



Sociológica, año 14, número 41,
La profesión académica en el fin
de siglo
Septiembre-diciembre de 1999

Religión, problemas residuales y diferenciación funcional: una relación ambigua*

Peter Beyer **

I

La forma estructural dominante de la sociedad mundial de hoy está basada en la diferenciación funcional de sus más importantes subsistemas. La mayoría de los observadores de la realidad social global no se referirían al asunto con esa terminología luhmanniana; sin embargo, muchas nociones que hablan del predominio del capitalismo, de un sistema estatal global o simplemente hablan de manera implícita de la racionalidad técnica, apuntan en la misma dirección. Las actuales discusiones acerca de la globalización demuestran un predominio de concepciones económicas y políticas (por ejemplo, Shaw, 1994; Thomas *et al.*, 1987; Wallerstein, 1995; cf. Waters, 1995), además de, en términos generales, perspectivas culturales que de manera prácticamente invariable asumen un marco general de referencia de estados, economía y técnica (Beck, 1986; Featherstone, 1995; Giddens, 1990; Robertson, 1992). Estos enfoques continúan y amplían bajo los títulos de la globalización y sus afines, lo que una vasta tradición de la ciencia social y la filosofía ha analizado como sociedades modernas geográficamente más restringidas y organizadas estatalmente.

Uno de los más importantes rasgos a los que se han referido muchos de los esfuerzos actuales y pasados para describir la moderna y ahora

* Publicado originalmente en *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* (1997-3) Departamento de Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Traducción de Rodolfo Soriano Núñez <rsnunez@compuserve.com>.

**Prof. Peter Beyer, Department of Classics and Religious Studies, University of Ottawa, 70 Laurier Street East, Ottawa, Ontario, Canada K1N 6N5 <pbeyer@aix1.uottawa.ca>.

global sociedad es lo que se considera como resultados negativos de los procesos de modernización y globalización (cf. Luhmann 1984; 1987a), y que yo quiero llamar sus “problemas residuales”. Esta crítica presenta importantes variaciones en su contenido y en su severidad. Sin embargo, entre las preocupaciones manifiestas en las teorías más recientes, algunas vuelven a aparecer de manera consistente y se presentan como fundamentales: la globalización lleva a la opresión de la mayoría de las personas por una minoría (Holm y Sensen, 1995; Wallerstein, 1979*); la globalización homogeneiza y restringe las posibilidades de la acción humana individual y colectiva a favor de lo técnicamente racional, lo superficial e incluso lo “inhumano” (Bauman, 1989; Ellul, 1954; Ritzer, 1996;* Saul, 1992); la globalización destruye el entorno físico y biológico en detrimento general de la vida en la Tierra (Rifkin, 1991; Gordon y Suzuki, 1991) y nos hace adictos a la fútil búsqueda de mayores márgenes de control que también trae consigo la crisis permanente y la constante inseguridad (Beck, 1986).

Un rasgo sobresaliente de estas críticas es que acusan a la moderna y global sociedad de negar precisamente aquellos valores que son en realidad los más típicos de ella, ideales como la igualdad, la libertad, la tolerancia y el progreso. El subdesarrollo, el racismo, el sexismo, la “jaula de hierro”, la dependencia, el riesgo, la alienación, el imperialismo, la degradación ambiental y el totalitarismo entre otros, todos involucran juicios morales sobre la base de estas fuerzas motivadoras, estos ideales característicos de la mayoría de las sociedades contemporáneas. Las críticas, en razón de lo anterior, no son en gran medida las de quienes poseen una visión alternativa, mucho menos las de una clase ascendente, como la crítica liberal burguesa de una sociedad aristocrática. Más bien, como en el romanticismo, corresponden a la propia sociedad burguesa o moderna; asumen la existencia de una sociedad funcionalmente diferenciada y abrazan sus valores característicos, incluso cuando toman la forma de contraimágenes notoriamente antisistémicas. Lo que esto significa es que ellos apuntan más allá de ellos mismos a una forma diferente de diferenciación dominante. En el mejor de los casos, como el joven Marx, proyectan una sociedad sin diferenciación o diferenciada sólo de manera segmentaria; finalmente, estas posibilidades las llevan en una bruma evocativa nostálgicamente descrita en ocasiones como “comunidad” (cf. Morris, 1996). Lo hacen a tal grado que cualquier solución es posible sobre la base de tales críticas, sea que den cuenta de un rechazo y negación frontal o, de manera más típica, que terminen descansando en aquellas técnicas funcionalmente sistémicas que están en la raíz de los problemas, especialmente las de orden jurídico y político.

* No se encontraron estas referencias en la bibliografía del artículo original. (N. del traductor).



Mi propósito en este artículo, sin embargo, no es el de criticar a los críticos; ni el de negar los problemas derivados de la dominación técnicamente racional. En lugar de ello, observo más de cerca la relación casi paradójica entre sistematicidad y antisistematicidad en la sociedad global, funcionalmente diferenciada. Más específicamente, examino de qué manera la religión contemporánea señala e ilustra esta ambigüedad; la manera en que la respuesta religiosa a los problemas característicos de esta sociedad es en sí misma sintomática de una lucha más general dentro de la esfera religiosa entre la sistematicidad y la no sistematicidad o antisistematicidad.¹ La religión, más que otros dominios de la especialización funcional (con la posible excepción del arte), tiene un tipo de *afinidad electiva* con los problemas residuales de la sociedad moderna en la medida en que ellos resuenan con las dificultades concurrentes con la construcción de la religión como un sistema funcional en el contexto social del dominio de la diferenciación funcional. Los problemas que se nos presentan como resultado del dominio de una técnica especializada apuntan a la ambivalencia derivada de la conformación de la religión como una técnica especializada entre otras.

