

Pretensiones normativas de la religión como problema. Una aproximación desde las teorías sobre secularización y diferenciación social de Habermas y Luhmann*

Cecilia Dockendorff*

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 09 de junio de 2014
Fecha de modificación: 01 de septiembre de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.03>

RESUMEN

El presente artículo aborda desafíos que el modo de operar de la sociedad actual plantea a la comprensión de fenómenos emergentes en el ámbito religioso, asociados a cambios mayores en la estructura de la sociedad contemporánea que afectan la función de la religión. La discusión se realiza con base en el debate sociológico entre las tesis de Habermas y Luhmann sobre las actuales pretensiones normativas de la religión y sus alcances en el ámbito público. A partir de un ejemplo de dichos fenómenos emergentes, se argumenta que éstos se comprenden más cabalmente observando las consecuencias del tipo de diferenciación social que se expande crecientemente en la sociedad, consecuencias que cuestionan y replantean la viabilidad de las pretensiones normativas de la religión.

PALABRAS CLAVE

Religión, normatividad, diferenciación social, secularización, teoría de sistemas sociales, Luhmann.

Normative Claims of Religion as a Problem. An Approach from the Secularization and Social Differentiation Theories of Habermas and Luhmann

ABSTRACT

This article discusses the challenges posed by the current modus operandi of today's society with respect to understanding emergent religious phenomena, associated to major changes in the structure of complex modern society affecting the social function of religion. The debate builds on Habermas and Luhmann's sociological theses regarding the current normative claims of religion and its corollary in the public sphere. Based on a case study of such emergent phenomena, it is argued that they are better understood by observing the consequences of the type of social differentiation that increasingly expands in today's society, as they question and redefine the viability of current normative claims of religion.

KEY WORDS

Religion, normativity, social differentiation, secularization, theory of social systems, Luhmann.

* El presente artículo es resultado del Proyecto Conicyt Post-doctorado 2014 número 3140077, "Auto-secularización del Pensamiento Cristiano: una observación sociológica a las transformaciones estructurales y semánticas del ámbito religioso en la sociedad contemporánea".
❖ Doctora en Sociología por la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Postdoctorante de la Universidad de Santiago de Chile. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Antihumanismo o autonomía del individuo ante las estructuras sociales: la relación individuo-sociedad en la teoría de Niklas Luhmann. *Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* 48 (2013): 158-173, y Ética e intervención social. En *Desafíos éticos en un mundo complejo*, ed. Universitas Nueva Civilización. Santiago de Chile: Ediciones Universitas Nueva Civilización, 2013. Correo electrónico: cdocken@soles.cl

Pretensões normativas da religião como um problema. Uma aproximação a partir das teorias sobre secularização e diferenciação social de Habermas e Luhmann

RESUMO

Este artigo aborda desafios que o modo de operar da sociedade atual propõe à compreensão de fenômenos emergentes no âmbito religioso, associados a mudanças maiores na estrutura da sociedade contemporânea que afetam a função da religião. A discussão é realizada com base no debate sociológico entre as teses de Habermas e Luhmann sobre as atuais pretensões normativas da religião e seus alcances no âmbito público. A partir de um exemplo desses fenômenos emergentes, argumenta-se que estes se compreende mais completamente observando as consequências do tipo de diferenciação social que se expande crescentemente na sociedade, consequências que questionam e repropõem a viabilidade das pretensões normativas da religião.

PALAVRAS-CHAVE

Religião, normatividade, diferenciação social, secularização, teoria de sistemas sociais, Luhmann.

Introducción

Annte la prolífica producción de investigaciones empíricas por parte de la sociología de la religión latinoamericana, parecen algo escasas las discusiones sobre las opciones teóricas y conceptuales para comprender los acelerados cambios observados en el ámbito religioso en nuestra región. En la actualidad desafían a la sociología de la religión fenómenos emergentes, entre los que destacan reconfiguraciones del discurso religioso que eventualmente tendrán consecuencias en la esfera pública. En particular, se observa el surgimiento de cuestionamientos a las pretensiones normativas de la religión en cuanto a mantener una incidencia política importante. Se duda, por ejemplo, si debe darse por concluido un ciclo interpretativo del pensamiento social cristiano ante la dificultad de moldear normativamente la compleja sociedad contemporánea (Miranda 2007; Morandé 2008). ¿Cómo dar una cuenta sociológica de fenómenos de esta envergadura, que por cierto están asociados a cambios mayores en la estructura de la compleja sociedad moderna y atañen a la función contemporánea de la religión?

El presente artículo plantea los desafíos que la comprensión del modo de operar que ha alcanzado la sociedad contemporánea plantea a la sociología de la religión en América Latina. El debate respecto de las actuales transformaciones en el ámbito religioso se aborda aquí con base en dos tesis sobre la función que cumple la religión en la compleja sociedad moderna: la de Habermas y la de Luhmann. Ambas tesis ofrecen perspectivas divergentes para comprender el mundo postmetafísico y los consecuentes cambios en

el ámbito de la religión y sus actuales pretensiones normativas. En una primera parte, se presentan las premisas básicas de ambas propuestas en relación con las posibilidades de orientación normativa en la sociedad contemporánea, para, en una segunda parte, analizar las pretensiones normativas de la religión a partir de los cuestionamientos que dos autores latinoamericanos hacen al pensamiento social católico en el contexto de los cambios en la sociedad contemporánea. Ello permitirá confrontar algunas posiciones presentes en el debate entre las construcciones teóricas de Habermas y Luhmann.

¿Es posible la orientación normativa de la sociedad contemporánea?

La teoría sociológica ha estudiado los progresivos cambios en el ámbito religioso con base en dos conceptos centrales: *secularización* y *diferenciación de la sociedad*. La sociología, ella misma un producto de la modernidad secularizada, en sus comienzos observa la religión como uno más entre los “hechos sociales” (Durkheim), cuya pérdida de hegemonía habría producido un “desencantamiento del mundo” (Weber), en algunos casos celebrado porque al final de cuentas la religión no es más que una forma de alienación que atenta contra las posibilidades de transformar la sociedad (Marx). Desde entonces, las variaciones en las teorías de la secularización han concentrado las interpretaciones de los cambios en el ámbito religioso (Blumenberg 1986; Koselleck 2003; Habermas y Ratzinger 2006; Habermas 2006; Berger 2006; Taylor 2007). Por su parte, la comprensión de *la diferenciación de la sociedad* ha acompañado el desarrollo de la sociología

desde su interpretación con base en la división social del trabajo (Durkheim 1987) hasta la diferenciación funcional de la sociedad mundial (Luhmann 1991 y 2007a).

De las particulares teorías sobre secularización y diferenciación de la sociedad se desprenden distintas conceptualizaciones sobre la función que cumple la religión. En la actualidad, el debate puede observarse con base en dos tesis diferentes sobre dicha función en la compleja sociedad moderna: aquella que le asigna una función moral, por cuanto le ofrece a la sociedad una imagen del mundo alternativa a la científico-naturalista, reivindicando su pretensión de influir en la esfera pública (Habermas y Ratzinger 2006; Habermas 2006; Habermas *et al.* 2011), y aquella otra tesis que le atribuye a la religión una función que desborda lo normativo, y que legitima un particular tipo de comunicación que no es tratado por ningún otro sistema social, ya sea el político, económico, científico u otro (Luhmann 2007b y 2009).

