dudas, una de las más complejas de todas las escritas por el sociólogo alemán, y resume en profundidad las principales líneas de pensamiento que ha desarrollado en su vida. Como es sabido, el Excurso, o “consideraciones intermedias”, es el texto que cierra el Tomo Uno de los Ensayos sobre sociología de la religión (1998), la única obra de Weber que él mismo ha compilado en vida, y que publica en el año 1920. El segundo tomo de estos ensayos, así como el resto de sus obras, deben su compilación póstuma a su esposa, Marianne Weber.

El sociólogo de Heidelberg no se proponía un estudio específico de las religiones al emprender la tarea comparativa de los grandes sistemas religiosos. Por el contrario, su intención es analizar la peculiaridad de la conformación de Occidente. En este sentido, en la introducción escrita en 1920 para los ensayos sobre sociología de la religión, Weber se pregunta “¿qué concatenación de circunstancias ha conducido a que precisamente en occidente y sólo aquí surgieran fenómenos culturales que se encontraban (al menos según nos complace figurarnos) en una dirección de desarrollo con significado y validez universal? (Weber, 1998: 77). La idea primaria de sus ensayos en mostrar como el proceso de desencantamiento del mundo, verificable en las grandes religiones universales, conlleva un creciente proceso de racionalización social. La propuesta weberiana se centra en cómo las grandes religiones universales se alejan de la magia para dar cuenta de un cierto orden del mundo.

En principio, Weber afirma que los procesos de racionalización se han dado en todas las esferas de acción posibles, y que cada esfera puede tener procesos de racionalización que partan desde diversos puntos de vista. Nos dice Weber: “...Además, cada uno de estos ámbitos pueden racionalizarse desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que es visto desde uno es “racional” puede ser “irracional” visto desde otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas” (Weber, 1998: 86).

El proceso de racionalización conlleva, entonces, un creciente proceso de diferenciación y regulación autónoma de las esferas de acción con criterios de racionalidad propios de cada esfera. Weber renuncia de esta manera a una racionalidad de carácter sustantivo y universal. Lo racional o irracional siempre se define con relación a un elemento valorativo desde el cual la acción es considerada. Weber rechaza de plano la idea de una racionalidad que brinde una lógica de desarrollo a la historia, motivo por el cual debe asimismo rechazarse la idea por la cual la Modernidad occidental es considerada el punto culminante de un desarrollo evolutivo universal. El desarrollo de la racionalidad occidental moderna debe entenderse como un desarrollo cultural particular. En este sentido, de acuerdo a sus postulados teóricos-metodológicos, lo importante para el investigador es dar cuenta de este proceso de concatenaciones fortuitas que, en la historia, han originado la especificidad de la racionalidad occidental moderna. El sociólogo de Heidelberg señala que las distintas cosmovisiones religiosas son el resultado de procesos de racionalización independientes, por el hecho de ser "individuos históricos" de elevadísima complejidad. Es decir, son el resultado de una porción de las múltiples combinaciones que pudieron haber existido.

Weber se propone elucidar el carácter específico de la racionalidad occidental moderna. Para ello se vale de toda una serie de fenómenos que demuestran que los mismos han tomado su carácter peculiar únicamente en Occidente. La racionalidad atraviesa fenómenos de las más diversas esferas, desde la música y el arte, hasta la administración burocrática del Estado. En conclusión, Weber se refiere a cierta ética económica que forma parte de un modo racional de conducción de la vida. Por ello, es posible afirmar que el tipo de racionalidad identificado por Weber es aquel conocido como racionalidad formal instrumental. Esta clase de racionalidad es posible de ser identificada no sólo en la economía capitalista, sino también en el Estado, en la administración burocrática estatal y en las organizaciones sociales. Más aún, es posible encontrarla en la ética profesional y de manera creciente, en el ámbito de las decisiones privadas. Es importante señalar que esta consideración de Weber no supone ninguna apreciación valorativa respecto de tal racionalidad. Por el contrario, y en coincidencia con su método, este concepto de racionalidad instrumental es el resultado de una operación históricamente construida. Es la racionalidad que efectivamente se ha dado tanto en la historia como en la cultura.

Podemos entender que el concepto de racionalidad utilizado por Weber en sus ensayos acepta al menos dos posibles lecturas: una racionalidad teórica y una racionalidad práctica. La racionalidad no sólo pertenece al mundo del pensamiento, sino también al de la acción. Si bien existe un doble sentido del concepto, la racionalidad comparte un rasgo común, a saber: el dominio de la realidad. En tal sentido, la racionalidad teórica a la que refiere Weber es el intento de dominio de la realidad por medio de la construcción formal de sistemas simbólicos interpretativos del mundo en toda su amplitud, o sea, la creación de conocimientos y creencias. Por otro lado, la racionalidad práctica hace referencia a criterios por los cuales el individuo decide y actúa en su

entorno, Por ello, la racionalidad práctica es el conjunto de criterios que una acción debe cumplir para ser solución a problemas de índole práctico-moral o aún técnicos. Ciertamente Weber se encuentra más interesado en analizar la racionalidad práctica, es decir, como ciertos fundamentos prácticos-morales hacen posible la consolidación de una forma metódica racional de vida. De esta manera, el sociólogo alemán señala como llega a institucionalizarse este tipo de racionalidad de carácter instrumental.