Asociar la religión con lo no técnico, lo no instrumental, o al menos con un diferente tipo de razón, no es algo particularmente reciente, especialmente en las esferas culturales occidentales del judaísmo, el cristianismo y el Islam. Desde Agustín de Hipona hasta Al-Ghazali y hasta Maimonides, el problema de las relaciones entre “razón” y “revelación” ha sido durante varios siglos un importante momento en la diferenciación de la religión en estas áreas, especialmente en la sociedad europea occidental. En tiempos recientes, sin embargo, el dominio de los sistemas instrumentales no religiosos (esto es, secularizados) ha llevado a los fieles de distintas religiones a insistir en una más radical diferencia entre la religión y otras formas sociales. Estos esfuerzos han implicado frecuentemente la des-diferenciación de la religión: se dice que la religión se debe distinguir a sí misma como aquello que no puede ser diferenciado. Me refiero, en este sentido, no a las críticas del siglo XIX de la religión como lo irracional, lo ilusorio o lo inferior, sino a las protestas religiosas que rechazan que la religión sea relegada a un dominio funcional entre otros dominios autónomos. Dentro de esta categoría podrían entrar el Syllabus de errores del papa Pío IX, declaraciones de personas tan distintas entre sí como Swami Vivekananda,

¹ Esta ambigüedad no es privativa de la sociedad moderna y global ni de la religión moderna. Véase el análisis de Victor Turner de las situaciones paralelas en sociedades relativamente poco diferenciadas funcionalmente (Turner, 1969). En otros textos he intentado aplicar el punto de partida de Turner a algunos movimientos religiosos contemporáneos (véase Beyer, 1998a).

Angarika Dharmapala y Liang Shu-ming según las cuales el hinduismo, el budismo y el confucianismo ofrecen un correctivo “espiritual” necesario al “materialismo unilateral” (léase: el dominio técnico) del Occidente; la oposición entre la “fe” genuina y la “religión” degenerada que ofrecen pensadores cristianos tan variados como Jacques Ellul, Dietrich Bonhoeffer y Wilfrid Cantwell Smith, así como las afirmaciones de numerosos musulmanes, hindúes, budistas y judíos, y también los representantes de religiones aborígenes en el sentido de que las suyas no son religiones, sino un “estilo de vida” (holístico). En cada uno de estos casos, la base de la protesta es que no podemos y no debemos “reducir” la religión a un dominio (técnico) entre otros. Lo que está en juego es la incorporación de la religión en la lógica de la diferenciación funcional.

La religión, en consecuencia, desde estas perspectivas, ofrece un enfoque del mundo que es mucho más que el de una técnica especializada entre otras. Representa no sólo otra posibilidad, sino el fundamento de todas las posibilidades. La religión, se nos hace pensar, es acerca del todo, acerca de lo que hace posible lo posible y, en consecuencia, no puede ser segmentada. Como argumenta una tradición sociológica ahora centenaria, lo que nosotros llamamos religión parece contar con tales cualidades fundacionales. El problema del carácter general de la religión, sin embargo, sólo puede tener sentido en un contexto social particular en el cual nosotros tratemos de expresar ese carácter. En el caso de la moderna y por ahora global sociedad, el dominio de los sistemas funcionalmente diferenciados implica que la realidad social de la religión como una modalidad autónoma de comunicación dependerá de manera significativa de qué tan bien podamos imaginar y reconstruir la religión en la forma de un sistema funcional. Y esto, a su vez, depende de qué tan bien pueda ese sistema acomodar el carácter holístico de la religión —su pretensión de ofrecer acceso a los fundamentos holísticos de la realidad— a la manera de las formas técnicas, especializadas y, en este sentido, parciales que estos sistemas han desarrollado característicamente en la sociedad global. Las protestas referidas apuntan a definir un problema en este sentido.

Si aceptamos este diagnóstico, entonces las objeciones religiosas ofrecerán también una fértil perspectiva desde la cual criticar a la sociedad funcionalmente diferenciada como tal, especialmente cuando se expresa en los problemas residuales históricamente típicos. Como consecuencias de la diferenciación funcional, éstos pueden ser tratados como síntomas de decadencia religiosa. Una posible formulación sería así: al no dar a la religión su lugar, somos seducidos por una arrogancia instrumental y en este sentido, para nuestro riesgo, perdemos de vista



la insuficiencia de los esfuerzos humanos y su necesidad de estar cimentados en algo más allá de sí.

Podemos ver este reto para la religión de manera ligeramente diferente, a fin de destacar cómo el problema de la religión es al mismo tiempo de la sociedad funcionalmente diferenciada como tal. La religiosidad está, en las modernas y globales circunstancias, bajo presión contextual para formarse a sí misma selectivamente como otro sistema instrumental, es decir, como otro sistema técnicamente racional que se concentre en la reproducción e incremento de su comunicación característica. Entre los síntomas esenciales de esta sistematización podrían encontrarse los centros convergentes de autoridad religiosa, las organizaciones expresamente religiosas (muchas de alcance global o al menos con un alcance mayor al local), programas religiosos articulados que elaboran códigos binarios claros y la efectiva (auto)observación de estas instituciones explícitamente como religión.²

Esta sistematización no es en modo alguno el fruto de algún tipo de necesidad evolutiva. La sociedad moderna y global podría manejarse sin un sistema religioso, si bien ello no significaría que se eliminara la comunicación religiosa. En la medida en que la religión forma efectivamente un sistema, sin embargo, presenta mejores posibilidades que otros para señalar los problemas residuales característicos de la sociedad funcionalmente diferenciada. Así, si el dominio de la diferenciación funcional en sí misma está en la raíz de problemas como la iniquidad, la inseguridad y la degradación ambiental, entonces la religión funcionalmente especializada puede ser tan susceptible como otros sistemas más poderosos, como la economía o la ciencia, para empezar a ser vista como parte del problema y no sólo como la fuente de las soluciones. Y, en efecto, es usual escuchar las críticas religiosas de la moderna sociedad global dirigidas no sólo a los imperialistas, capitalistas y tecnócratas, sino también a la religión “conservadora” y a las autoridades religiosas.³ Para citar sólo dos ejemplos, los teólogos de la liberación de América Latina han criticado a las autoridades romanas y al floreciente pentecostalismo por reforzar el *statu quo*. De igual modo, Ali Shariati y sus seguidores en el Irán prerrevolucionario condenaron el

² Para una discusión más amplia de los diferentes aspectos de la religión como una forma funcionalmente diferenciada, véase Beyer 1997; 1998b y Luhmann 1989.

³ El análisis de Weber (1972) del liderazgo carismático religioso sacerdotal opuesto al de tipo profético resuena en el argumento que he adelantado aquí. El dilema de la sistematización central de Weber en torno a la modernización o a la racionalización, este paralelismo no tendría que sorprender y muestra el grado en que este problema permea a la totalidad de la empresa sociológica.

*ulama*⁴ safárida⁵ por ser aquiescente y ser así cómplices de la injusticia (cf. Beyer, 1994).