Habermas y la función normativa de la religión

Superando sus iniciales convicciones, Habermas se muestra ajeno a lo que llama *secularismo*, perspectiva que anuncia el progresivo desaparecimiento del pensamiento religioso. Según el autor, son dos las tendencias contrapuestas que caracterizan la sociedad contemporánea: por un lado, el creciente predominio de una comprensión naturalista del mundo, y, por otro, un recrudescimiento de las ortodoxias religiosas. Reconoce, así, una revitalización de lo religioso, que aparece fortalecida por el aumento de la inmigración en las sociedades occidentales y la creciente aceptación del multiculturalismo (Habermas y Ratzinger 2006). Ante la situación descrita, Habermas afirma que no cabe sostener que las religiones actuales son sólo restos arcaicos e irracionales del mundo antiguo y medieval, en vías de desaparecer. Por el contrario, ante su diagnóstico de una crisis de la modernidad descarrilada, para Habermas la religión es parte no del problema sino de la solución. Plantea la necesidad de cultivar una “actitud postsecular” que incorpore la religión como un aliado indispensable para combatir las fuerzas del capitalismo global, aunque respetando la diferencia crucial entre fe y conocimiento (Habermas *et al.* 2011, 14).

Distinciones centrales están en la base del pensamiento habermasiano; una primera, entre pensamiento posmetafísico y pensamiento, o más bien, posición postsecular. En sus palabras, “el pensamiento posmetafísico es un pensamiento secular que insiste en distinguir fe y

conocimiento como dos modos esencialmente diferentes de pretensión de verdad [...] podemos llamar ‘postsecular’ a una situación en la que la razón secular y una conciencia religiosa que se ha hecho reflexiva entablen una relación” (Habermas *et al.* 2011, 133). Una segunda distinción, es la que —siguiendo a Rawls— Habermas traza entre la secularización del Estado y la secularización de la sociedad. Observa que “la secularización del poder del Estado es el núcleo duro del proceso de secularización” (Habermas *et al.* 2011, 128), mientras que “lo político que se ha desplazado del Estado a la sociedad civil mantiene una referencia a la religión” (Habermas *et al.* 2011, 34).

Respecto del ámbito político, Habermas destaca lo que llama la *esfera pública*, sosteniendo que habría surgido en el siglo XVIII como un espacio social, distinto del Estado, en el que los individuos, como ciudadanos particulares, podían entablar entre ellos deliberaciones sobre el bien común. En oposición al Estado, que poseía el monopolio de la coerción, Habermas describe la esfera pública como “la fuerza de coerción del mejor argumento” (Habermas *et al.* 2011, 13).

Sobre estos conceptos, Habermas define su propuesta normativa sobre la función que le cabe a la religión en el mundo postmetafísico. Según el autor, la nueva sociedad —ya no secularizada sino “postsecular”— sólo podrá reconciliar la tradición cultural del mundo de la vida y la razón técnico-científica imperante en la economía y la política por medio del ejercicio de una “razón comunicativa” que permita llegar a la “comunidad interhumana” en el dominio del mundo (Habermas y Ratzinger 2006; Habermas 2006).

Desde la perspectiva habermasiana, este ejercicio de la razón comunicativa implica un necesario diálogo secular-religioso. La nueva sociedad reconciliada —entre culturas, religiones y razón técnico/científica moderna— sólo podrá surgir de un diálogo racional profundo entre la tradición cultural del mundo de la vida y la razón técnico/científica que se ha apropiado hasta ahora del “sistema” (Habermas 2006). Tal diálogo se hace no sólo posible sino necesario, ante el descarrilamiento de la modernización producto de la pérdida del equilibrio entre los mecanismos integradores del mercado, la burocracia y la solidaridad social, equilibrio que se ha desplazado a favor de imperativos económicos que premian el que cada cual se oriente hacia el éxito propio (Habermas 2006, 244).

El autor sostiene que en las religiones hay valiosos contenidos que no están presentes en el pensamiento dominante en las modernas sociedades laicas. Son, en particular, las tradiciones religiosas las que proporcionan la conciencia de lo que falta en la sociedad, y están provistas de una

fuerza única para articular intuiciones morales. En particular, poseen una sensibilidad especial para atender a los aspectos más difíciles de la convivencia humana y ayudan a tomar conciencia de lo que ha fallado en el avance de la sociedad, impulsando la reorientación del cambio y el progreso. Son las tradiciones religiosas las que preservan del olvido aquellas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales (Habermas 2006, 14 y 139).

Pero, según Habermas, las tradiciones religiosas no deberán tratar de imponer su discurso. Ello pasa por la apertura no dogmática y abierta al diálogo secular-religioso, sin que la religión trate de hacer valer sus conceptos religiosos, por lo que deberá liberar sus contenidos de verdad de su original discurso dogmático y lograr que se hagan profanos (Habermas 2006, 150-151).

Por su parte, el Estado liberal no deberá imponer una metafísica secular, sino interesarse en dichos contenidos de origen religioso sin privarse de potenciales semánticos valiosos capaces de inspirar a toda la sociedad. Ello permitirá que el Estado liberal —que debería ser ideológicamente neutro— incorpore a las cuestiones políticas los importantes aportes que ofrecen las tradiciones religiosas, en cuanto proveen reservas relevantes para la creación colectiva de sentido (Habermas 2006, 138). Según Habermas, la neutralidad del poder estatal, en lo que respecta a las cosmovisiones —neutralidad que debe garantizar iguales libertades éticas a todos los ciudadanos—, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista.

Una cultura política liberal, incluso, puede esperar que los ciudadanos secularizados participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones relevantes de un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible (Habermas 2006, 119). Si los ciudadanos religiosos, por su parte, traducen su propio lenguaje a contenidos seculares pueden mantener la expectativa normativa de que sus conciudadanos seculares se abran a los contenidos de verdad que aportan las contribuciones religiosas (Habermas 2006, 139-140).

Pero el propio Habermas consigna la dificultad de que el secularismo —no sólo del Estado sino también de “los ciudadanos secularizados”— logre abrirse a lo que llama “una búsqueda cooperativa de la verdad”. Tal secularismo imposibilita el necesario diálogo entre ciudadanos religiosos y ciudadanos no religiosos, como se desprende de las siguientes palabras del autor:

Según la versión secularista, podemos prever que a la larga las concepciones religiosas se disolverán a la luz de la crítica científica y que las comunidades religiosas no serán capaces de resistir a la presión de una progresiva modernización social y cultural. A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémica hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas, ni que examinen en una búsqueda cooperativa de la verdad un contenido que posiblemente sea susceptible de ser expresado en un lenguaje secular y de ser justificado en un habla justificativa. (Habermas 2006, 147)

Surge así la siguiente pregunta: ¿cómo lograr que dichos ciudadanos no adopten o dejen de adoptar tal actitud epistémica?

Conviene recordar aquí la crítica a la propuesta normativa de Habermas, que expone Ángela Iranzo (2013), en cuanto a la necesaria traducción del lenguaje religioso al profano y a la presunción de la existencia de un lenguaje racional secular, neutro, accesible a todos, creyentes y no creyentes. Al respecto, la autora se pregunta: ¿existe realmente este lenguaje? ¿No exige una traducción para su comprensión, al igual que el lenguaje religioso? ¿No excluye cosmovisiones y formas vivenciales de lo religioso y espiritual? Más aún, Iranzo sostiene que el lenguaje religioso es perfectamente comprensible por todos y no tendría por qué requerir una obligatoria traducción profana (Iranzo 2013, 187).

Más allá de las críticas, lo que en síntesis interesa dejar en claro aquí es que para Habermas la religión suministra una base moral para el discurso político, y en tal sentido desempeña su función en el ámbito de la vida pública. Pero, dadas las dificultades que el propio Habermas observa, surge la interrogante: ¿cuán factible resulta dicha función en una sociedad reconocida por su complejidad y diversidad de dinámicas autónomas y, por ende, reacia a dejarse orientar normativamente?