Los ensayos sobre sociología de la religión permiten conocer cómo se lleva a cabo un creciente proceso de racionalización de las grandes religiones universales. En el caso del estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismoⁱ, el sociólogo alemán muestra como esta racionalización de las prácticas religiosas tienen una incidencia sobre las formas de actuar mundano, que a su vez llevan a la conformación, en conjunto con otras causas, al “ethos” capitalista. Es, en este sentido, “una racionalización en el sentido del logro metódico de un fin determinado dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados” (Weber, 1998: 215).

Lo que Weber se propone indagar es lo que denomina como ética económica de una religión. No interesa la ética religiosa, sino “los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones”ⁱⁱ. Por supuesto, Weber no desconoce que la ética económica no sólo está determinada por este conjunto de ideas, sino que también operan factores de carácter políticos, sociales e incluso geográficos.

Weber identifica que los discursos religiosos necesitaron dar una respuesta racional satisfactoria a la incongruencia entre el mérito y el destino. Esta respuesta racional es lo que se conoce como teodicea. En el caso de la ética protestante, Weber identifica a la teoría de la predestinación como una forma racional de justificación de una religión de salvación para explicar la desigual distribución de felicidad y sufrimiento entre los miembros sectarios. Cada religión, nos dice el sociólogo alemán, ha dado respuestas racionales diferentes a esta distribución desigual, es decir, ha construido distintas teodiceas.

Para su análisis de la ética protestante, Weber centra su atención en las sectas protestantes calvinistas. De ellas, selecciona aquellas que se vieron influidas por las máximas del pastor puritano Baxter. Si bien existen serias críticas sobre la selección de las fuentes de este estudioⁱⁱⁱ, lo importante que nos deja ver Weber con esta selección es como las máximas de acción propugnadas por Baxter tienen plena coincidencia con las propuestas por Benjamín Franklin, las que también son analizadas por el sociólogo alemán, y que son de carácter eminentemente laicas.

La teoría de la predestinación basa su eficacia en la idea de total desconocimiento por parte del sectario de su condición de salvado o condenado. A diferencia de otras religiones, donde la salvación puede ser adquirida por medio de la contemplación divina o la oración, en el caso del

sectario puritano, la única forma de agradar a Dios es por medio de la acción transformadora del mundo en el mismo mundo. La ascesis puritana busca, entonces, por medio de la realización de una profesión y de máximas para la acción mundana, la consecución de la riqueza, la cual es en última instancia, la expresión de la gracia divina.

Weber alerta, no obstante, sobre el particular desarrollo de este proceso de racionalización de la fe religiosa. Una vez secas las raíces religiosas de estas prácticas devotas, sólo queda una forma de actuar que sopesa los medios para alcanzar los fines propuestos. De esta manera, la racionalidad instrumental propuesta por esta forma de ascesis mundana entra en franca oposición con el discurso religioso. Se produce, en consecuencia, una paradoja característica de la modernidad. Esto conduce a lo que Weber ha caracterizado como proceso de secularización.

El carácter relacional del concepto de racionalidad elaborado por Weber es evidente siempre que toda acción orientada por valores será calificada de irracional desde la perspectiva de una acción racional con arreglo a fines. El porqué de esta afirmación es claro, en tanto que la acción valorativa no orienta su fin sino a un valor. Cuanto mayor sea el carácter de absoluto de dicho fin, más acentuado será su carácter irracional desde la perspectiva de una acción con arreglo a fines. Asimismo, es posible ver como Weber manifiesta una postura claramente alejada del Iluminismo, en tanto que considera a la racionalidad como una atribución y no como algo que es inherente a las cosas.

Esta concepción sobre el carácter relacional de la racionalidad queda de manifiesto en el Excurso. Allí el propio Weber desarrollará su teoría sobre “el estallido de esferas”. La tesis principal del texto señala que en el mundo secularizado de la modernidad, no existe principio absoluto que pueda “unificar” la explicación por el sentido, motivo por el cual las esferas culturales de valor se autonomizan. De allí se desprende una segunda tesis: el politeísmo de los valores, o sea, pluralismo de los valores últimos desde los cuales se racionaliza la acción de cada esfera. Nos dice Weber: “Efectivamente, la racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión interna y externa, religiosa y mundana, de bienes condujo a que se hicieran conscientes en sus consecuencias las específicas legalidades internas de cada esfera en particular y a que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación originaria con el mundo exterior” (Weber, 1998: 532). Cada una de las esferas (económica, política, estética, erótica, intelectual) posee legalidades internas.