Dicho lo anterior, la alternativa para la religión y sus conductores es la de evitar la sistematización funcionalmente específica, para no dar lugar a la organización extensiva, a la construcción de ortodoxias y a las autopresentaciones como religión. Se encuentra evidencia de ese programa en diversas manifestaciones religiosas como el neopaganismo occidental, los movimientos de *New Age* y, de manera suficientemente irónica, en el pentecostalismo. Los tres eluden en principio la sistematización convergente, si no es que en realidad lo hacen en la práctica. Esta dirección, sin embargo, arriesga precisamente la “invisibilidad” de la religión que, como Luckmann (1963) ha señalado, equivale a una cabal secularización radical. Una suerte de terreno medio se ofrece en la forma de movimientos sociales (religiosos), pero este tipo de sistema social, si bien es potencialmente muy efectivo para movilizar los recursos religiosos hacia problemas específicos, sufre de la desventaja de ser, como el carisma weberiano, evanescente por naturaleza. Más tarde o más temprano los movimientos deben transformarse en algo más o desaparecer. En consecuencia, es más posible que sigamos observando a la religión expresándose en todas estas posibilidades: en un sistema funcional, en movimientos sociales y en formas no sistémicas. Las dos últimas, por lo menos, generalmente tienen un fuerte elemento de protesta, de oposición a las estructuras sociales dominantes, si bien con mucha frecuencia en el nombre de orientaciones de valor dominantes de la sociedad global y sólo en contadas ocasiones en contra de ellas.

Estas más bien extensas notas introductorias requieren ahora de una mayor elaboración. El resto del ensayo nos lleva hacia atrás a examinar algunos aspectos clave que se derivan de las observaciones precedentes. Específicamente, observo los aspectos de la historia de la diferenciación funcional de la religión bajo las condiciones de modernización y globalización. Problemas de los códigos binarios y la relación de la religión con otros sistemas instrumentales forman parte de una presentación que busca aislar el carácter específico y los problemas peculiares de la religión en la sociedad moderna. Sobre estas bases, habré de regresar

⁴ *Ulama*, plural del árabe ‘*alim*’ es el grupo de personas sabias y calificadas en el Islam en materias jurídicas y teológicas. Es por medio de ellos que el *ijma*’ (consenso) de la comunidad se expresa y son ellos los guardianes de la tradición tanto en términos generales como en aspectos técnicos. (Nota del traductor a partir de la entrada *Ulamā* de Bowker, John (ed.) *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford, 1997).

⁵ Algunas traducciones al español prefieren safárida a safávida. En cualquiera de los casos se trata de una dinastía que gobernó directamente Persia de 1501 a 1732 pero que mantuvo una importante presencia en distintas regiones de mayoría o con fuerte presencia sufista gracias a la doctrina del *Imam* Oculto. (Nota del traductor).



al problema de cómo la religión se relaciona con los problemas residuales propios de la sociedad global.

II

La obra de Niklas Luhmann en torno a la religión ofrece varios puntos de partida útiles para un análisis más cercano de aquello en lo que la religión se ha convertido en la era moderna y algunas de las consecuencias de esas transformaciones.⁶ Es particularmente provechosa la idea de ver la más reciente historia de la religión precisamente en términos de esta diferenciación funcional y, en ese contexto, comparar las estructuras del sistema de religión con las de otros sistemas funcionales. La diferenciación en el contexto de la comparación es, desde luego, algo más que un problema de observación científica; ubica el énfasis en la posición de la religión como un sistema funcional entre otros, no sólo en las posibilidades de la diferenciación religiosa como tal.

Una discusión del lugar de la religión en la sociedad global moderna no puede reducirse a la discusión del cristianismo, pero —por razones históricas— cualquier análisis debe iniciar ahí. Siguiendo la revisión de Luhmann, pero haciendo varias adiciones y correcciones, la historia inicia efectivamente en la Europa occidental medioeval. Al desaparecer gradualmente el mundo romano, la Iglesia cristiana emergió por algún tiempo como la única institución presente a lo largo de la región, representando no sólo la religión diferenciada, sino también preservando y transmitiendo importantes porciones de la cultura grecorromana que más adelante habrían de jugar un papel en la emergencia de una sociedad funcionalmente diferenciada. La Iglesia era una institución religiosa con características multifuncionales. En el contexto de una sociedad en la cual la estratificación diferenciada dominó y en la que no emergió un poderoso imperio político tradicional, la Iglesia se convirtió en la expresión de un sistema de religión funcional probablemente sin paralelo en la sociedad que la rodeaba.

Para la alta Edad Media, podemos hablar justificadamente de una “era de la fe” no porque los europeos fueran en extremo piadosos, sino porque el sistema de religión gracias a la Iglesia y sus representantes profesionales, a menudo monásticos, era prominente. La “explosión del pecado” medioeval en el contexto de una “escasez de salvación” documentada por Delumeau (1983, cf. Luhmann, 1989) fue la contra-

⁶ Los más notables trabajos de Luhmann son los de 1977; 1985; 1987b; 1989 y 1995. A pesar de la brevedad de este último, es el que resulta más relevante para el tema general de este artículo.

cara de un excepcional incremento en las técnicas y los recursos pastorales, cuyo propósito era el de enfrentar esos problemas. La Iglesia tenía otros papeles importantes además del religioso, no obstante en el corazón de todos esos esfuerzos se encontraba la búsqueda de la fe, el incremento y elaboración de la comunicación y la conciencia religiosas.