Luhmann y la imposibilidad de orientación normativa de la sociedad contemporánea

Mientras que para Habermas la religión suministra una base moral para el discurso público, y en tal sentido desempeña su función en la vida política, Luhmann entiende la función de la religión desacoplándola del ámbito

moral. Su punto de partida es la tesis de la diferenciación funcional de las sociedades modernas, esto es, el paso de estructuras sociales jerárquicas y su orden normativo hacia la aparición de una sociedad policéntrica, conformada por subsistemas comunicacionales autónomos (Luhmann 1991 y 2007a).

La diferenciación de la sociedad moderna produce la separación de ámbitos comunicativos que solucionan problemas sociales específicos (políticos, económicos, legales, científicos), y no sólo rompe así el predominio unitario ejercido anteriormente por la religión, sino todo intento —proveniente de cualquier sistema social— por moldear normativamente a la sociedad. Así, desde la perspectiva sociológica sistémica, una sociedad en la que prima una diferenciación funcional ya no puede integrarse sobre una base moral o religiosa.

Pero si bien es cierto que la religión ha debido retirarse de ámbitos en los que tradicionalmente era competente —como proveer el fundamento de todo el saber; garantizar la validez última de las normas; fundamentar la autoridad política y legitimar la violencia bélica— (Luhmann 2007b), su función no se reduce al número de tareas que cumplía, sino que se especifica en la conceptualización de la religión como un sistema funcionalmente diferenciado, decantado evolutivamente al constituirse la diferenciación funcional como primado de diferenciación en la sociedad moderna. Así, observada la religión como un sistema funcionalmente diferenciado, en tanto las comunicaciones religiosas continúen —esto es, mientras el sistema se mantenga operativo—, no resulta sostenible la idea de secularización que afirma la tesis de que la religión ha perdido espacios en la sociedad moderna.¹

Para la sociología sistémica, la función de la religión se desprende de su relación histórico-evolutiva con los tipos de diferenciación social observables desde las primeras sociedades humanas, esto es, cambia al modificarse las condiciones de diferenciación social. Así, la función de la religión se remonta a la respuesta comunicativa al problema de la diferencia entre las condiciones de vida conocidas o habituales y aquellas desconocidas y, por ende, poco confiables (Luhmann 1999). A lo largo de la histo-

ria de la humanidad, con diversos recursos semánticos, la religión habría logrado introducir en el ámbito de lo confiable —donde se lleva a cabo la vida humana cotidiana— la propia distinción conocido/desconocido; habría logrado —en expresión de Luhmann— una especie de domesticación de lo desconocido-desconfiable (Luhmann 1999). Desde el ritual, forma religiosa que permitió introducir en el ámbito de lo confiable la distinción conocido/desconocido otorgando sentido al mundo y la sociedad como un todo; al cambiar la diferenciación segmentaria a una estamentaria se dio paso —en particular, en el cristianismo— al dogma y las formas semánticas del teísmo, la revelación y la fe, todo ello plasmado en una consolidada institucionalidad religiosa.

Ahora, observada la religión como un sistema funcionalmente diferenciado, debe operar con base en un código central, esto es, una forma con la cual el sistema se identifica a sí mismo y su situación en el mundo. Se trata de un esquematismo binario que conoce sólo dos posiciones: una positiva y una negativa. En el caso de la religión, la diferenciación de un código específicamente religioso se produce de manera distinta a los códigos que utilizan medios de comunicación simbólicamente generalizados, como el caso del dinero para la economía, el poder para la política, la verdad para la ciencia. En el sistema religioso, el código no resulta automáticamente identificable, sino sólo a partir de la evolución y la diferenciación social de un sistema funcional para la religión; se trata de una adaptación evolutiva. En la sociedad contemporánea, Luhmann encuentra una versión más abstracta del código en la distinción inmanencia/trascendencia. Así, una comunicación es religiosa cuando considera lo inmanente bajo el punto de vista de la trascendencia; únicamente desde la trascendencia adquieren los acontecimientos en este mundo un sentido religioso (Luhmann 2007b, 69).

Desde esta perspectiva, se define la trascendencia como un contramundo de la realidad; el traspaso de una frontera de sentido (Luhmann 2007b, 71). Pero dicha frontera requiere una marcación para hacerse comprensible y transmisible, con el fin de evitar que al respecto se multipliquen fantasías (que no pueden probarse). Las religiones bloquean comunicativamente estos excedentes de posibilidades de sentido por medio de mediaciones semánticas e institucionales. Las mediaciones sirven para dejar aparecer en este mundo lo desconocido de la trascendencia, mientras que la noción de sagrado condensa dicha frontera y simboliza la unidad de la distinción entre trascendencia e inmanencia (Luhmann 2007b, 74). De este modo, la religión encuentra una solución a la paradoja que obliga a llevar

1 Ciertamente, el concepto de función en la teoría luhmanniana se define como aquello que logra una unidad a partir de la diferencia entre un problema y múltiples soluciones equivalentes del problema. En esta propuesta teórica, función apunta a indicar una multiplicidad de soluciones para un mismo problema (equivalencia funcional); hace evidente la adopción de una solución entre diversas soluciones posibles. Se trata, así, de una función formulada desde la contingencia, y no a partir de una necesidad establecida a priori.

la diferencia entre lo conocido y lo desconocido a una reducción infinita, produciendo operativamente una reentrada de dicha distinción en la propia distinción. Sólo así puede diferenciarse lo religiosamente trascendente de lo meramente desconocido. Precisamente, esta conceptualización de la religión es la que provee una mejor solución que las tradicionales ante el persistente problema de la paradoja:

En comparación a las sociologías clásicas de la religión, que habían caracterizado a la religión por medio de demarcaciones en los diferentes ámbitos, por tanto mediante distinciones simples como sagrado/profano (Durkheim) o infrecuente/cotidiano (Weber), la figura de una re-entrada de la distinción en lo distinguido por ella nos ofrece el punto de partida para un análisis más complejo y al mismo tiempo el acceso a una paradoja siempre oculta en la religión. (Luhmann 2007b, 74-75)

Por cierto, las diversas y sucesivas formas que las comunicaciones religiosas van adoptando tienen relación con la coevolución de otros sistemas parciales de la sociedad. En la actualidad, los sistemas funcionales —que decantan evolutivamente en torno a medios simbólicos (poder, dinero, justicia, verdad)— han logrado una vasta integración sistémica global bajo dichos medios simbólicos altamente consolidados (Luhmann 2007a). Uno de los sistemas parciales que ha incrementado su gravitación en la sociedad moderna, desafiando particularmente al sistema religioso, es el sistema científico. El medio simbólico de la verdad, patrimonio tradicional del ámbito religioso, se desplazó hacia un campo nuevo, dando origen al sistema de la ciencia, que hoy mantiene la regulación social en torno a lo que se considera conocimiento verdadero o no-verdadero en la descripción del mundo natural. Así, ante el primado de la diferenciación funcional moderna, el sistema de la religión ha tenido que aceptar que sus comunicaciones deban adecuarse a las descripciones policontextuales que caracterizan dicha sociedad. Ello parece forzarla a abandonar tanto su cosmología ontológicamente fundada como su infalibilidad en cuestiones de moral (Luhmann 2007b, 272). Todo esto ha implicado una serie de ajustes por parte del sistema religioso, proceso que se mantiene en la actualidad especialmente activo.

De manera habitual, tales ajustes han sido abordados sociológicamente por medio del concepto de secularización. En la observación sistémica, ante los *revivals* religiosos ya no resultan sostenibles ni la secularización entendida como pérdida de importancia de la religión

en la sociedad moderna, ni el proceso de secularización en una dirección determinada. A la vez, las pretensiones normativas por parte de la religión, aun en su acoplamiento con el sistema político, quedan claramente disminuidas ante la operación autónoma de los sistemas funcionales en la sociedad policéntrica.

