

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE SOCIÓLOGA CON
MENCION EN DESARROLLO

LAS RESPUESTAS DE LA RELIGIÓN FRENTE A UN MUNDO SECULARIZADO:
UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA DESDE LA PROPUESTA DE NIKLAS
LUHMANN

VIOLETA YADIRA ORBEA REA

DIRECTOR: FRANCISCO MORALES

QUITO, 2018

AGRADECIMIENTO

A la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, por brindarme la oportunidad de profundizar en la temática que guarda mucho interés personal. A mis profesores de la carrera de Sociología por generar un ambiente de reflexión, estudio y análisis con el fin de profundizar mis conocimientos en la teoría social. Y a todos quienes demostraron interés en mi trabajo.

RESUMEN

El presente trabajo consiste en una sistematización de las principales teorías sociológicas que se refieren al tema de la secularización en la sociedad moderna, con énfasis en la propuesta de Niklas Luhmann. La primera parte recopila el trabajo de los autores representativos del paradigma clásico de la secularización, quienes explican la condición religiosa dentro de la sociedad actual y cómo esta se enfrenta al fenómeno de la modernización. La siguiente parte se encarga de resolver el mismo cuestionamiento, pero desde la perspectiva teórica luhmanniana, la cual propone nuevas perspectivas y aproximaciones de estudio sociológico que en parte concuerdan con las tesis del paradigma clásico, y en parte van más allá de sus presupuestos. Con ambas posturas abordaremos el cuestionamiento sobre cómo la religión responde frente a la sociedad actual, llamada por muchos, secularizada.

ÍNDICE

Introducción.....	1
I. EL PARADIGMA CLÁSICO DE LA SECULARIZACIÓN: ANTECEDENTES HISTORICOS Y ANÁLISIS SOCIOLÓGICO	3
1.1 Análisis del término “secularización” a través de la historia	3
1.2 Análisis de la religión en la sociedad moderna desde la sociología clásica.....	6
1.3 Sistematización general del paradigma clásico de la secularización (décadas 1960-1970)	13
1.4 Peter Berger: una teoría representativa del paradigma clásico de la secularización.....	19
II. INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE NIKLAS LUHMANN....	27
2.1 Teoría general de sistemas sociales: aproximación a la propuesta de Niklas Luhmann	27
2.2 La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann.....	30
2.3. La religión como sistema funcionalmente diferenciado	33
III. LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DE LA TEORÍA DE NIKLAS LUHMANN.....	37
3.1. El concepto de secularización	37
3.2 La diferenciación de la religión.....	39
3.3 Individualización y fundamentalismo	42
3.4. Inclusión/exclusión	46
Conclusiones.....	50
Bibliografía.....	57

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo busca comprender el papel que cumple la religión en el mundo moderno y secularizado mediante las aproximaciones teóricas de Niklas Luhmann (1927-1998), sociólogo alemán que abrió camino a nuevas posibilidades de estudio interdisciplinario con enfoques críticos, al mismo tiempo que distanciados del pensamiento sociológico clásico. A lo largo de esta investigación nos encargaremos de resolver la cuestión que existe sobre la importancia de la religión en la sociedad moderna y cómo esta se manifiesta frente al fenómeno de la secularización; específicamente, cómo responde Luhmann a la afirmación de la existencia de una sociedad secularizada que, convencionalmente, se asume como menos religiosa. De manera específica, buscamos indagar *en qué medida la respuesta que ofrece Luhmann frente al problema de la secularización se asemeja y se distancia del paradigma clásico de la secularización.*

Tengamos presente que el tema de la religión ha sido una fuente de estudios muy amplia y abarcadora. Desde épocas anteriores este tópico fue considerado como un punto central de estudios necesario para los pensadores y teóricos de aquel entonces, hoy en día es posible encontrar una gran cantidad de investigaciones sobre dicho tema; sin embargo, dentro del ámbito sociológico de nuestro país, la gran mayoría de estudios sobre la religión han sido realizados desde la visión clásica o de autores contemporáneos que mantienen dicha línea de investigación. Este trabajo representa el reto de analizar los fenómenos sociales desde perspectivas diferentes (en este caso, desde la teoría de sistemas de Luhmann) y más detalladas con el fin de fomentar una base de análisis profundo.

Por otra parte, el contenido que se presentará a continuación debe ser considerado como un trabajo teórico el cual se ha encargado de recopilar y contrastar información entre las perspectivas clásicas y la teoría de Luhmann con respecto al tema de la religión dentro de una sociedad, llamada por muchos, secularizada. El contenido que tendremos a continuación estará dividido en tres secciones:

El primer capítulo es una aproximación al tema sobre la secularización en la sociedad moderna desde el pensamiento sociológico clásico. Primeramente nos detenemos en comprender el uso del término y la situación en la que este aparece a fin de identificar el contexto en que, años más tarde, el fenómeno es entendido por los autores clásicos de la sociología. En segundo lugar, describimos las características centrales de los autores del siglo XX que forman parte de lo que Tschannen (1991) ha llamado el paradigma clásico de la secularización. Finalmente, nos concentramos en un análisis más profundo sobre la teoría de Berger (1963), quien puede ser considerado como el representante más influyente de este paradigma.

Nuestro siguiente capítulo se encarga de sistematizar los principios generales de la teoría de Luhmann que nos servirán para estudiar el tema de la religión en la sociedad moderna. El primer tópico trata sobre los lineamientos básicos que conforman a la teoría general de sistemas, luego hablaremos sobre la teoría de la sociedad y los sistemas funcionalmente diferenciados. Finalizaremos con una sección dedicada a la religión en la sociedad moderna, donde explicaremos la teoría con los términos explicados previamente.

El capítulo final se refiere a la secularización y cómo Luhmann la entiende bajo el contexto de la sociedad moderna, es decir, en la sociedad funcionalmente diferenciada. A lo largo de toda la temática del capítulo contrastamos la información encontrada en el trabajo de Luhmann con los estudios sobre la secularización que se mencionaron en nuestro primer capítulo. Finalmente, en las conclusiones, realizamos una sistematización general de los puntos tratados. Juntamente con los resultados obtenidos, presentamos los comentarios personales que consideramos apropiados recalcar.

I. EL PARADIGMA CLÁSICO DE LA SECULARIZACIÓN: ANTECEDENTES HISTORICOS Y ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

1.1 ANÁLISIS DEL TÉRMINO “SECULARIZACIÓN” A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Con el fin de encontrar el significado adecuado para comprender y criticar la teoría clásica de la secularización, nacida entre los años sesenta y setenta del siglo pasado, es necesario comprender el uso y la transformación del significado de su término a lo largo del tiempo. Según Joachim Matthes (1971), la problemática de la secularización deberá comprenderse bajo el contexto occidental, pues la tradición religiosa judeocristiana (compartida tanto por la Reforma protestante, como por la Iglesia católica), marcará las bases del pensamiento moderno. Así mismo, las concepciones que están detrás de este término brindarán una mejor perspectiva sobre la evolución de la sociedad hasta llegar a nuestros días.

Iniciaremos la temática mencionando que, según Mario Fabrizio (2011), el término secularización proviene del latín *saeculus* que se refiere a “tierra” o a una dimensión mundana; además, advierte que a inicios del siglo XVII dicha palabra tenía un carácter jurídico que significaba el traspaso de los bienes de la Iglesia hacia los príncipes de turno en los territorios europeos. Matthes (1971), por su parte, añade que a inicios de la modernidad el término secularización no poseía un significado negativo pues dicho término era usado para mostrar abiertamente un desapego a la doctrina de la Iglesia. Por tanto, su carácter era entendido dentro del ámbito político-jurídico, y, según Matthes, la primera vez que se habla sobre secularización fue durante las negociaciones de paz en el tratado de Westfalia por el año de 1648. En este momento la secularización fue comprendida como un proceso de reestructuración de los poderes civiles, políticos y económicos separados del dominio religioso.

Por otro lado, Carlos Medina (2003) advierte que a finales de la Edad Media, el uso del término secularización es modificado, por lo que introduce en su comprensión a la lucha entre los poderes religiosos (promovidos por la Iglesia católica) y temporales (refiriéndose al mando que los reinos obtenían durante un período específico). Es solamente con la Ilustración, en el siglo XVIII, que se empieza a utilizar el término secularización para dar cuenta del deceso progresivo de la religión en la esfera pública; según Alfonso Pérez (2013), dicho movimiento le otorgó un carácter negativo a la religión

y al período histórico anterior en el que los poderes eclesiásticos dominaron gran parte de la organización social occidental.

Para Europa, a finales de la Edad Media los grandes cambios, como la nueva organización de clases y del territorio además de los cambios económicos impulsados por el pensamiento de la época, significaron el inicio de la transformación, tanto para la sociedad como al interior de la misma Iglesia, pues ahora los pensadores ilustrados pretendían cambiar el rumbo de la fe religiosa conocida y practicada hasta aquel momento. Personajes como Voltaire (1733) mencionaban que “su lucha era contra la superstición y contra la fe, contra la Iglesia, mas no contra la religión” (Cassirer, 1993, pág. 156); sin embargo, con el tiempo, varios de sus lectores arremetieron en contra de las diversas formas de manifestación religiosa que aparecían en su medio. Con dicho antecedente, la Ilustración pretende reconciliar el pensamiento científico que ofrecía libertad y conciencia clara frente a las doctrinas religiosas medievales que disminuían la dignidad de los seres humanos (Cassirer, 1993).

Sobre la Ilustración, el nuevo pensamiento moderno lucha por el abandono de la antigua fe, la cual es capaz de alcanzar la *verdadera felicidad*; cualquier tipo de manifestación religiosa fue considerada como obstáculo para comprender el mundo *como es*, en otras palabras, sin algún tipo de visión mística anterior. Es así que el hombre moderno “debe renunciar a todo auxilio de arriba, tiene que abrirse por sí mismo en el camino de la verdad, que no podrá lograrla sino con sus propias fuerzas” (Cassirer, 1993, pág. 157). Por otra parte, el cambio en la comprensión de las ideas sobre la fe y las doctrinas presentadas, tanto por la Iglesia católica como por los movimientos protestantes, demuestran que la religión pasada (Edad Media) no es suficiente para comprender el mundo de la época moderna, por tanto, deberá transformarse y afirmarse más en los asuntos terrenales que en los divinos (Cassirer, 1993).

La idea del progreso de la humanidad, a partir de la experimentación y manipulación de la naturaleza, hizo que desaparecieran las ideas morales nacidas de las concepciones religiosas presentadas en favor de la protección sagrada de la naturaleza. Según Hill (1976), dicho proceso se fortaleció luego de las reformas protestantes a inicios de la época moderna ya que varios de los príncipes de turno que acogieron las nuevas interpretaciones cristianas, tenían por detrás fuertes intereses económicos y políticos, así como de conservar u obtener más territorios bajo sus banderas. Por otra parte, una de las consecuencias más notables de aquel tiempo se refirió a las motivaciones que provocaban en los individuos a actuar; la religión transformada promovía acciones cuyas

consecuencias podrían ser alcanzadas en la tierra mientras que las antiguas concepciones tenían su recompensa en el *más allá*.

La tensión entre los poderes eclesiásticos y políticos (promovidos por los Estados europeos) nació al mismo tiempo que la sociedad experimentaba nuevos procesos de organización. Durante el siglo XVIII, la idea de la secularización como posibilidad de progreso y desarrollo integral de la colectividad fue acogida rápidamente, especialmente, dentro de las mismas organizaciones religiosas. Los valores promovidos se enfocaron en resolver los problemas terrenales de los feligreses; así mismo, se otorgó prestigio a las explicaciones científicas y racionales, no solo en los nuevos espacios consolidados como laicos, sino también dentro de los grupos religiosos que permanecían hasta el momento.

Con respecto a lo ya expuesto, Medina (2003) afirma que la secularización en Occidente es entendida como el momento de instauración de nuevos valores laicos coherentes con los cambios del momento. De acuerdo a dicha explicación, Matthes (1971) sugiere que el proceso de secularización de la sociedad europea acelera otros procesos tales como la urbanización y la industrialización. Durante este período, la secularización es entendida como el “rechazo del mundo de lo divino y la aceptación del mundo terrenal” (Hill, 1976, pág. 293); el desplazamiento de la religión, como eje fundamental de acción dentro de la esfera pública, significó el cambio de las motivaciones en los individuos y dentro de los mismos grupos religiosos por lo que se priorizó la solvencia de las necesidades presentes antes que alcanzar los beneficios futuros ligados a las motivaciones divinas.

Para Hill, en este momento la secularización implica la separación completa entre la religión y la sociedad; es decir, la religión será vista como asunto individual y privado, cuya esfera será reducida a quienes la practican. Si bien es cierto que la vida en comunidad era celosamente cultivada por aquellos que pertenecieron a la Edad Media, durante la modernidad se promueven valores que dignifican la individualidad de los sujetos y su libertad para elegir. La secularización, por tanto, abre camino para que el libre pensamiento forme parte constitutiva de la sociedad y, en consecuencia, la elección de alguna religión sea opción de cada persona. (Matthes, 1971)

Dentro de los cambios de significado del término durante el período moderno, Medina (2003) expone que la secularización obtiene un nuevo concepto, mismo que es respaldado al entender el desarrollo de la sociedad como un proceso lineal, el cual va de lo menor a lo mayor hasta alcanzar un estado de bonanza integral. De acuerdo a dicha concepción, la secularización se muestra como el resultado positivo de transformación

social a partir de la eliminación de la influencia religiosa en la esfera pública. Como veremos en la siguiente sección Comte (1842) es uno de los primeros teóricos sociales que se aferra a dicho pensamiento mostrando que las sociedades más simples son las que se rigen mediante pensamientos religiosos o místicos, los cuales, durante la modernidad, carecen de poder para controlar a los individuos. De este modo, el siguiente significado que se otorga al término está ligado al cambio en la concepción religiosa que antiguamente dominaba varias acciones de los individuos dentro de la esfera pública y privada.

Para el siglo XX, la mayoría de los estudios sociológicos realizados sobre la religión también mencionaban a la secularización como un fenómeno propio de la época moderna, afirmando que la disminución del pensamiento religioso en la vida de los individuos se debía al nivel de modernización en el cual ellos se desenvolvían. Para la el pensamiento sociológico clásico, la secularización era el resultado del abandono de las ideas religiosas que antes regían la vida de los seres humanos provocando un evidente decrecimiento de las prácticas religiosas. Como lo hemos descrito hasta ahora, dicho pensamiento nace de una comprensión lineal de la historia, el cual es apoyado por los avances científicos y racionales que explicaban de mejor manera al mundo que le rodea al ser humano.

1.2 ANÁLISIS DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA DESDE LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA

Dentro del ámbito sociológico, la religión es uno de los mayores campos de investigación, ya que sus diversas interpretaciones y formas de comprensión de mundo complejizan la realidad social en la cual interactúan los individuos; al mismo tiempo, esta brinda significado y estabilidad a las personas. Desde los primeros científicos sociales hasta nuestros días, se han dedicado importantes esfuerzos al estudio de la religión. En esta sección, analizaremos ciertas características sobre el estudio sociológico de la religión en sus versiones clásicas, las cuales marcaron pautas esenciales que sirvieron, y sirven, para las investigaciones más recientes sobre la secularización.

Como examinamos en el punto anterior, la Ilustración trajo consigo nuevos métodos de investigación que estaban sujetos a las explicaciones racionales y científicas de los fenómenos identificados por la sociedad de aquella época. Para las recientes ciencias sociales, el pensamiento científicista representó, en algún momento, la posible

amenaza que deslegitimaría sus estudios al no ser comprobados bajo el rigor que el “método científico” imponía, por lo que, bajo dicho contexto, Auguste Comte (1830) realizó estudios filosóficos que apoyaron a esta nueva comprensión de mundo.

Comte es conocido por muchos como “el padre del positivismo” y su obra gira en torno a la pretensión de otorgar una perspectiva científica al estudio de los fenómenos sociales; así mismo, los ejes fundamentales de su trabajo giran en torno al orden social, los cambios en la sociedad moderna y el papel de la religión. Sus ideas, influenciadas por los fuertes cambios en Francia y el resto de Europa, reflejan el interés y la urgencia que tenía por interpretar los nuevos procesos de organización en la sociedad contemporánea. Con respecto a la religión, Comte consideraba que esta, vista como lo hacían las sociedades simples, es inútil en la modernidad, puesto que la razón científica ofrece fuertes cambios en la nueva forma de comprensión de mundo.

Por otra parte, la obra central de Comte, la cual se basa en los tres estadios de la humanidad, refleja la urgencia por dejar de lado a aquella religión que no es coherente con los acontecimientos sociales que la ciencia y la razón trajeron consigo. En su libro *El discurso sobre el espíritu positivo* (2007 [1844]), Comte describe los cambios que la humanidad experimenta a lo largo del tiempo diferenciándola en tres momentos o estadios; cada uno de ellos tiene características especiales que definen su momento y lo defieren de las otras dos.