Dos aspectos de esta historia medioeval europea son de particular importancia para nuestros propósitos. El primero, es que el poder de reflexión y el fin del sistema religioso se centraron en torno de dos códigos binarios: salvación-condenación y bien moral-maldad (Luhmann, 1987b, 1989). Las personas se involucraron en la actividad religiosa con el objetivo de salvarse, una escasa cualidad que era imposible de alcanzar sin la ayuda de los recursos de la Iglesia dada la severidad del pecado, esto es, dada la debilidad moral humana. Desde la perspectiva del sistema religioso, un código moral elaborado y unificado conectaba virtualmente a toda la actividad humana social con la búsqueda de la salvación y la posibilidad real de la condenación. En una sociedad en la que la diferenciación estratificada dominaba y en la que buena parte de la comunicación ocurría en interacciones uno-a-uno, la codificación moral podía y en efecto proveyó de una sólida conexión entre preocupaciones religiosas diferenciadas y el resto de la vida social. En segundo lugar con la adición de sus, hablando en estricto sentido, funciones no religiosas, la Iglesia, como la encarnación institucional del sistema religioso, no sólo era una presencia sobresaliente y poderosa en esta sociedad; con respecto a las instituciones funcionalmente especializadas, no tenía competencia real. Otras instituciones funcionales, notablemente las políticas, eran comparativamente débiles. En retrospectiva, uno puede ver que el virtual hiperdesarrollo del sistema de religión en la ausencia del serio contrapeso político que caracterizó a otras civilizaciones con religión diferenciada, fue una de las primeras condiciones para el eventual cambio a la dominación de la diferenciación funcional en la sociedad occidental. Esa transformación, una vez que estaba seriamente iniciada en el último periodo medioeval, condujo a la mayor diferenciación del sistema de religión, pero ahora de manera creciente en un contexto de competencia con otros sistemas funcionales emergentes, especialmente el político-legal, el económico y el científico; también eventualmente, quizá de manera más crítica, la salud, la educación, el arte y aquellos de los medios de información masiva. En estas circunstancias, la religión operó razonablemente bien durante algún tiempo. La debilidad comparativa que se manifestó luego del siglo XVIII debe ser vista a contraluz de su excepcional prominencia previa y con el contraste que ofrece la mayor capacidad para la especialización instrumental de al menos algunos de sus competidores sistémicos. En



cierto grado, la religión declinó en el Occidente porque había sido muy fuerte, pero sólo en cierto grado.

La Reforma y sus consecuencias ilustran algunas de las dinámicas fundamentales involucradas. El impulso original de la mayoría de los reformadores era el de purificar la religión, lo cual podría implicar que se buscaba mejorar su diferenciación. Aún así, hubo reacción contra la instrumentalidad de la Iglesia, su elaborada tecnificación como una institución centrada alrededor del código salvación-condenación. Y menos importante en la discusión, pero también presente, era el asunto de la multifuncionalidad de la Iglesia, su riqueza y especialmente su poder político. Al menos para los movimientos luterano, calvinista y entre los seguidores de Zwinglio, la solución, como Luhmann (1989) señala, fue la de insertar la gracia como un código entre la salvación-condenación y lo bueno-malo. El énfasis en la “fe” más que en las “obras” intentaba diferenciar a la religión todavía más de otros dominios de la actividad humana. Buscaba incrementar los recursos de la comunicación religiosa de manera tal que sólo los criterios religiosos pudieran ser relevantes. La consecuente devaluación de todos los medios técnicos para ganar la salvación, sin embargo, apunta en la lógica de una religión altamente diferenciada que se desconecta de la vida social “mundana” o “profana”. A diferencia de los sistemas funcionales dominantes de hoy, tales como el derecho, la política, la economía, la ciencia y la salud, pero de manera semejante a como sucede en el arte, podría parecer que la religión deviene menos instrumental cuando se alcanzan altos niveles de diferenciación. Esta diferencia aparece también en otras religiones así como en nociones como la de la “súbita” iluminación del zen y en la idea taoísta de la no acción. En general parecería que la religión pura se dirige hacia una lógica “de-otra-mundanalidad” en el nivel de sus codificaciones más primarias, haciendo de las codificaciones secundarias, como el código moral, las más importantes, si la religión ha de tener relevancia social directa.

En el caso protestante, las direcciones de la “sola fe” o de la radical predestinación nunca fueron alcanzadas exitosamente: ellas podrían haber subjetivado el código demasiado, o simplemente lo pusieron más allá de la disposición humana. En su lugar, asistimos a un más bien rápido regreso a alguna instrumentalización eclesiástica y ritual y a un continuo énfasis en la moralidad para conectar la posibilidad de la salvación o la condenación a la vida “en el mundo”. La justificación por la fe, no menos que la mediación sacramental de la gracia de los católicos, requería encontrar una vía para reconectar otros sistemas sociales de significado. El código moral era y permanece todavía hasta hoy como la manera dominante de hacer esto, al menos en el cristianismo. Esta dependencia, sin embargo, también deja ver algunas importantes desventajas para esta religión en un contexto de modernización.

En la medida en que la moralidad ocupó un papel relativamente central y unificador dentro de la sociedad europea, la re-especificación del código religioso por medio de un código moral pudo ser y de hecho resultó muy efectiva. Con la emergencia de otros sistemas funcionales y el agotamiento de los sistemas estratificados más dependientes de la moral, la moralidad —de cualquier modo—, perdió gradualmente esa centralidad. Los diferentes sistemas nacientes generaron de manera independiente, diferente y no poco frecuente —desde la perspectiva del código moral-religioso predominante— sus propios criterios inmorales de acción. En tanto que estos devienen más dominantes, la moralidad viene a ser un regulador de la acción social entre otras consideraciones de eficacia funcional o técnica crecientemente predominantes. Más aún, dado que la religión era en sí un sistema funcional altamente desarrollado con su propia *raison d'Eglise*, pudo devenir también el sujeto de evaluación moral y crítica (cf. Luhmann, 1989, 307). Aquí encontramos al menos una de las razones por las que la crítica religiosa contemporánea de la diferenciación funcional y sus consecuencias se dirigirán en la lógica de incluir la crítica de la religión al grado de que ésta se presente a sí misma como una de tantas instituciones funcionalmente especializadas. La descentralización o la pérdida de los privilegios de la moralidad debido al surgimiento de otros sistemas funcionales no dependientes de la regulación moral no significó, sin embargo, que las cuestiones morales no fueran ya importantes. Lejos de ello, lo que significó fue que la religión, como un sistema funcional entre otros, no pudo reclamar que las cuestiones morales pudieran ser consideradas como propias del sistema de religión y fueran, desde la perspectiva de la sociedad como un todo, menos determinantes.

Otro aspecto crítico de estas transformaciones para las cuales la Reforma y sus secuelas ofrecen buenos ejemplos, involucra la diversificación de la religión en religiones. Aquí la creciente y acelerada prominencia del sistema político de estados jugó un papel clave. Las separaciones confesionales que resultaron de la Reforma expresaron las diferencias religiosas, pero éstas podrían con toda probabilidad no haber roto la unidad organizacional y teológica de la Iglesia cristiana de Occidente si los poderes políticos emergentes no hubieran utilizado la oportunidad para liberarse efectivamente de la tutela eclesiástica. La fórmula de Westphalia se inclinaba a identificar a los estados con la Iglesia católica o con alguna de las iglesias protestantes. Pero lejos de ser una simple reformulación a partir de criterios nacionales de lo que había existido antes entre las fronteras estatales, expresó más bien la superioridad del poder político sobre el poder religioso. La Reforma en Gran Bretaña es el más claro ejemplo, pero la situación no era muy diferente incluso en los países católicos.