Ruano de la Fuente afirma, a partir de la lectura del Excurso, que con el proceso de des-magificación (o superación del pensamiento mágico) consolidado en la Modernidad, "se asienta, a la vez que en ella misma culmina, la diferenciación de las esferas cognitiva, práctico-moral y estético-expresiva en cuanto esferas autónomas de valor, esto es, en cuanto ámbitos de actividad regidos por específicas ideas abstractas o valores con pretensión de universalidad". (Ruano de la Fuente, 1996: 90).

El politeísmo de los valores se expresa en la imposibilidad de hallar un valor que regule todos los órdenes de la vida. Por el contrario, cada uno de ellos se registrará por un aspecto de validez distinto: la verdad será el criterio abstracto de valor específico que conduce la racionalización de la acción en la esfera cognitiva; la rectitud normativa hará lo propio en la esfera práctico-moral, y la autenticidad expresiva hará lo suyo en la esfera expresiva. Por lo tanto, a cada esfera de valor le corresponderá una forma de racionalidad propia y exclusiva.

El proceso de desencantamiento surge como consecuencia del proceso de racionalización ética de las religiones de salvación. Se produce, de hecho, un proceso de diferenciación de la esfera ético-religiosa y de la esfera mundana, en términos de la legalidad interna de cada una de ellas. Retomando entonces las palabras de Weber anteriormente citadas, vemos el carácter trágico del proceso de desencantamiento del mundo, en tanto que la racionalización ética de las religiones de salvación elimina la posibilidad de una racionalidad sustantiva que pueda regir todos los ámbitos de la acción. He aquí entonces la emergencia de un nuevo politeísmo. Ya no hay racionalidad unificadora, sustantiva, que permita dar una explicación del sentido en todos los ámbitos de la acción del hombre. Por el contrario, el hombre se encuentra arrojado a una situación donde debe ser consciente de la multiplicidad de racionalidades distintas, y de los múltiples postulados de valor.

Weber desarrolla, de este modo, las vicisitudes de la contradicción insalvable entre la racionalidad universalista de la teodicea y el racionalismo particular que rige las principales instituciones públicas y privadas de la cultura moderna" (Aronson, 2004). Asimismo, el reconocimiento del fraccionamiento de la racionalidad moderna quiebra la continuidad del progreso cognitivo y práctico-moral, propio del proyecto iluminista. Por el contrario, la Modernidad, lejos de la presunción de un desarrollo de la Razón que llevara al hombre a un rango ético superior, se enfrenta a un quiebre de esta continuidad. Weber nos dice que no debe suponerse que un desarrollo de la racionalidad técnica-cognitiva suponga la realización superior de la eticidad del hombre. La racionalidad cognitiva restringe su ámbito de acción a la esfera de lo empírico. Por el contrario, el proceso de intelectualización puede tener como efecto secar las raíces religiosas de la explicación por el sentido del mundo. Ruano de la Fuente afirma que "toda vez que el conocimiento empírico racional realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, se aleja y entra en conflicto progresivo con la pretensión religiosa de que el mundo es un cosmos ordenado y regido por un sentido ético". (Ruano de la Fuente, 1996: 96). Es posible, por ello, afirmar que el desarrollo de Weber en su Excurso, se propone como intento por demostrar cómo cada una de las esferas institucionalizadas de la cultura moderna entran en conflicto irreconciliable con las imágenes del mundo propuestas por las religiones de salvación. De tal modo, existe una contradicción profunda entre la racionalidad universalista de la teodicea y el racionalismo particular que rigen las esferas de la cultura moderna.

La evolución de los contenidos de las religiones de salvación, en tanto sistematización racional del estilo de vida (lo que lleva a una determinada ética racional de la conducta) lleva a una creciente racionalización religiosa. Esta racionalización supone una orientación hacia valores religiosos internos, entendido como bienes de salvación. De forma paralela, existe una racionalización de las relaciones sociales extra-religiosas, que se manifiesta en la posesión interna y externa de bienes mundanos en distintas esferas de acción institucionalizadas. Con ello, las tensiones entre la religiosidad y el mundo se acentúan y se tornan evidentes. Lo que antes permanecía “oculto”, ahora se manifiesta en las específicas legalidades internas de cada esfera.

La religión en la concepción de sistemas cerrados de Niklas Luhmann

Dentro de los desarrollos recientes de la sociología, la corriente de pensamiento iniciada por el sociólogo alemán Niklas Luhmann es una de las más relevantes.