Por cuanto esta compleja sociedad policéntrica no resulta moldeable normativamente, pero a su vez el sistema religioso mantiene operativa su función —esto es, que la comunicación religiosa se mantiene activa—, se les plantean serios desafíos tanto al pensamiento religioso como al sociológico. Ello si es que continúan manteniendo vigente el supuesto sobre la factibilidad de un ordenamiento normativo de la sociedad, y, en particular, la visión de la religión como la encargada de la orientación moral de ésta. La necesidad de abandonar dichos supuestos ha sido reconocida en la actualidad por sociólogos, no particularmente proclives a la aplicación de la teoría de sistemas sociales al ámbito religioso (Morandé 2008; Miranda 2007 y 2012; Miranda y Neut 2011), como veremos a continuación. Los autores concluyen que en la actual sociedad policéntrica la cuestión de fondo es que el proceso de globalización (emergencia de una sociedad mundial en términos sistémicos) ha cambiado sustancialmente el modo de operar de la sociedad, por cuanto la diferenciación funcional de ésta muestra cotidianamente que no existe ningún sitio desde el cual pueda observarse el conjunto de todas las operaciones sociales; ni siquiera el sistema político tiene ya la capacidad de síntesis para monopolizar el conjunto de las decisiones sociales (Morandé 2008).

Análisis crítico de las pretensiones normativas de la religión: cuestionamientos sistémicos al pensamiento social católico

A modo de aplicación de la presentación conceptual anterior, en esta segunda parte se analizan los cuestionamientos que realizan dos autores a las actuales pretensiones normativas del pensamiento social católico. Seguimos para ello la línea argumental en la que han reflexionado los sociólogos de la religión Pedro Morandé y Patricio Miranda sobre los desafíos que le plantea la sociedad contemporánea descrita por la teoría de sistemas sociales al pensamiento social católico —en particular, a la Doctrina Social de la Iglesia—. Ello permitirá ahondar un poco más en dicha teoría,

observando cómo ésta pone en cuestión descripciones de la teoría sociológica tradicional en el ámbito de la sociología de la religión, observando, asimismo, con las propuestas de Habermas algunas de las premisas luhmannianas que destacan en el debate.

Básicamente, Miranda y Morandé observan que ha cambiado profunda y rápidamente el contexto social en que los principios del pensamiento cristiano se ven desafiados para mostrar su actualidad. A partir de ello, cuestionan la vigencia de los presupuestos sobre la sociedad que ha mantenido dicho pensamiento, de cara a los cambios sociales que la teoría de sistemas sociales identifica en la sociedad contemporánea. Miranda (2007) revela supuestas insuficiencias de la teología, destacando la expresión de Morandé cuando señala que como científico social le llama la atención que la Doctrina Social de la Iglesia todavía presente una visión jerarquizada de la sociedad, a partir de lo que Kant llamaba la “voluntad legislativa” de la razón humana. Aclara Miranda que la crítica apunta a que toda la Doctrina Social de la Iglesia habría absorbido el supuesto fundamental de la vieja tradición europea sobre la capacidad de modelar políticamente la sociedad. Ante ello, el autor se pregunta si la compleja sociedad contemporánea resulta o no moldeable normativamente.

La respuesta —desde lo que Morandé (2008) llama la “sociología más contemporánea”, en referencia a la teoría de sistemas sociales— es *no*; la compleja sociedad contemporánea ya no resulta moldeable normativamente. Por el contrario, en la versión tradicional, que la Doctrina Social de la Iglesia compartiría con toda la tradición antigua europea, la afirmación de la moldeabilidad normativa supone una entidad que tenga a su cargo dicha tarea —históricamente, la religión o la política—. Según los autores, esta visión, fundada sobre supuestos ilustrados, se mantiene aún vigente en el pensamiento social católico, y también en aquellas teorías sociológicas que no cabría inscribir en lo que llama la “sociología más contemporánea”.

Se abordan a continuación dos de los supuestos ilustrados que aparecen cuestionados en los planteamientos de Miranda y Morandé: en primer lugar, el rol de la política como centro de ordenamiento normativo de la sociedad, y, en segundo término, el papel de la ética en la coordinación social. Ello lleva indefectiblemente a cuestionar la inclusión de los postulados del humanismo —tan caro al pensamiento social cristiano— en las descripciones sociológicas que lo dan por supuesto en sus propuestas normativas integradas a la teoría social.

Teoría de sistemas sociales y política en la sociedad contemporánea

Aludiendo al rol de la política como centro del ordenamiento normativo de la sociedad actual, sostiene Morandé: “Hoy la política tiene su importante rol, pero es apenas un sub-sistema dentro de la sociedad, al lado de la economía, de la ciencia, de la educación, de los medios masivos de comunicación, de la religión, del arte, del deporte y de varios otros [...] La coordinación de las acciones recíprocas no queda así entregada a una especie de superautoridad central, o a un observador externo, omnisciente, sino más bien a la producción y gestión de la información y de la comunicación” (Morandé 2008, 458). Expresa asimismo que:

La extensión de la diferenciación funcional de la sociedad, ha puesto en evidencia que el sistema político ya no tiene la capacidad de síntesis para monopolizar el conjunto de las decisiones sociales. La complejidad de la sociedad actual muestra cotidianamente que no existe ningún sitio desde el cual pueda observarse el conjunto de todas las operaciones sociales en tiempo real y tomar las decisiones racionalmente fundadas que correspondan. (Morandé 2008, 458)

Concluye conviniendo con “los sociólogos más contemporáneos” en que vivimos en una sociedad “acéntrica” o “policéntrica”.

Acorde con su apertura a estos postulados de la teoría de sistemas sociales, que afectan las posibilidades de que la expresión actual del pensamiento social católico pueda mantenerse vigente, Morandé afirma: “El tradicional camino de pretender influir en la sociedad a través del liderazgo político, ciertamente no está cerrado pero se revela cada vez más como insuficiente” (Morandé 2008, 458). Más aún, sostiene que:

Personalmente, pienso que este ciclo interpretativo del pensamiento social católico ha llegado a su término y no tiene perspectivas de futuro, aunque nunca se podrá descartar del todo la influencia coyuntural que pensadores de estas líneas de orientación puedan tener en uno u otro gobierno. Pero la cuestión de fondo es que el proceso de globalización (o de emergencia de una sociedad mundial) ha cambiado muy sustancialmente el modo de operar de la sociedad en los últimos cincuenta años. (Morandé 2008, 458)

Se puede agregar aquí que, si bien los efectos de la diferenciación funcional y el consiguiente carácter acéntrico de la sociedad moderna se han hecho más notorios en los

últimos cincuenta años, ello constituye —según la teoría de sistemas sociales— el rasgo fundamental de la moderna sociedad que terminó reemplazando al orden estatal medioeval, por lo que viene desplegándose desde hace varios siglos. Al respecto, cabe la pregunta: ¿cómo es que no es más aceptada y qué tanto podrá llegar a serlo esta descripción de la sociedad moderna como funcionalmente diferenciada y acéntrica entre los científicos sociales (y, eventualmente, también entre los teólogos)?

Por de pronto, Habermas critica el carácter acéntrico de la sociedad funcionalmente diferenciada, que tiene como consecuencia que ya no pueda fijarse ningún punto de vista desde el cual observar de un modo correcto el todo, ya sea que se le llame Estado o sociedad. Le parece a Habermas que dicha descripción de la sociedad obedece a un “objetivismo funcionalista”, que deja fuera la intersubjetividad dialógica del mundo de la vida, en una sociedad concebida como “sin cabeza” (Habermas 1993). Contrario a ello, Habermas plantea la necesidad de una autorrepresentación de la sociedad, que concibe en los espacios públicos entendidos como intersubjetividades de orden superior. “En ellos pueden articularse autocalificaciones y autoatribuciones colectivas formadoras de identidad. Y en el espacio público de orden aún más superior, resultante de la agregación de los anteriores, puede también articularse una conciencia social global”, sostiene el autor (Habermas 1993, 443). Afirma que si desde la perspectiva sistémica las sociedades modernas no tienen la posibilidad de desarrollar una identidad racional, entonces falta todo punto de referencia para una crítica a la modernidad, y, en el caso de que la hubiera, la crítica estaría condenada al fracaso ante la diferenciación que discurre a espaldas de la razón (Habermas 1993, 440).