Es en este contexto de burda y temporal coordinación entre las fronteras políticas y religiosas que vemos surgir concepciones de la religión o de las religiones que hacen similares las diferencias entre el Estado y los estados o, eventualmente, las naciones. En la medida en que el Estado devino forma política común que sólo podía existir concretamente como una pluralidad de estados, los observadores europeos, al despuntar el siglo XVII, empezaron a ver a la religión como una forma genérica para la cual existían una gran variedad de manifestaciones concretas: no simplemente protestantes y católicas, en tanto que éstas eran versiones del cristianismo, sino a la luz de la expansión del poder europeo a todos los rincones del mundo, también otras religiones, inicialmente el Islam, el judaísmo y el “paganismo”, y ya para los siglos XVIII y XIX, las otras “religiones del mundo” (véase Almond, 1988; Harrison, 1990; Marshall, 1970 y Smith, 1964). Debe subrayarse, sin embargo, que lo que no tenemos aquí es una suerte de descubrimiento ecuménico respecto de la tolerancia de la diversidad religiosa; eso hubiera alentado la eliminación de las fronteras. Más bien, el conflicto religioso europeo, predicado sobre la base de un exclusivismo intolerante y de la competencia política y económica entre los estados, fue una condición de posibilidad para observar a las religiones como sistemas de creencia y práctica discretos y más o menos mutuamente excluyentes.

Esta diversificación no se limitó al ámbito de las sugerencias de los observadores (europeos). La conformación de las religiones que aparecieron fue muy parecida a la de las naciones emergentes en el sentido de que ha existido una inclinación a ver y organizar las religiones como aspectos de las culturas nacionales. Y podemos ver que la imaginación y la reconstrucción globales de estas religiones ha sido frecuentemente asociada con la emergencia de los nacionalismos. Sin embargo, la religión en el Occidente no fue sólo un aspecto de la cultura o la sociedad. Era también, y de manera más importante, un sistema funcional diferenciado. En la medida en que los occidentales efectivamente difundieron los otros sistemas funcionales al resto del mundo, trataron de hacerlo también con la religión; no sólo en el sentido de difundir el cristianismo, sino también en el de alentar a otros pueblos a reimaginar y reconstruir sus tradiciones religiosas como religiones. Ambos esfuerzos lograron un modesto nivel de éxito. Sin embargo, la apropiación por los no occidentales del modelo de nación y del sistema político del moderno Estado ha sido menos difícil de lo que ha sido la apropiación del modelo de religión. Las razones para explicar esta diferencia nos llevan otra vez, de manera general, a las estructuras internas recursivas de la religión funcionalmente especializada y, una vez más, al contexto del dominio de la diferenciación funcional. El patrón particular que Occidente siguió resultó tener una aplicación más general.



Cuando Luhmann discute de manera más general el código binario de la religión favorece consistentemente la distinción entre trascendente e inmanente (por ejemplo, Luhmann, 1986, 183-192; 1989; 1991). Como una observación general de la religión, ésta es una descripción que se puede defender incluso si no hay religiones que directamente y en realidad operen con este código. Su utilidad en este contexto es que señala el carácter holístico de la religión. Distintas definiciones sociológicas de la religión tratan de ubicar el mismo rasgo con palabras como supraempírico y máximo. Luhmann mismo lo pone en términos del significado del significado (1996). Lo que está en discusión es el propósito de la religión de estructurar su comunicación en función de una suerte de fundamento último para la posibilidad de cualquier cosa: ¿cómo es posible lo posible?

Esta forma enraizada de la religión tiene sus consecuencias, especialmente en la sociedad funcionalmente diferenciada. Entre más “puras” sean las determinaciones religiosas estarán conectadas en menor grado con la realidad “fenoménica”: los reformadores protestantes no podían insistir en la “sola fe”. Los dioses superiores de muchas sociedades de pequeña escala se encuentran muy lejos para preocuparse en demasía de los asuntos humanos, pero ellos son responsables de que todo exista. En última instancia, ni siquiera el nirvana tiene un ser propio y, en consecuencia, uno no podría decir qué es ni podría decir qué no es, ni decir ambos y, así consecutivamente. Puesto en términos del código trascendente-inmanente, la religión puede y en ocasiones se esfuerza por lograr la singularidad de lo trascendente (lo sagrado como Otto (1936) y Eliade (1959) lo describen) para escapar de las limitaciones de la polaridad.⁷ A la luz de este rasgo, la religión altamente diferenciada, no sólo en el moderno Occidente, habrá de enfrentar constantemente el problema de la re-especificación de sí misma en términos más “comprometedores”. La religión podría ser la que se enfrente con la totalidad, pero eso, para valernos de una formulación típicamente luhmanniana, es una identidad que debe volverse una diferencia a fin de hacerla una diferencia. Aun así, tal compromiso, tal distinción, no está restringida por algo inherentemente religioso; puede ocurrir en una variedad prácticamente infinita de maneras. Como Durkheim lo planteó (1937), cualquier cosa puede ser sagrada porque lo sagrado no puede

⁷ Una buena expresión de la tentación y el dilema se encuentra en la ópera de Arnold Schönberg *Moisés y Aarón* en la cual Moisés no canta, sólo busca la palabra elusiva (“O Wort, Du Wort, das mir fehlt!”). De hecho un análisis similar al que se ofrece aquí sobre la religión puede hacerse para el moderno sistema del arte. De manera más estrictamente religiosa y llevando la imagen más lejos, como lo advirtieron Alfred Loisy y los católicos “modernistas” de finales del siglo XIX, aun cuando “el Verbo se hizo carne” esto en sí mismo no es un bien mayor si de esto no se sigue la Iglesia.



ser algo en particular. La religión, especialmente en sus formas diferenciadas es, en consecuencia, susceptible de ser al menos tan plural como convergente y esto no es sólo por accidente. En una formulación hindú, Brahman es singular, pero ahí hay también 330 millones de deidades.