Para Comte, el progreso científico era el eje fundamental de toda su obra. La evolución de la humanidad partía de una reorganización del pensamiento, la cual se regía por un nuevo sistema de leyes y normas manejadas por el “método científico”. A partir de dicha afirmación, nace su crítica a la religión y al pensamiento místico que, según el autor, es propia de las sociedades simples encontradas en el primer estadio. Desde su interpretación, las sociedades más antiguas son más religiosas, y su relación con la naturaleza se refleja en las concepciones místicas que la religión ofrece; conforme avanza el tiempo, la humanidad atraviesa momentos en los que supera las interpretaciones “mágicas” del mundo. En consecuencia, dichas concepciones son reemplazadas por el pensamiento racional, mismo que supera las explicaciones ambiguas de lo que les rodea.

Frente al nuevo régimen que presenta la sociedad del tercer estadio, las religiones místicas practicadas anteriormente ya no podrían contrarrestar la lógica moderna con la que se maneja la sociedad; sin embargo, tras la Revolución Francesa y la Ilustración, afloró el concepto de individuo y su relación con la libertad de elección, lo que, según el

autor, generó un quiebre en el orden social que antiguamente era mantenido por la Iglesia a través de la religión.

Según los escritos de Comte sobre la nueva crisis atravesada por la humanidad, hacía referencia a un alto nivel de individualidad, mismo que apareció con un nuevo concepto: el *pensamiento racional*. Según el autor, el problema nace por el establecimiento de una sociedad que aprecia y defiende el método científico, el cual debilita a la religión tradicional que mantenía las sociedades orgánicas anteriores a su época. Dicho acontecimiento podrá ser superado a partir del establecimiento de una nueva religión, la cual tendrá como prioridad relacionarse directamente con las nuevas posturas al mismo tiempo que unifica el pensamiento social.

Según Comte, la creación de una “religión positiva” sería capaz de unificar al individuo racional dentro de la sociedad al mismo tiempo que promueve el pensamiento científico como verdadera forma de orden social (Comte, 1982). Por otra parte, con respecto a la secularización, Comte afirma que la sociedad moderna se caracteriza por no ser religiosa; por lo que, si bien es cierto que el término secularización no aparece en sus escritos, la creación de la “religión positiva” es la muestra de un proceso que abre las puertas a nuevas interpretaciones de mundo, así como a un desplazamiento de la religión tradicional que hasta finales de la Edad Media era el eje principal en el orden y control de la sociedad.

Bajo la misma temática que Comte, Émile Durkheim (1912) sociólogo francés, dedicó varios años de su vida al estudio de los cambios en la sociedad moderna. Una de sus investigaciones más amplia se refirió al fenómeno religioso y su relevancia en las personas de su época. Por otro lado, su investigación mantiene, como su predecesor, una línea de pensamiento que le refiere a ciertas ideas ilustradas y del positivismo, las cuales son acogidas por autores posteriores.

Mediante las posturas heredadas por Comte, Durkheim se inspira para formular su propia teoría. Al igual que su antecesor hace hincapié en el orden social, ya que frente a los cambios que las revoluciones (políticas, económicas e ideológicas) en Europa generaron en los individuos, se produjo una gran desorientación en las normas y valores necesarios para una buena convivencia social. Por otra parte, los estudios sociales de Durkheim marcan una notable diferencia en cuanto al método que utiliza para formular su propia teoría sobre la sociedad. Para Durkheim los *hechos sociales* son el centro de su investigación y no los comprende a partir de sus preconceptos tal como lo hace Comte,

por el contrario, los muestra como hechos que deben, y pueden, ser estudiados científicamente (Durkheim, 1997)

Dentro de su estudio sobre los orígenes de la religión muestra que dicho fenómeno tiene dos partes: las creencias y los ritos. “Las creencias son estados de opinión y consisten en representaciones, los segundos son modos de acción determinados” (Durkheim, 2004, pág. 75). Según el autor, estos elementos se relacionan directamente con la forma en la que los individuos establecen el mundo que los rodea al mismo tiempo que los impulsa a actuar en relación a dichas interpretaciones. En consecuencia, a pesar de que la religión se ha transformado a lo largo del tiempo, desde las sociedades más simples, la idea de religión está ligada a lo que el ser humano considera como “sagrado” o “profano” (Durkheim, 2004).

Para Durkheim, la religión es posible gracias a la iglesia ya que dentro de esta las creencias comunes crean un vínculo de unidad entre todos sus miembros permitiéndoles asumir una identidad por el único hecho de que todos los miembros poseen una *fe* común. Dicho término se refiere a:

Una sociedad cuyos miembros están unidos porque representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y que traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama Iglesia. Pues bien, no encontramos en la historia religión sin iglesia (Durkheim, 2004, pág. 85).

La representación de mundo a través de ritos, mitos, lugares u objetos específicos que diferencian lo sagrado de lo profano es algo que, según el autor, tanto las sociedades simples como las complejas necesitan; así mismo, estos elementos permiten que se mantenga un cierto nivel de orden en el medio de interacción. En sus escritos, Durkheim utiliza el término *solidaridad* para referirse a la aplicación de algunos patrones de unidad que aúnan a la sociedad. Sobre la religión Durkheim la menciona como uno de los elementos que producen unidad en los seres humanos. (Durkheim, 2004)

Para comprender la teoría social de Durkheim, y, especialmente, para tratar el tema específico de la religión, los puntos clave a conocer serán la solidaridad y la cohesión social, ya que a partir de ambos conceptos el autor mostrará los cambios de la religión en la modernidad y su importancia dentro de la misma. En primer lugar, Durkheim menciona que juntamente con esta nueva época, el pensamiento de los individuos cambia y aquella moral, vigente para todos y apta para interactuar entre los

individuos, es limitada por la promoción del libre pensamiento que la ilustración dejó fuertemente implantado como pensamiento individual. Bajo este concepto, el autor analiza las características de la sociedad moderna y su relación directa con la cientificidad del conocimiento y la facultad de cada persona para elegir, evaluar o criticar.

Por otra parte, el “culto al individuo” es la consecuencia de los cambios que la modernidad produjo en la sociedad. Según explica el autor, el individualismo rompe con la cohesión social y limita las prácticas tradicionales que proporcionaban orden y estabilidad (Durkheim, 2004). Sobre la religión Durkheim destaca que su papel ya no puede ejercerse de la misma manera que en el pasado, sino que debe responder al nuevo pensamiento social.

A menos que las grandes sociedades intelectuales no se descompongan inmediatamente y que no volvamos a las pequeñas agrupaciones sociales de otro tiempo, es decir, a menos que la humanidad no vuelva a su punto de partida, las religiones no podrán ya ejercer un imperio muy extenso ni muy profundo sobre las conciencias (Durkheim É. , 2012, pág. 220).

En este punto, es posible apreciar una similitud con la conclusión de Comte tratada anteriormente ya que ambos consideraban que la religión es una herramienta importante para la sociedad, pero que, vista y practicada de forma tradicional, no rendirá adecuadamente ya que choca fuertemente con la individualización de los seres humanos. Por lo que es necesaria una nueva religión; una que incluya los ideales de la modernidad e integren a sus individuos remontando el orden social perdido.

El medio social de reorganización de Francia, hizo que Durkheim piense en la explicación de lo social con una base religiosa; sin embargo, dentro de las sociedades complejas, la influencia religiosa mantenida en épocas anteriores no era suficiente para que la conciencia colectiva generara creencias y sentimientos comunes debido a la idea de libertad que inició desde la Revolución Francesa (Cabral, 2004). Por tanto, la individualización de la religión, como la nueva posibilidad de cambio en la sociedad, será entendida a partir de la pérdida de influencia religiosa en la sociedad sin que dicho fenómeno implique su desaparición; además, según Durkheim, en las religiones individuales la cooperación y solidaridad colectivas se transforman pero no desaparecen (Durkheim, 2004).

Continuando con los autores clásicos, analizaremos a Karl Marx (1844), quien tiene una visión muy característica sobre el fenómeno religioso dentro de la modernidad. Vale la pena recalcar que, a diferencia de los anteriores autores tratados, Marx es quien menos se dedica a estudiar el fenómeno religioso. Su postura en cuanto a dicho tema nace de Feuerbach, quien manifestó que la religión era una abstracción propia del ser humano que lo alienaba y lo alejaba de su realidad (Marx, 2017).

La idea de religión dentro del trabajo teórico de Marx es entendida, la mayoría de las veces, bajo su célebre frase “la religión es el opio de los pueblos” (Marx, 2018, pág. 2); sin embargo, no siempre su significado es comprendido dentro del contexto cual fue dicho. Con esta frase, Marx define a la religión como la forma en la que la miseria real se ve como si fuera una pantalla ilusoria. Por otro lado, la frase muestra el interés de Marx por analizar la conciencia religiosa, pues esta, al mismo tiempo que es ilusoria, presenta la miseria real en la cual los seres humanos se encuentran inmiscuidos (Marx, 2018).

Cuando Marx elabora su crítica hacia la religión, lo realiza de manera dialéctica de este modo, si bien por un lado “la angustia religiosa es la expresión del dolor real” (Marx, 2018, pág. 3), también es la protesta de este, de manera que para definir la verdadera felicidad es necesario eliminar aquella felicidad ilusoria promovida por el pensamiento religioso. Lo que hace el autor en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1968[1844]) para acercarse al análisis de la religión, fue “considerarla como a una de las diversas formas de ideología –a saber, de la producción espiritual de un pueblo; de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y las correspondientes relaciones sociales” (Löwy, 2006, pág. 4).

Dentro del marxismo no tenemos una idea firme y resuelta que hable sobre la secularización, o la eliminación total de la religión; por el contrario, muchos autores interpretan las opiniones de Marx como un puente de reconciliación entre la religión y el socialismo (Marx & Engels, 2017). Sin embargo, existen algunos detalles de su trabajo que nos pueden llevar a comprender mejor la teoría clásica de la secularización; por ejemplo, cuando él se refiere a la religión, vincula la alienación del ser humano porque este se aleja de su realidad para concentrarse en ideas que, en un principio, fueron creadas por él mismo. Bajo esta misma línea, en sus escritos Marx menciona que la religión adormece el espíritu revolucionario pues confunde los sentidos de justicia y cambio necesarios para *revolucionar* el rumbo de la sociedad.

En el *Manifiesto del partido comunista* (1848), Marx muestra que la religión es, aparentemente, un refugio para las clases oprimidas que, no obstante, guarda los intereses

de la burguesía (Marx & Engels, 2017). Bajo el mismo contexto, Marx afirma que la religión cristiana derribó a las antiguas religiones mientras que, en el siglo XVIII, ésta fue vencida por el pensamiento filosófico; menciona además que la religión fue desplazada por las ideas de la libertad religiosa y libertad de conciencia por lo que, lo que dominó a partir de aquel momento fue el conocimiento. Nuevamente, encontramos similitud con las ideas expuestas anteriormente, ya que el conocimiento (científico-racional) es el punto principal en el pensamiento moderno, por lo que la religión será evaluada y modificada a la luz de este.

Finalmente, Marx no cree necesario tomar medidas para eliminar la religión, pues cuando el conocimiento es estimado por los seres humanos y utilizado como herramienta para revolucionar la sociedad, el pensamiento religioso, basado en concepciones místicas utilizadas para la dominación de las clases, será reemplazado por uno que continúe con el proceso histórico en el cual los seres humanos ya están embarcados. “Si el comunismo aboliera estas verdades eternas, aboliría la religión y la moral en lugar de darles una forma nueva y eso contradiría todo el desenvolvimiento histórico anterior” (Marx & Engels, 2017, pág. 62).

El último autor del pensamiento sociológico clásico en ser analizado es Max Weber (1864-1920), quien dedicó gran parte de su vida al estudio sociológico de la religión. Weber identifica que los cambios efectuados en la época moderna dieron como resultado alteraciones en la manera de comprender el mundo. En su conferencia *La ciencia como vocación* (1977), el autor explica que debido a la “racionalización intelectual” operada por la ciencia y la técnica, los seres humanos ya no necesitan a poderes ocultos para encontrar explicaciones sobre el mundo. Sin embargo, Weber declara que la ciencia no es capaz de resolver todas las interrogantes del ser humano, y es, precisamente, en este punto, que se distancia de las posturas positivistas las cuales confiaban en que la ciencia reemplazaría a la religión.

La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un reciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo (Weber, 1977, pág. 200).

Para Weber, la ciencia amplía la visión de los seres humanos; sin embargo, esta no es razón suficiente para que sea la base principal en la construcción de mundo de los individuos, al contrario, esta es una esfera entre muchas otras desde las cuales es posible establecer relaciones con el mundo. Por tanto, si bien es cierto que la influencia de la ciencia tuvo un impacto considerable en el modo de pensar y hacer las cosas de la sociedad europea, Weber no afirma que, gracias a esta, la sociedad moderna resolverá sus interrogantes finales sobre la naturaleza humana y su realidad.

1.3 SISTEMATIZACIÓN GENERAL DEL PARADIGMA CLÁSICO DE LA SECULARIZACIÓN (DÉCADAS 1960-1970)

Durante las décadas de 1960 y 1970, hubieron varios autores que formularon sus teorías sobre la secularización y a pesar de que existen muchas variantes en cada una de ellas, es posible encontrar argumentos e ideas que nos permiten hablar de un paradigma clásico sobre dicha temática. Durante el período de tiempo mencionado, el auge del estudio sobre la religión hizo que varias escuelas y corrientes de pensamiento propongieran ideas que expliquen tal fenómeno dentro de la sociedad moderna y su resultado frente a los cambios históricos que la respaldaban.

Nuestro análisis se basa en el estudio realizado por Olivier Tschanenn (1991), quien identifica a siete destacados autores que estudian el tema de la secularización durante este período, los pensadores seleccionados son: Thomas Luckmann (1967), Peter Berger (1967), Bryan Wilson (1966), David Martin (1969), Richard Fenn (1970), Talcott Parsons (1966) y Robert Bellah (1967), Tschanenn presenta una síntesis de cada uno de ellos con el fin de explicar las características principales que conforman al paradigma de la secularización.

Para estudiar las siete teorías, Tschanenn llega a una primera conclusión y es que cada una de estas comparte términos específicos para describir al fenómeno de la religión en la sociedad moderna y de su función a lo largo de los años. Por otro lado, encuentra que dicho paradigma no contiene una base sólida que comparta las mismas ideas de todas las teorías; sin embargo, al hacer uso de conceptos y términos similares se puede afirmar que la secularización es un producto de la sociedad moderna.

Por otra parte, el análisis de Tschanenn menciona que el paradigma de la secularización nace de dos supuestos que influyen en las teorías sobre la secularización.

Según lo explica el autor, desde los años 30 hasta los 60 se entendía que la secularización era la pérdida de influencia religiosa en las prácticas; es decir, la *descristianización* de la sociedad. Tal idea fue promovida por los estudios sobre la sociología de la religión que tenían una corriente católica. La segunda idea que sirvió de base para el paradigma provenía de la tradición positivista de Comte y Spencer, los cuales esperaban reemplazar a la religión con la ciencia.

Sobre lo ya expuesto, Tschannen define la estructura básica del paradigma de la secularización a partir de la identificación de las ideas comunes que los autores mencionados precisan en sus teorías y estudios sobre la sociología de la religión, especialmente de tres conceptos específicos que, a lo largo de su estudio referirán a otros términos. “This paradigm is based on a core of three elements: differentiation, rationalization, and worldliness” (Tschannen, 1991, pág. 400). A partir de estos tres elementos, Tschannen expone la base de la estructura del paradigma de la secularización; así mismo, demuestra que a partir de estos derivan otros elementos lo que apoyan y complementan.

En primer lugar, el autor menciona que la diferenciación es el elemento más importante y está presente en todas las teorías que conforman al paradigma. Para Luckmann, dicho elemento es la base del cambio en la sociedad y, sin este, ninguno de los elementos sería capaz de ocurrir. Por otro lado, Parsons define tres tipos de diferenciación: primero la diferenciación horizontal, la cual habla sobre la diferenciación que existe entre las diferentes funciones sociales, luego la vertical que se refiere a la estratificación de la sociedad, por último, la diferenciación entre la estructura social y cultural misma que muestra la diferencia entre el sistema cultural de la concepción de “persona” que proviene del sistema social y lo estructura (Tschannen, 1991). Según el autor, la diferenciación es el punto central que nos permite estudiar al sistema religioso pues su evolución a nivel histórico puede ser definido mediante estos tres tipos.

Por otra parte, Bellah menciona que la diferenciación es parte de la evolución histórica; sin embargo, su definición no apunta al cambio de la estructura social sino a lo que esta representa simbólicamente, por lo que la visión de mundo, que anteriormente era dirigida por las referencias religiosas, ahora varía y ofrece múltiples opciones de interpretación. Casi por la misma línea, Berger explica que la diferenciación divide al mundo en dos partes: “este mundo y el otro”, afirma que tal división es producto una evolución histórica que inicia con la institución del monoteísmo.

