

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/315541872>

# Sociología de la religión de Niklas Luhmann

Book · December 2009

---

CITATIONS

3

READS

3,765

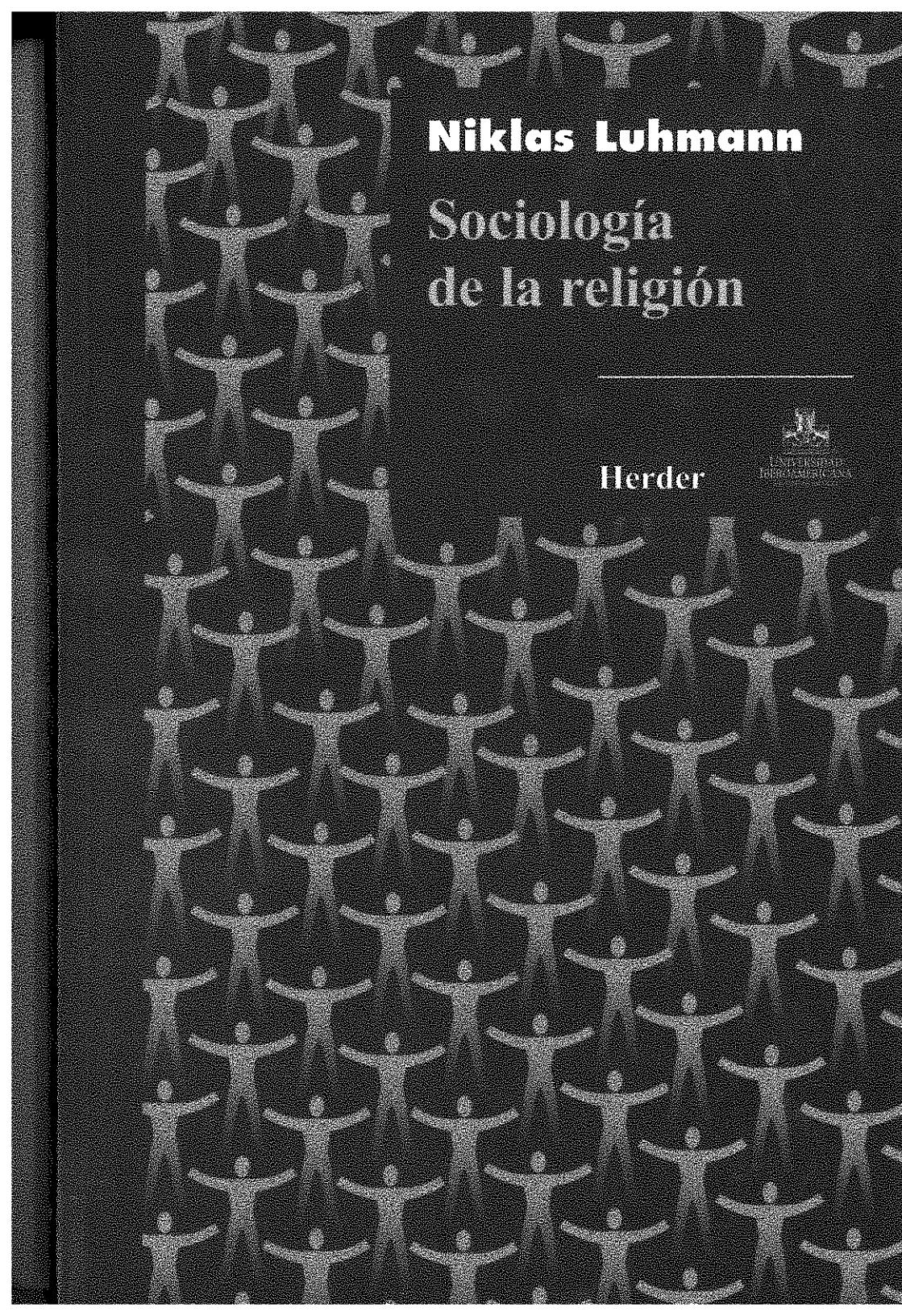
2 authors, including:



Marco Ornelas

82 PUBLICATIONS 45 CITATIONS

SEE PROFILE



**Niklas Luhmann**

Sociología  
de la religión

---

Herder



# Sociología de la religión

Niklas Luhmann

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Luhmann, Niklas, 1927-1998

Sociología de la religión / Niklas Luhmann.

I. Religión y sociología. 2. Sistemas sociales. I. Ornelas, Marco. II. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. III. T.

BL 60 L8418 2009

Título original: *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution de Funktion der Religion*

Diseño de cubierta: Armando Hatzacorsian

Compilador: Marco Antonio Ornelas Esquinca.  
Traductores: Marco Antonio Ornelas Esquinca  
y Pedro Morandé Court.

© 1977 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

© 2009, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.  
Augusto Rodin 52 Planta baja  
Col. Nápoles Ampliación  
C.P. 03810 México, D.F.

Formación electrónica:  
Quinta del Agua Ediciones S.A. de C.V.  
qae@prodigy.net.mx

Esta obra se terminó de imprimir y encuadrinar en 2010  
en Acabados de Impresión y Encuadernación  
Fusión, S.A. de C.V.