Hay, desde luego, formas de controlar esta diversificación, pero, planteado funcionalmente, todas ellas suponen la reconexión con, y la participación en, estructuras sociales no religiosas. Las consecuencias del holismo habrán de depender por tanto del contexto sociocultural de la religión. En situaciones societales en las que la diferenciación funcional no domina, la flexibilidad que la propensión holística de la religión implica puede y ha sido una ventaja: la religión y los especialistas religiosos, como una expresión de su preocupación por los problemas religiosos, pueden cumplir todo tipo de funciones no religiosas en nombre de la religión. Vimos un claro ejemplo de esto en la discusión previa sobre la Edad Media europea. Sin embargo, cuando otros sistemas funcionales crecen en importancia el reto para la religión está en que la mayoría de las maneras más poderosas de reconectar se conviertan en las especializaciones de los otros sistemas. La especialización técnica lleva a la elaboración de medios altamente improbables pero empíricamente muy eficaces. Los especialistas religiosos, con su énfasis en lo trascendente como base de apoyo de lo inmanente no son, consecuentemente, especialistas en medios inmanentes, empíricamente efectivos. En el mejor de los casos, sus esfuerzos en esta dirección habrán de aparecer como suplementarios, para ser utilizados en adición o cuando todo lo demás falla: si estoy enfermo, voy al doctor; también podría rezar. Si soy amenazado, podría invocar a los dioses para que destruyan a mi enemigo, pero llamar a la policía o al ejército podría ser mucho más efectivo.

Desde una perspectiva ligeramente diferente, para señalar lo mismo, podría utilizarse el concepto parsoniano de *real posesión* [*real assets*] (Parsons, 1963) o su versión luhmanniana de *mecanismos simbióticos* (Luhmann, 1974). En tanto otros sistemas funcionales no han reclamado para sí los factores biológicos más universales de la existencia social humana —percepción, fuerza física, sexualidad, nutrición, enfermedad, crianza de los niños, alojamiento— la religión puede re-especificarse directa o indirectamente a sí misma por medio de todos ellos. Sin embargo, una vez que los sistemas de la ciencia, la política, el derecho, la familia, la economía, la salud y la educación han cristalizado en torno de esta religión holística, aunque ciertamente no irrelevante, habrán de competir con, o de otra manera influir a, los socios sistémicos que se refieren en primer término a una posición u otra, pero no a todas ellas. La religión, en una situación así, bien podría ser dejada con lo que sea

que quedara, especialmente con la integración individual y comunitaria —que apunta una vez más a la codificación moral— así como a la percepción “extática” (esto es, inusual); pero hasta en esos terrenos, otros sistemas como el político (especialmente por medio de la idea de la nación), el de derecho, el familiar, el médico y muy especialmente el artístico, ofrecen una cierta competencia. En este contexto, la religión deviene un tipo de comunicación ampliamente presente, pero uno que en el ámbito de la sociedad como un todo tiene dificultades para convertirse en un sistema funcional claramente convergente como los otros, debido a que los otros sistemas han limitado las posibilidades para la instrumentalización técnica de la religión, esto es, han limitado su capacidad demostrable para tener efectos inmanentes. Así, el resultado en el mejor de los casos es el de un sistema diversificado o multicentrado: si no fuera por la moderna reconstrucción de las distintas religiones, ya no habría sistema de religión (véase Beyer, 1997).

Esta profunda ambigüedad en la situación de la religión en la moderna sociedad global se encuentra en la raíz del porqué la religión y las religiones han establecido una resonancia especial con los problemas típicos que genera el dominio de la diferenciación funcional. Esto ayuda también a explicar porqué las respuestas dadas con un sustento religioso a estos problemas son en sí mismas tan ambiguas. Queda pendiente para la sección final echar una mirada más cercana a la naturaleza de esas respuestas y a lo que ellas nos dicen de manera general acerca de la sociedad global funcionalmente diferenciada.

III

Los argumentos que he presentado hasta ahora podrían hacer ver que estamos viviendo en una sociedad inevitablemente secularizante, y que la capacidad de la religión para responder a los problemas residuales de la diferenciación funcional es más bien limitada. En cierto sentido esto es lo que estoy sugiriendo, con la salvedad de que no existe algo que sea inevitable y la secularización no significa la pérdida del poder ni mucho menos la desaparición de la religión. De hecho, dada la inclinación de la religión para tener acceso al significado del todo y dado que los códigos morales todavía constituyen uno de los más importantes códigos secundarios de la mayoría de las religiones, podría ser una muy atinada perspectiva desde la cual criticar a la sociedad global como un todo, y en consecuencia, como una sociedad que presenta el dominio de la diferenciación funcional. La ambigüedad de la religión o, para utilizar el lenguaje teológico, su inclinación a “estar en el mundo, sin ser del mundo”, se ajusta a este tipo de comunicación social al articular



los problemas que parecen acompañar a la diferenciación funcional en sí. En consecuencia, podríamos esperar que los representantes de la religión fueran una fuente primaria de esas críticas. Quizá de manera tan importante que esas descripciones críticas que observan los problemas en la naturaleza de la diferenciación funcional o la racionalidad técnica misma tomaran la coloración religiosa. Dado que la religión toma la perspectiva paradójica del todo, las perspectivas holísticas podrían inclinarse a tener un enfoque religioso acerca de ellas.

Sobre la base de nuestro diagnóstico lo que quizá sorprenda es que la protesta religiosa de esta naturaleza está presente sólo de cierto modo en la sociedad global contemporánea y no de manera muy clara. En buena medida la mayor parte de lo que las instituciones y las personas religiosas hacen ahora es comunicación religiosa franca: la reproducción recursiva de la religión, más frecuente dentro que fuera del marco sistémico funcional de una religión particular. Seguramente están emanando de diferentes religiones diversos movimientos de protesta del tipo de los que sugiere el análisis precedente. Uno piensa, por ejemplo, en la cristiana teología de la liberación y en el neotradicionalismo militante islámico, con su característico vilipendio al capitalismo y al imperialismo occidental bajo encabezados morales como el de la justicia social y la arrogancia global. Los obispos católicos y el papa frecuentemente emiten declaraciones que lamentan la injusticia, la inseguridad y la degradación ambiental como consecuencias de la decadencia de la religión y la moral en la sociedad global. El Consejo Mundial de Iglesias tiene su programa de Justicia, Paz e Integridad de la Creación que hace algo similar (para un análisis más completo véase Beyer, 1994). Y la lista podría continuar hasta incluir al Dalai Lama, al *majarishi* Mahesh Yogi, a la Internacional Soka Gakkai, a la Iglesia de la Unificación, por mencionar sólo algunos. Tomadas en su conjunto, sin embargo, todas esas manifestaciones representan muy poco sobre todo si se considera la magnitud de la protesta que proviene de fuentes no religiosas.