La enunciación de las herramientas conceptuales propias de la teoría de Luhmann en su completo desarrollo sería imposible de llevar a cabo en el marco de este trabajo. El propio sociólogo le ha dedicado más de cuarenta libros y una centena de artículos en revistas especializadas. No obstante, y a los efectos de elucidar la concepción que Luhmann tiene de la religión, señalaré aquellos conceptos centrales que son considerados como originales y nodales para la consistencia lógica de la teoría.

La teoría de sistemas previa a la conceptualización luhmanniana cae en el error de considerar las operaciones de intercambio sistémico^{iv} en un sustento no social. En este sentido, será Luhmann el primero que afirmará que aquello único con capacidad de sustentar lo social de manera autónoma será la comunicación. Por lo tanto, la comunicación debe ser el punto inicial de toda reflexión social, dado que incluye en sí misma conceptos más limitados como acción social (Weber), forma social (Simmel), sistema estructurado de la acción (Parsons) o estructuración de la agencia (Giddens).

La definición más sencilla de comunicación es aquella que la considere como una observación. Toda observación efectúa una diferencia. Siempre con el objetivo de discurrir el mayor grado de abstracción posible, Luhmann afirma que la comunicación es una operación de observación que establece una diferencia. Tal operación es la que alcanza el mayor grado de abstracción en el campo del saber de la sociología, y es la única que puede fundamentar una teoría de la sociedad. Superadora de las teorías de sistemas tradicionales^v, la teoría luhmanniana encuentra sus antecedentes e inspiraciones en fuentes teóricas tan diversas como la cibernética de los sistemas observadores de von Foerster, la lógica alternativa polivalente de Günther, la autopoiesis biológica de Maturana o la teoría de la forma de Spencer-Brown.

“El punto de partida de una teoría de sistemas para la sociología debe arrancar de una disposición teórica sustentada en la diferencia. Entonces, todos los

avances recientes de teoría en el campo de lo sistémico aparecerán como variaciones sobre el tema de sistema y entorno”. (Luhmann, 2007: 77). En este sentido, el sistema es definido como diferencia entre sistema y entorno. A diferencia de las teorías de los años cincuenta y setenta, que sostenían una concepción más “abarcadora”, Luhmann sostiene que el punto de partida de la teoría debe ser la consideración de sistema como diferencia, y ciertamente este punto de partida merece una explicación, en tanto que se sustenta sobre la paradoja fundacional por la cual el sistema es definido como la diferencia entre sistema y entorno, es decir, sobre la diferencia resultante de la diferencia entre sistema y entorno. La explicación y clarificación de la paradoja se resuelve en tanto se comprenda que una distinción siempre señala una parte de la forma. Es decir, al mismo tiempo, se realiza una simultaneidad y una diferencia. En este sentido, *indicar* siempre es *distinguir*, y *distinguir* siempre es *indicar*. Esta idea, de inspiración en la teoría de las formas del matemático inglés George Spencer-Brown, es sumamente rica, dado que contiene en su germen la noción de distinción en la distinción. Asimismo, “las aplicaciones al campo sociológico son de gran fertilidad. El binomio sistema/entorno es una operación sustentada en una diferencia. El teórico de sistemas reacciona, pues, de esta manera a la consigna: *draw a distinction* (señala una distinción). No se trata de cualquier distinción, sino precisamente la de sistema y entorno; y el indicador (pointer) está puesto del lado del sistema y no del lado del entorno. El entorno está colocado fuera, mientras que el sistema queda indicado del otro lado”. (Luhmann, 2007: 84).

Resumiendo brevemente, es posible afirmar que el sistema (y por lo tanto, la comunicación) puede distinguirse con respecto a su entorno, por medio de la operación de comunicación, que siempre es una operación de diferencia. En el entorno acontecen una multiplicidad de cuestiones, que sólo tendrán sentido para el sistema en tanto que él mismo pueda enlazar lo que sucede allí, y esto sólo será posible por medio de la auto-observación. De esta manera, la comunicación cuenta con la especificidad de ser capaz de enlazar el acto de comunicar o a la información. Por ello se afirma que en la propia operación de comunicación se encuentra la autorreferencia (que refiere a la información) y la heterorreferencia (que refiere al acto de comunicar).

Como se ha visto, la emergencia del sistema surge de la situación paradójica de la determinación de una diferencia. La resolución de la paradoja sólo encuentra su viabilidad en la conceptualización adicional de clausura operativa y autopoiesis.^{vi}

“La teoría de la clausura operativa establece que la diferencia sistema/entorno se lleva a cabo, se posibilita, sólo por el sistema. Esto no excluye que un observador externo colocado en el entorno pueda observar el sistema. Pero el punto cardinal de esta disposición teórica se coloca allí donde el sistema establece sus propios límites, mediante operaciones exclusivas, y que únicamente debido a eso puede ser observado. (Luhmann, 2007: 100).