ISBN-13: 978-607-7727-04-0

Este libro fue publicado en colaboración con la  
Universidad Iberoamericana, A.C.  
[www.uia.mx](http://www.uia.mx)

La reproducción total o parcial de esta obra sin el  
consentimiento expreso de los titulares del *Copyright*  
está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Impreso en México / Printed in Mexico

**Herrder**

[www.herrder.com.mx](http://www.herrder.com.mx)

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	9
MARCO ORNELAS	
I. LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE NIKLAS LUHMANN.....	13
Marco Ornelas	
II. INTRODUCCIÓN A LA DOGMÁTICA RELIGIOSA Y LA EVOLUCIÓN DE LAS SOCIEDADES DE NIKLAS LUHMANN.....	33
Peter Beyer	
III. LA DOGMÁTICA RELIGIOSA Y LA EVOLUCIÓN DE LAS SOCIEDADES .....	75
Niklas Luhmann	
IV. EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN DE LA RELIGIÓN .....	195
Niklas Luhmann	

## PRESENTACIÓN

### RECONOCIMIENTO

La culminación en forma de libro de este estudio –enmarcado en el proyecto del Dr. Javier Torres Nafarrate: *Complejidad y sistemas sociales. Consideraciones sobre la teoría de la diferenciación de Niklas Luhmann*– se debe al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

La sociología de la religión de Niklas Luhmann es una sociología particular dependiente del inmenso, complejo y maravilloso edificio conceptual creado por este sociólogo alemán y que hoy se puede identificar: teoría general de los sistemas sociales. Como en todas sus demás sociologías especiales (de la política, de la economía, del derecho, del arte, de la educación, de la ciencia), el enfoque de partida es la consideración del “hecho social” a estudiar como comunicación re-producida en la sociedad. La materia prima de la religión son, pues, las comunicaciones religiosas.

En el centro de este análisis que por fuerza es histórico, evolutivo y semántico, está la determinación de cuando menos tres ejes medulares de teoría: la función social de la religión, el proceso de generalización religiosa y el tipo de estructuración social predominante.

La religión, en tanto re-producida en sociedad, cumple una función social: la de asegurar la comunicación exitosa y con ello garantizar o darle factibilidad a cualquier empeño civilizatorio. Las religiones fueron el primer dispositivo con el que contaron las sociedades humanas (¡las comunicaciones!) para facilitar la predominancia de los acuerdos sobre los desacuerdos (de los síes sobre los noes). El problema resuelto por las religiones fue el de proporcionar una base estable que permitiera orientar las selecciones comunicativas o, más sencillamente, hacer posible la generación de expectativas. Otra manera de decirlo es que la religión genera una expectativa de aceptación en situaciones donde, a falta de ella, la aceptación sería improbable. Y es que para Luhmann la comunicación será exitosa (técnicamente) resolver el problema de la doble contingencia o de la

constitución social del sentido) únicamente en situaciones en que una persona adopta la selección comunicativa de otra como premisa de su propia conducta.

El proceso de generalización religiosa se refiere al despliegue de la función social de la religión. Para que las religiones puedan extender o potenciar la comunicación exitosa, necesitarán desprenderse de su mecanismo original, el ritual, ligado a situaciones inmediatas y a interacciones cara-a-cara, a comunicaciones entre presentes (aquí el concepto es el de desritualización o desocialización del mundo). La desritualización obligará a la creación de dogmas que, como tales y en el contexto de esta sociología religiosa, son entendidos ante todo como la fijación de significados/interpretaciones *desvinculados* ya de situaciones interactivas inmediatas. Luhmann sostendrá que este proceso de generalización religiosa estará presente en todas las religiones universales, aunque sólo en el cristianismo alcanzó una profundidad y desarrollo extremos. En el cristianismo la generalización religiosa tomó la forma de una creciente jerarquización, dogmatización y sacramentalización eclesiásticamente sancionada.

Finalmente está la necesidad de distinguir el tipo de estructura social donde operan las comunicaciones religiosas (teoría de la diferenciación social). Para Luhmann, el tipo de estructura social determina la forma en que las comunicaciones se reproducen y, más todavía, la manera en que describen el mundo y en que se describen a sí mismas. En la historia son distinguibles tres tipos de sociedades que resuelven de manera distinta el problema de la doble contingencia o de la constitución social del sentido, cada una de ellas con formas correspondientes y características de sus comunicaciones religiosas: las sociedades segmentarias, las sociedades estratificadas y las sociedades funcionalmente diferenciadas o modernas. En general, en el largo transitar (evolución) de las sociedades segmentarias, a las estratificadas y finalmente a las modernas, la religión pasará de ser un mecanismo primordial, único de construcción de la socialidad, a uno entre muchos otros. Luhmann prestará atención en particular a la transición que va de las comunicaciones religiosas bajo una estructuración social estratificada o jerárquica (mediante la oralidad y los sistemas

de interacción), a las comunicaciones religiosas mediadas ya por la escritura y los impresos bajo condiciones socioestructurales de diferenciación funcional. Esta transición en el cristianismo occidental comprenderá un período de cuando menos cinco siglos, del XIII al XVIII. Los medios simbólicos de los distintos sistemas sociales (el poder para la política, el dinero para la economía, la verdad para la ciencia) pasarán a ser en las sociedades modernas los sustitutos de la función social originaria de la religión; es por ello que a la religión puede considerársele justamente como un proto-medio simbólico.

Marco Ornelas

Bahías de Huatulco, Oaxaca, a 6 de septiembre de 2008.

## I. LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE NIKLAS LUHMANN\*

*Marco Ornelas<sup>1</sup>*

### INTRODUCCIÓN

Para quien está familiarizado con la teoría general de los sistemas sociales de Luhmann será evidente que muy poco se dice, en el trabajo que sigue, sobre aspectos de teoría de sistemas sociales y particularmente de teoría de la sociedad. Esto es cierto y es importante subrayar que este artículo no tiene esta preocupación en mente. Luhmann desarrolló una teoría general compuesta por cinco elementos: una teoría de sistemas sociales, una teoría de la comunicación, una teoría de la evolución, una teoría de la diferenciación social y una teoría de las autodescripciones. Para cada uno de los sistemas sociales autónomos definió, hay excepciones aunque puede plantearse así, una función social, un código comunicativo binario y un medio de comunicación simbólicamente generalizado. Los

\* Una versión temprana de este documento fue presentada en el seminario del cuerpo académico de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad del Mar, Campus Huatulco, en noviembre de 2005.