Sobre Wilson, Tschannen menciona que el tema de la diferenciación no es tan visible como en el resto de autores; sin embargo, este menciona que la transformación global, misma que involucra a la secularización, requiere de una diferenciación en la estructura social. Para Wilson, la diferenciación es definida a partir de los cambios en los roles e instituciones; pero fuera de tal explicación, no define su papel central dentro de su teoría sobre la secularización.

Con respecto a Fenn, su teoría muestra que la diferenciación es el verdadero origen de la secularización. Para definir este punto se remite a las ideas parsonianas y explica que dicho fenómeno abarca la diferenciación a nivel estructural y entre esferas. Específicamente, cuando hablamos de secularización, “Fenn’s secularization process is a separation between the individual and collective spheres and dispersion of the sacred” (Tschannen, 1991, pág. 406). Finalmente Martin explica que la secularización es el resultado del aumento de la diferenciación entre la religión y las instituciones seculares.

En resumen, la diferenciación hace que las esferas de la sociedad se separen y configuren funciones y acciones autónomas e independientes de la religión, esta por su parte será comprendida a partir de su propia esfera. Como consecuencia inmediata, las nuevas instituciones que se manejan libres del pensamiento religioso adoptan nuevos roles, mismos que funcionan a partir de una lógica específica y coherente con sus funciones. Tal consecuencia es reconocida como racionalización y es crucial en el cambio que la estructura social tiene, primero al reducir la influencia religiosa dentro de las otras esferas y segundo, especificando cada papel y función de estas (incluida la religiosa).

El enfoque utilizado para describir a la racionalización tiene que ver con el pensamiento weberiano y es aplicado, principalmente, por Wilson y Berger. En ambos casos, el desarrollo de la industria y la separación de los valores religiosos para promover el pensamiento científico así como las herramientas que promueven el desarrollo de la sociedad, son resaltadas dentro de sus estudios sobre la secularización.

Para Wilson, la racionalización se refiere al desarrollo científico y promoción del pensamiento racional en las técnicas de organización; es decir, que su enfoque se centra en el desarrollo tecnológico. Explica que al concentrarse la sociedad en el desarrollo científico, esta deberá distanciarse de la moral religiosa. Por tanto, la sociedad secularizada elimina las ideas religiosas de los valores que promueven el desarrollo, dando como resultado una sociedad centralizada y racionalmente dominada por valores instrumentales enfocados al pensamiento técnico y científico.

Por otro lado, Berger afirma que la racionalización está ligada directamente con el desarrollo industrial. “Modern industrial society has produced a centrally ‘located’ sector that is something like a ‘liberated territory’ with respect to religion. Secularization has moved ‘outwards’ from this sector into other areas of society” (Tschannen, 1991, pág. 406). Berger muestra que la secularización es la consecuencia de la racionalización del pensamiento, primero individual y luego colectiva. Según Tschannen, quienes explican el fenómeno de la secularización definen a dicho término como una consecuencia de los cambios en la comprensión de mundo que la sociedad experimenta cuando la ciencia y otros elementos presentan la realidad.

Finalmente, el impacto que la religión tiene con respecto a su influencia en la sociedad, le obliga a tomar medidas y a fijar nuevos intereses, los cuales tienen que ver con el pensamiento y necesidades de sus miembros. Esto es definido por Tschanenn, a partir de las teorías analizadas, como mundanidad (worldliness).

El autor que mayor atención le da a los lineamientos de mundo es Luckmann; desde su teoría, dicho elemento es el correlato directo de la privatización de la religión, pues diferencia lo terrenal de lo trascendental. Muestra que, dentro de la vida diaria de los seres humanos, las ideas trascendentales, pueden ser comprendidas a partir de símbolos terrenales. Por otro lado, Berger identifica a la mundanidad como uno de los elementos que debilitan a la religión dentro de la esfera de lo social; en este caso, también explica una división entre lo sagrado y lo profano, recalcando que las acciones de la sociedad moderna corresponden a las luchas terrenales.

Fenn, por su parte, menciona directamente que los lineamientos de mundo corresponden a la división que los individuos hacen entre lo sagrado y lo profano. A partir de dicha afirmación, el autor menciona que los límites de lo sagrado se reducen al mismo tiempo que las nuevas concepciones del mundo se expanden. Finalmente, quien también se refiere a este elemento dentro de su teoría es Wilson, quien coincide con la explicación anterior y muestra que la mundanidad ya no está influenciada por la religión.

A partir de los tres elementos descritos (diferenciación, racionalización y mundanidad), existen nuevos elementos los cuales están subordinados a los primeros. En primer lugar y como consecuencia de la diferenciación, aparece la autonomización. Sobre esto, Berger explica que es el proceso en el cual los sectores de la cultura y la sociedad ya no son influenciados por la institución religiosa y sus símbolos. Coincidiendo con esta idea, Wilson menciona que la autonomización es un proceso en el que los supuestos religiosos y sus prácticas pierden significado social. Añade también que la

autonomización implica que la sociedad ya no necesita los presupuestos religiosos o sus funciones para manejarse, al contrario, las nuevas instituciones se vuelven autónomas y compiten con la religión

En resumen, la religión interpreta la autonomización de las otras esferas como un cambio que debe realizarse dentro de su esfera, por lo que su función y rol cambian de acuerdo a la demanda de la sociedad. Tschanenn menciona que tal proceso tiene dos consecuencias principales. Por un lado, la religión se privatiza por lo que cada uno de los individuos deberá elegir su forma de construir el mundo. Sobre este punto, Luckmann afirma que la religión únicamente actuará dentro de su propia esfera y creará una identidad propia, misma que no podrá influenciar directamente sobre el resto.

La privatización es importante para la teoría de Bellah pues esta abre paso a la individualización ya que las prácticas religiosas dejan de influenciar en las acciones de las otras esferas; al mismo tiempo, cada individuo está en la posibilidad de practicar y creer en aquello que desea sin que la religión se convierta en su principal referencia para la organización de mundo. Berger por su lado, afirma que la privatización de la religión aún no está completamente desarrollada; sin embargo, reconoce que la religión tiene que responder a las necesidades espirituales de sus *clientes* por lo que, como consecuencia de la secularización en la sociedad, la situación religiosa es el resultado de un mercado que ofrece a los individuos lo que ellos demandan.

Como segunda consecuencia, la religión se generaliza ya que al tener la necesidad de permanecer dentro de la sociedad, esta autoriza que las instituciones seculares interactúen con ella al mismo tiempo que incluye dentro de su esfera algunas funciones de dichas organizaciones. La generalización, por tanto, obliga a que la esfera religiosa, ahora como un elemento de la sociedad, estructure su propio sistema de valores de manera coherente a las necesidades del individuo y de la sociedad en general.

Sobre este punto, Luckmann es quien muestra mayor interés pues argumenta que actualmente la estructura social ya no posee influencias religiosas y, en efecto, cada vez dicha influencia es menos visible que en tiempos anteriores. Esto, sin embargo, no significa que la religión desaparecerá por completo. Al contrario, por medio de la generalización, la religión se adapta a las necesidades de los individuos y modifica su función con el fin de permanecer en la sociedad.

Por otro lado, Parsons menciona que la generalización es una forma de secularización y se relaciona directamente con la privatización religiosa puesto que, al tener cada individuo la libertad de elegir las creencias que comparten sus intereses,

encierran a la religión dentro del ámbito privado, mientras que con la generalización, la religión acopla su sistema de valores a las demandas del hombre. Luckmann se refiere a tal idea como la consecuencia de la privatización de la conciencia individual, lo cual explica el nuevo carácter que adquiere la religión.

Desde la teoría de Bellah, la generalización implica un cambio en la sociedad secularizada utilizando símbolos que la representan y distinguen de otras naciones; a dicho fenómeno lo llama religión civil. La generalización es analizada por Fenn y, aunque coincide con Bellah, cree posible considerar a este fenómeno como una forma de religión que actúa dentro de la sociedad ya que los individuos se identifican y representan con su contenido.

Continuando con la temática, otra consecuencia de la diferenciación es el pluralismo religioso, pues al perder membresía, y, en consecuencia, autoridad, la religión entra en un mercado de competencia ya que los individuos adquieren la facultad de elegir o practicar aquello que les conviene o agrada.

Sobre el pluralismo religioso, el pensador que más importancia le otorga es Berger, quien afirma que “the religious institutions become marketing agencies and the religious traditions become consumer commodities” (Tschannen, 1991, pág. 409). Frente a lo expuesto, Tschannen menciona que existen dos consecuencias: en primer lugar, la religión se “mundaniza” pues esta toma atención de las necesidades del hombre por lo que su organización se dirige a resolverlas; esto da como consecuencia una lucha entre las diferentes denominaciones. Por otro lado, al ser varias las denominaciones que tienen un mismo mercado y competencia, sus creencias se vuelven superficiales, por lo que inician un re-descubrimiento de su identidad.

Fenn, en cambio, se refiere al pluralismo como un espacio que evita el monopolio religioso tal y como lo hacen ciertos países que en su mayoría se identifican como católicos. Menciona que la tolerancia religiosa es mayor dentro de los países cuyo proceso de secularización no implica la eliminación de las influencias religiosas sino que, por el contrario, admiten las diversas manifestaciones religiosas. Parsons por su parte, menciona que la pluralización es una consecuencia notable del proceso de diferenciación dentro de la sociedad; mientras que Bellah es el único pensador que no toma en cuenta dentro de su teoría a dicho elemento.

Finalmente, Tschannen muestra que el paradigma de la secularización contiene elementos comunes entre los autores que estudian el fenómeno y, si bien es cierto que existen ambigüedades entre las explicaciones sobre la secularización en la sociedad

moderna, se puede afirmar que los presupuestos y su estructura contienen elementos que demuestran un cambio real en la religión y sus prácticas dentro de la sociedad. Por otro lado, el paradigma de la secularización no afirma que la religión, a pesar del desarrollo científico o priorización de la razón para interpretar el mundo, desaparecerá por completo, pero sí estará sujeta a los cambios sociales y a las nuevas motivaciones de los individuos.

1.4 PETER BERGER: UNA TEORÍA REPRESENTATIVA DEL PARADIGMA CLÁSICO DE LA SECULARIZACIÓN

Como lo mencionamos en la sección anterior, el paradigma clásico de la secularización está compuesto por muchas teorías las cuales comparten ciertos conceptos básicos que conforman su estructura. Uno de los autores con mayor influencia para el análisis del fenómeno religioso y sus cambios en la sociedad moderna es Peter Berger (1997). Su teoría sobre la secularización es particularmente interesante, y según Tschanenn, es una de las que más amplía el análisis de dicha temática.

Dicho autor, radicado en Estados Unidos poco después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo una larga trayectoria como estudiante y profesor en temas culturales y religiosos. Juntamente con Thomas Luckmann (1963), desarrollaron su trabajo más emblemático titulado *La construcción social de la realidad* (1966). La idea principal de su trabajo afirma que la realidad es un producto humano, la cual se entenderá como un proceso dialéctico en donde el hombre se ve a sí mismo como exterior al orden social, pero que al permanecer dentro de dicho régimen, el individuo internaliza subjetivamente la estructura del orden social; mediante la interacción, este proceso se repite e integra nuevos elementos que refuerzan y configuran al orden social establecido (Berger & Luckmann, 2003).

Durante la formación de la realidad social, existen procesos que dan sentido a *lo real*; según los autores, la interiorización de los roles, hábitos y estructuras sociales en los individuos trabaja al mismo tiempo que el ser humano aprende a interpretar los símbolos sociales que le conceden una identidad propia, la cual es reconocida por el resto (Berger & Luckmann, 2003). Para los autores, la sociedad forma las conciencias individuales, pero también dichas conciencias moldean la realidad; tal proceso dialéctico garantiza un orden social que habilita a los seres humanos a interactuar entre ellos.

Por otra parte, los autores mencionan que la comunicación es de vital importancia en la sociedad, pues a partir de ella los seres humanos crean e interpretan su mundo. Este

proceso genera otros que forman las diversas instituciones presentes en la sociedad; así mismo, de la comunicación se obtiene conocimiento, el cual hace que la realidad sea comprendida por los seres humanos con certeza y, por tanto, aceptable dentro del medio cotidiano de sus vidas.

Así como la realidad es para Berger una construcción social. La religión es proyectada de la misma forma, dando lugar a la operación de un mismo sistema de valores y normas, los cuales configurarán su realidad social en concordancia con el pensamiento colectivo que reproduce su estructura. De este modo, Berger menciona que “la religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado...la religión es la cosmización de un mundo sagrado” (Berger, 1967, pág. 40). Para el autor lo sagrado es el punto principal su temática sobre la religión ya que este elemento conecta aquello que es misterioso e incomprensible con el ser humano.

En esta sección nos dedicaremos, específicamente, en el análisis del rol social que cumple la religión en la época moderna y de los cambios que esta le ha impuesto. A continuación, analizaremos los ejes principales que conforman la teoría de la secularización elaborada por Berger, a partir de la definición de los tres conceptos comunes encontrados por Tschannenn en su sistematización sobre las teorías de la secularización.

En primer lugar, la secularización es un término que describe importantes cambios en el desarrollo de la cultura occidental moderna, por lo que es un proceso histórico y cultural que, según Berger, tiene dos connotaciones, las cuales dependen de la perspectiva que los individuos tienen de esta. Para aquellas organizaciones en contra de las comunidades e ideologías religiosas, es el paso para obtener libertad de pensamiento, al mismo tiempo, los privilegios que antes tenía la Iglesia son retirados progresivamente. En cambio, para las comunidades religiosas tradicionales, la secularización supone la “descristianización” o “paganización”, fruto de un nuevo pensamiento, obtenido de los avances científicos y la teoría empírica (Tschannenn, 1991).

Frente a las dos distinciones que se entienden sobre el término, el autor explicará que para su investigación “entenderemos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (Berger, 1967, pág. 134). En este proceso, las ciencias humanas, el arte y la literatura adquieren independencia de la fuerte influencia religiosa tradicional, mientras que un nuevo pensamiento colectivo aflora en la sociedad. La

ciencia empírica es, por tanto, el nuevo eje de análisis y control que los individuos acogen para interpretar su mundo y construir, su nueva realidad.

Según lo explicado, el primer elemento que compone la teoría sobre la secularización elaborada por Berger, es la diferenciación; mediante esta, el autor justifica el cambio histórico en la religión y su decadencia durante la modernidad. Tschanenn menciona que el tema de la diferenciación dentro de la teoría de Berger aparece cuando el individuo fracciona al mundo en dos (terrenal y celestial). Como resultado nace una nueva visión para interpretar la realidad, esta ofrece a la estructura social infinitas posibilidades para entender e interactuar dentro de su medio social (Tschannen, 1991).

Durante el proceso de diferenciación, las instituciones subordinadas por la religión se vuelven autónomas. Con el tiempo, su justificación se vuelve racional e independiente, dando como consecuencia establecimientos de control no ligados al ámbito religioso. La religión, por tanto, se consolida como institución enfocada a resolver las necesidades individuales de los seres humanos las cuales se direccionan al ámbito espiritual y reflexivo del sujeto.

Como consecuencia de la diferenciación se produce la racionalización. Tschanenn menciona que la primera racionalización, según el estudio de Berger, nace la teoría sociológica clásica proveniente de Weber. Según él, la primera racionalización proviene de la eliminación de la magia en la Torah, lo cual explica que, durante la Edad Media, el nivel de racionalización de la sociedad caía sobre la eliminación del politeísmo o la magia. Ya en la modernidad, los cambios realizados por las distintas religiones se vieron en la obligación de adaptarse al nuevo grado de racionalización que la sociedad generó, en este sentido, el distanciamiento entre las interpretaciones místicas de las inferencias obtenidas por estudios científicos.

Nuevamente, sobre la racionalización encontramos huellas de pensamientos y afirmaciones pasadas, en este caso, desde la teoría weberiana. En cierta medida, dicho elemento muestra que la ciencia, como nuevo método para encontrar la verdad, es imprescindible durante la modernidad; del mismo modo, cuando los relaciona directamente con la secularización, se refiere al mismo concepto que Weber utiliza para describir la “desmagificación del mundo”. Según Tschanenn, explícitamente el autor no habla sobre la científicidad; pero, cuando menciona la consecuencia de los avances en la modernidad, explica que estos reflejan el pensamiento de los individuos alejándose de las concepciones mágicas para interpretar su mundo (Tschannen, 1991).