En efecto, en la arquitectura teórica de Luhmann, la unidad de la sociedad moderna se presenta de forma variada desde las perspectivas de sus distintos subsistemas; no puede darse una autoconciencia que abarque a la sociedad entera. Se puede agregar que resulta indiscutible que la diferenciación, en efecto, ocurre a espaldas de alguna supra-razón, pero se puede ver en ello, precisamente, la condición de posibilidad de adoptar no sólo un único punto de referencia para criticar la modernidad, sino múltiples y diversos. Las críticas venidas desde el entorno de la sociedad pueden tanto multiplicarse como diversificarse. A la luz de las premisas de la teoría sistémica, ante la alternativa que Habermas opone al “objetivismo funcionalista” y a la sociedad “sin cabeza” —y que consiste en que el “espacio público” se ordena jerárquicamente en un “orden superior” para llegar a “una conciencia social global”—, podría sostenerse que la visión

habermasiana mostraría rasgos voluntaristas, conservadores o elitistas en cuanto a quiénes podrían llegar a constituirse en los portavoces y administradores de esa “una conciencia social global”.

Ante la polémica sobre una sociedad “sin cabeza”, sin un centro racional que la oriente, a diferencia de Morandé, Miranda se muestra más cauto en aceptar las descripciones de la teoría de sistemas, manteniendo el tema en debate. Reconoce que la teoría de sistemas sociales desarrollada por Luhmann cuestiona radicalmente el discurso normativo sobre la sociedad que mantiene la Doctrina Social de la Iglesia, preguntándose una vez más: “¿es moldeable normativamente un mundo crecientemente complejo y diferenciado funcionalmente?” (Miranda 2007, 31). Parece aceptar que “la complejidad de la sociedad moderna se deja ver en fenómenos como la autonomización de los subsistemas, la globalización de los procesos sociales, la pérdida de prioridad de un subsistema por sobre los otros”, y que ello es en especial relevante para la cuestión de la pérdida de prioridad de lo político (Miranda 2007, 32). Pero, pese a que Miranda destaca que “lo que resulta impugnador para las teorías normativas es que estos subsistemas no aceptan jerarquizaciones objetivas externas a ellos mismos sino solo responden a sus propios códigos” (Miranda 2007, 32), pareciera no querer renunciar a la normatividad como dimensión necesaria en una teoría de la sociedad. A pesar de que el autor reconoce que “el resultado no intencional de la diferenciación funcional es una sociedad “acéntrica” o “policontextual” (Miranda 2007, 32), su resistencia a que ello impugne las teorías normativas se observa en su afirmación de que “no deja de ser sugerente que desde uno de los contendores de la teoría social luhmanniana (Habermas), la crítica de fondo se dirija al eventual carácter conservador de la teoría de sistemas [...] La crítica habermasiana se pregunta si esta teoría no viene a asumir las funciones legitimadoras de lo establecido, propias de la conciencia positivista” (Miranda 2007, 38).

Sin embargo, Miranda no logra ampararse definitivamente en esta crítica habermasiana, por cuanto no la cristaliza en una afirmación, sino que la mantiene en la pregunta de si la teoría de sistemas sociales no será “la expresión de una sofisticada teoría conservadora de la sociedad” (Miranda 2007, 38). Sintomático de que ello no le es suficiente para descartar la teoría de sistemas sociales, Miranda expresa: “Pero aun si lo fuere queda en pie el problema de la búsqueda de orientación normativa de sociedades complejas. A la luz del debate contemporáneo en teoría social, no parece posible seguir pensando la sociedad como sustentada en un principio rector” (Miranda 2007, 38).

Sin duda, aceptar que “no parece posible seguir pensando la sociedad como sustentada en un principio rector” implica darle la razón a Luhmann ante los argumentos de Habermas y su propuesta de orientar la sociedad desde una normatividad centralizada. Pero a Miranda le queda por dilucidar si la teoría de sistemas sociales “no viene a asumir las funciones legitimadoras de lo establecido, propias de la conciencia positivista”. Antes de abordar las acusaciones de conservadurismo a la teoría de Luhmann, conviene presentar la descripción que hace la teoría de sistemas sociales respecto del papel de la moral y la ética en la compleja sociedad contemporánea.²

Teoría de sistemas sociales y ética en la sociedad contemporánea

¿Qué lugar ocupa la moral en la sociedad acéntrica, funcionalmente diferenciada? La respuesta involucra el esbozo de la teoría de la evolución social que propone Luhmann, pero se puede partir comentando la afirmación de Miranda respecto de que “si se asumen las tesis luhmannianas [...] se descartan todos los metarrelatos modernos, como la emancipación del proletariado, la idea del desarrollo integral o la idea de Benedicto XVI de gobernar la globalización. Al negar la total posibilidad de otorgar direccionalidad histórica al rumbo de la humanidad, se pierde asimismo la posibilidad de trabajar por alcanzar un deseable humano y social” (Miranda y Neut Aguayo 2011, 475). En efecto, desde la teoría de sistemas sociales se descartan los metarrelatos (que —dicho sea de paso— la propia historia se ha encargado de desacreditar), pero no necesariamente queda descartada la posibilidad de trabajar por alcanzar un deseable humano y social. Aunque, ciertamente, ya no se puede dar por supuesto o garantizar un solo deseable humano y social, porque en la sociedad funcionalmente diferenciada ya nadie tiene el monopolio de universalizar su propia perspectiva moral/ética.

Ante esta conclusión, resulta comprensible una reacción de gran perplejidad y resistencia por parte de quienes han mantenido la expectativa de la orientación normativa de la sociedad. Miranda expresa con sorpresa que “de la tesis luhmanniana de que ya no es posible soñar con una sociedad civil ético-política, lo que nos deja perple-

jos es que esta tradición ética terminó en el siglo XVII, a más tardar en el XVIII (¡y nadie —hasta Luhmann— había tenido la delicadeza de avisarnos!)” (Miranda 2007, 33). Al parecer, las grandes sorpresas vienen de la sociología crítica y las posturas tradicionales amparadas en el humanismo que han sostenido una relación indisoluble entre descripción y normatividad respecto de lo social. La perplejidad, entonces, es ética, no sociológica, lo que no la invalida en absoluto pero sí la obliga a situarse en su propio terreno.

¿Cuál es ese terreno propio de la ética en la sociedad contemporánea? La teoría de la evolución de Luhmann responde distinguiendo los diferentes tipos históricos de diferenciación de la sociedad. Desde los orígenes del *Homo sapiens* viviendo en colectividad, la evolución de la sociedad ha implicado un aumento creciente de la complejidad social y ha obligado a inventar criterios de diferenciación internos. Las sociedades segmentarias se diferenciaban en segmentos igualitarios basados en el parentesco, mientras que las sociedades estratificadas se diferencian internamente por estratos sociales basados en estatus adscritos y en una primacía política. Cuando se pasa de las formas de diferenciación tradicionales a la moderna, el principio a partir del cual se diferencia la sociedad en subsistemas conlleva la búsqueda de soluciones a determinados problemas, especializándose cada sistema parcial en alguno de ellos. Cuando la sociedad evoluciona hacia esta diferenciación funcional, las soluciones multifuncionales a los problemas —que recurren fundamentalmente a criterios morales y que caracterizan a las sociedades tradicionales— son sustituidas por diversos criterios funcionales (Luhmann 2007a).