<sup>1</sup> Marco Ornelas estudió la licenciatura en Ciencias Sociales en el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM, ciudad de México) y la maestría en Administración de Información en la Universidad de Sheffield (Reino Unido de Gran Bretaña). Es profesor de sociología en la Universidad del Mar-Campus Huatulco, Oaxaca, México. Las investigaciones que realiza actualmente en sociología de la religión estudian la misa católica como sistema de interacción y las comunicaciones pentecostales en Oaxaca. Dirección: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Carretera costera Km. 250, Sta. María Huatulco, Oaxaca. C. P. 70989. México. mornelas@huatulco.umar.mx

estudios monográficos para cada uno de estos sistemas conforman lo que puede denominarse sociologías especiales. El lector interesado puede recurrir a una larga bibliografía en español, probablemente la más importante de Luhmann en un idioma distinto al alemán (Corsi, et al., 1996; Luhmann 1983, 1985, 1991, 1993, 1995, 1996a, 1996b, 1996c, 1997a, 1997b, 1998a, 1998b, 1999, 2000, 2002, 2005b, 2006, 2007a, 2007b; Luhmann y De Giorgi 1993; Luhmann y Eberhard Schorr 1993, Torres Nafarrate 2004).

La paginación de *Sociología de la religión* (Luhmann 2005a) que es referida extensamente en el cuerpo de este trabajo se corresponde con la del manuscrito español listo para publicación. El texto se compone de los dos artículos más extensos de Luhmann sobre el tema (1977, 1989) hasta antes de la publicación póstuma de *La religión de la sociedad*.

El sistema religioso de la sociedad se relaciona con la función de la religión en sociedad, a saber, administrar la inevitabilidad de la contingencia comunicativa, o más ampliamente, asegurar la comunicación exitosa en sociedad. Aquí, buena parte de las reflexiones de Luhmann consisten en analizar las dificultades crecientes que encuentra la religión para cumplir con la función que tradicionalmente se le ha asignado y que en el contexto de la sociedad moderna, esto es, de la sociedad que funciona de manera especializada en lo comunicativo –con medios simbólicos propios–, la hacen cada día más inoperante.

La sociología religiosa de Niklas Luhmann pretende describir la diferenciación del sistema religioso de la sociedad. La diferenciación del sistema religioso se da cuando la sociedad puede renunciar a la redundancia, esto es, cuando varias instituciones sociales no necesitan más de ayuda mutua. La diferenciación será respecto del entorno interno de la sociedad. Esto quiere decir que la religión enfrenta comunicaciones diferenciadas en sociedad. Es entonces que “la sociedad en su conjunto puede describirse, vista desde el sistema religioso, como comunidad de pecadores o también, mediante una diferenciación más desarrollada, como sociedad secularizada” (Luhmann 2005a:120). El otro lado de la moneda es que la religión se enfrenta también a la observación y descripción de otros sistemas comunicativos.

Esta sociología religiosa toma un punto de partida histórico-evolutivo. Según esto, las sociedades han resuelto de diferentes formas el problema de *cómo constituir socialidad* (problema de la doble contingencia o de la constitución social del sentido). Ello permitirá distinguir tres tipos de sociedades: las segmentarias, las estratificadas y las funcionalmente diferenciadas. En el texto revisado la preocupación es por descubrir las características de las comunicaciones religiosas bajo condiciones socioestructurales diversas. En particular será prioritario descubrir *el paso del ritual al dogma*, esto es, el paso que va de las comunicaciones religiosas bajo una estructuración social estratificada o jerárquica, sobre todo a través de la oralidad (retórica) y los sistemas de interacción, a comunicaciones religiosas mediadas ya por la escritura y los impresos bajo condiciones socioestructurales de diferenciación funcional. Históricamente este paso comprende el período del siglo XIII al XVIII.

La diferenciación de la religión será analizada con base “en una peculiar coincidencia entre ampliación y restricción”. En sus orígenes, la religión da cabida a una amplia imaginación que luego será necesario restringir con regulaciones sociales para que pueda funcionar como comunicación:

Este doble movimiento caracteriza ya formas religiosas muy primitivas: por una parte, un trato bastante pragmático con los objetos religiosos, rico en astucia y determinado por la situación y, por otra, la segregación y el misterio como signos de lo numinoso. Ambas en conjunto constituyen recién lo ‘sagrado’ (Luhmann 2005a:125).

#### LA RELIGIÓN EN SOCIEDADES SEGMENTARIAS

Las sociedades primitivas estructuran sus comunicaciones según la distinción familiar/no familiar. Los límites entre lo conocido y lo desconocido son casi los mismos para todos sus miembros. Estos

límites se distanciarán cuando aparezcan la escritura y la imprenta, pero por lo pronto la función de la religión es darle sentido al mundo. Debido a esta función original de las comunicaciones religiosas en sociedad, la religión permanece atada a la sociedad *como un todo*. Otra manera de decirlo es que se fuerza la inmediata sacralización del mundo, el mundo se experimenta como misterio, como secreto. “Ejemplos de esto es convertir en tabúes puntos débiles del orden social, transiciones, hibridaciones, lo que no puede clasificarse, anomalías” (Luhmann 2005a:46). El ritual será el encargado de establecer un sentido comunicativo de manera inmediata; esta selección de sentido comunicativo será sancionada religiosamente hasta que sean desarrollados nuevos modos de selección exitosos.

La religión es un apoyo a situaciones de la más diversa índole, por ejemplo de manera típica, la legitimación religiosa de la autoridad política. Pero a medida que la sociedad evoluciona, disminuye la necesidad de que el sentido comunicativo determinable se exprese de manera *específicamente* religiosa. Es probable que el desarrollo haya ido de misterios que pueden ser revelados, que comunican algo, a misterios que no comunican nada porque sólo cumplen la función de restringir la selectividad comunicativa:

Donde lo numinoso se asocia con fines de comunicación, es decir, con la semántica de lo ‘misterioso’ (de lo secreto, de lo segregado), hay que considerar una peculiar duplicidad de sentido. El misterio puede ser creado como un secreto arbitrario, con la consecuencia de que su revelación lo destruya. Pero también se puede ofrecer como un secreto que se protege a sí mismo, lo que quiere decir que la comunicación del misterio nada dice. Se puede y hasta se debe comunicar, pero la comunicación transmite poca fuerza de convicción *si no se cree de antemano*. El misterio se transforma, con esta especificación semántica, en un indicador de la pertenencia a una comunidad religiosa y establece la diferencia entre el que sabe y el que no sabe como diferencia secundaria. Probablemente el desarrollo de la historia de las ideas [religiosas] sigue este ca-

mino desde el secreto arbitrario, convertido en tabú, posible de ser desenmascarado, al secreto autorreferencial comunicativamente indestructible (Luhmann 2005a:126).