He señalado previamente la importancia del concepto de clausura operativa siempre que el mismo sea acompañado por la idea de autopoiesis. De hecho, Luhmann toma ambos conceptos de la teoría elaborada por Varela y Maturana para explicar la autogeneración de organismos vivos, en un estudio ya clásico en su disciplina. Para comprender plenamente el sentido de la autopoiesis es necesario primero aceptar la idea de que primero existe un proceso previo, al que el sociólogo alemán denomina “autoorganización”. En este sentido, la autoorganización es la capacidad de construcción de estructuras al interior del sistema. Dado que los sistemas se encuentran clausurados operativamente, es decir, cerrados en su operación, las estructuras no pueden ser importadas; por el contrario, las mismas deben ser producidas por el propio sistema, y por medio de operaciones propias del sistema. Por el contrario, autopoiesis “significa determinación del estado siguiente del sistema a partir de la limitación anterior a la que llegó la operación. Únicamente por medio de una estructuración limitante un sistema adquiere la suficiente dirección interna que hace posible la autorreproducción. Una estructura es la limitación de las relaciones posibles en el sistema, pero no es el factor productor, no es el origen de la autopoiesis” (Luhmann, 2007: 111).

Sobre el concepto de autopoiesis se ha escrito mucho y aún el propio Luhmann considera que es un concepto que muchas veces ha sido sobrevalorado en el marco más amplio de su teoría. Sus fuertes discrepancias con Maturana, quien niega la posibilidad de que los sistemas sociales sean explicados como sistemas autopoieticos a la manera luhmanniana, es decir, como sistemas comunicacionales donde el ser humano se encuentra ubicado en el entorno del propio sistema, han provocado que Luhmann refiera la necesidad de entender el concepto de autopoiesis en conjunto con la idea de acoplamiento estructural. Tal concepto es central, en tanto que la teoría de sistemas debe explicitar las vinculaciones existentes entre sistema y entorno. La dificultad pareciera mayor, dado que se afirma que los sistemas son autopoieticos y se encuentran clausurados operativamente. Y como bien señala el propio Luhmann, preguntarse acerca de una jerarquía de importancia entre sistema y entorno resulta, al menos, inútil e irrelevante, siempre que es justamente esa diferencia la constitutiva del propio sistema.

Por ello, es posible afirmar que “las transformaciones de las estructuras, que sólo pueden efectuarse en el interior del sistema (de modo autopoietico), no se producen a discreción del sistema sino que deben afirmarse en un entorno que el mismo sistema no puede sondear en su totalidad, y que a fin de cuentas no puede incluir en sí mismo a través de la planeación” (Luhmann, 2007: 128). En otras palabras, es necesario conocer el modo por el cual el sistema entra en relación con el entorno, y para ello, Luhmann formula la teoría del acoplamiento estructural.

Los acoplamientos estructurales limitan las posibilidades de las estructuras de las cuales se vale un sistema para realizar su reproducción autopoietica. De tal manera, “el acoplamiento estructural excluye el hecho que datos existentes en el entorno puedan especificar, conforme a estructuras propias, lo que sucede

en el sistema". (Luhmann, 2007: 73). En este sentido, es válido afirmar que todo sistema se encuentra adaptado a su entorno, dado que de otra manera, el propio sistema no podría existir. Ahora bien, en el interior de su radio de acción otorgado, el sistema tiene capacidad plena de comportarse de manera no adaptada. Las causalidades observables entre sistema y entorno sólo pueden ser aprehendidas en el plano de acoplamientos estructurales. Con ello se afirma, asimismo, la autonomía propia del sistema. Dado que la condición o cualidad de "autopoietico" del sistema es absoluta, en el sentido que un sistema es o no es autopoietico (no admite gradación alguna), los acoplamientos estructurales pueden asumir una enorme variedad de formas, siempre que su condición sea compatible con la reproducción autopoietica del sistema. Por ello es menester señalar la importancia de la idea de compatibilidad al referir a la teoría de los acoplamientos estructurales.

Es en el espacio de los acoplamientos estructurales donde se almacenan posibilidades de que el entorno ejerza una cierta influencia en el sistema, de manera tal que "el sistema desarrolle, por un lado, un terreno de indiferencia y, por otro, el que haya una canalización de causalidad que produce efectos que son aprovechados por el sistema". (Luhmann, 2007: 131). Con ello, y entendiendo que el acoplamiento estructural es compatible con la autopoiesis del sistema, es posible afirmar que existen posibilidades de influir en el sistema siempre que no se atente contra la reproducción autopoietica. Estos patrones sumamente selectivos provocan reacciones, irritaciones, frente a las cuales reacciona el sistema. El sistema no reacciona frente a cualquier perturbación del entorno; sino más bien a autoirritaciones generadas por el propio sistema, siempre posteriores al influjo del entorno. Es decir, las irritaciones del sistema son autoirritaciones en tanto que son generadas por el propio sistema, siempre que se tratan de estructuras estabilizadas que fueron previamente confrontadas con las posibilidades propias del sistema. Siempre es necesario recordar la idea de clausura operativa del sistema para comprender en profundidad la imposibilidad que se realicen intercambios entre sistema y entorno a la manera de Easton.^{vii} Sobre el concepto de irritación o perturbación puede ser mucho más explicado. Lo primordial para considerar a los efectos de nuestra investigación es detectar los motivos por los cuales el sistema desiste de su tendencia al equilibrio y acepte el influjo de la irritación originada, en ultimísima instancia, en el entorno. Tal como afirma Luhmann, en última instancia, "el fragmento teórico relativo al acoplamiento estructural pretende poner de manifiesto que se trata de una disposición intelectual más elaborada que la que se ofrecía en la antigua teoría de sistemas con la oferta de relaciones causales y la teoría del equilibrio" (Luhmann, 2007: 149).