Así, al pasarse de una diferenciación estamentaria a una diferenciación funcional, los criterios morales (o religiosos) son sustituidos por variados criterios funcionales, esto es, los criterios de selección de la comunicación se basan en la optimización de la función que cumple cada sistema funcional, y, de esta manera, se desligan de criterios morales o normativos centrales, que tradicionalmente abarcaban toda la sociedad. Cada sistema parcial utiliza su propio código binario para acoger —únicamente— las comunicaciones en las que está especializado, dejando sin considerar las lógicas y los criterios que orientan los demás sistemas funcionales.³

2 Luhmann distingue entre moral y ética. La primera apunta a comunicaciones que califican personas y conductas con base en un código que distingue bueno de malo. La ética surge cuando la moral se autodescribe y reflexiona sobre sí misma; puede entenderse como una teoría de la reflexión de la moral.

3 Ello no impide, sin embargo, que se establezcan acoplamientos estructurales entre sistemas funcionales, tales como la constitución política (sistemas político y legal), el matrimonio civil (familia y derecho) u organizaciones acopladas a más de un sistema funcional, como las universidades privadas (económico y educativo).

En la sociedad moderna, en la que prima la diferenciación interna con base en sistemas funcionales, no puede operar ningún supramedio que pueda referir todas las comunicaciones a una unidad. Si bien los sistemas funcionalmente diferenciados utilizan un código unitario, éste sólo tiene valor para su propio ámbito comunicativo. La política y la religión, que dan origen a sendos sistemas funcionales parciales, no pueden aplicar sus códigos unitarios (sus distinciones) a toda la sociedad. Ningún sistema funcional puede ofrecer una especie de código universal, sino solamente su propio modo de describir el mundo en el ámbito de sus propias comunicaciones. Pero, ¿constituye la ética un sistema funcional en la sociedad moderna?, ¿en qué ámbito priman sus distinciones? En la observación sistémica de la sociedad moderna, la moral no constituye un sistema funcional. Y es fácil advertir que, aunque se diferenciara en un sistema funcional, no podría alcanzar con su propio código el control de toda la sociedad. Al igual que la religión o cualquier otro sistema funcional, estaría imposibilitada para aplicar sus distinciones a la sociedad como un todo.

Esto que aparece como invalidante y terminal ante la sensibilidad ética del pensamiento social cristiano tiene una segunda lectura que abre posibilidades menos oscuras. Luhmann observa que en la sociedad moderna la moral actúa como una crítica al hecho de que la diferenciación funcional implique el uso de diversos códigos funcionales y prescindida de la moral. Indica el autor que la sociedad usa los códigos de los sistemas funcionales para fines de su reproducción, mientras que para criticar precisamente este hecho usa la moral (Luhmann 2007a, 279 y 290). La moral, entonces, no es una categoría conceptual ausente en la teoría de sistemas sociales, sólo que se muestra en una función distinta del papel central que le ha otorgado la tradición. Así parece comprenderlo Miranda cuando expresa: “no se trata de decir aquí que la teoría luhmanniana renuncia a tratar de la moral en perspectiva sociológica. De lo que se trata —si hemos entendido bien— es de distinguir entre el reconocimiento de la moral en la sociedad, de la moralización de la sociedad” (Miranda 2007, 35).

Normatividad en teoría de sistemas sociales: ¿moral en la sociedad o moralización de la sociedad?

Esta importante distinción entre reconocerle un papel a la moral en lo social, por una parte, y proponer la moralización de la sociedad, por otra, lleva a tratar el problema de la normatividad dentro de la teoría de sistemas sociales y, con ello, intentar dilucidar si “esta

teoría no viene a asumir las funciones legitimadoras de lo establecido, propias de la conciencia positivista”, como se pregunta Miranda.

Miranda enfrenta la teorización de Luhmann sosteniendo:

Distanciándose de otras propuestas teóricas, la teoría de sistemas sociales luhmanniana no ofrece una utopía, una sociedad modelística ideal a la que se haya de llegar a través de la negación y la superación de las condiciones que caracterizan la sociedad del momento. Desde tal perspectiva teórica, aun la teoría de la acción comunicativa de Habermas es observada como expresión de un deseo bienintencionado (igual cosa se podría afirmar respecto de la Doctrina Social de la Iglesia). (Miranda 2007, 35-36)

Esta reflexión de Miranda obliga a precisar la irónica expresión “deseo bienintencionado” por parte de Luhmann, por cuanto ésta es aplicable a la sociología crítica de Habermas, pero no así a la Doctrina Social de la Iglesia, salvo al hecho de que ésta acepte —como mediación socio-analítica— una teoría que por bienintencionada no logra describir adecuadamente la sociedad contemporánea. Sistémicamente, no caben las buenas intenciones para estudiar sociológicamente la sociedad, pero sí, obviamente, para postular una sociedad mejor e intentar influir en el logro de su establecimiento, aunque desde fuera de la teoría social, como sería el caso de la Doctrina Social de la Iglesia.

En efecto, la crítica de Luhmann a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, como un deseo bienintencionado, lo es en cuanto teoría sociológica, que requiere apoyar su expectativa normativa en el supuesto de que al lenguaje humano le es inmanente un *telos* hacia el entendimiento que impone en los sujetos el ejercicio de una razón comunicativa que les permita llegar a la comunión interhumana. Los cuestionamientos fundamentales de Luhmann se dirigen a los postulados sociológicos de Habermas, debido a que integran descripción y prescripción de la sociedad. Desde la perspectiva sociológica sistémica, la creciente complejidad de la sociedad moderna no logra ser descrita por una teoría normativa basada en una racionalidad comunicativa que apunte a la salvación del humanismo ante el afán colonizador del dinero y el poder, como la propuesta por Habermas.

Ante el reconocimiento del papel de la moral en la sociedad y la crítica sistémica a las teorías sociológicas que se proponen la moralización de la sociedad, Miranda sostiene: “Si lo social, en su emergencia perpetua, nunca puede ser, aunque sea mínimamente, conducible, la moral social

cristiana sería objeto de la misma crítica que Luhmann achacaba a la teoría de Habermas: ser a lo más una muy buena intención, que no puede, sin embargo, lograr incidencia histórica” (Miranda y Neut Aguayo 2011, 476). Continúa preguntándose Miranda: “Si al decir de Luhmann, ‘La sociedad no es, por suerte, una cuestión de moral’, ¿en dónde se sustentan los esfuerzos de la Doctrina Social de la Iglesia de someter a la sociedad a imperativos ético-morales? ¿Tienen asidero en la sociedad o reflejan más bien su precariedad teórica en la comprensión de la sociedad moderna?” (Miranda 2007, 35).

Paradójicamente, la respuesta puede ser positiva para ambas alternativas. Por cierto que los esfuerzos de la Doctrina Social de la Iglesia de someter a la sociedad a imperativos ético-morales tienen asidero en la sociedad, pero no vienen garantizados en la teoría sociológica que describe el operar de la sociedad moderna, en la cual la moral dejó de ser el principio que ordena su diferenciación interna. Pero no por ello la moral ha sido vaciada de importancia en cuanto a posibilidades de incidencia social. Como señala el propio Miranda, la teoría de sistemas sociales no afirma que la moral haya desaparecido de la sociedad, sino que, por el contrario, aclara que ésta se mantiene como fundamento de la crítica social y, se puede agregar, del anhelo e impulso movilizador de cambios.