#### LA RELIGIÓN EN SOCIEDADES ESTRATIFICADAS

Las sociedades estratificadas comienzan a desarrollar modos de selección de sentido comunicativo relativamente independientes llamados **medios de comunicación simbólicamente generalizados o medios simbólicos** sin más. Ejemplos son el poder, el dinero y el amor. Al generalizarse los medios simbólicos se hace más evidente el carácter contingente de toda comunicación. Aparecerán **fórmulas de contingencia** –en un inicio no desligadas del todo de la religión– con la finalidad de controlar el acceso a estas otras posibilidades comunicativas: el bien común para la política, la escasez para la economía, la normatividad para el derecho y la limitacionalidad para la ciencia.

Los temas religiosos necesitarán de exégesis cuando comienzan a funcionar independientemente de la situación, esto es, *cuando se les generaliza* para adquirir relevancia más allá de regular la interacción entre presentes. Los rituales y las historias orales estarán todavía vinculados a situaciones particulares y en estos casos es difícil hablar de “fe”. Es cuando la comunicación está “organizada mucho más independientemente del contexto que un problema de compromiso (religio) surge de facto. Y junto con este problema, también surge el problema de la administración y supervisión de los compromisos” (Luhmann 2005a:50).

La dogmática religiosa es el aparato verbal y conceptual que cumple esta función interpretativa. En este sentido las dogmáticas desritualizan las comunicaciones religiosas o desocializan el mundo; la dogmática también es irreflexiva pues proporciona respuestas sin tematizar su función social, “por ejemplo, define su concepto de dogma en términos de revelación y de la tradición de enseñanza de la iglesia” (Luhmann 2005a:51).

Dos elementos de la semántica religiosa sufren desgaste a finales de la Edad Media: la cosmología y la moral. En culturas premodernas,

la función de la religión es producir un esquema moral. Los mitos cosmológicos servirán a este interés al distinguir el bien del mal. Las comunicaciones religiosas que se orientan por semánticas moralizadoras entienden a la sociedad como pecadora, producto de la caída desde un originario orden santo. Esta moralización religiosa quedará relacionada con la institución de la confesión y la cura profesional de almas (Luhmann 2005a:135).

El pecado adquiere una fascinación creciente a partir del siglo XIII. El esquema del “pecado original” hará posibles las generalizaciones sociales necesarias. El penitente que se confiesa no lo hace por sentir que sus pecados sean muy grandes, sino porque todos participamos de la condición de pecadores. En relación con la confesión se desarrolla “una casuística de la asignación de culpas que se supone será adoptada por los penitentes para su autocontrol” (Luhmann 2005a:134): una suerte de intercambio social de arrepentimientos por perdones que remiten de nuevo a la función social de orientar las selecciones comunicativas (expectativas). También para entonces se cuenta con técnicas retóricas que descubren las virtudes deseables mediante reglas, ejemplos, retratos de virtudes, modelos de comportamiento correcto.

Las comunicaciones religiosas ensayan dos vías de salida para el pecado: la primera, eficientar los mecanismos por los que el pecador puede redimirse. El pecador puede intentar, por ejemplo, “ganarse a María para sí, o alcanzar dominio sobre el *ars moriendi* para no morir en estado de pecado. Puede con ayuda sacerdotal alcanzar la convicción de que se ha arrepentido de sus pecados. Puede pedir la *absolución y recibirla*” (Luhmann 2005a:137). La segunda vía, la introducción de una nueva distinción teológica: el mundo trascendido. La sanción moral *en este mundo* que tradicionalmente enfatizaba la cosmología, comienza a trasladarse al más allá. Es así que la teología comenzará a acentuar la distinción cielo/infierno y salvación/condena. En todo caso, debe poderse saber cómo alcanzar la salvación. Por ejemplo, al tratarse el juicio final (Mateo 25, 31 ss.), el código bueno/malo se desdobra en un código que distingue entre el juicio intramundano y el trascendente. “Al juicio final

se le ponen por fundamento otras medidas que al juicio moral en el mundo” (Luhmann 2005a:139).

El desplazamiento de las comunicaciones religiosas del ritual al dogma permite que se desarrolle un culto específicamente cristiano. Sin él, no se hubiesen podido asimilar las tradiciones de pensamiento de la Antigüedad pagana: la terminología política en parte monárquica y en parte ciudadano-estatal, el pensamiento legal, la lógica, la retórica y la mejora general de la conciencia argumentativa. Ahora toma peso la distinción entre acción de culto y la acción social caritativa aprobada por la iglesia. La generalización se logra con el desarrollo unificado del dogma: “el *mismo* dios debe ser *alabado y amado en la otra persona*” (Luhmann 2005a:68). Todo ello seguido de la adaptación estructural y dogmática más sobresaliente: la reforma protestante. Las comunicaciones específicamente religiosas quedarán ligadas a la iglesia burocrática y en tanto tales al ritual, aunque se trata ahora de un ritual teológicamente aclimatado. Los sacramentos cristianos son concebidos como canales de gracia o como signos de gracia probada. La teología de la gracia, en particular la doctrina de la justificación, previene que la religión se convierta en mera prestación (ayuda a otras instituciones sociales o sistemas comunicativos). Frente a las herejías, la ortodoxia eclesial responderá con la formación de órdenes religiosas con reglas especiales –característicamente la de los jesuitas– y con la censura organizada (Santa Inquisición), en especial de la comunicación escrita.