Berger menciona que al hablar sobre racionalización, es imprescindible no mencionar la racionalización de la conciencia, ya que esta se relaciona directamente con el cambio estructural que da lugar a la secularización. Según expone, la secularización es la consecuencia directa de los cambios en la organización de la sociedad que ofrecen apoyo a nuevas instituciones, específicamente en la consolidación del Estado Moderno y la Economía, ya que al ser colocada religión en un lugar específico dentro de la sociedad nuevas instituciones re-organizan la realidad y proporcionan pautas que aportan al orden social a seguir.

Como tercer elemento encontramos a la mundanización. Se puede hallar que el autor entiende a tal concepto como la decadencia de las ideas proclamadas por la religión; es decir el debilitamiento de sus presupuestos. En este punto, Berger introduce la idea de un mercado religioso que existe y se maneja de acuerdo a las demandas de los individuos, de esta manera, la estructura misma de la religión gira en torno al ideal que el ser humano va construyendo.

Bajo la temática sobre la mundanización, Berger afirma que la secularización no solo cambia el rol de la religión a nivel social, sino también al nivel individual, ya que los intereses y necesidades de las personas son alterados por la enorme cantidad de cambios en la nueva organización de sus vidas. La individualización, suscitada por los movimientos protestantes, así como de otras esferas de la sociedad (arte, política) es la nueva expresión de la colectividad. Valeriano (2011) explica que por medio de la liberación de la conciencia y la separación del catolicismo de las acciones públicas administrativas del Estado, se generaron nuevos comportamientos y formas de interacción social que promovieron una nueva estructura para relacionarse con su realidad.

La individualización permitió que los pensamientos de los sujetos propongan varias maneras de interpretar el mundo. La nueva visión de la realidad, por tanto, es aquello que los seres humanos utilizan para estructurar su mundo. A nivel social e individual, la religión como institución especializada en solventar las necesidades de las personas, se incorpora a un mercado en el cual compite junto con varias comunidades religiosas a fin de obtener individuos que reproduzcan y compartan sus pensamientos.

La individualización produce un nuevo cambio dentro del ámbito religioso: la pluralización. El hecho de que los individuos puedan elegir aquello que desean para interpretar su mundo implica que las instituciones deben corresponder sus demandas; según Berger, esta pluralización es generada por una crisis de credibilidad en las

estructuras anteriores que interpretaban y significaban el mundo de los seres humanos. Es decir, que la legitimidad construida hasta aquel momento por medio del instrumento religioso, queda invalidado frente a las nuevas formas y elementos regidos por la realidad de los sujetos; en su lugar, “las estructuras temporales puramente seculares fueron ganando terreno, construyendo un verdadero *territorio liberado* respecto a la religión” (Valeriano, 2011, pág. 18).

La crisis de credibilidad de la religión que los individuos experimentan es, según Berger, el resultado de nuevas opciones y formas de comprensión de mundo que aparecen debido a la “gran variedad de organismos religiosos y otras entidades que pretenden definir la realidad” (Berger, 1967, pág. 157); dicho fenómeno es entendido por el autor como pluralización y, con respecto a dicha temática, Tschann afirma que Berger es uno de los autores que más la detalla.

Acerca del pluralismo el texto de Berger también aclara que dicho fenómeno fue posible gracias a los particulares cambios en la “infraestructura de las sociedades modernas”. El factor común de dichas colectividades fue la desintegración de los monopolios religiosos, por lo que sus pobladores ya no dependían de una ideología específica para relacionarse entre ellos. La libertad religiosa promovida por el liberalismo protestante dio como resultado un ambiente ideal para que los nuevos movimientos religiosos tomen fuerza en las sociedades modernas; así mismo, el pluralismo suscitó un mercado en cual las organizaciones religiosas se convierten en agencias comerciantes que ofrecen sus productos a la comunidad (Berger, 1967).

Como consecuencia de un mundo en el que se puede hablar de pluralismo religioso viene una crisis de legitimidad, ya que, según Berger, las estructuras sociales que anteriormente legitimaban los motivos e intereses de la colectividad, pierden su fuerza y credibilidad ante las innumerables opciones de interpretación y aproximación de la realidad; es decir que, “la religión ya no legitima el mundo” (Berger, 1967, pág. 185).

La “crisis de la teología” en la situación religiosa contemporánea se basa en una crisis de plausibilidad que precede a toda teorización. Es decir, la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad es puesta en duda en las mentes de personas comunes, sin ningún conocimiento ni interés en la teología (Berger, 1967, págs. 187-188).

Por otro lado, la crisis de legitimidad dentro del pluralismo se da, como está escrito en la última cita, cuando aquellos que no están especializados en los temas religiosos, cuestionan la teoría religiosa. La crisis de la influencia religiosa y su progresiva desvinculación en las acciones centrales del Estado dieron como resultado el debilitamiento y cuestionamiento de la religión; sin embargo, tal proceso no implica que en algún punto de la historia esta desaparezca por completo (Valeriano, 2011).

En el último capítulo de *El dosel sagrado*, Berger explica que la crisis de legitimidad es la consecuencia directa de los cambios en la sociedad moderna. El cambio, y crisis de la religión es un proceso estructural y subjetivo que coloca a sus instituciones sobre un juicio y extrema duda por parte de los individuos. Así mismo, el mercado religioso que ofrece a todos los miembros de la sociedad nuevas alternativas para comprender la realidad, resulta en un desmembramiento de los instrumentos que esta utiliza para sostener la realidad, por lo que una nueva legitimación basada en ideales religiosos debe adaptarse a las demandas de la sociedad. En este caso, la secularización se convierte, no en el fenómeno que elimina de raíz a la religión, sino que, por el contrario, en el proceso por el cual la religión se transforma y ubica en una esfera dentro de la sociedad.

La legitimidad de la religión en el mundo moderno estará vinculada con la capacidad que la teoría religiosa, es decir, la teología, tiene para formular ideas y presuposiciones coherentes con el “pensamiento secularizado moderno”. De este modo, las tradiciones y ritos reforzarán los motivos de las organizaciones religiosas; por lo que, la nueva teoría otra vez será interiorizada por los individuos, y su nivel de conciencia reconocerá las nuevas bases para la comprensión de mundo e interpretación de la realidad. Las ideas religiosas anteriores son eliminadas de la subjetividad de los individuos, mientras que los nuevos movimientos religiosos adquieren ideas secularizadoras que limitan su participación en las otras esferas de la sociedad.

Años más tarde Berger realiza una crítica al paradigma de la secularización y, especialmente, a los estudios sobre dicho fenómeno llevados a cabo entre las décadas de los 60 y 70. En primer lugar, menciona que la secularización como fenómeno a nivel social ha tenido ciertos efectos en algunos lugares mientras que en otros no; asimismo, afirma que relacionar la secularización a nivel social con la secularización al nivel de la conciencia representa un mayor reto y, por consiguiente, con grado mayor de imprecisión para la interpretación teórica.

Según Berger, en su artículo *The Desecularization of the World: A Global Overview* (1999), la sociedad moderna está lejos de ser calificada como secularizada, principalmente porque dentro de su vida cotidiana, los individuos mantienen aspectos religiosos que les proporcionan estabilidad. De este modo, las prácticas religiosas son, en parte acciones culturales legitimadas por el tiempo, ya que estas definen el vínculo que existe entre el ser humano y los valores que fortalecen el orden social.

Berger cuestiona su propia afirmación anterior de que la sociedad moderna es una sociedad secularizada; menciona que si este fuera el caso, entonces “religious institutions could be expected to survive to the degree that manage to adapt to secularity” (Berger, 1999, pág. 4). Sin embargo, existen varias denominaciones que, a pesar de mantener una posición “anti-modernización”, su membresía está en ascenso. De igual manera, existen instituciones religiosas que fomentan sus prácticas a partir de la introducción de elementos modernizadores que apoyan acciones tradicionales u ortodoxas.

Continuando con su auto-crítica, el autor muestra que la tesis clásica sobre la secularización mencionaba que los esfuerzos por mantener la religión, dentro de la sociedad moderna, decaerían con el paso de los años. La experiencia, contrariamente a lo que se esperaba, muestra que tal fenómeno es la excepción, pues el resurgimiento religioso es cada vez más visible en la mayoría de los territorios a escala mundial (Berger, 1999). Las evidencias que avalan las nuevas observaciones de Berger son definidas gracias al fundamentalismo religioso ya que a partir de dicho fenómeno el resurgimiento religioso del mundo actual cobra mayor fuerza.

El fundamentalismo religioso se muestra en varias denominaciones. Por un lado sus características apunan a prácticas que frenan la secularización desde la promoción de un estilo de vida contrario a los ideales modernos haciendo que las acciones de los individuos respondan, según Berger, a los códigos promovidos por la religión. El Islam es una religión fundamentalista que concierne a las características mencionadas, pues la base de dicha denominación, es la tradición y esta, a su vez, promueve acciones que rechazan a las instituciones modernas como el pluralismo, la democracia o la economía de mercado (Berger, 1999).

Por otro lado la religión evangélica es la muestra de otro tipo de fundamentalismo. El crecimiento de los miembros que pertenecen a esta rama religiosa crece cada vez más y sus bases son la combinación de doctrina bíblica, moral religiosa y prácticas en sus reuniones de culto que promueven una vida espiritual activa y entusiasta. A diferencia del Islam las prácticas religiosas se convierten en expresiones culturales que responden a los

cambios modernos, especialmente de la tolerancia religiosa. Berger explica que el mayor número de miembros evangélicos son los que componen al grupo pentecostal proveniente de América Latina, recalca además que en este caso el fundamentalismo religioso de la religión evangélica en un inicio nace de las zonas que desconocían o marginaban a tal denominación, pero que en un corto período alcanzó mayoría religiosa.

Berger reconoce, en consecuencia, que el mundo actual es altamente religioso; sin embargo, existen dos casos particulares que muestran un alto grado de secularización. Primeramente se refiere a los países europeos que, por el efecto de la Segunda Guerra Mundial, así como de las diferentes revoluciones políticas y económicas, los valores promovidos por la religión no tienen un significado trascendente al nivel de la conciencia. Por otra parte, las elites culturales altamente globalizadas son fuertemente secularizadas debido a la posibilidad de estudios que tienen, por lo que estas no se relacionan con la moral religiosa del mismo modo que las clases populares, ya que a nivel de la conciencia, dichas agrupaciones mantienen una perspectiva diferente de la realidad.

Finalmente, Berger concluye su auto-crítica afirmando que las tradiciones religiosas pueden cambiar. Precisamente, dicho atributo le ha dado gran peso en la sociedad moderna de manera que le brinda a la religión la capacidad para que esta influya dentro de otras esferas tales como la económica y la política. Del mismo modo la religión es parte de la identidad cultural social e individual de los seres humanos, por lo que el fenómeno de la secularización no puede ser comprendido tal y como lo hizo el paradigma de la secularización entre las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado, pues, evidentemente, la influencia religiosa, tanto a nivel social como al nivel individual, difícilmente se ha debilitado. Si bien es cierto que existen espacios altamente secularizados, Berger menciona que son excepciones, pues la sociedad actual es igual de religiosa como lo fue en el pasado (Berger, 1999).

II. INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE NIKLAS LUHMANN

2.1 TEORÍA GENERAL DE SISTEMAS SOCIALES: APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA DE NIKLAS LUHMANN

Niklas Luhmann (1996) fue un sociólogo alemán que estudió por un año en Harvard con Talcott Parsons (1963), durante los años que siguieron a su encuentro, Luhmann profundizó su interés por generar un cambio en la investigación sociológica, por lo que introdujo el “nuevo paradigma” de la teoría de sistemas. Dicha teoría se conforma por aportes de diferentes disciplinas de las cuales, el científico cibernético Heinz von Foerster (1949), autor de la cibernética de segundo orden, y los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Valera (1984), creadores de la teoría de la autopoiesis, fueron quienes más influyeron en el trabajo de Luhmann.

Luhmann advierte que los estudios sociales basados en los autores clásicos están encerrados en una tradición que no permite dar cuenta de la complejidad de la sociedad moderna. Asimismo, Luhmann encontraba que las investigaciones sociológicas de su época eran “ingenuas” ya que mantenían preconcepciones sobre la sociedad que no eran coherentes con la realidad social contemporánea, por lo que con la teoría de sistemas, Luhmann renovó los estudios sociales mediante un enfoque crítico sobre los presupuestos clásicos.

En primer lugar, Luhmann utiliza como punto de partida, no al sujeto humano como lo hace la tradición, sino a los sistemas. De este modo, vemos que el sistema, de acuerdo con Luhmann, no se entiende como una “cosa”, ni tampoco como la suma de partes, sino que es el conjunto de “operaciones propias” las cuales se conectan entre sí y que si fueran suprimidas, el sistema dejaría de existir (Luhmann, 1991). Las operaciones propias del sistema establecen continuamente una diferencia entre el sistema y el entorno, de tal modo que “el punto de partida de todas las investigaciones teóricas que siguen de aquí es, por lo tanto, no una identidad, sino una diferencia” (Luhmann, 1991, pág. 173).

El sistema establece un límite con su entorno a partir de sus propias operaciones. Para Luhmann, la autorreferencia es aquella operación que constituye y mantiene tales diferencias, de este modo, el sistema es capaz de distinguir entre lo que proviene del sistema, es decir, sus operaciones, de lo que pertenece al entorno (Corsi, Esposito, & Baraldi , 1996). Por otra parte, la autorreferencialidad del sistema implica que este construye su estructura en base a sus operaciones previas, de manera que el sistema no

introduce operaciones ajenas del entorno y otros sistemas para garantizar su permanencia en el tiempo.

La teoría de la autopoiesis, hace que la estructura del sistema conserve su identidad mediante la producción de nuevas operaciones que nacen a partir de su relación con las antiguas, de esta manera, el sistema define continuamente la diferencia con su entorno. La autopoiesis es una operación capaz de “producir y re-producir por sí misma los elementos que constituyen al sistema” (Corsi, Esposito, & Baraldi , 1996, pág. 31). La identidad del sistema se desarrolla a partir de la estructura que le compone, al mismo tiempo, la estructura del sistema viene dada por la “repetibilidad” de eventos a lo largo del tiempo. Para Luhmann, tal cuestión no está completa si dichos sucesos no pueden ser conectados entre ellos de tal modo que sus operaciones pasadas sirvan, primero para que el sistema mantenga su estructura con cada operación que surge a partir de estos y, segundo, para mantener la diferencia con su entorno.

Por otro lado, Luhmann menciona que un sistema autopoietico produce operaciones específicas y únicas, las cuales son reproducidas exclusivamente al interior del sistema. Por lo tanto, el sistema no necesita de elementos exteriores para mantener su estructura, por lo que, cuando hablamos de sistemas autopoieticos, hablamos de sistemas autónomos y poseedores de clausura operacional.

La clausura operacional se muestra en la diferencia que existe entre el sistema (la parte marcada) y el entorno (todo lo demás). Se recalca que la autopoiesis no “libera” al sistema del entorno, al contrario, dicha operación los delimita y muestra desde el interior del sistema.

Un sistema nunca puede imitar a su entorno, debido a que sus operaciones son diferentes a las operaciones del entorno. Las operaciones del sistema son internas y su función es garantizar la reproducción y perpetuidad del mismo. Sin embargo, esto no implica que el cierre del sistema sea una clausura total ante el entorno. El propio sistema, mediante procesos de selección y regulación decide en qué operaciones del entorno es factible y pertinente acoplarse. El sistema traza sus propios límites y fronteras con el entorno (Ortiz, 2016, pág. 80).

Por otro lado, Luhmann se aleja de la teoría de los sistemas autopoieticos de Maturana y Valera mencionando que existen diferentes tipos de sistemas autopoieticos:

estos son los sistemas biológico, psíquico y social; cada uno cuenta con operación propia la cual es (según el orden mencionado de cada sistema) vida, conciencia y comunicación. A diferencia de los sistemas biológicos, los sistemas psíquicos y sociales son sistemas que operan *sentido*, por lo que estos no reproducen elementos materiales, sino observaciones como eventos que se enlazan temporalmente.

La manera en que un sistema opera sentido es, como se lo acabó de mencionar, a partir de la observación. Para Luhmann, las observaciones siempre se realizan al interior del sistema, de manera que quien observa es el sistema, nunca el entorno. En este caso, una característica importante sobre la teoría de Luhmann se refiere a que “la diferencia de sistema/entorno no depende necesariamente de otro sistema como observador, sino que puede ser producida por el mismo sistema” (Morales, 2012, pág. 61). Por otro lado, cuando Luhmann habla sobre la observación no se refiere a un ser humano como observador, sino a la observación como operación de un sistema.

La observación es una operación del sistema que realiza distinciones entre el sistema y su entorno, de este modo, el sistema produce conocimiento ya que este opera en base a distinciones, las cuales son transformadas en información mediante la observación. Para el sistema, la observación es una selección puesto que “la observación es una operación que utiliza una distinción para indicar un lado (y no el otro)” (Morales, 2012, pág. 64), dicha selección es comprendida por el sistema como “lo que es” y no como una de varias posibilidades que pueden conformar al sistema.