La teoría de sistemas sociales no prescribe una anulación de los “esfuerzos por someter a la sociedad a imperativos ético-morales”, ni siquiera los desalienta, sino que simplemente aclara los obstáculos que deben enfrentar dichos esfuerzos. Es cierto que Luhmann no se preocupa de explicitar los alcances de su teoría en cuanto a cómo superar dichos obstáculos, pero ello no le resta ese rendimiento a la teoría. En efecto, si bien Luhmann sólo menciona la función crítica que desempeña la moral ante los efectos de la ciega diferenciación funcional, ésta no es la única funcionalidad de la ética ante la sociedad acéntrica y policontextual que es posible deducir de la teoría de sistemas sociales. La propia teoría contempla —aunque no explicita— la posibilidad de que la crítica moral se pueda utilizar como fundamento para la intervención social.

Se podría decir que desde la teoría de sistemas sociales se les indica a los sociólogos que teóricamente ya no cabe la moralización de la sociedad, pero que a los interventores sociales (entre ellos, teólogos, filósofos, políticos, educadores, ensayistas, columnistas, agrupaciones y movimientos sociales motivados por el cambio social) les asiste legítimamente el intento de moralización de la sociedad. Y en cuanto a la función que cumple la religión, entendida como la recurrencia de aquellas comunicaciones que consideran lo

inmanente —que abarca todos los acontecimientos en este mundo— bajo el punto de vista de la trascendencia, la teoría de sistemas sociales no le desconoce a la religión su propósito de “ofrecer un código de vida personal para orientar la vida en sociedad, en todas sus esferas, de acuerdo con los preceptos dictados por su/s dios/es o fuerzas sobrenaturales” (Iranzo 2013, 188). Ante ello, resulta lógico comprender que a la religión le sea difícil mantenerse al margen de los múltiples desafíos presentes en la sociedad de hoy. En consecuencia, se podría argumentar que la teoría de sistemas sociales, al describir la operación de la compleja sociedad contemporánea, provee a los potenciales interventores sociales —ya sean religiosos o seculares— una mayor claridad respecto de los obstáculos, posibilidades y condiciones por prever para lograr una efectiva incidencia pública.

A partir de esta conclusión, es posible dar respuesta a una ulterior pregunta sobre la teoría de sistemas sociales que se hace Miranda: “¿será que una teoría social así concebida no deja ningún espacio para intencionar la orientación normativa de sociedades complejas?” (Miranda 2007, 36). Se puede responder indicando que, por el contrario, la teoría luhmanniana no sólo deja espacio para intentar intervenciones sociales, sino que ofrece pistas para la construcción de estrategias viables para intervenir —precisamente— en condiciones de diferenciación funcional de la sociedad. Así también parece reconocerlo Miranda cuando se pregunta por las posibilidades de intervención social para promover el desarrollo integral del ser humano: “En una sociedad compleja y diferenciada ¿no habrá también que plantear de un modo nuevo los esfuerzos por un desarrollo integral ante el salto de complejidad de la sociedad mundial?” (Miranda 2007, 39). Aludiendo a propuestas de sociólogos sistémicos posteriores a Luhmann, Miranda sostiene: “Es alentador que desde la misma tradición sistémica aparezcan búsquedas teóricas fundadas en un impulso ético asociado a la descripción de la sociedad” (Miranda 2007, 39).⁴

A modo de conclusión

Se ha abordado el tema de las pretensiones normativas de la religión en un mundo postmetafísico, bajo la pregunta de cómo dar una lectura sociológica a fenómenos emergentes en el ámbito religioso que se relacionan con cambios mayores en la estructura de la sociedad contemporánea y que atañen a la función de la religión.

4 Miranda se refiere a los trabajos sobre intervención social sistémica de Willke (1987), Teubner (1993) y Mascareño (2011), a los que se pueden agregar también los de Dockendorff (2012 y 2013).

En particular, la referencia ha sido a las posibilidades que ofrecen tanto la teoría de sistemas sociales como el acercamiento normativo propuesto por Habermas para describir dichos fenómenos, ejemplificados con un proceso autorreflexivo observado dentro del pensamiento social cristiano.

A la luz de la discusión precedente, desde el punto de vista de la función que cumple la religión, se podría concluir que dicho proceso autorreflexivo del pensamiento social cristiano conlleva cuestionamientos a supuestos religiosos fundamentales, y, en esa medida, se pone en cuestión la función normativa de la religión. En consecuencia, interpretar dichos cuestionamientos en términos habermasianos implicaría que tales procesos autorreflexivos no serían sino un socavamiento de la propia función de la religión. Por el contrario, desde la sociología sistémica de la religión pueden describirse los autocuestionamientos como intentos del sistema religioso por mantener su función, para lo cual debe, no tanto abandonar su discurso dogmático y utilizar un lenguaje profano, sino redefinir sus estrategias de incidencia social para hacerlas compatibles con la compleja sociedad funcionalmente diferenciada.

Pero también es posible sostener que, más allá del debate sobre la posibilidad de moldear normativamente la sociedad contemporánea, los planteamientos de Habermas y de Luhmann —pese a sus obvias diferencias teóricas—, en algunos aspectos, parecen ser más coincidentes que divergentes, en particular respecto a la posibilidad de “trabajar por alcanzar un deseable humano y social”, en palabras de Miranda. En efecto, el mismo proceso autorreflexivo —que desde la teoría de sistemas se puede describir como un intento del sistema religioso por mantener su función redefiniendo sus comunicaciones para adecuarlas a la sociedad policontextual contemporánea— puede ser igualmente entendido como uno entre los diversos esfuerzos por parte del pensamiento religioso de incidir en la sociedad, traduciendo su lenguaje a la racionalidad secular, como indicaría Habermas. Dicho esfuerzo, por demás diverso dentro del propio pensamiento religioso, puede en efecto observarse en algunos contextos como claros intentos por liberar los contenidos de verdad del antiguo discurso religioso dogmático para dialogar con la racionalidad profana contemporánea, como se podría concluir de las propuestas recientes de autores como Lenaers (2013), Corbí (2007 y 2010), Vigil (2013), Robles (2000, 2002 y 2010), por nombrar algunos de amplia difusión en América Latina.

Asimismo, no resulta del todo descartable el papel que Habermas atribuye a la religión en el ámbito político, cuando destaca que aquellas semánticas religiosas que

apuntan a lo que ha fallado o a lo que falta en aspectos difíciles de la convivencia humana pueden inspirar a toda la sociedad. No cabe duda de que el sistema político no ha sido ni es completamente indiferente a tales semánticas, sobre todo si se considera la distinción que Habermas traza entre el núcleo duro del proceso de secularización alojado en el Estado y aquel ámbito político que el autor define como sociedad civil, supuestamente más abierto a escuchar propuestas venidas desde la religión.

Por su parte, la perspectiva luhmanniana observa lo que Habermas normativamente indica como *la necesidad* de un esfuerzo por parte de la religión para adecuar su mensaje a fin de lograr una incidencia en el ámbito político, como un intento de adaptación por parte del sistema religioso a las condiciones impuestas por la diferenciación funcional, donde el sistema político no resulta fácilmente permeable pero tampoco totalmente indiferente a propuestas surgidas desde el sistema religioso.

No obstante, se pueden encontrar ciertas convergencias; desde una perspectiva sociológica, la pregunta debe plantearse respecto de cuál acercamiento teórico provee una más plausible explicación-descripción del fenómeno observado. Debe, asimismo, contemplar los supuestos de la arquitectura teórica que sostienen las diversas explicaciones-descripciones. Resulta posible preguntarse, entonces, si los actuales procesos autorreflexivos del pensamiento religioso son comprensibles como resultado de una apelación normativa a la buena voluntad para abandonar el antiguo discurso religioso dogmático, o si se comprenden mejor bajo la descripción de la sociedad caracterizada por el primado de la diferenciación funcional que obliga a las comunicaciones del sistema religioso (como a las de cualquier sistema social) a adecuarse a la operación policontextual de la sociedad actual.