Es de especial importancia señalar que la teoría de la observación luhmanniana fundamenta la estrategia sistémica-constructivista. Con ello, se afirma que no es correcta una separación entre sujeto y objeto de estudio, que tantos debates han generado y que fundamenta, por otro lado, la clásica separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales. Por el contrario, la visión luhmanniana señala que la realidad como tal surge como una construcción, a partir de la observación de segundo orden o grado. "El

observador es un sistema y un sistema puede tener una capacidad de ubicación flexible: el sistema puede observarse a sí mismo (autoobservación) y puede observar también a otros sistemas (heteroobservación)” (Luhmann, 2007: 163). Con ello es comprensible que la visión constructivista de la realidad debe rechazar la posibilidad de que el sujeto sea la figura central en la aprehensión de conocimiento, dado que lo colocaría en un lugar trascendental que no se verificaría con el resto del desarrollo de la teoría que se formula. Conceptualmente, y de manera sencilla, la *observación de segundo orden* puede ser entendida como una observación la cual es realizada sobre un observador. Es menester señalar que la observación sobre el observador no indica que se observa a la persona que observa, sino por el contrario, el objeto de observación es la forma en la cual el observador observa. Por ello, observación de segundo orden es una focalización de las distinciones utilizadas por el propio observador. Asimismo, y como ya hemos visto en el desarrollo de la teoría luhmanniana, el concepto de observación de segundo orden es paradójal, en tanto que, es posible afirmar que toda observación de segundo orden es, al mismo tiempo, observación de primer orden, en tanto también señala una diferencia. Ahora bien, la observación de segundo orden tiene como función principal observar aquello que el observador no puede ver, especialmente por cuestiones de posición. Con todo, la observación de segundo orden debe especificar los esquemas de diferencia utilizados por aquel que observa.

Entendida esta digresión, es posible afirmar que el conocimiento científico utiliza permanente observaciones de segundo orden. La intención al elaborar el diseño metodológico de la presente investigación ha sido incorporar al propio fundamento epistemológico de la investigación, los elementos de la teoría, con el propósito de poner a prueba su capacidad no sólo explicativa, sino también su potencialidad de verificación empírica.

Tal como afirma Luhmann, “sea lo que sea la religión, siempre está destinada a construir formas en el medio del sentido” (Luhmann, 2007b: 49). Luhmann sólo ha dedicado a la religión una parte pequeña de su obra más general, como una posible aplicación de su teoría de los sistemas, de igual manera que lo ha hecho con el derecho o la ciencia. No obstante, como todo gran sociólogo, ha intervenido en temas relacionados y ha aplicado su herramental teórico para una aproximación a la religión. Su visión, como es esperable, es crítica de las posturas subjetivistas o funcionalistas clásicas. Con ello, las teorías fundamentales de Weber y Durkheim son desestimadas, en tanto se mantienen en el nivel de la ontología o la analítica. Como todo funcionalista, Luhmann advierte que preguntarse por “la esencia de la religión” es una cuestión sin sentido. Más relevante es analizar la función que ocupa la religión en el mundo contemporáneo. Por ello, “la religiones una función del sistema social global, y conserva así su relación con el ambiente de este último. El sistema religioso permanece, a pesar de la especificación funcional, como un sistema social en donde una multiplicidad de otras funciones deben ser satisfechas al mismo tiempo” (Luhmann, 1984: 76).

Al analizar la religión, Luhmann considera que es posible identificar dos niveles: por un lado, la religión de las sociedades, cuya naturaleza es socialmente objetiva; y por otro lado, una religión de los sistemas psíquicos, de similar naturaleza. Lo relevante de tal distinción es que para el sociólogo alemán la conformación del sentido se lleva a cabo entre ambos procesos. Ahora bien, ciertamente en el campo del sentido, la religión es más efectiva para la conformación del mismo que otros equivalentes funcionales. A las diferencias señaladas previamente, Luhmann agrega también, de forma correlacionada, las ideas de religión (como fenómeno social) y religiosidad (como fenómeno individual), si bien existen fuentes de religiosidad no sólo personales, sino también sociales. Ambas formas forman parte del sistema y por ello, no son recíprocamente reductibles.