En este sentido, además de las críticas que surgen de fuentes religiosas tradicionales algunos, pero sólo algunos, de los movimientos más “seculares” dedicados a señalar los problemas residuales de la sociedad global también exhiben las cualidades religiosas que buscan una solución a los problemas de la des-diferenciación a favor de un todo “comunitario” o “natural”.

Los ejemplos incluyen los movimientos socialistas y comunistas que han concebido una sociedad sin clases normalmente proyectada hacia un futuro escatológico; también es el caso de los movimientos ecológicos tales como los “ecologistas profundos” o el “ecofeminismo” que buscan ubicarse en la acción local y cara-a-cara en un esfuerzo por escapar de los efectos perjudiciales de la diferenciación social.



En ambos tipos de manifestación de protesta, los asuntos más importantes dentro del contexto actual no son sólo los de su presencia o incluso los de su frecuencia. Tan significativo, y probablemente más, son sus formas y sus efectos sociales. La forma que ellos toman y cuáles de ellos han tenido la mayor influencia nos dice algo acerca de la religión y acerca del poder de la diferenciación funcional en la sociedad global.

No debería sorprender que ninguna de las formas predominantes de estas protestas sea y haya sido el movimiento social. En este caso tenemos a un sistema social que se centra precisamente en la movilización hacia fines específicos (véase Ahlemeyer, 1989). Los movimientos sociales están bien adaptados a la protesta en contra de los sistemas sociales dominantes debido a que ellos pueden en gran medida escapar de las limitaciones de la comunicación recursiva dentro de esos sistemas y, al hacerlo, destacan y construyen los problemas que los sistemas dominantes generan pero no resuelven. Ellos están bien preparados para tematizar aquello que las estructuras de esos sistemas excluyen, por medio de la selectividad de sus propias operaciones. Al compararse con esos sistemas, las posibilidades de los movimientos sociales son menos limitadas, dado que ellos pueden movilizarse en formas antiestructurales; esto se aplica a todas las sociedades, no sólo a una dominada por la diferenciación funcional. De acuerdo con lo anterior, la historia de nuevas religiones y de nuevos movimientos políticos está colmada de casos que aparecen como “nuevos” al revertir lo que parece haber sido tomado como una garantía en las estructuras dominantes: tenemos movimientos igualitaristas en sociedades estratificadas, movimientos unificadores en sociedades tribales, movimientos comunitaristas en sociedades funcionalmente diferenciadas, y así sucesivamente. No obstante, en todos los casos, la forma de movimiento social también tiene al menos una seria desventaja, y ésta es la de su inestabilidad o incluso la de su evanescencia: un sistema caracterizado por la movilización debe optar entre continuar con la movilización o dejar de existir como esa forma de sistema, del mismo modo en que el sistema de interacción no puede tolerar durante mucho tiempo una interrupción de la interacción. Para los movimientos sociales esto significa la desaparición o la traslación del impulso de los movimientos en los idiomas de los sistemas dominantes. Los movimientos milenaristas y antiimperialistas se convierten en la religión del imperio; el movimiento anticastas deviene otra casta; la hermandad religiosa radical funda la siguiente dinastía imperial. Ocasionalmente, sin embargo, los movimientos sociales son los precursores de un cambio más radical en las estructuras sociales, a formas dominantes de diferenciación social. Sin embargo, esto es históricamente raro. Podemos, desde luego, preguntar si acaso los movi-



mientos contemporáneos de protesta, especialmente los movimientos religiosos o cuasi-religiosos, contienen las semillas de tan extraña transformación. Ello, indirectamente, es preguntarnos acerca de la eficacia. ¿Cuál de los movimientos de protesta, incluidos los expresamente religiosos, ha tenido el mayor efecto y cómo ha generado ese efecto?

Incluso una rápida mirada a los movimientos antisistémicos del último siglo deja ver que los más efectivos y poderosos han sido aquellos que traducen sus impulsos a los idiomas de alguno de los sistemas funcionales dominantes, sobre todo el político, que es el Estado moderno. Movimientos socialistas, por ejemplo, traducidos a la Unión Soviética y la República Popular China; movimientos islámicos que, más recientemente, nos han traído la República Islámica de Irán; movimientos indígenas antiimperialistas no occidentales que han producido nuevos estados-nación; los movimientos ambientalistas, sindicales o que luchan por la igualdad de derechos han visto que sus preocupaciones se traducen en cuerpos de leyes y decisiones políticas. Otros sistemas también han estado involucrados aunque en menor medida; un caso notable es el ecológico, los sistemas de ciencia y de salud. En muchas ocasiones, los movimientos han dejado atrás a organizaciones no gubernamentales, algunas de ellas internacionales, la mayoría de las cuales señala los problemas residuales de manera regular, pero que han perdido mucho de su carácter antisistémico y su holismo en el proceso.

El resultado de casi todos los movimientos de protesta ha sido reproducir y quizá incluso fortalecer los sistemas funcionales dominantes. La protesta ha producido ante todo más comunicación política, legal, educacional, científica, sanitaria, artística y noticiosa. Incluso el sistema económico capitalista, frecuentemente el primer símbolo sistémico de lo que está mal en la sociedad moderna, se ha beneficiado gracias a un nuevo rango de productos y servicios mercantilizados que la protesta ha generado. Como el ritual antiestructural que Victor Turner (1969) analizó en su famoso trabajo; los modernos movimientos antisistémicos, a fin de tener un efecto, han logrado (si algo han logrado) mejorar los sistemas que ellos atacan. Las visiones de un mundo mejor, utópico, necesitan encontrar los medios, los instrumentos mundanos, para hacerse realidad. En el actual contexto social el más poderoso de esos medios toma la forma de al menos alguno de los sistemas funcionales dominantes. Esta observación nos lleva de nuevo al problema del papel de la religión.