Siguiendo a Habermas, se puede albergar la expectativa normativa de que las tradiciones religiosas acepten que no deben tratar de imponer su discurso, y que además estén dispuestas a abandonar su tradición dogmática y traducirla a lenguaje secular. Tal expectativa normativa se funda en el supuesto de que al lenguaje humano le es inmanente un *telos* hacia el entendimiento, que orienta a los sujetos al ejercicio de una razón comunicativa y a la búsqueda cooperativa de la verdad que les permita llegar a la comunión interhumana.

Siguiendo a Luhmann, no es posible apoyar la teoría de la sociedad moderna en tal supuesto. Desde la observación de la operación autónoma de los sistemas sociales, resulta poco viable la expectativa normativa

de que la religión acepte que no debe tratar de imponer su lenguaje y abandone su discurso dogmático para convertirlo en profano. Por el contrario, desde la perspectiva sistémica, la religión se está viendo “forzada” a abandonar tanto su cosmología ontológicamente fundada como su infalibilidad en cuestiones de moral, y la pretensión de orientar normativamente a la sociedad. El sistema de la religión ha debido aceptar que la diferenciación funcional ha roto la integración social unitaria ejercida por la religión, y que en la actualidad dicha diferenciación no puede sino producir interferencias —a través de la operación de medios simbólicos que orientan las comunicaciones sociales en otros sistemas autónomos— en las comunicaciones religiosas, obligando al sistema a reaccionar adaptando sus comunicaciones a las nuevas condiciones sociales.

El propio Habermas ha debido reconocer que:

A medida que la globalización económica avanza, el bosquejo de la modernización social que hizo la teoría de sistemas se está haciendo realidad con perfiles cada vez más nítidos. Según esta interpretación, la política entendida como autodeterminación democrática ha llegado a ser tan imposible como superflua. Los subsistemas funcionales autopoiéticos se rigen por su propia lógica, constituyen entornos unos para otros, y, desde hace tiempo se han independizado de las subcomplejas redes de los diversos mundos de la vida de la población. (Habermas *et al.* 2011, 23)

No obstante, aun reconociendo la incapacidad del Estado para integrar centralizadamente la sociedad, Habermas mantiene la expectativa normativa en el terreno político, conminando a la religión a participar en el único lugar de la incidencia política posible —la sociedad civil que delibera en la esfera pública—, participación que *debería* darse bajo las reglas que impone la acción comunicativa. Pero para ello:

Los ciudadanos creyentes que se consideran también miembros leales de una democracia constitucional deben aceptar el requisito de traducción como el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones [...] Por el deber de respeto recíproco entre todos los ciudadanos, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión públicas como meramente vacías o sin sentido. Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse en el mismo nivel en el uso público de la razón. (Habermas *et al.* 2011, 35-36)

Discusiones como las precedentes han de considerarse a la hora de evaluar cuán viable resulta intentar modelar políticamente la sociedad contemporánea, y las concomitantes pretensiones normativas de la religión en el mundo postmetafísico de hoy. Por cierto, la comprensión del mundo postmetafísico pasa no sólo por atender a su dimensión semántica caracterizada por la ausencia de verdades, sino por observar que ello se acompaña de profundos cambios estructurales en la sociedad contemporánea.

Bajo tales consideraciones, los estudios en el ámbito de la postsecularización y sobre los recientes procesos autorreflexivos con sus consecuentes reconfiguraciones del discurso religioso —como el ejemplificado en este artículo—, se podrán comprender más cabalmente si se observan atendiendo al tipo de diferenciación social que se expande crecientemente en la sociedad moderna. Por cierto, los desafíos que acarrear dichos cambios estructurales no sólo se imponen en el ámbito del debate académico, sino también en las consideraciones sobre las condiciones sociales actuales para intervenir en la compleja sociedad contemporánea, que demandan una mayor claridad respecto de los obstáculos y posibilidades concretos para lograr una efectiva incidencia pública. Ello atañe, en particular, a la potencial incidencia del discurso religioso en el ámbito político y, más específicamente, a la construcción de la democracia en América Latina. ♦♦

Referencias

1. Berger, Peter. 2006. *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Madrid: Editorial Kairós.
2. Blumenberg, Hans. 1986. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press.
3. Corbí, Mariano. 2007. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder Editorial.
4. Corbí, Mariano. 2010. *Por los caminos del silencio*. Madrid: Bubok.
5. Dockendorff, Cecilia. 2012. Veinticinco años en pos de un nuevo paradigma social: lecciones aprendidas. *Revista Polis* 33. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30525012002>>.
6. Dockendorff, Cecilia. 2013. Ética e intervención social. En *Desafíos éticos en un mundo complejo*. Santiago de Chile: Ediciones Universitatis Nueva Civilización, 135-173.
7. Durkheim, Émile. 1987. *La división social del trabajo*. Madrid: Akal.
8. Habermas, Jürgen. 1993. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.

9. Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
10. Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. 2006. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
11. Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta.
12. Iranzo, Ángela. 2013. La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. *Revista de Estudios Sociales* 48: 183-190.
13. Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: PreTextos.
14. Lenaers, Roger. 2013. *Aunque no haya un Dios ahí arriba*. Quito: Editorial Abya-Yala.
15. Luhmann, Niklas. 1991. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Alianza Universidad Textos.
16. Luhmann, Niklas. 1999. *Teoría de los sistemas sociales II. Religión y sociedad*. Osorno/México: Universidad Ibero Americana – Universidad de Los Lagos.
17. Luhmann, Niklas. 2007a. *La sociedad de la sociedad*. Madrid: Herder.
18. Luhmann, Niklas. 2007b. *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
19. Luhmann, Niklas. 2009. *Sociología de la religión*. México: Herder.
20. Mascareño, Aldo. 2011. Sociología de la intervención: Orientación sistémica contextual. *Revista MAD* 25: 1-33.
21. Miranda, Patricio. 2007. ¿‘Desarrollo integral’ o ‘prejuicio humanista’?: una problematización de supuestos en la doctrina social de la Iglesia. *Revista Teología y Vida* 48, n° 1: 25-40.
22. Miranda, Patricio. 2012. *La preconcepción de lo humano en la sociología de Luhmann*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
23. Miranda, Patricio y Sebastián Neut Aguayo. 2011. Las astucias de lo histórico en la moral: observaciones críticas del peso de lo histórico en la moral social cristiana. *Revista Teología y Vida* 52, n° 3: 433-477.
24. Morandé, Pedro. 2008. Perspectivas para el pensamiento social católico. *Revista Teología y Vida* 49, n° 3: 457-465.
25. Robles, José Amando. 2000. *Repensar la religión. De las creencias al conocimiento*. San José: Editorial Universidad Nacional.
26. Robles, José Amando. 2002. La religión hoy: crisis y retos. *Revista Contrapunto* 11: 19-23.
27. Robles, José Amando. 2010. *La religión en la sociedad del conocimiento*. San José: Editorial Universidad Nacional.
28. Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard: University Press.
29. Teubner, Günther. 1993. *Law as an Autopoietic System*. Cambridge: Blackwell Publishers.
30. Vigil, José María. 2013. Teología de la liberación, nuevos paradigmas y vida religiosa. En *Aportes de la vida religiosa a la teología latinoamericana y del Caribe. Hacia el futuro: Memorias Congreso CLAR 50 años*, ed. I. Madera. Bogotá: CLAR, 574-603.
31. Willke, Helmut. 1987. Strategien der Intervention in Autonome Systeme. En *Theorie als Passion*, eds. D. Baeker, J. Markowitz, R. Stichweh, H. Tyrell y H. Willke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 333-361.