Este movimiento del ritual al dogma reposiciona el código de la religión en inmanencia/trascendencia. La inmanencia es todo lo que el mundo ofrece para una observación intramundana, mientras la trascendencia se refiere a la existencia de un punto de referencia fuera del mundo. La trascendencia considera al mundo como si pudiera ser visto desde fuera. La paradoja de este código reside en que la vivencia de la trascendencia conduce de vuelta a la inmanencia, “justamente porque toda inmanencia es vivida en relación a la trascendencia” (Luhmann 2005a:149). Esta paradoja es resuelta por la religión con la fórmula de contingencia: dios. Dios es el observador

externo del mundo, quien permitirá conferir a todo acontecimiento en el mundo un sentido trascendente.

La mayor diferenciación hace que el sistema religioso cree más posibilidades comunicativas que las que puede actualizar; incluso muchas de ellas hasta a veces incómodas. Se puede tomar como ejemplo la discusión teológica medieval acerca de “si uno tenía que desear la muerte del propio padre, si dios así lo había deseado” (Luhmann 2005a:64). La familia no podría tomarse en serio tal posibilidad. Entonces sucede que la sociedad comienza a ser *selectiva* en relación con sus propias expectativas religiosas. Por decir, la familia aceptará la ayuda de la religión en los casos en que la conducta de la madre no sea la esperada, pero en ningún caso justificará el deseo de dar muerte al padre. “Una diferenciación externa más fuerte del sistema religioso debe llevar a un más alto nivel de *construcción del dogma* y a una mayor *reespecificación eclesiásticamente organizada* de esos dogmas. Esto último es un suplemento o incluso más o menos reemplaza una práctica ritualística de la religión” (Luhmann 2005a:64).

#### LA RELIGIÓN EN SOCIEDADES MODERNAS

La función general señalada para la religión –la determinación de expectativas o de una cierta selección comunicativa– surge como problema en varios sistemas de comunicaciones y puede solucionarse mediante símbolos multifuncionales y generalizados que se aplican de muchas maneras. Ejemplos de ello son la persona que experimenta un cambio o situación de transición y la persona que enfrenta la decepción de expectativas (Luhmann 2005a:72). Ante situaciones de transición, la religión primero responde con rituales de tránsito que ofrecen orientaciones unívocas y en ocasiones drásticamente ilustrativas (reglas extraordinarias de acción para el período de transición, simular la ausencia, pintar a quien experimenta el cambio, iniciarla en algún misterio). En este modo, la identidad indeterminable en el período de transición se determina. En sociedades modernas puede echarse mano de equivalentes funcionales

no religiosos como lo podría ser una relación amorosa durante el período de entrada a una profesión. Aun así, subsisten cambios de estatus asociados con las comunicaciones religiosas y que son interpretados religiosamente, como el bautismo y la comunión/confirmación (Luhmann 2005a:72).

El segundo caso es la decepción de expectativas relacionadas con una situación o posición: alguien que está sano se enferma, una casa en buen estado se quema, una madre aparentemente normal comienza a comportarse de manera extraña. La decepción muestra puntos débiles en la estructura social, pues indetermina expectativas futuras. La religión entra en escena en ésta y otras situaciones para apoyar una cierta determinación de sentido y lograr la aceptación *sin el quiebre de la expectativa* (“los designios del Señor son inescrutables”). Además de la religiosa, hay otras dos formas de enfrentar la decepción: “Uno puede *cambiar* la expectativa, poniendo otra en su lugar, esto es, aprender; o uno puede *mantener la expectativa contrafácticamente* e intentar reforzarla... la expectativa misma toma una coloración que puede ser en un caso *cognitiva* y en el otro *normativa*” (Luhmann 2005a:73). La referencia inmediata a la religión ante la decepción de expectativas se disipa cuando estructuras cognitivas o normativas se han diferenciado; en vez de esto, la religión asumirá la función de interpretar y legitimar las estructuras de expectativas mismas.

En las sociedades modernas la religión enfrenta el hecho incuestionable de individuos que viven sus vidas fuera de la religión o, lo que es lo mismo, de individuos que han podido vérselas con el mundo sin echar mano de comunicaciones religiosas. Pero ya desde el siglo XVII se está de acuerdo en que sólo a las Sagradas Escrituras les está permitido guardar misterios. Toda comunicación que intente transmitir secretos fuera de este contexto causaba el menoscabo del interlocutor. La religión comienza a llamar la atención contra la indiferencia del mundo y no ya contra las “falsas” creencias. Surgen las misiones como forma de lucha contra el error y la herejía. Pasa a un primer plano la apertura, el acceso, la inclusión en el sistema de la religión. “Las actitudes religiosas se distinguen de las no

religiosas, pero pierden importancia las distinciones entre confesiones. Toda religión es ahora universalista, es decir, accesible a cualquiera, pero por inclusión, no por exclusión” (Luhmann 2005a:157). Se acepta tácitamente la nueva realidad de comunicaciones religiosas alternas y competitivas.

Las dificultades de la religión para entrar en tratos con la sociedad moderna derivan de que sus observaciones suponen una estructura social ya rebasada. En la medida en que las comunicaciones se especializan, se dificulta encontrarle a lo sagrado un lugar en el mundo. Éste es el punto de partida de la vivencia de la trascendencia; aquí reside la necesidad de la religión de “trascender” el mundo. Los intentos por reactivar a un dios supremo que carga con el mundo desatan el problema de la teodicea (cómo explicar que un dios justo permita la injusticia en el mundo).