En un sentido, el sistema religioso enfrenta peculiaridades que lo distinguen en su circunstancia. Uno podría sentirse obligado a probar que la sociedad global se ha vuelto un lugar más religioso en las últimas décadas. Uno podría de hecho, con igual facilidad, argumentar lo contrario. Con una o dos notables excepciones, el crecimiento en la comuni-

cación religiosa ha ocurrido lejos de los movimientos de protesta, a pesar de ellos más que por ellos. Las áreas de crecimiento en el cristianismo son las de los pentecostales y las iglesias evangélicas y la teología de la liberación o la nueva derecha cristiana de los Estados Unidos no han tenido un efecto significativo en esa tendencia. Más bien, estos movimientos han recibido mucha atención precisamente por su carácter político, porque han tomado la forma de movimientos sociales cuyos fines los han llevado a la arena política. Su relación con las instituciones religiosas mismas ha sido siempre ambigua (cf. Beyer, 1994). Observaciones similares se pueden hacer en el crecimiento del judaísmo ortodoxo y en el desarrollo que busca politizar al hinduismo y el budismo. Las posibles excepciones se encuentran en el Islam, donde la politización como consecuencia de la protesta parece haber mejorado el poder y la presencia de la institución religiosa y su comunicación característica. Aquí, sin embargo, lo más probable es que la ventaja que esa religión logra la alcanza gracias a su tradición del uso de un código legal, más que sólo de un código moral, como su principal código secundario (véase Beyer, 1998b).

La consecuencia de lo anterior es que el destino de la religión en la moderna sociedad global tiene que ver tanto y probablemente más con su capacidad para reproducirse a sí misma como una serie de religiones, subsistemas de un sistema religioso global, que con sus capacidades “proféticas”. Ciertamente las críticas, las protestas, los movimientos político-religiosos son un rasgo notable de nuestro mundo, y he argumentado en otra parte que previsiblemente continuarán siéndolo precisamente porque ellos ofrecen religión y sus representantes significan una manera de tener influencia pública notoria (Beyer, 1994). A pesar de ello, dado el predominio de la función como un principio de organización, la “aplicación” de la religión a los problemas residuales depende de la reproducción continuada y del crecimiento de las instituciones religiosas como instituciones religiosas: religión “aplicada” presupone religión “pura”, al menos tanto como o más que lo inverso. El continuado desarrollo de un sistema funcional global para la religión se explica en gran medida por razones como las que he analizado en este artículo, sin embargo, es un problema abierto para el futuro. La formación y reproducción de religiones, autoidentificadas y observadas como tales, podrá probablemente continuar y servir como la base de recursos para los movimientos de protesta en contra de los problemas residuales de una sociedad funcionalmente diferenciada. Algún tipo de secularización, en el sentido radical de esa palabra, parece poco probable aun en Europa occidental. No obstante, desde una perspectiva sociológica, un sistema funcional global para la religión no es necesario; y la religión, como la moral, podría eventualmente perder su presencia como un sistema societal observable.

Bibliografía

- Ahlemeyer, Heinrich W. (1989), "Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens", en *Zeitschrift für Soziologie* núm. 18, pp. 175-191.
- Almond, Philip C. (1988), *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, Cornell University Press.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Beyer, Peter (1994), *Religion and Globalization*, Sage, Londres.
- _____ (1997), *The Religious System of Global Society: A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions*. Numen 44.
- _____ (1998a), "Nature Religion in a Global Society: The Local and Natural as Counter-Structure", en J. Pearson, R. Roberts y G. Samuel (eds.), *Nature Religion Today: The Pagan Alternative in the Modern World*, University of Edinburgh Press, Edinburgh.
- _____ (1998b), "The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion", *International Sociology* núm. 13.
- Delumeau, Jean (1983), *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècle)*, Fayard, París.
- Durkheim, Émile (1937), *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, París (edición en español como *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993).
- Eliade, Mircea (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt/Brace/Jovanovich, Nueva York y Londres (edición en español como *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Buenos Aires, 1985).
- Ellul, Jacques (1954), *La technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, París.
- Featherstone, Mike (1995), *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, Sage, Londres.
- Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford (edición en español como *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1990).
- Gordon, Anita y David Suzuki (1991), *It's a Matter of Survival*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Harrison, Peter (1990), *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University, Cambridge.
- Holm, Hans-Henrik y Georg Sensen (1995), *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War*, Westview, Boulder, Colorado.

- Luckmann, Thomas (1963), *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Rombach, Freiburg I.B.
- Luhmann, Niklas (1974), "Symbiotische Mechanismen", en Otthein Rammstedt (ed.), *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Suhrkamp, Francfort del Main, pp. 107-131.
- _____ (1977), *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- _____ (1984), "The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory", en *International Journal of Comparative Sociology*, núm. 25, pp. 59-71.
- _____ (1985), "Society, Meaning, Religion-Based on Self-Reference", en *Sociological Analysis*, núm. 46, pp. 5-20.
- _____ (1986), *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdt. Verlag, Opladen.
- _____ (1987a), "Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft", en *Zeitschrift für Soziologie*, núm. 16, pp. 161-174.
- _____ (1987b), "Die Unterscheidung Gottes", en N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdt. Verlag, Opladen, pp. 236-253.
- _____ (1989), "Die Ausdifferenzierung der Religion", en N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Suhrkamp, Francfort del Main, pp. 259-357.
- _____ (1991), "Religion und Gesellschaft", en *Sociologia Internationalis*, núm. 29, pp. 133-139.
- _____ (1995), "Die Weltgesellschaft und ihre Religion", en *Solidarität*, vol. 45, núm. 9/10, pp. 11-12.
- _____ (1996), "Die Sinnform Religion", en *Soziale Systeme*, núm. 2, pp. 3-33.
- Marshall, Peter J. (ed.) (1970), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morris, Paul (1996), "Community Beyond Tradition", en Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Blackwell, Oxford, pp. 223-249.
- Otto, Rudolf (1936), *Das Heilige*, C.H. Beck., Munich.
- Parsons, Talcott (1963), "On the Concept of Political Power", en *Proceedings of the American Philosophical Association*, núm. 107, pp. 232-262.
- Rifkin, Jeremy (1991), *Biosphere Politics: A New Consciousness for a New Century*, Crown, Nueva York.
- Robertson, Roland (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, Londres.



- Saul, John Ralston (1992), *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*, Viking, Nueva York.
- Shaw, Martin (1994), *Global Society and International Relations*, Polity, Cambridge, UK.
- Smith, Wilfrid C. (1964), *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religions of Mankind*, Mentor, Nueva York.
- Thomas, George M. et al. (1987), *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual*, Sage, Londres.
- Turner, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago (edición en español, como *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1980).
- Wallerstein, Immanuel (1995), *After Liberalism*, New Press, Nueva York (edición en español como *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México, 1997).
- Waters, Malcolm (1995), *Globalization*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Weber, Max (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5th rev. ed. Tübingen: Mohr (edición en español como *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica. 1984).