A la clásica idea de secularización, entendida de manera más amplia que la simple separación de la Iglesia y el Estado, Luhmann aplica su atención. Ciertamente, la religión no influye de igual manera ni tiene una función central tal como la ciencia, la economía o la política. Esto debe ser entendido como señal de secularización. En este sentido, “la religión da sentido, determina un sentido pero con validez limitada. La función, pues, que la religión realiza, ya no es integradora, sino interpretativa. Lo que significa que para los individuos representa un recurso de significados que permite imaginar unido lo que en realidad está dividido, absoluto lo que es relativo (Cipriani, 2004: 306).

Como todo sistema, la religión mantiene su funcionalidad autopoiética y autorreferencial, y por lo tanto logra construir por sí misma formas de comunicación simbólica. Sin lugar a dudas la fe (fides) es el más efectivo de ellos en el ámbito de la religión, y al menos, en el ámbito cristiano, si bien es posible argumentar su efectividad en muchas otras denominaciones religiosas. Luhmann introduce una teoría especial para comprender a la fe en el ámbito de la religión: su teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. La idea de una teodicea podría ser entendida, en última instancia, como un medio de comunicación simbólicamente generalizado, en tanto que ofrece un sustrato de mediación con Dios, y por lo tanto, configuraciones de formas muy diferentes. Es justamente en la tendencia a la diferencia funcional donde los medios de comunicación previamente señalados verifican su eficacia. “Otros ámbitos funcionales de la sociedad también tienden, cuando se han desarrollado medios de comunicación simbólicamente generalizados y comienzan a obrar su efecto, a la diferenciación. Así, la economía monetaria en rápida expansión en la Edad Media hace saltar la vieja diferenciación entre economía familiar y sociedad civil por medio de un sistema económico que no se puede controlar políticamente, ni religiosamente, ni mediante las jerarquías” (Luhmann, 2007b: 180).

Ciertamente, la religión ocupa un lugar relevante en la dinámica de los sistemas, en tanto su función principal es poder representar aquello que no se encuentra representado. Es decir, el sistema religión debiera poder establecer una distinción capaz de diferenciar aquello indiferenciado, indeterminable. Con ello, se sigue con la operación de reducción de complejidad propia de todo

sistema, dado que al cumplir con la orden *draw a distinction!* (*¡haz una diferencia!*) se espera reducir la contingencia propia del mundo. Por ello, Luhmann afirma que Dios es “fórmula de contingencia”. Es decir, intenta pasar de la instancia del “cómo” reducir complejidad en el ámbito del sentido, hacia una instancia del “quién” o “qué”.

Ciertamente la evolución sociocultural trae como consecuencia una mayor complejidad de los sistemas sociales. La religión cumple con su función como subsistema, ya que si bien no logra hacer frente a las exigencias de la diferenciación funcional, encuentra instrumentos para seguir resistiendo, en tanto que logra determinar aquello indeterminable. Con todo, “no se puede creer en la meta-diferenciación, pero agregando contenidos concretos y excluyendo lo demasiado abstracto, se puede creer en la Iglesia. Para Luhmann, el pasaje de la teoría sociológica al dogma religioso, pensado y actuado conscientemente, se debería realizar como reducción de la complejidad, como proceso de inserción y ampliación de elementos conceptuales en relación con un modelo sistémico abstracto” (Luhmann, 2007b: 129).

Integrando conceptos. Hacia una definición sociológica de religión.

Siguiendo a Cipriani, una posible solución para definir la religión como una referencia metaempírica, es decir, como una atribución de significado a la existencia humana y a la naturaleza en sus múltiples posibles articulaciones, sean estas excepcionales o rutinarias. Por supuesto, esta idea, si bien plausible y sumamente rica, debe considerarse también con algunas limitaciones, en tanto que para muchos sujetos que experimentan el fenómeno religioso, el mismo sólo tiene relevancia en tanto cuenta con una objetivación casi materializada en la experiencia^{viii}. Si bien el debate es extenso y aún se encuentra irresuelto, es posible afirmar que un análisis sociológico de la religión es relevante en los siguientes términos:

- La religión es una forma de expresión de la tendencia a la sociabilidad de todos los individuos. Expresa en última instancia la potencialidad de una relación social.
- La religión cumple con funciones de estabilización del complejo estructural de las interacciones sociales en ciertos ámbitos, ya que ofrece un código ético compartido que permite la conformación de marcos referenciales más amplios.
- La religión ofrece, al menos para la mayoría de los individuos, respuestas satisfactorias que permiten apaciguar la angustia trascendental que supone el conocimiento de la muerte futura.
- La religión se encuentra dentro de un conjunto de instituciones sociales interrelacionadas de elevada complejidad.