La teología tendrá varias maneras de generalizarse en su intento por hacerse compatible con sociedades funcionalmente diferenciadas. Generalizará la fórmula de contingencia (dios) y el medio simbólico (fe). Dios pasa a ser uno (superación del politeísmo). El ejemplo prototípico es el dios de Israel; pasa de ser un dios tribal a un dios universal: “El dios de Israel es elevado a un dios *universal* que abarca a Israel y a su entorno. Este dios entonces *escoge* a Israel y a su pueblo por voluntad propia” (Luhmann 2005a:80). En el imperio romano, el concepto monoteísta de dios prevalece sobre esta base. Con este paso al dios único y creador, lo distinto y opuesto ya no se explican como iguales, sino *mediante* lo mismo. Esta generalización del concepto hace más difícil la reespecificación. Las contingencias del mundo, incluidos el mal y el azar, se atribuyen a dios y son interpretadas dentro de la religión. La dogmática resolverá el problema con el concepto de perfección. Los contraejemplos de la perfección son bloqueados con la idea misma de perfección. Lo contingente es interpretado como no contingente (incluso los males y las desgracias persiguen un propósito divino). “El tomismo... logra aún acomodar el problema de la contingencia... con la ayuda de la distinción entre causas primarias y secundarias...” (Luhmann 2005a:82), y por ello se convirtió en la dogmática dominante de la iglesia católica.

Las comunicaciones religiosas, mediante el concepto de dios, son las primeras en ensayar un *orden autosustitutivo* –un orden que no puede ser reemplazado por un orden de distinto tipo. Ello incitará a otras comunicaciones a ensayar ideas de perfección de manera análoga a la idea de dios –verdad, amor, arte, derecho. De todo esto quedan dos cosas: primero, desde el siglo XVIII hay una tendencia a reemplazar la perfección con el desarrollo. Segundo, las fórmulas de contingencia y los criterios de selección comunicativa se han separado en todos los casos, excepto en el caso de las comunicaciones religiosas. Esto quiere decir que la fórmula de contingencia no sirve al mismo tiempo ya como valor de selección, por lo que la fórmula de contingencia no puede ser negada al simple nivel de los valores. Estos desarrollos fueron necesarios para responder a la más alta complejidad del mundo moderno.

La generalización de la fe sólo pudo llevarse a cabo mediante la reespecificación que tomó la forma de iglesias organizadas. Por otro lado, la fe actúa como medio simbólico si uno asume que el que se comunica también cree. Por ello, la fe debe ser demostrable. Otras personas deben atestigar que los creyentes refrendaron su fe, “como si el medio simbólico supusiera la comunicación entre presentes como garantía de seguridad” (Luhmann 2005a:87). Es hasta los tiempos modernos que la interacción cara-a-cara es reemplazada por la escritura, llamada “testamento”. Este atestigar se encadena hacia atrás hasta revelar la fe misma: “Aquí se presupone la autorrevelación de Cristo. Los conceptos de fe y revelación convergen en el supuesto de que él creía en sí mismo, de que él mismo creía que él era el Mesías” (Luhmann 2005a:87). Este movimiento permitió separar los medios simbólicos fe y verdad. Mientras la verdad es autoevidente, la fe se funda en lo improbable. La reforma protestante acrecienta en el creyente una autoselectividad individual –comunidades de creyentes independientes e iguales– que altera consecuentemente el concepto de fe y lo desinstitucionaliza.

Lo que se puede constatar hoy es que la fe subsiste como dogmática, pero ha dejado de funcionar como un código de comunicaciones religiosas, al contrario de lo que sucede con otros códigos

(amor, poder) para los que los problemas de comunicación se vuelven problema de código. El problema subsistirá mientras se mantenga un concepto tradicional de fe, donde las tematizaciones son establecidas desde los dogmas. Por ejemplo, hoy día es cuestionable si el problema de la “justificación” es el que fundamenta los motivos de la fe.

Ante la generalización, el problema es cómo recuperar la inmediatez para las comunicaciones religiosas. La recuperación de la capacidad psíquico-orgánica para la comunicación se realiza mediante **símbolos simbióticos**. “En el dominio del poder, la referencia a la fuerza física parece ser indispensable. Lo mismo vale para la percepción en el dominio de la verdad, y para la sexualidad en el dominio del amor, sin importar qué tanto esta referencia es dejada atrás y minimizada” (Luhmann 2005a:91). La pregunta es si los rituales pueden ocupar este lugar después de haber perdido el lugar central en religiones dogmatizadas. El caso es que con la interpretación dogmática de los sacramentos, la inmediatez se perdió.

Las religiones dogmatizadas inevitablemente descubren que sus propios miembros no satisfacen las expectativas de la religión (el pueblo elegido por dios no se comporta según sus mandamientos). Y en este punto ya no se puede regresar a la idea de que los miembros son buenos y los no miembros malos. “Los cristianos incluso tienen que tolerar una comunidad del sacramento con los pecadores, con la esperanza de que en el juicio final habrá una selección” (Luhmann 2005a:93).

Cuando el desarrollo societal no lleva a la identificación de grupos de referencia políticos y religiosos –caso excepcional–, la dogmática se encarga de proyectar su propio concepto de sociedad. En la tradición cristiana esto se expresa con la idea del reino de dios. Así, la dogmática religiosa incrementa las posibilidades de un desarrollo independiente que le permitirá sobrevivir aun cuando ha perdido contacto con la sociedad y se ha vuelto obsoleta. Ahí donde la política y la religión se han diferenciado, a la política se le exime de su papel mediador entre sucesos terrenales y cósmicos. La religión reclama ese papel sólo para sí. “Los terremotos y las cosechas malogradas como tales ya no son razones para matar al rey. Las funciones

rituales del mandamiento desaparecen, aunque todavía se interese en construir templos” (Luhmann 2005a:96).

La dogmática cristiana discute las condiciones de la salvación en términos de la relación entre el mérito y la gracia. El mérito se relaciona con las prestaciones de la religión a la sociedad; la gracia, por contraste, se correlaciona con la función central de la comunicación religiosa dentro del sistema religioso mismo. La reforma protestante criticó el mérito y se desplazó radicalmente en favor de la gracia como condición de salvación. Esto presupone que los otros subsistemas de la sociedad, en especial la familia y la economía, “se pueden hacer relativamente independientes de lo que es considerado meritorio en el sistema religioso” (Luhmann 2005a:101). La dogmática tiene, pues, una opción. Se puede dirigir a la capacidad motivacional de la religión, a la fe –de acuerdo con la concepción tomista de que la reencarnación divina fue una reacción a la caída del paraíso en interés de la salvación–, o puede dirigirse a la capacidad reflexiva y al mundo –aquí encontraríamos la concepción contraria según la cual la encarnación es autorrevelación de dios, un proceso de emanación y reespecificación de la fórmula de contingencia.