La observación de primer orden es aquella que observa las distinciones de un lado omitiendo la observación del otro lado, es decir que ve aquello que selecciona ver y no distingue nada más. Dicha observación del sistema, si bien alude que existe una distinción con el entorno, es incapaz de observarse al mismo tiempo. En cambio, la observación de segundo orden, desarrollada por Heinz von Foerster, observa las distinciones con las que opera un observador, es decir, es capaz de observar los dos lados de una distinción, operada por otro sistema, o por el mismo sistema en un momento distinto. Observación de segundo orden es la capacidad de observar una observación.

Por otro lado, la distinción del sistema con el entorno es posible gracias a la observación que opera desde el interior del sistema, de este modo, nos encontramos con la capacidad del sistema para autoobservarse. La autoobservación, por lo tanto, ocurre cuando “la observación es una operación del mismo sistema observado que es capaz de observar a otra operación del mismo sistema y tematizar la distinción que esta, en tanto operación, no es capaz de observar” (Morales, 2012, pág. 66).

Los sistemas sociales, comprendidos también como sistemas que operan sentido, se diferencian de su entorno por medio de la comunicación; esto le permite construir conocimiento y le proporciona estabilidad a su estructura. Sin embargo, vale recalcar que cuando Luhmann hace referencia a la comunicación dentro de los sistemas sociales, no habla de una relación entre sujetos humanos tal y como lo hace la teoría clásica, por el contrario, la comunicación es una operación única de los sistemas sociales, la cual opera gracias a la observación del mismo sistema.

Al ser la comunicación un sistema que tiene operaciones propias, este también se manejará a partir de la diferencia. Por otra parte, Luhmann recalca que la comunicación siempre es una operación interna del sistema, por lo que esta no guarda relación con el entorno. De este modo, la comunicación es comprendida como un sistema autopoietico particular que identifica a los sistemas sociales mediante una operación propia de comunicación. Por otro lado, si bien la comunicación del sistema no se puede comunicar con el entorno, “mediante la operación de la comunicación un sistema social está, sin embargo, abierto al entorno, en el sentido que puede observar el entorno” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996, pág. 47).

Para Luhmann “la comunicación es siempre acción selectiva” (Luhmann, 1991, pág. 142) de este modo, dicha operación toma una parte de información mientras ignora el resto. El modo en que la comunicación opera depende de tres selecciones: “información/dar a conocer/comprensión o incomprensión”. Luhmann afirma que la comunicación existe siempre que estas tres selecciones se refieran a ellas mismas por lo que, la comunicación es un sistema que se auto-observa con el fin de mantener su estructura a partir del enlace de acontecimientos pasados que influyen en los nuevos.

Finalmente, es necesario comprender que Luhmann no entiende a la comunicación como un mero acto en el cual los sujetos comunican información a otros, puesto que para los sistemas sociales, la selección realizada mediante la comunicación se convierte en información que conforma la estructura del sistema. Por esta razón, la función de estas tres selecciones implica mantener la estructura del sistema a fin de que este se mantenga a lo largo del tiempo.

2.2 LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE NIKLAS LUHMANN

La siguiente parte del amplio trabajo de Niklas Luhmann se concentrará en el estudio de la sociedad moderna. En primer lugar, la sociedad es, para nuestro autor, un sistema

autopoietico, poseedor de clausura operacional propia. Por tanto, la sociedad no es la suma de individuos, ni mucho menos, un grupo de personas que pertenecen a un territorio o nación. En segundo lugar, la sociedad es un “sistema omniabarcador” que incluye dentro de ella a todos los sistemas sociales, de tal modo que el sistema de la sociedad se convierte en el entorno de sus subsistemas (Luhmann, 2006). Es así que la característica primordial de la sociedad moderna es su capacidad para contener en su interior nuevos sistemas parciales, mismos que poseen sus propios criterios de comunicación.

Luhmann estudia el caso específico de la sociedad moderna por medio de la teoría de la *sociedad funcionalmente diferenciada*, misma que la identifica como un caso histórico particular y supone un aumento de la complejidad, por lo que aparecen sistemas parciales enfocados a resolver problemas específicos a partir del desarrollo de funciones propias. Para la sociología, la diferenciación ha sido uno de los puntos centrales en la investigación; sin embargo, Luhmann cambia su significado cuando habla sobre la sociedad moderna, pues, en este caso, la diferenciación se produce en base a las operaciones de cada sistema.

La diferencia propuesta por la teoría de Luhmann se aleja de las concepciones clásicas en el sentido de que entiende a la diferenciación social en términos de *diferencia sistémica*, ya que la formación de subsistemas al interior de la sociedad reduce la complejidad por medio de la función propia de cada uno de ellos y por su capacidad de autorreferencia llevada a cabo gracias a la comunicación, misma que se encuentra sujeta a la evolución histórica de la sociedad. Por otro lado, el estudio de la diferenciación sistémica no implica que se pueda prescindir del sistema total para estudiar cada sub-sistema.

El sistema funcionalmente diferenciado de la sociedad garantiza la unidad de los sistemas parciales debido a que estos no son estudiados como partes que desintegran la unidad del sistema, sino que “la diferencia así formada representa a la vez la unidad del sistema omniabarcador de la sociedad, el cual no requiere observarse de forma separada” (Luhmann, 2006, pág. 483). El sistema total determina la forma en la que los sistemas parciales se ordenarán a fin de preservar la unidad mediante de la diferenciación de cada sub-sistema, por lo que la diferenciación sistémica permite que la diferencia sistema/entorno se mantenga vigente en los sistemas parciales.

Por otra parte, el modo en el que la sociedad coordina y organiza a los sistemas parciales no tiene una regla o modelo específico a seguir, puesto que las relaciones de los sistemas parciales dependen de los cambios históricos de la sociedad. De esta forma,

Luhmann explica que a lo largo del tiempo, han existido *formas de diferenciación* que ordenan la sociedad a partir de distinciones básicas, mismas que contribuyen a constituir la estructura general de la sociedad (Luhmann, 2006).

Según Luhmann, son pocos los criterios de diferenciación social desarrollados a lo largo de la historia, de todos estos, él identifica cuatro formas de diferenciación de los sub-sistemas. Vale recalcar que las formas de diferenciación nacen a partir del criterio igual/desigual, mismo que, según Luhmann, no puede ser utilizado para la distinción sistema/entorno; tal relación solamente puede ser comparable dentro del sistema para la diferenciación desarrollada por cada sistema parcial.

Las formas de la diferenciación se distinguen del modo en el que se trazan los límites entre sistemas parciales y sus entornos al interior de la sociedad. Son el resultado de la combinación de dos diferencias fundamentales: a) la diferencia sistema/entorno; b) la diferencia igualdad/desigual, relativa a la relación entre los sistemas parciales y con referencia al principio de su formación. (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996, pág. 53)

En primer lugar, Luhmann muestra la diferenciación *segmentaria*, cuya principal característica se refiere a la igualdad que existe entre los sistemas parciales dentro del sistema total, es decir que los sub-sistemas se observan y se reconocen como semejantes, como ejemplo encontramos la diferenciación entre familias o pueblos. Luego viene la diferenciación *centro-periferia*, esta admite la existencia de la desigualdad entre los sub-sistemas, pues en este caso, existen espacios exclusivos que no pueden ser ocupados por todos, para este caso encontramos la diferenciación entre grupos demográficos tales como la ciudad y el campo. La siguiente forma de diferenciación es la *estratificada* la cual se refiere a la desigualdad de rango existente entre los grupos de personas. Según Luhmann, dicha diferenciación “tiene su estructura fundamental en una distinción de pares” (Luhmann, 2006, pág. 486), es decir, entre grupos demográficos como la nobleza y la plebe.

Finalmente, la *diferenciación funcional* se caracteriza por la igualdad y desigualdad que existe entre los sistemas; “los sistemas de funciones son iguales en su desigualdad” (Luhmann, 2006, pág. 486), por lo que entre ellos no existe ninguna clase de jerarquía. “Con el paso hacia la diferenciación funcional la sociedad renuncia a

imponer a los sistemas parciales un esquema común de diferenciación” (Rodríguez & Torres Nafarrete, 2008, pág. 449).

En la sociedad moderna, Luhmann no entiende a la formación de sistemas parciales como el modo para conservar el equilibrio del sistema total, sino que muestra la capacidad de la sociedad para introducir en ella nuevos sistemas funcionales los cuales construyen sentido de diferentes formas. Por otro lado, la complejidad se reduce debido a que cada nuevo sistema parcial desarrolla una función propia, la cual produce un tipo específico de comunicación. De este modo, si bien cada sistema funcional desarrolla su propia comunicación, esta puede ser utilizada por otros sistemas para sus propios fines, ya que todos los sistemas funcionales operan mediante la comunicación (Morales, 2012).

Dentro de la sociedad moderna se muestra que la realidad no puede ser interpretada por una sola visión o perspectiva, al contrario, la realidad de la sociedad es comprendida desde diferentes observaciones que corresponden con las distinciones propias de cada sistema funcional. Luhmann se refiere a dicho fenómeno como *policontextualidad*, y afirma que la sociedad moderna “se observa a sí misma simultánea o sucesivamente de maneras muy diversas” (Morales, 2012, pág. 115).

La policontextualidad significa que la sociedad crea numerosos códigos binarios... La existencia de múltiples sistemas funcionales hace que la sociedad sea incapaz de producir una semántica unificada para la autodescripción. Cada sistema funcional observa a la sociedad desde su propia contextura, desde su propia codificación. (Morales, 2012, pág. 116)

De este modo, Luhmann investiga las características de los múltiples sistemas funcionales, tales como, el sistema político, económico, la ciencia, la educación, el derecho, la medicina, el arte, entre otros. También la religión se considera un sistema funcional de la sociedad moderna, es en este último en el que nos concentraremos a continuación.

2.3. LA RELIGIÓN COMO SISTEMA FUNCIONALMENTE DIFERENCIADO

La sociedad moderna es capaz de mantener dentro de ella a diferentes sistemas los cuales poseen su propia estructura, función específica y código. Es así que la diferenciación entre sistemas está dada a través del código que desarrolla el sistema a fin de que este distinga

su límite con el entorno. Según Luhmann, los códigos están representados por valores binarios que excluyen terceras posibilidades, por lo que la observación del sistema se reduce a dos alternativas: un valor positivo (el lado marcado de la distinción) y uno negativo (el lado no marcado).

Seguidamente, nos enfocaremos en el estudio de la religión, entendida como un sistema funcionalmente diferenciado, el cual se encuentra dentro de la sociedad, para ello iniciaremos con la definición de su código, mismo que, según Luhmann, es *inmanencia/transcendencia*. En primer lugar, mencionaremos que la religión es uno de los sistemas más antiguos dentro de la sociedad; sin embargo, con el paso del tiempo tanto su rol como el nivel de importancia otorgado por los individuos han variado de tal manera que su estructura se ha visto modificada de formas muy particulares; a pesar de ello, su código sigue siendo el mismo. En segundo lugar, “la religión siempre tiene que ver con una realidad doble: por un lado está la realidad inmanente, real y por el otro está la realidad trascendente, imaginaria” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996, pág. 139).

Luhmann explica que la paradoja inmanencia/transcendencia se refiere a que la religión es definida a partir de los términos observable/inobservable. La religión es comprendida como un sistema funcionalmente diferenciado cuya particular paradoja consiste en comunicar lo que es inobservable por medio de lo observable, de este modo, la unidad del sistema religión depende de la especialización en este problema de comunicación: definir lo inobservable o trascendente a partir de lo observable o inmanente. La diferencia generada por esta paradoja se observa desde el interior del sistema como una realidad que guarda dentro de ella el *misterio* al cual no es posible tener más que una aproximación de su significado a partir de la explicación de lo observable.

A fin de que el código del sistema sea operativo, es necesario el uso de *programas*, los cuales definen el empleo adecuado del código. Los programas, según Luhmann, son reglas que fijan las condiciones del sistema por medio de los valores designados a través del código de cada sistema:

Los programas permiten la aplicación del código al proveer ciertas directrices para su procesamiento; de hecho, un código no puede comunicarse realmente sin contar con un programa. Por ejemplo, no es posible comunicar en términos de legalidad/ilegalidad sin hacer referencia a algún cuerpo legal; no se puede argumentar científicamente acerca de la verdad o falsedad de algo sin utilizar teorías y métodos, etc. (Morales, 2012, pág. 114)

Sin embargo, a diferencia de otros sistemas funcionales, la religión no ha podido desarrollar sus programas propios, sino que históricamente ha utilizado a la *moral* como programa. Esto se debe a que la religión se relacionó directamente con el tipo de conducta que los sujetos debían mantener por medio de las posturas religiosas otorgándole a la moral la facultad de juzgar el *destino* de los individuos conforme al ejercicio de las normas impuestas. Sin embargo, para Luhmann la moral es una forma de comunicación específica, independiente de la religión, que posee su propio código: estima/menosprecio de las personas como un todo (Luhmann, 2013).

La religión se identifica como un referente del orden social, pues, en un inicio, la sociedad era controlada mediante las pautas de comportamiento impuestas por la religión y legitimadas por la moral. “La moral se fija ante todo a su referencia social, porque solo así se puede asegurar la relevancia de la religión para la sociedad en su conjunto” (Luhmann, 2009, pág. 212). Sin embargo, en la medida en la que avanza el tiempo, la sociedad se vuelve más compleja, por lo que el programa de la moral deja de ser *compatible* con el sistema de la religión debido a que aparecen nuevos modos para comprender la realidad. Al mismo tiempo, otros sistemas desarrollan su propio código, por lo que la religión se convierte en un sistema de sentido más que analiza su realidad desde una perspectiva diferente.

El uso de la moral como programa de la religión está relacionado también con la figura de *Dios*, a la que Luhmann considera una “fórmula de contingencia”, que permite la desparadojización de la paradoja inmanencia/trascendencia. Una fórmula de contingencia reemplaza el *cómo* de la observación, por un *qué* o un *quién*, en este caso, la observación de segundo orden del sistema de la religión es realizado por una persona, Dios.

La posición sobresaliente del Dios supremo está caracterizada por el hecho de que solamente él cumple con los atributos totales de la trascendencia, especialmente el atributo de la ausencia de límites, de la omnipresencia, incluso en el ámbito de la inmanencia, por tanto en el ámbito de la unidad de la diferencia entre trascendencia e inmanencia. (Luhmann, 2006, pág. 133)

En primera instancia, Dios será entendido como un ser que une el mundo terrenal con lo divino por medio de la comunicación que transmite a los seres humanos; sin

embargo, tal información es, muchas veces, incompleta. El misterio que envuelve al mensaje es comunicado, pero al mismo tiempo, marca el límite del conocimiento que puede ser utilizado o descifrado por los individuos.

En segundo lugar, es posible apreciar la contingencia en el comportamiento de los seres humanos, por lo que la religión se concentra en las acciones individuales de las personas las cuales se fijan en las características que tiene Dios a fin de tener una guía de comportamiento capaz de mantener el sentido de la religión instaurado en la vida cotidiana de los individuos. La idea de salvación o condenación comunicada por la religión es posible por el modelo del Dios como ente que une ambos mundos. Vale aclarar que esta fórmula se refiere específicamente a la solución propuesta por la religión judeo-cristiana.

En tercer lugar, Luhmann muestra que la reinterpretación de la moral depende de los cambios estructurales que la religión realiza al acoplarse a las *necesidades* demandadas por la sociedad en un tiempo determinado. Sin embargo, si bien dentro de la sociedad moderna los sistemas funcionalmente diferenciados pueden interactuar y utilizar, según sus intereses, términos de otros sistemas, cada sistema (en este caso la religión) mantiene sus límites a fin de que sus programas resuelvan aquello que le compete exclusivamente a cada uno de sus sistemas.

Finalmente, en la sociedad moderna los cambios que la religión, así como otros sistemas, realiza entre ella y la moral muestran las consecuencias de las modificaciones del orden social y las acciones tomadas a fin de que la importancia del pensamiento religioso se desvanezca con el objeto de encontrar nuevas interpretaciones de la realidad.

El cambio de la sociedad se produce por la disolución de la visión religiosa del mundo y la religión lo promueve, en parte, porque intenta evitarlo, forzando con ello nuevas experiencias de diferenciación, en parte porque ella misma busca el primado de su propia función sugiriendo a otros sistemas hacer lo mismo. (Luhmann, 2009, pág. 243)

III. LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DE LA TEORÍA DE NIKLAS LUHMANN

3.1. EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

El fenómeno de la secularización en la sociedad moderna, analizado a lo largo del primer capítulo mediante el pensamiento sociológico clásico, fue comprendido como el aminoramiento de la membresía de las iglesias así como el decrecimiento de participantes en sus prácticas y rituales. No obstante, Luhmann entiende a tal fenómeno desde una perspectiva teórica diferente, y, hasta cierto punto, novedosa puesto que si bien existen características similares entre los autores de las décadas de los años 60 y 70 del siglo pasado, es posible encontrar puntos categóricos que separan a Luhmann de la comprensión clásica sobre la secularización. En este sentido, se presentará a continuación un análisis de lo que Luhmann entiende por secularización a partir de su teoría sobre los sistemas funcionalmente diferenciados.