En términos durkheimianos, la religión constituye una obligación o cierto nexo. La religión asume una función social de vínculo y disciplina. Por ejemplo, en la moderna sociedad occidental cristiana, la religión ha ejercido adecuadamente

la función de vincular las familias, establecer lazos entre padres e hijos, o esposos y esposas. Asimismo, ha ejercido una función de control y disciplinamiento de los cuerpos que, en última instancia, se vinculaba con el fin más importante de conservar el poder económico y político.

Entender la religión en esos términos resulta, por cierto, insuficiente, ya que reduciría su existencia a una mera fórmula de manutención económica. Por ello, la teoría de Weber con relación al “significado” que brindan los contenidos religiosos es complementaria y necesaria. No obstante, suponer que todos los sujetos se encuentran en iguales condiciones para aprehender dicho significado concluiría la operación de tal aprehensión a un reduccionismo cognoscitivo inadecuado. Por último, la referencia a la obra luhmanniana pretende echar luz sobre la cuestión más fundamental del sentido, ya no desde una visión estrictamente ontológica, sino más bien funcionalista. Si la religión tiene un sentido para el sujeto, justamente es su capacidad de otorgar sentido.

Tal como afirma Turner (2005), “la definición de la religión en la sociedad moderna resulta particularmente problemática. Aunque las posiciones de clase social siguen siendo importantes en nuestra experiencia de la sociedad moderna, en general estamos expuestos al mundo material de los artículos, los objetos y cuerpos sin que intervenga el escudo del significado religioso”. Frente a las teorías que preconizaban el declive u ocaso de la religión, la misma aún muestra claros y fuertes signos de vitalidad.

Bibliografía

- ARONSON, Perla y WEISZ, Eduardo (2004) Ensayos sobre la racionalización occidental. La sociología religiosa de Max Weber. Prometeo, Buenos Aires.
- CIPRIANI, Roberto (2004) Manual de Sociología de la Religión, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Émile (1985) La división del trabajo social, Planeta-Agostini, Barcelona.
- DURKHEIM, Émile (1993) Las formas elementales de la vida religiosa, Alianza Editorial, Madrid.
- DURKHEIM, Émile (2002) Las reglas del método sociológico, La Nave de los Locos, Buenos Aires.
- LUCKMANN, Thommas (1973) La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna, Ed. Sígueme, Salamanca.
- LUHMANN, Niklas y Raffaele DE GIORGI (1993) Teoría de la sociedad, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- LUHMANN, Niklas (2007) Introducción a la teoría de sistemas, Editorial Universidad Iberoamericana, México.

- LUHMANN, Niklas (2007b) La religión de la sociedad, Editorial Trotta, Madrid.
- LUHMANN, Niklas (2007c) La sociedad de la sociedad, Editorial Herder, México.
- LUHMANN, Niklas (1984) Religion Dogmatics and the evolution of societies, Edwin Mellen Press, New York.
- RUANO DE LA FUENTE, Yolanda (1996) Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber, Trotta, Madrid.
- TURNER, Bryan (2005) La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista, Fondo de Cultura Económica, México.
- WEBER, Max (1980) "La ciencia como vocación", "La política como vocación", en *Ciencia y política*, CEAL, Buenos Aires.
- WEBER, Max (2001) Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu, Madrid.
- WEBER, Max (1998) Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo 1, Taurus, Madrid.
- WEBER, Max (1998b) La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Istmo, Madrid.

ⁱ Originalmente, este ensayo formaba parte de la obra más amplia sobre los Ensayos sobre sociología de la religión. En la actualidad, es posible conseguir ediciones independientes del mismo. Una buena traducción del mismo corresponde a la edición de WEBER, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Istmo, 1998.

ⁱⁱ Ibidem, página 194.

ⁱⁱⁱ Sobre este debate metodológico se sugiere la lectura de MARSHALL, G., En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber sobre la Ética Protestante, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

^{iv} Sobre la teoría de los intercambios sistémicos es conveniente consultar la obra de EASTON, D., Enfoques sobre teoría política, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

^v A la ya citada obra de Easton, podríamos señalar que la teoría luhmanniana propone una superación a la clásica teoría de sistemas elaborada por PARSONS, T., The Social System. New York, Glencoe, 1951.

^{vi} Ambos conceptos encuentran su origen en la teoría del biólogo chileno Humberto Maturana, si bien Luhmann los desarrolla e integra a su teoría de manera decisiva. Un desarrollo profundo de esta idea se encuentra en LUHMANN, Niklas y Raffaele DE GIORGI, Teoría de la sociedad, Guadalajara, 1993.

^{vii} Sobre la teoría de David Easton, se sugiere la lectura de su obra fundamental sobre la temática: EASTON, D., Enfoques sobre teoría política, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

^{viii} Ejemplo de ello sería el inmanentismo, para el cual no existe idea de trascendencia.