La distinción de los órdenes cósmico y terrenal también muestra la diferenciación del sistema religioso. Esto permite que lo que acontece en el tiempo sea percibido como contingente. El tiempo terrenal será ubicado entre la caída del paraíso y el juicio final. La tradición cristiana encontrará razones de peso para aplicar a la historia el concepto lineal del tiempo –de otra manera la pasión del Señor hubiese tenido que ser considerada como un suceso recurrente. Este concepto también conlleva la idea de una revelación única. En adelante, los rituales cristianos –en especial el bautismo y la eucaristía– serán vistos como representaciones periódicas de un suceso salvífico pasado, y ellos mismos no estarán sujetos al ritmo temporal de un ciclo. Podrán ser practicados en cualquier momento en un tiempo linealmente progresivo. Podrán “ser individualizados y sincronizados según se requiera. Así lograron establecerse en una sociedad que necesitaba incluir una gran variedad de biografías, escenarios temporales y consecuencias de actividades. Aunque siguen siendo rituales, los

actos religiosos se vuelven más compatibles con una sociedad que se ha hecho más compleja” (Luhmann 2005a:104). La concepción lineal del tiempo ofrecerá ventajas apologeticas al admitir la heterogeneidad dogmática, por ejemplo, al incorporar la tradición hebrea como Antiguo Testamento. También intensifica el pecado, la mala conducta contingente. Esto es así porque la mala conducta se vuelve mala conducta irrevocable: la mala acción no puede deshacerse ni cancelarse. Se está en presencia de una religión ya moralizada que interpreta conductas contingentes en términos de bueno y malo. “La redención sólo puede ser ahora concebida como la conjunción del pecado y la gracia evidente” (Luhmann 2005a:106).

Algunos dogmas tienen por función mantener la posibilidad comunicativa. Las comunicaciones religiosas surgen ante una decepción de expectativas a la que se responde contrafácticamente. “La violación de los mandamientos es interpretada como pecado pero ello no afecta la validez de los mandamientos. En otras palabras, la posibilidad se mantiene” (Luhmann 2005a:108). En el campo de la soteriología, esta respuesta contrafáctica necesita oponer de manera excluyente salvación y condena, cielo e infierno. Ejemplos de dogmas que mantienen la posibilidad comunicativa son la resurrección y el espíritu santo. Estos dogmas reactivan la posibilidad comunicativa reforzando una expectativa: “El dogma de la resurrección luego de la frustración en la cruz, interpreta la vivencia de que las posibilidades no desaparecen debido al fracaso sino que más bien se preservan. En el concepto de espíritu santo, la misma abstracción e independencia de la presencia concreta es simbolizada como abono (¡que no depósito!) que hace que la promesa comprometa” (Luhmann 2005a:106-109).

El dogma de la revelación muestra cómo el problema de la autodescripción del sistema es manejado dogmáticamente; también permite ver cómo los dogmas se recombinan y hacen compatible su interpretación mutua. Sobre todo, la revelación hace plausible el medio simbólico de la religión, la fe. “Las religiones de revelación pueden ser desarrolladas y perpetuadas como religiones de fe elaborando el significado de lo que ha sido revelado, y de los textos que han sido lega-

dos” (Luhmann 2005a:110), aunque no se pueden separar del todo del ritual de culto. El dogma de la revelación requiere compensar su carácter único mediante la repetición constante. En este sentido, los rituales se convierten en símbolos simbióticos de la religión. La revelación permite que aparezcan la organización de la religión como iglesia y la posibilidad universal de reclutamiento. La revelación hace posible una forma binaria de decisión: sí o no. Aceptar la revelación es muy distinto a creer en la existencia de dios. Es más probable que “el punto de partida para la formulación de credos fuera la revelación (o la aparición histórica de Cristo) y no la afirmación de la existencia de dios” (Luhmann 2005a:111).

#### CONCLUSIONES

La teoría de Luhmann relacionada con la religión de la sociedad considera como central el análisis de la función social de la religión. Esto quiere decir que la pregunta relevante tiene que ver con describir las relaciones entre religión y sociedad. En esta teoría la religión se explica desde la sociedad y para la sociedad. La función social de la religión es darle sentido al mundo o forzar una cierta selección de sentido (o también orientar selecciones comunicativas o expectativas). Las sociedades primitivas lo harán sacralizando el mundo, volviendo misterio toda anormalidad y estableciendo todo tipo de reglas para tratar con él. Las sociedades estratificadas lo lograrán estableciendo un esquema moral, lo que muestra de por sí que ha operado ya la dogmatización. En ambos casos, la función de la religión explicará su necesidad de relacionarse con la sociedad como un todo. Y es que la religión continuará estando directamente ligada a la constitución de la socialidad, es decir, a situaciones en que una persona adopta la selección comunicativa de otra como premisa de su propia conducta (Luhmann 2005a:54). Esta circunstancia peculiar también explicará las dificultades de las comunicaciones religiosas para acomodarse a la situación moderna, donde otras comunicaciones

funcionan de manera especializada –con medios simbólicos propios–, sin necesidad de recargarse en la religión.

La evolución de las comunicaciones religiosas ha llevado de religiones fuertemente ritualizadas (politeístas) a religiones altamente dogmatizadas (monoteístas). Esta transición será conceptualizada como desritualización o desocialización de la religión, y supondrá la generalización dogmática y la reespecificación comunicativa organizada por la iglesia. El análisis del cristianismo tendrá particular relevancia para la teoría por considerar que “sólo la religión cristiana parece haber alcanzado los valores extremos en *todas* las dimensiones apuntadas: diferenciación externa, diferenciación interna, desritualización, dogmatización de la fe y organización de métodos para la reespecificación” (Luhmann 2005a:69).