En primer, lugar Luhmann menciona que la secularización sí implica un cambio visible del sistema de la religión en la sociedad moderna pero, a diferencia de las afirmaciones realizadas entre 1960 y 1970, tales cambios no implican una pérdida de importancia de la religión o sus prácticas. Según Luhmann, los cambios en la organización de los sistemas funcionales al interior de la sociedad moderna implican nuevos acoplamientos estructurales los cuales modifican, en cierta medida, la trayectoria del sistema; sin embargo, para el caso de la religión, especialmente, tales cambios no afectan directamente en la permanencia o desaparición total o parcial del sistema.

Vale recalcar que, si bien el uso del término secularización ha variado en significados y comprensiones a lo largo del tiempo, la definición desarrollada por Luhmann sobre dicho fenómeno se concentra específicamente en la sociedad moderna, misma que es policontextual. De este modo, el sistema religión presenta una visión de la sociedad que puede ser o no representativa para las personas; pero no es la única lectura que existe sobre la sociedad. En segundo lugar, sobre la secularización Luhmann parte, como lo hemos visualizado en el capítulo anterior, estableciendo una diferencia que implica la observación del entorno desde el interior del sistema.

Luhmann menciona que los sistemas establecen sus límites mediante la diferenciación entre lo que está dentro de ellos y todo lo demás (es decir, su entorno; lo que se encuentra fuera de sus operaciones). Para el caso particular de la religión, la

secularización es una descripción que la religión hace de su entorno social; es decir, la secularización para Luhmann se refiere al modo en que la sociedad moderna es percibida desde el interior de la religión: “Se trata de una descripción que se realiza por medio de un observador determinado, a saber: la religión, o, con más exactitud, de una descripción de la descripción del entorno social a través de este y de ningún otro observador”. (Luhmann, 2007, pág. 245)

Al contrario de lo que regularmente se comprende como secularización, Luhmann no basa sus explicaciones a partir de las acciones colectivas o individuales de los sujetos, sino por los cambios en el sistema religión permitiendo vislumbrar los cambios producidos en la estructura a fin de mantener coherencia con la sociedad moderna. Sin embargo, las posturas de los autores sistematizados en el trabajo de Tschannen (1991), citado en el primer capítulo, coinciden con los escritos de Luhmann en que la secularización implica un desplazo de las acciones y rituales promovidos por la religión. Por su parte, Luhmann profundiza un poco más en tal cambio y menciona que las acciones religiosas que normaban a la sociedad anterior (por ejemplo: el matrimonio, la educación, la política, etc.) trasladan su importancia a diferentes sistemas, los cuales actúan de acuerdo a sus operaciones propias, al mismo tiempo que se separan del significado religioso que regía la sociedad.

Por otra parte, desde el paradigma clásico se presupone que la religión es una especie de rezago o resistencia de la sociedad tradicional, mientras que Luhmann afirma que el sistema de la religión forma parte de la misma sociedad moderna y adquiere características propias de la época, es decir, en el contexto de la diferenciación funcional. De este modo, la religión es comprendida como un sistema funcionalmente diferenciado, el cual posee y comunica sus propias operaciones, por lo que la religión no es un residuo pre-moderno tal y como lo describen algunas posturas clásicas.

En resumen, desde la teoría de los sistemas funcionalmente diferenciados, Luhmann no comprende a la secularización como un acontecimiento separado de la religión, tampoco lo muestra, según el paradigma clásico, como un fenómeno que dará como resultado un desplazamiento de la religión en el sentido de que esta dejará de ser una parte constitutiva en la vida del ser humano moderno. Si bien Luhmann afirma que los cambios en la sociedad moderna muestran que la religión ya no puede ofrecer una visión del mundo válida para toda la sociedad (lo cual también sería aplicable para cualquier sistema funcional), no deja de tener importancia en la sociedad como uno de los sistemas funcionalmente diferenciados que ofrece comunicaciones acerca de la

sociedad y el mundo al igual que otros sistemas. Como todo sistema, la religión comunica desde sus propias operaciones, y en este sentido es irremplazable en términos de su función propia y sus prestaciones.

3.2 LA DIFERENCIACIÓN DE LA RELIGIÓN

El tema sobre la diferenciación de la religión es uno de los puntos que mayor importancia tiene en los estudios sobre la secularización tanto para los autores apegados al paradigma clásico, como para Luhmann quien dedica buena parte de su investigación a dicho tópico. En este sentido, una coincidencia notable entre el paradigma clásico de la secularización y el trabajo teórico de Luhmann es que en ambos casos se trata el tema sobre la diferenciación de la religión, aunque vale mencionar que para la teoría de sistemas es de vital importancia identificar, mediante un recorrido histórico detallado, el proceso de diferenciación del resto de sistemas funcionalmente diferenciados. El mérito de Luhmann es identificar al proceso de diferenciación de la religión relacionado al contexto de diferenciación de otros sistemas, como la política, la economía, el derecho, la familia etc.

En este sentido, es imprescindible estudiar el trabajo teórico de Luhmann considerando los cambios históricos que hicieron posible la sociedad funcionalmente diferenciada. Con mayor cuidado, el sistema religión debe ser comprendido de este modo, pues, según el autor, la religión es uno de los sistemas más antiguos, pero continúa vigente gracias a las modificaciones que su estructura ha realizado conforme a las demandas de la sociedad.

La religión se encuentra hoy en una sociedad cuyas estructuras han sido readaptadas a la diferenciación funcional. Debido a ello, no existe ningún tipo de problema en que la religión también encuentre su lugar como un sistema funcional entre otros. (Luhmann, 2007, pág. 182)

Para Luhmann, la diferenciación del sistema religión inicia con el surgimiento de una comunicación especializada ya que por medio de esta es posible distinguir lo santo de lo profano, es decir, marcar los límites entre aquellos elementos que conformarán al sistema y todo lo que permanecerá fuera de este. Es así que la religión obtiene una “distinción sistémica autogenerada y anclada en la comunicación religiosa” (Luhmann,

2007, pág. 182), la cual es construida mediante un proceso histórico que toma en cuenta los cambios de otros sistemas a fin de obtener un rol único frente a los demás.

Luhmann describe a la religión en la antigüedad como *memoria*, pues de este modo se comunicaba sentido dentro de la sociedad al mismo tiempo que creaba referencias de mundo necesarias para la proporción de estabilidad en la vida de los seres humanos. De este modo, uno de los papeles principales de la religión encontrados desde épocas anteriores a la moderna se refiere a la proporción de significados a las cosas que son imposibles de describir o responder por otros sistemas, como veremos a continuación, el papel e importancia de la religión cambian; sin embargo, su comunicación le ofrece la posibilidad de permanecer activa en la sociedad moderna.

La siguiente distinción, la cual inicia con la diferenciación realizada a partir de la reflexión teológica, tiene su lugar durante la Edad Media, específicamente, con el apareamiento del cristianismo primitivo. Según Luhmann, la reflexión teológica transforma lo indeterminable en determinable mediante “paradojas de comunicación” que consolidan el pensamiento a fin simbolizar una unidad que, de otra manera, no es posible obtener (Luhmann, 2007); en otras palabras, la religión inicia un proceso de teorización de los conocimientos que la conforman a fin de obtener una idea central que represente su doctrina. Con el apareamiento del cristianismo en Europa se hace tangible la necesidad del ser humano por encontrar sentido a sus acciones mediante el establecimiento de una *voluntad* de Dios a la que ellos deberían someterse. Bajo este contexto, lo indeterminable es justificado por las demandas de lo divino, mismas que no pueden ser objetadas por el hombre pero sí obedecidas por él.

Dentro de la sociedad medieval, la religión (judeo-cristiana) era un requisito para todos los sujetos; el régimen era controlado por la doctrina difundida por la Iglesia. A finales de este período y gracias a los eventos que abrieron paso a la Modernidad, la religión enfrentó una crisis de credibilidad la cual puso en duda varios de los pensamientos centrales que controlaban la sociedad. Luhmann menciona que dichos cambios hicieron que otros sistemas aparezcan o se modifiquen a fin de atender las nuevas necesidades sociales. Finalmente, es durante este período de cambio en la organización de la sociedad en el que la religión, a pesar de su crisis y el aparente debilitamiento, es percibida dentro de la sociedad como un sistema que posee una función específica capaz de satisfacer a las demandas y necesidades de la sociedad ya sea “bajo la forma de una empresa de distinción e interpretación organizada de manera eclesiástica o bajo la forma

de un pluralismo que tolera extrañezas que se reconocen como religión”. (Luhmann, 2007, pág. 113)

Con respecto a lo ya mencionado, es importante recalcar que Luhmann considera que los cambios ocurridos en la sociedad moderna se dan por un aumento de complejidad de la misma por lo que surge una demanda por una mayor especialización de esta. La religión, así como el resto de sistemas, responden a tales cambios y los horizontes de comprensión se expanden encontrando mayor apertura a las variantes e interpretaciones procedentes de diferentes perspectivas. Tanto la religión como otros sistemas funcionalmente diferenciados (el derecho, la política, el arte) se vuelven más reflexivos y complejos. Finalmente, cada sistema se especializa en aspectos de la sociedad que ningún otro sistema puede llevar a cabo; la religión se concentra en comunicar aspectos de la vida que carecen de sentido (la muerte, el mal, el destino).

Por otra parte, Luhmann encuentra que la evolución de la sociedad provocó una notable *decadencia religiosa* la cual es interpretada como *pérdida de función* del sistema de la religión. Según Luhmann, en la sociedad moderna la religión se ha visto obligada a retirarse de muchos ámbitos en los que anteriormente cumplía alguna función, por ejemplo, la legitimación de la violencia bélica, la garantía del cumplimiento de las normas, los procesos de conquista, etc.; de esta manera, la religión se ha convertido en un blanco de críticas que le restan legitimidad a sus acciones.

Sobre la pérdida de la función que experimenta el sistema religión Luhmann menciona que la consecuencia principal se da en los cambios estructurales para interpretar el mundo. Su explicación se basa en la separación del arte, la política o el derecho de la religión pues, al desarrollar cada sistema comunicación propia, sus códigos deben ser específicos y sin intervención alguna de su entorno (en el que además se encuentran otros sistemas). En este sentido, las diferenciaciones estructurales y operacionales que restan influencia a la religión en la sociedad son el resultado directo de los cambios estructurales de otros sistemas, en este mismo sentido, el resto de sistemas funcionales experimentan el mismo proceso, pues para que operen al interior de la sociedad moderna deberán despojarse de los elementos religiosos que previamente las influenciaban.

Si hacemos una comparación con autores representativos del paradigma clásico de la secularización, podemos mencionar la tesis de Berger (1967), que concibe a la diferenciación de la religión en términos de la división que se hace entre el mundo terrenal y el *otro mundo* (mundo celestial). Esta idea de diferenciación ubica el proceso exclusivamente en el ámbito de lo que Luhmann llamaría la “semántica” religiosa, pero

el “mundo terrenal” de Berger no es una semántica, sino que corresponde con los ámbitos propios de sistemas distintos al de la religión, como la economía, la política, el derecho, etc.; en otras palabras, para Luhmann la diferenciación no puede entenderse exclusivamente desde los cambios semánticos internos de la religión (aunque estos son parte del proceso), sino en las relaciones entre la religión y los otros sistemas.

Por su parte, Wilson (1966) y Bellah (1967) afirman que la secularización es una consecuencia de los acontecimientos históricos que permitieron la separación de las influencias religiosas en las instituciones modernas y sus roles en la conformación del orden social. Dicho argumento puede dar razón sobre el aminoramiento de las prácticas religiosas; sin embargo, no muestra que la perspectiva religiosa sigue siendo válida como un modo entre muchos para interpretar la sociedad. Así mismo, Luhmann identifica que la representación del mundo que se basa en el ámbito religioso posee una comunicación válida y acoplada a las demandas de la sociedad moderna, en este sentido, la religión nuevamente interpreta el mundo exterior desde el interior de su sistema.

En resumidas cuentas, el tema de la diferenciación identifica, tanto desde la postura de Luhmann como para quienes apoyan el paradigma clásico que la secularización, es una característica propia de la sociedad moderna. Sin embargo, el estudio y la comprensión de la situación actual religiosa dependen de las diversas aproximaciones teóricas. Para el caso particular de la teoría de Luhmann, su investigación sobre el proceso histórico de la diferenciación de la religión, muestra que estos cambios en el sistema son el producto de las modificaciones realizadas en otros sistemas y las respuestas de la religión ante ellas. El resultado de este proceso es la estabilización de una sociedad con múltiples sistemas funcionales, incluyendo al sistema de la religión.

3.3 INDIVIDUALIZACIÓN Y FUNDAMENTALISMO

La individualización de la religión es una de las principales características que poseen las investigaciones referidas a la secularización. El trabajo que realiza Luhmann no es una excepción, pues para él es imprescindible comprender el significado que la individualización adquiere dentro del contexto de la sociedad moderna a fin de identificar la razón por la que religión existe (y en algunos casos, ha retomado mayor control que antes).

Luhmann encuentra que generalmente el concepto clásico de secularización coloca a la religión como una decisión individual que no es obligatoria, por lo que puede

ser comprendida dentro del ámbito privado del ser humano. Sin embargo, encuentra que tal afirmación no posee un motivo certero que lo valide, pues no profundiza los aspectos que implican una religión individual especialmente el tema de la privatización como consecuencia directa de tal fenómeno. Con el objetivo de que dicha temática se aclare dentro de su teoría, Luhmann insiste en comprender tal proceso de cambio en el sistema religión mediante el análisis histórico.

A lo largo del tiempo, la religión pasó de ser una imposición, a ser una *decisión individual* gracias a que en la época moderna se defendió la libertad como derecho constitutivo del ser humano; sin embargo, para que esto sea posible, actualmente los cambios estructurales de la religión se vieron forzados a modificarse, así mismo, los sistemas funcionales presentes en la sociedad contribuyeron con tales cambios. El derecho de la libertad le brinda al ser humano la opción de tomar aquello que desea de la religión y desechar lo que le parece innecesario. Finalmente, Luhmann muestra que los *compromisos* religiosos dejan de ser el punto central de la religión por lo que la membresía en la iglesia se reduce significativamente ya que la religión puede ser practicada dentro de una organización eclesiástica, pero también puede mantener vigencia en ambientes mucho más privados e individuales.

A pesar de que las modificaciones de la sociedad moderna han alterado el funcionamiento del sistema religión, una de las inquietudes que no se resuelve cuando se introduce el tema de la secularización se refiere a la permanencia actual de las ideas y prácticas religiosas en la sociedad moderna. Por una parte, como se lo mencionó previamente, esto se debe a que la religión se convierte en una opción individual la cual le permite al sujeto practicarla dentro o fuera de alguna congregación eclesiástica. En consecuencia el ser humano usa aquellas doctrinas o creencias con las que se autoidentifica por lo que, la religión ya no es dependiente de un gran número de miembros para que mantenga su vigencia. Por otro lado, Luhmann considera que al ser la religión un sistema que comunica, la sociedad no la excluye; quienes deciden identificarse con algún tipo de religión son reconocidos por el resto de la sociedad.

En este caso, Luhmann coincide con lo que Berger (1967) llama la apertura de un mercado religioso, el cual ofrece múltiples servicios espirituales por lo que entra en competencia con varias denominaciones que son capaces de sustentar las mismas demandas. Berger también afirma que este cambio en el comportamiento de la religión hace que esta sea ejercida dentro del ámbito privado puesto que el sujeto tiene la potestad de tomar y modificar a su gusto aquellas prácticas que le complementen dentro de la

sociedad puesto que su derecho de libre elección es aquel que tiene mayor importancia que la salvación o el ejercicio de las prácticas.

Por otro lado, Wilson (1966) entiende a la individualización como elemento importante en la modificación de la sociedad pues, con las necesidades y demandas modernas, le permite crear instituciones independientes y autónomas, las cuales no necesitan de las normativas religiosas para suplir las demandas sociales. En la teoría de Luhmann encontramos cierta similitud con el pensamiento de Wilson pues dentro de la sociedad moderna los sistemas funcionales operan de un modo específico e independiente al resto por lo que las instituciones que representan a cada uno de ellos se ve obligada a renunciar a ideas ajenas al sistema que pertenecen. La religión, por tanto, opera en espacios específicos de la sociedad.