La dogmática religiosa, pues, es el resultado de la generalización religiosa y es irreflexiva porque no tematiza su función social. En sociedades jerarquizadas la dogmática experimentará una moralización extrema. Los mitos cosmológicos distinguirán el bien del mal y el pecado pasará a un primer plano –aparecen la confesión y la cura profesional de almas. Junto a la moralización existen técnicas retóricas que señalan los comportamientos deseables. La dogmática religiosa muy pronto concebirá el mundo como mundo trascendido, dando paso a reflexiones escatológicas (el “más allá”) y soteriológicas (la salvación).

La dogmatización hará posible un culto específicamente cristiano que asimila las tradiciones de pensamiento de la Antigüedad pagana. La reforma protestante representará la principal adaptación estructural y dogmática de este desarrollo que permitirá la desinstitucionalización de la fe, medio simbólico de la religión. El ritual y las comunicaciones específicamente religiosas quedan en manos de la iglesia burocrática y los sacramentos serán interpretados como canales de gracia. Las múltiples herejías –verdadera explosión de comunicaciones alternativas– serán enfrentadas con nuevas órdenes formadas ex profeso –jesuitas– y con la Santa Inquisición.

La mayor diferenciación empuja una mayor generalización. Así, se da el reposicionamiento del código de la religión hacia la in-

manencia/trascendencia. La moralización misma es trascendida y permite enfatizar la distinción salvación/condena así como las reflexiones de la teodicea. Dios –fórmula de contingencia del sistema– se vuelve uno, trasciende el mundo y es la perfección misma. Lo importante en este punto es que la religión ensaya un orden auto-sustitutivo, situación que alentará a otras comunicaciones a hacer lo mismo: ensayar la perfección en el amor, en la verdad, en el arte, en el derecho. Éste será el comienzo de su clausura semántica o *autopóiesis*.

Finalmente, el dogma de la revelación hace plausible a la fe como medio simbólico. Aceptar la revelación es muy distinto a creer en la existencia de dios. Sin embargo, el dogma requerirá de una repetición constante para compensar la singularidad del evento. El ritual cumplirá esta función de repetición y, en tanto tal, de símbolo simbiótico pues exige la presencia de los participantes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Corsi, Giancarlo, Esposito, Elena y Baraldi, Claudio. 1996. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. Anthropos/ITESO/ Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas. 1977. “Religiöse Dogmatik und Gesellschaftliche Evolution”. *Funktion der Religion*, 77-181. Suhrkamp, Frankfurt.
- Luhmann, Niklas. 1983. *Fin y racionalidad en los sistemas: sobre la función de los fines en los sistemas sociales*. Editora Nacional. Madrid.
- Luhmann, Niklas. 1985. *El amor como pasión: la codificación de la intimidad*. Península. Barcelona.
- Luhmann, Niklas. 1989. “Die Ausdifferenzierung der Religion”. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Vol. 3, 259-357. Suhrkamp, Frankfurt.

- Luhmann, Niklas. 1991.  
*Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Alianza/  
Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas. 1993.  
*Teoría política en el estado de bienestar*. Alianza. Madrid.
- Luhmann, Niklas. 1995.  
*Poder*. Anthropos/Universidad Iberoamericana. Barcelona.
- Luhmann, Niklas. 1996a.  
*Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por  
Javier Torres Nafarrate*. Universidad Iberoamericana/ITESO.  
México.
- Luhmann, Niklas. 1996b.  
*La ciencia de la sociedad*. Anthropos/ITESO/Universidad Ibero-  
americana. México.
- Luhmann, Niklas. 1996c.  
*Confianza*. Anthropos/Universidad Iberoamericana. Barcelona.
- Luhmann, Niklas. 1997a.  
*Organización y decisión: autopoiesis, acción y entendimiento  
comunicativo*. Anthropos/Universidad Iberoamericana. Bar-  
celona.
- Luhmann, Niklas. 1997b.  
*Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la  
sociedad moderna*. Paidós. Barcelona.
- Luhmann, Niklas. 1998a.  
*Teoría de los sistemas sociales I (Artículos)*. Universidad Iberoame-  
ricana/ITESO. México.
- Luhmann, Niklas. 1998b.  
*Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Editorial  
Trotta. Madrid.
- Luhmann, Niklas. 1999.  
*Teoría de los sistemas sociales II (Artículos)*. Universidad Ibero-  
americana/Universidad de Los Lagos/ITESO. Chile.
- Luhmann, Niklas. 2000.  
*La realidad de los medios de masas*. Anthropos/Universidad Ibero-  
americana. España.
- Luhmann, Niklas. 2002.  
*El derecho de la sociedad*. Universidad Iberoamericana/ITESO/Uni-  
versidad Nacional Autónoma de México-IIJ. México.
- Luhmann, Niklas. 2005a.  
*Sociología de la religión*. Manuscrito. 182 pp.
- Luhmann, Niklas. 2005b.  
*El arte de la sociedad*. Herder/Universidad Iberoamericana. México.
- Luhmann, Niklas. 2006.  
*Sociología del riesgo*. Universidad Iberoamericana/ITESO. México.
- Luhmann, Niklas. 2007a.  
*La sociedad de la sociedad*. Herder/Universidad Iberoamericana.  
México.
- Luhmann, Niklas. 2007b.  
*La religión de la sociedad*. Editorial Trotta. Madrid.
- Luhmann, Niklas y De Giorgi, Raffaele. 1993.  
*Teoría de la sociedad*. Universidad Iberoamericana/Universidad de  
Guadalajara. México.
- Luhmann, Niklas y Eberhard Schorr, Karl. 1993.  
*El sistema educativo: problemas de reflexión*. Universidad de Guad-  
alajara/Universidad Iberoamericana. México.
- Torres Nafarrate, Javier. 2004.  
*Luhmann: la política como sistema*. Fondo de Cultura Económica/  
Universidad Iberoamericana/Universidad Nacional Autónoma  
de México-FCPS. México.