Por otra parte un detalle que no puede ser olvidado es que en contraste con la respuesta de Luhmann, Berger (1967) analiza la individualización desde la perspectiva de lo público y lo privado, tal distinción posee una base sociológica que trata de explicar el fenómeno de la religión desde el orden político. Berger menciona que el orden religioso está en concordancia con las demandas políticas que otorgan orden a la sociedad debido a que el ser humano construye su realidad con normas y pautas sociales que direccionan el comportamiento individual. Luhmann, en cambio, explica que la individualización es una consecuencia que parte de la diferenciación funcionalmente diferenciada por lo que los seres humano no influyen en la organización de los sistemas mucho menos en la comunicación que estos desarrollan.

Al concebir la organización de la sociedad moderna desde la teoría de los sistemas funcionalmente diferenciados, Luhmann encuentra que el fenómeno de la diferenciación en la religión deriva otro fenómeno el cual reconoce a las religiones ortodoxas y más estrictas, no como pequeños rezagos tradicionales, sino como un fenómeno propio de la sociedad moderna. Tal acontecimiento es denominado por Luhmann como “fundamentalismo religioso”; para Berger (1999) quien con el tiempo se vio en la necesidad de reconsiderar sus afirmaciones sobre la secularización, tal acontecimiento es una muestra de que la religión continúa manteniendo un papel activo dentro de la sociedad.

There is no reason to think the world of twenty-first century will be any less religious than the world today...Modernization does secularize, and movements

like the Islamic and Evangelical ones represent last-ditch defenses by religion that cannot last; eventually, secularity will triumph. (Berger, 1999, pág. 12)

Según Luhmann, el fundamentalismo religioso muestra que este fenómeno es la consecuencia directa del individualismo. Sobre este tema, Luhmann menciona que la religión toma acciones radicales con respecto a las creencias establecidas en la religión a fin de que la credibilidad se mantenga vigente. A diferencia del pensamiento clásico que alude a la religión en la sociedad moderna como un vestigio pre-moderno, Luhmann señala que el fundamentalismo es una consecuencia de la modernidad por lo que el sujeto lo acepta libremente. “Bajo la forma de los fundamentalismos religiosos, el individualismo moderno se vuelve contra sí mismo, y por eso la comunicación debe sostenerse sobre la radicalidad, sobre la credibilidad de lo increíble” (Luhmann, 2007).

Por otra parte, según Luhmann, el fundamentalismo religioso contradice el pensamiento que le otorga libertad al ser humano ya que las religiones de este tipo priorizan la ejecución de sus normas por lo que sus seguidores deberán obedecer las demandas impuestas antes que a sus propios intereses. A pesar de ello, las religiones fundamentalista muestran una fuerte permanencia en la actualidad y en lugar de desaparecer estas cobran mayor fuerza y reciben a nuevos miembros cada día. Para Berger (1999), en su trabajo posterior al de la formulación de una teoría sobre la secularización demuestra que tal fenómeno fortalece el orden social puesto que, debido a la libertad que tiene el ser humano este reduce los valores que organizaban a la sociedad; sin embargo, con la aceptación de religiones que promueven normas estrictas, los sujetos aceptan el orden a cambio de su libertad.

Luhmann concluye su explicación mostrando que, por una parte, las manifestaciones religiosas, sean estas muy estrictas en sus prácticas y doctrinas, o permisivas y adaptables a las necesidades y caprichos individuales, mantienen un mismo esquema el cual posee una comunicación capaz de operar en la sociedad moderna. Luhmann también recalca que la religión es uno de muchos medios por lo que el ser humano puede dar significado a su vida y al mundo en el cual habita por lo que “aquellos que siguen de manera consecuente, y en base a la autoridad, a la ortodoxia eclesiástica son tan minoría como aquellos que sostienen opiniones ateístas y renuncian a la religión” (Luhmann, 2007, pág. 254).

3.4. INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN

Uno de los aspectos que evidencian la importancia de la religión en la sociedad moderna es su particular relación con el fenómeno de la exclusión. Para Luhmann, todos los sistemas funcionalmente diferenciados poseen un esquema de inclusión/exclusión de los individuos humanos que pueden participar en sus comunicaciones: “La diferencia entre inclusión/exclusión se refiere al modo en el cual una sociedad permite a los individuos ser personas y por lo tanto participar en la comunicación” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996, pág. 92).

Por otra parte, vale mencionar que las personas, para Luhmann, no son comprendidas como seres que conforman la sociedad, al contrario, “con persona se indica una estructura social que permite a la sociedad encontrar una dirección para la producción de las comunicaciones” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996, pág. 92). La persona no coincide ni con el sistema psíquico del individuo, ni con su organismo biológico, sino que es una referencia social del individuo humano observado en el entorno del sistema de comunicación; la “forma persona” define las expectativas sociales dirigidas a los individuos humanos que participan en la comunicación (Luhmann, 1998). Luhmann menciona que la comunicación otorgada por cada sistema es asimilada de manera diferente para cada individuo; en consecuencia, esta información tiene un nivel diferente de relevancia en su historia de vida, es así que cada individuo se concentra en ciertos sistemas dentro de la sociedad moderna y deja de lado a otros. Luhmann menciona que tales decisiones son realizadas por la *carrera*.

Dentro de la sociedad funcionalmente diferenciada, en lugar de diferenciar según los estratos sociales, los rangos familiares o los títulos de nobleza, los criterios para la diferenciación inclusión/exclusión dependen de cada sistema funcional.

Las condiciones de la inclusión varían con la diferenciación de la sociedad. En la sociedad moderna deben preverse más posibilidades que en las sociedades tradicionales y ya no se pueden ordenar en forma jerárquica o lineal. (Luhmann, 2006, pág. 491)

Según Luhmann, la diferenciación en la sociedad moderna tiene como base el presupuesto de que todos pueden participar en la comunicación de los sistemas presentes;

sin embargo, la carrera que cada individuo elija será el elemento que los incluya o excluya de los sistemas presentes.

Al faltar las diferencias típicas de la jerarquía, la sociedad moderna ha tenido que inventar una solución alternativa y equivalente, que consiste fundamentalmente en observar a las personas como biografías: esta temporalización de las personas que construye como carrera. Las expectativas dirigidas hacia la persona se basan ante todo en la diferencia entre pasado y futuro centrada en la biografía: cualquier anticipación puede operarse únicamente a partir de lo que el pasado permite esperar, mientras los factores adscriptivos comienzan a jugar un papel completamente marginal y no pueden adoptarse en todas las condiciones como criterios selectivos para participar en la comunicación. (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996, pág. 93)

La importancia de la carrera en la vida de cada persona se refleja en el acceso a la comunicación de cada sistema funcionalmente diferenciado, en este sentido, Luhmann otorga importancia a las decisiones individuales. Cada individuo tiene la facultad de realizar su propia carrera; sin embargo, la opción que este tome tendrá una connotación particular. Luhmann indica que la religión tiene, en este sentido, menor importancia que otros sistemas; al mismo tiempo, esta procede de un modo diferente en la sociedad, pues, en muchos casos, si los individuos no practican ninguna religión, no tienen problema con ser excluidos de otros sistemas. Este fenómeno sucede también con el arte, el turismo y otros sistemas que no afectan la inclusión/exclusión de los individuos en otros sistemas.

Estas peculiaridades de la religión se explican por medio de la tesis de la integración fuerte en la exclusión. Dentro de la sociedad funcionalmente diferenciada, los individuos deberán —obligatoriamente— integrarse a ciertos sistemas, como la educación, la política, el derecho, la economía, etc. (sin dinero, no es posible estudiar, sin estudios, no es posible obtener un buen empleo, etc.). Dentro de la sociedad funcionalmente diferenciada existen sistemas que, obligatoriamente, deben formar parte de la carrera de las personas, de lo contrario, la exclusión de la sociedad sería casi total, por otro lado, existen sistemas en los que las personas se encuentran incluidas pero que no necesariamente, implica, que por ello, puedan estar incluidas en otros sistemas. La religión tiene la peculiaridad de que escapa a esta integración fuerte, es decir, no excluye a las personas si estas no se encuentran asociadas en la comunicación de otros sistemas.

Esta tesis acerca de la religión puede ayudar a clarificar uno de los cuestionamientos al paradigma clásico de la secularización. Los altos niveles de religiosidad y su constante permanencia a escala mundial llamaron la atención de Berger (1999), por lo que realizó una autocrítica a su obra anterior sobre la secularización en la cual mostraba un análisis del decrecimiento religioso basado en una realidad típicamente europea. En este nuevo análisis encuentra que el *ocaso religioso* en Europa, es, en realidad, la excepción puesto que en el resto del mundo los niveles de religiosidad se mantienen constantes.

Berger, por su parte, concluye que no existe una sociedad secularizada como el pensamiento clásico lo afirma, al contrario, la sociedad es altamente religiosa y presenta dos casos que validan su afirmación: en primer lugar las religiones pentecostales, las cuales han ganado espacio especialmente en toda América, dichas denominaciones presentan un conjunto de creencias y prácticas que varían según la necesidad de los individuos; se caracterizan por la apertura a los pensamientos y creencias culturales diferentes. Por otro lado existen las religiones tradicionales y ortodoxas que ganan cada día más adeptos. Las religiones como el Islam tienen una posición que defiende la tradición; sin embargo, en ambos casos se encuentra que la secularización no implica el decrecimiento o eliminación de la religión, por el contrario, se demuestra que la religión cambia de acuerdo al pensamiento social y a sus demandas.

Frente a lo expuesto, vale mencionar que la teoría de la inclusión/exclusión aparece en las obras tardías de Luhmann y su importancia surge por las críticas de los seguidores latinoamericanos de Luhmann que muestran un desajuste en la comprensión de la teoría de sistemas para los países periféricos en los que se perciben altos niveles de desigualdad. Según sus seguidores, la teoría de la sociedad de Luhmann muestra un *provincialismo empírico* que sólo toma en cuenta los cambios estructurales de Occidente (Riveiro, 2013). La relación de esta propuesta con el tema de la religión resulta relevante para responder uno de los cuestionamientos más importantes al paradigma clásico de la secularización: su eurocentrismo, pues no considera que la mayor parte de la población mundial es altamente religiosa.

La tesis de la inclusión/exclusión hace que Luhmann replantee su idea sobre la sociedad mundial, pues como se lo analizó en el capítulo anterior, la sociedad moderna rechaza el presupuesto de que existen *sociedades* por países o por territorio; sin embargo, dicha afirmación se encuentra aún bajo el pensamiento occidental que no toma en cuenta la variación del uso que tienen los sistemas funcionalmente diferenciados en otros lugares

del mundo. Particularmente en el caso de la religión, la introducción de la diferencia inclusión/exclusión permite identificar las regiones del mundo que presentan una fuerte identificación con los modos de vida que ofrecen las diferentes agrupaciones religiosas en el significado de la vida diaria de los individuos.

Otro punto de interés sobre la tesis de la inclusión/exclusión es que invalida la idea que divide a los países entre los de primer mundo y los de tercer mundo, o los desarrollados frente a los atrasados, puesto que los sistemas funcionales operan sin un orden jerárquico o estratificado. En este sentido, Luhmann responde la crítica que excluía las realidades ajenas a la europea pues menciona que el dominio o importancia que se otorga a un sistema no debe ser, necesariamente, el mismo en todos los lugares del mundo, por lo que, la desigualdad existente a escala mundial es el resultado de la inclusión o exclusión de los sistemas. (Luhmann, 2016)

Luhmann menciona que al no considerar la exclusión de otros sistemas, la religión gana fuerza en los países con un alto índice de exclusión. De este modo, en los países de América Latina o incluso dentro de las zonas periféricas de Europa o Estados Unidos el índice de religiosidad es constante y forma parte de la identidad colectiva de la zona, la particularidad de todos estos lugares reside en los altos niveles de desigualdad, por tanto, en la exclusión de otros sistemas. Para finalizar, Luhmann demuestra con esto que el fenómeno de la religión es, efectivamente, el resultado de la sociedad moderna la cual si bien ofrece los mismos sistemas funcionales, no implica que todas las regiones a escala mundial elijan jerárquicamente la importancia de cada uno de ellos.

CONCLUSIONES

1

Fue imprescindible para nuestro trabajo señalar brevemente los significados que el término “secularización” tuvo a lo largo del tiempo, puesto que durante los estudios sobre la secularización, realizados entre las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, se reflejaría la importancia que dicho término adquirió con el paso de los años. Una de las primeras aclaraciones dentro de nuestra investigación es que la temática que gira en torno al estudio sociológico de la secularización mantiene una mirada propia del pensamiento occidental, en este sentido, la sistematización de los diferentes significados de la secularización están directamente ligados a los acontecimientos históricos de Europa.

Con un sinnúmero de revoluciones y cambios estructurales profundos en la sociedad, muchos autores llegaron a la conclusión de que en la modernidad la secularización ha permitido generar un progreso gratificante, el cual no habría sido posible si la religión mantuviera el control general como en épocas anteriores. Sin embargo, es importante señalar que a lo largo de todo este tiempo, si bien hablar sobre religión fue considerado como retroceder en el desarrollo o volver al *oscurantismo*, lo que hicieron las religiones del momento, tanto el cristianismo protestante como la misma Iglesia católica, fue integrarse a la sociedad buscando espacios de mutua conveniencia a fin de que sus prácticas formen parte de la vida cotidiana de los individuos.

A finales del siglo pasado el estudio sobre la religión permaneció en un momento de auge donde varios autores consolidaron el paradigma clásico de la secularización, en el cual se cree que con mayor desarrollo, la sociedad será menos religiosa (Valeriano, 2011). No obstante, dicha falencia encontrada bajo este paradigma es respondida por Luhmann (1996) al precisar que actualmente este presupuesto resulta insostenible debido a que la religión continúa siendo una posibilidad capaz de presentar referencias de mundo aceptables por los individuos; asimismo la religión posee una comunicación especializada en temas que no pueden ser abarcados a profundidad por otros sistemas (sobre esto, hablaremos más adelante).

Dentro del pensamiento sociológico clásico se encontró que los autores citados mantenían una visión de la historia lineal y, hasta cierto punto, constante, pues afirmaban que la religión había sustituido a la magia y que en la modernidad el pensamiento racional sustituiría a la religión. Uno de los inconvenientes nacido de esta postura es que en la

actualidad las diversas manifestaciones religiosas no necesariamente obedecen al orden de tiempo estipulado por dichas teorías, ya que la realidad histórica no es la misma en todos los territorios a escala mundial.

2

Según la sociología clásica, la religión era un elemento de la sociedad que promovía el orden público, pues sus doctrinas y normas primaban en todas las esferas. Encontramos, además, que para nuestros autores analizados, el tema de la religión fue uno de los puntos centrales en sus investigaciones, de este modo, todos ellos mencionaron que la época moderna era incompatible con la religión tradicional, la cual, hasta hace poco, había sido tan importante dentro de la sociedad.

La religión (tradicional) no es bien acogida por la naciente sociedad moderna, dicha afirmación fue uno de los pilares principales para la consolidación del paradigma clásico de la secularización; sin embargo, la religión es comprendida por los pensadores clásicos como un elemento necesario, el cual, además de mantener el orden público, sirve para responder a las interrogantes que ni la ciencia o el pensamiento racional lo pueden hacer. Luhmann (1996), por su parte, amplía tal declaración y muestra que el sistema de la religión posee comunicación que otros sistemas son incapaces de reproducir, en este sentido, su valor dentro de la sociedad moderna radica en la especialización de temas incomprensibles para otros sistemas.

La secularización, para muchos autores, es la clave para que el desarrollo suceda con regularidad y de modo gratificante en la modernidad, pero la religión continúa ejerciendo influencia a escala mundial debido a que, como hemos señalado, posee elementos de interés para quienes pertenecen a la sociedad actual. Las repuestas de la religión frente al mundo secularizado demuestran que esta, si bien existe desde mucho tiempo atrás, su modo de actuar o de ofrecer sus servicios mantiene coherencia con todos los elementos que caracterizan a la sociedad moderna ya que modifica su información de acuerdo a los cambios generados dentro de la sociedad, en este sentido, la religión es un fenómeno propio de esta.

3

Llegando a la formulación del paradigma clásico de la secularización entre las décadas de los sesentas y setentas del siglo XX, Tschannen (1991) realizó la sistematización de varias teorías que se refieren a la secularización en la sociedad moderna. Dentro de su trabajo se identificaron los elementos comunes que varias teorías poseían a fin de explicar el fenómeno religioso dentro de la sociedad actual y su labor en un espacio donde se cree que su influencia ha disminuido considerablemente.

Dejaremos en claro que gracias a la identificación de las teorías sobre la secularización y sus compatibilidades entre ellas, podemos afirmar que la secularización es un producto propio de la sociedad moderna, así mismo, el paradigma clásico de la secularización no afirma que con el paso de los años la religión desaparecerá o será retirada de la sociedad debido a nuevas formas de comprensión de mundo que la reemplazarán. En este sentido, Luhmann (1996) coincide con el paradigma; sin embargo, su manera de aproximarse al tema de la secularización es diferente ya que utiliza la teoría de sistemas para argumentar su postura mencionando que el sistema de la religión, al igual que otros sistemas, debió ajustar su estructura a lo que estipulaba la sociedad moderna.

Finalmente, uno de los resultados encontrados dentro de nuestro análisis es que quienes han estudiado el fenómeno de la religión en la sociedad moderna afirman que los países secularizados en donde la disminución de la influencia religiosa no ha sido su prioridad, poseen una mayor apertura a nuevas formas para interpretar su realidad. Dicho esto, encontramos que el paradigma clásico de la religión, si bien muestra una notoria oposición a la religión tradicional dentro de la sociedad moderna, reconoce que la religión es uno de muchos elementos válido y disponible para interpretar el mundo. Sobre la religión, dicho paradigma reconoce su utilidad para explicar los acontecimientos que otras esferas no lo pueden hacer.

4

Berger fue uno de los más importantes exponentes durante la formulación del paradigma clásico de la secularización; bajo su perspectiva, el fenómeno religioso se había debilitado en la modernidad debido al cambio del orden social el cual, anteriormente fue regido por la influencia religiosa. Como lo comprendimos, la teoría de Berger tiene como antecedente su interés por identificar los cambios en el rol de la religión a partir de la

organización de la sociedad estipulado bajo el orden y la norma, de este modo, su teoría mantiene cierta semejanza con el pensamiento sociológico clásico.

Para Berger, la religión fue en épocas anteriores el elemento promotor del orden dentro de la sociedad, pero con los cambios estructurales dados en otras esferas como la política, la economía o el derecho, el Estado se apartó de los presupuestos religiosos a fin de mantener el control social con pautas de comportamiento más cercanas a la realidad *terrenal* del ser humano, es decir, fundamentada en la superación de las necesidades del ser humano que no mantenían relación con las *recompensas* o *ayudas* del cielo. De este modo, según la teoría de Berger, la secularización es una consecuencia directa de los cambios en el orden público el cual fue aprobado y validado por la sociedad moderna y colocando a la religión en la esfera privada de los individuos dando como resultado en debilitamiento de sus creencias y prácticas.

En contraste, para Luhmann el cambio de la sociedad moderna, el cual posee un sistema de derecho y orden que rige a la sociedad fuera del pensamiento religioso, no justifica por completo los cambios de la religión y su relación con el tema de la secularización. Luhmann menciona que la religión modificó su estructura a fin de mantener coherencia con los lineamientos establecidos al interior de la sociedad moderna, al contrario de lo que menciona el paradigma clásico de la secularización, Luhmann explica que la secularización es el modo en el que la religión observa a su entorno, por lo que, secularización no es sinónimo de orden social ni de rechazo total en el ámbito público. Por el contrario, al modificar la estructura de su sistema, la religión es capaz de intervenir en la comunicación de otros sistemas, por lo que se pueden identificar el pensamiento religioso en la formulación de las leyes o en las discusiones de salud o educación.

Actualmente es posible encontrar altos índices de religiosidad y prácticas de rituales religiosos que invalidan las afirmaciones sobre la disminución de la influencia religiosa dentro de la sociedad moderna. Tales resultados hicieron que Berger cuestione sus afirmaciones pasadas sobre la secularización ya que la sociedad moderna abrió las puertas a muchas religiones dentro de un mismo territorio pues el ser humano continúa interpretando su mundo a partir de lo que su fe asevera.

La autocrítica de Berger es, a nuestro parecer, uno de los resultados más importantes sobre el rol que actualmente la religión desempeña en la sociedad moderna. Por un lado nos muestra que la población general mantiene un fuerte vínculo con la religión no solamente por motivos individuales de fe y convicción, sino también porque

se sienten identificados culturalmente, como en el caso del catolicismo en una gran parte de los países del centro y sur de América o el sintoísmo en Japón. Por otra parte, la religión influye en otros espacios como la política o la educación dentro de la organización de la sociedad, pues las políticas públicas toman en cuenta las opiniones que mantienen fuertes rasgos del pensamiento religioso en los ciudadanos.

5

El punto central de nuestra investigación fue conocer lo que la teoría de Luhmann menciona sobre la religión y su actual rol dentro de la sociedad moderna, también fue motivo de interés comprender la postura que Luhmann posee en cuanto al tema de la secularización. Para ello, fue imprescindible profundizar en la teoría general de sistemas, misma que Luhmann formula a partir de nuevos desarrollos teóricos tomados de otras disciplinas del conocimiento. Según Luhmann (2016) el estudio de la sociedad moderna debe ser realizado con nuevas propuestas interdisciplinarias de investigación con el fin de profundizar en temas sociales que por mucho tiempo han sido obviados o cargados de presupuestos.

Inicialmente encontramos que la propuesta teórica de Luhmann parte de la diferencia entre el sistema con su entorno, de este modo, la sociedad no es el conjunto de personas aglomeradas en un territorio específico. Seguidamente vimos que los sistemas son quienes comunican sentido mediante sus operaciones, también se dejó en claro que el sistema es estudiado con su entorno. Es importante mencionar este detalle puesto que, la religión, desde la perspectiva de Luhmann, es un sistema que posee comunicación y operación propia, así como el resto de sistemas que operan en el interior de la sociedad moderna.

En base a los lineamientos fundamentales de la teoría general de sistemas, Luhmann desarrolla su teoría sobre la sociedad con el fin de aproximarnos al estudio de la religión y el fenómeno de la secularización. Así mismo, en base a la teoría de la sociedad, Luhmann se dedica a investigar las características que distinguen a la sociedad moderna, misma que llama sociedad funcionalmente diferenciada.

La sociedad moderna es una sociedad con altos niveles de complejidad, según Luhmann, tal característica es el resultado de los acontecimientos históricos que hicieron necesaria la especialización de comunicaciones. Para Luhmann, la sociedad moderna es compleja debido a la existencia de subsistemas con función propia la cual hace que se

diferencien de otros sistemas y de su entorno. Consecuentemente, tales diferenciaciones son la base de la unidad del sistema total puesto que la sociedad compleja admite aproximaciones diferentes a la realidad las cuales, son válidas y aceptables dentro en la sociedad moderna.

La religión, por tanto, es un sistema especializado, el cual forma parte de la sociedad moderna, así mismo, lo que dicho sistema comunica está dentro de las demandas sociales establecidas. De tal forma que la religión no es desplazada por el fenómeno de la secularización, al contrario, Luhmann defiende el hecho de que esta tiene la capacidad de tratar ciertos temas imposibles de ser abarcados por otros sistemas. También se puede añadir que la particularidad de la religión es que puede comunicar lo *incomunicable* (refiriéndonos temas como la muerte, el castigo o la recompensa en el más allá) por medio de su código y sus programas, mismos que le hacen apta para mantener su estructura intacta en la sociedad moderna.

6

En cuanto al tema de la secularización, Luhmann lo investiga por las mismas décadas en las que otros autores contribuyeron a la realización del paradigma clásico de la secularización. Si bien, como veremos más adelante, existen puntos comunes en ambos casos, la postura de Luhmann se caracteriza porque esta no estudia a la secularización en la sociedad moderna sin tomar en cuenta al sistema religión. De este modo, la religión observa a su entorno y lo describe como secularización, es decir, la descripción que realiza sobre su entorno es lo que se conoce como secularización, puesto que se identifican los límites entre la parte marcada y todo lo demás.

Mientras que el paradigma de la secularización intenta colocar al fenómeno de la secularización como un evento que deslegitima a la postura religiosa dentro de la sociedad moderna, Luhmann demuestra, mediante su teoría, que la religión es un sistema irremplazable tanto en su función como en el sentido y sus prestaciones en la sociedad moderna. Para Luhmann, la religión se vio obligada a modificar su estructura con el fin de mantener la coherencia con la sociedad moderna; pero, el mismo proceso de adaptación experimentaron otros sistemas funcionales por lo que, todo lo que se pueda observar en la religión es un producto propio de la época, eso incluye al tema de la secularización o variantes en la ejecución rituales y creencias dentro del ámbito religioso.

Tanto para Luhmann como para los autores representativos del paradigma clásico de la secularización, es imprescindible explicar el cambio de la religión en la sociedad moderna desde una aproximación histórica. Como lo vislumbramos a lo largo de todo el trabajo, tales iniciativas tienen por detrás un fuerte pensamiento eurocéntrico. Para los seguidores de Luhmann en América Latina, su comprensión de la realidad impedía una aproximación a realidades diferentes, por lo que sus argumentos teóricos perdían validez. Luhmann desarrolló la tesis de la inclusión/exclusión para solventar esta falencia, por otro lado, Berger critica al paradigma clásico e identifica casos actuales que muestran un alto nivel de religiosidad a escala mundial, para ambos autores, la realidad europea sería una excepción puesto que el resto de países presentan un alto nivel de religiosidad.

Otro punto común en Luhmann y el paradigma clásico de la secularización es su afirmación sobre la disminución de las prácticas religiosas en la sociedad moderna. Luhmann interpreta dicho fenómeno mencionando que durante los cambios estructurales promovidos por la sociedad moderna la religión enfrenta una pérdida de función, puesto que en épocas anteriores ella regía la sociedad. El paradigma clásico, en cambio, explica que la religión tradicional no es capaz de cubrir las demandas de orden y organización de la sociedad actual. En ambos casos, la conclusión a la que llegan es que la religión debe modificar su función con el fin de corresponder a las modificaciones de la sociedad, de este modo, la religión adquiere un rol que le permite responder las inquietudes que otros sistemas no lo pueden hacer.

Por otra parte, una de las mayores inquietudes para los estudios sobre la secularización (desde la perspectiva de la que se los abarque) es cómo su influencia, tanto su doctrina como sus prácticas y rituales, mantienen altos niveles de permanencia en la sociedad moderna. Desde Luhmann, la razón aparece mediante un análisis histórico, pues a partir de ello se encuentra que en la sociedad moderna la libertad se constituye como un derecho universal para el ser humano, de este modo, cada persona es libre para creer o no en alguna religión, es decir, la decisión es individual.

El individualismo de la religión es, para Luhmann la consecuencia de la apertura que la sociedad moderna ofrece a las personas, para elegir sus creencias o afiliarse a algún tipo de organización eclesial. Una particularidad de la religión es que esta puede ser modificada de acuerdo a la *necesidad* de quien la pretende utilizar, por lo que Luhmann

utiliza el término de Schlegel (1995) para mencionar que dentro de la sociedad moderna la religión entra en un *mercado religioso* el cual compite ofreciendo servicios espirituales a las personas. Berger concuerda con esta idea y también cree que en la sociedad moderna las religiones ofrecen servicios similares, los cuales compiten por la aceptación de quienes las usarán.

Otra similitud en los estudios sobre la secularización tanto del paradigma clásico, como de Luhmann tiene que ver con el modo en el que ellos interpretan el tema del fundamentalismo religioso. Luhmann interpreta a dicho fenómeno como la contradicción del individualismo, simultáneamente, dicho fenómeno es la consecuencia de este, pues el ser humano, libre de elegir, prefiere afiliarse a una religión que prima la obediencia a las normas y doctrinas establecidas con el fin de encontrar estabilidad en su mundo. Es importante mencionar que tanto el fundamentalismo religioso como el individualismo son, para Luhmann, consecuencias propias de la sociedad moderna, para él las manifestaciones religiosas, sean estas permisivas o muy rígidas, tienen una comunicación coherente con las particularidades de la época al contrario que para los autores del paradigma clásico de la secularización que interpretan esta clase de fenómeno como un regreso a las prácticas religiosas tradicionales. Por el contrario, Berger menciona que el fundamentalismo es un fenómeno que trae nuevamente las prácticas de religiones tradicionales; estas con el tiempo ganan mayores miembros y popularidad en la sociedad.

Finalmente, Luhmann encuentra una particularidad especial en el sistema de la religión pues, a diferencia de otros sistemas, esta admite la entrada a cualquier persona, consecuentemente sus prácticas y creencias son acogidas por una diversidad de personas que se afilian a las creencias promovidas por el pensamiento religioso. Luhmann encuentra que los territorios que poseen mayor índice de desigualdad, acogen con mayor fuerza al pensamiento religioso. La autocrítica de Berger menciona algo parecido, puesto que muestra a la religión como la posibilidad del ser humano por mantener la estabilidad y el orden de la sociedad. Como lo vislumbramos a lo largo de todo nuestro trabajo, la religión en la sociedad moderna ha sido capaz de permanecer debido a que ella es capaz de ingresar a los ámbitos que otros sistemas no lo pueden hacer. Desde la perspectiva que se la estudie, es indudable que la religión, a pesar de los cambios y posibles cuestionamientos por otras disciplinas, puede intervenir en los fenómenos que surgen en la sociedad moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, P. (1967). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. En P. Berger, J. Sacks, D. Martin, T. Weiming, G. Weigel, G. Davie, & A. N. Abdullahi, *The desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics* (págs. 1-18). Washington, D.C.: Ethics Public Policy Center .
- Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Cultura libre.
- Cabral, A. (02 de octubre de 2004). *misociología.blogspot.com*. Recuperado el 15 de agosto de 2017, de *misociología.blogspot.com*: <http://misociologia.blogspot.com/2004/05/alonso-carbajal-debate-jueves-2.html?m=1>
- Cassirer, E. (1993). *Filosofía de la Ilustración*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Comte, A. (1982). *Catecismo positivista*. Madrid: Editorial Nacional.
- Comte, A. (2007). *El discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza
- Corsi, G., Esposito, E., & Baraldi, C. (1996). *Glosario sobre la teoría Social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, É. (1997). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (2004). *La formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, É. (2006). *El Suicidio*. Madrid: Alianza Editorial
- Fabrizio, M. (2011). *Diccionario de Bioética*. Universidad Católica del Cuyo: Córdoba
- García B, José M. (2016). Presentación. En Niklas Luhmann, *Distinciones directrices* (págs. 9-26). Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- Hill, M. (1976). *Sociología de la religión: cristiandad*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Löwy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (págs. 1-17). Buenos Aires: CLASCO. Obtenido de:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100720071208/12Lowy.pdf>

Luhmann, N. (1991). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Barcelona, España: Anthropos.

Luhmann, N. (1998). La forma "persona". En N. Luhmann, *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia* (págs. 167-176). Madrid: Trotta.

Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad* (págs. 490-502). México: Herder.

Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.

Luhmann, N. (2009). El proceso de diferenciación de la religión. En Niklas Luhmann, *Sociología de la religión*, México: Herder

Luhmann, N. (2013). *La moral de la sociedad*. Madrid: Trotta.

Luhmann, N. (2016). Globalización o sociedad mundial: ¿cómo concebir la sociedad moderna? En N. Luhmann, *Distinciones directrices* (págs. 247-263). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Marx, K. (16 de 11 de 2017). *Tesis sobre Feuerbach*. Obtenido de EcoMarx: <http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>

Marx, K. (27 de febrero de 2018). *Introducción para la crítica del derecho de Hegel*. Obtenido de Archivo Marx-Engels: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm>

Marx, K., & Engels, F. (13 de 11 de 2017). *Manifiesto del Partido Comunista*. Obtenido de CentroMarx.org: https://www.google.com.ec/search?ei=qZ0NW6IcOZmQGclprYBQ&q=manifiesto+comunista&oq=manifies&gs_l=psy-ab.3.0.35i39k1j0i67k1j0i18.1790610.1791912.0.1792806.8.8.0.0.0.292.1055.0j2j3.5.0....0...1.1.64.psy-ab..3.5.1054...0i131k1.0.S-9LNBO8kYI

Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión I: religión y sociedad*. Madrid: Alianza.

Medina R, L. (2003). Historia de la secularización. *FUAC*. 1 (2), 1-23.

- Morales, Francisco. (2012). *Ciencia, conocimiento y sistemas autorreferenciales: la propuesta epistemológica de Niklas Luhmann*. (Tesis de Maestría), Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Ortiz, Aleander. (2016). *La investigación según Niklas Luhmann: Epistemología de los sistemas y método sistémico de investigación*. Bogotá: Magisterio Editorial.
- Pérez Agote, Alfonso. (2013). La secularización: los límites de su validez. *Sociopedia.isa*. 3(1), 1-11.
- Riveiro, Pedro. H. (2013). Luhmann “fora do lugar”? Como a “condição periférica” da América Latina impulsionou deslocamentos na teoria dos sistemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(83), 105-237.
- Rodríguez, Darío., & Torres Nafarrete, Javier. (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México: Herder.
- Tschannen, Oliver. (1991). The secularization Paradigm: A systematization. *Journal for the Scientific study of religion*, 30(4), 395-415.
- Valeriano, Esteban. (2011). Más allá de la secularización. En A. Pérez, & F. Colón Gonzales, *¿Hacia una sociedad portsecular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*
- Weber, Max. (1977). La ciencia como vocación. En M. Weber, *El político y el científico* (págs. 180-231). Madrid: Alianza.