

## **PENSAR Y SEGUIR CREYENDO: UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE LA RELIGIÓN**

**Franco Gamboa Rocabado<sup>1</sup>**

### **RESUMEN**

¿Es la religión una preocupación únicamente filosófica, o existen formas “científicas” para comprender sus alcances en los sistemas sociales? Utilizando como marco de referencia algunas nociones teóricas de Niklas Luhmann, el presente artículo responde de manera general a esta pregunta, analizando las creencias y dogmas en algo supremo e improbable. Asimismo, el texto aborda la necesidad de repensar la *Biblia* como un manifiesto político que ofrece el más

---

<sup>1</sup> Graduado con honores de la Carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, obtuvo una maestría en políticas públicas y un doctorado en gestión pública y relaciones internacionales. Gracias a méritos académicos, logró importantes becas de estudio e investigación en universidades de prestigio como son Duke University en Estados Unidos, London School of Economics and Political Science en Reino Unido, Yale University en Estados Unidos, y la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es investigador del Instituto de Estudios Bolivianos y jefe de la Unidad de Internacionalización de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, donde organizó el Primer Congreso Internacional de Facultades de Humanidades, Ciencias de la Educación, Derecho y Ciencias Políticas, evento que congregó a 35 académicos de renombre mundial de 14 países. Es columnista del periódico *Página siete* y colaborador en revistas como *Meta-política* de México y *Relaciones: Revista al tema del hombre* de Uruguay. Fue investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en dos oportunidades y ganó dos veces la beca andina del Instituto Francés de Estudios Andinos con sede en Lima. franco.gamboa@aya.yale.edu.

allá como un escenario político, visualizando un nuevo orden que dé sentido a la existencia.

### **PALABRAS CLAVE**

Filosofía de la cultura // Religiosidad // Dioses // Creencias y dogmas // *Biblia* y política.

### **ABSTRACT**

Is religion a philosophical concern only, or there are “scientific” ways to understand its scope in social systems? Using as a reference some theoretical notions of Niklas Luhmann, this article generally responds to this question by analyzing the beliefs and dogmas in something supreme and unproved. The text also addresses the need to rethink the *Bible* as a political manifesto that offers the afterlife as a political stage, displaying a new order that gives meaning to existence.

### **KEYWORDS**

Philosophy of culture // Religiosity // Divinities // Believes and tenets // Politics of the *Bible*.

## **1. Introducción**

El mundo social sigue siendo un escenario de rituales religiosos inacabables. En el área andina de América Latina, especialmente en Bolivia, Perú y Ecuador, el credo religioso con frecuencia nos muestra fetos de ovejas, dulces, inciensos y alcohol; preparados especiales para una *mesa de sacrificios* en honor a la Madre Tierra o *Pachamama*. Estas prácticas simbólicas son expresión de la religiosidad en el mundo andino de los aymaras y quechuas que se mantienen inclusive en el siglo XXI.

La historia latinoamericana está envuelta de alegorías, entre las que se destacan los mitos prehispánicos de Thunupa, Pachacámac, Viracocha, Apo Katequi y Manco Kápac. Seres extraordinarios, algunos miembros de la más fina prosapia incaica que, una vez muertos, son elevados a la categoría de dioses para proteger al mundo andino, orientando la vida colectiva de los ayllus pero, simultáneamente, del conjunto de las sociedades modernas donde conviven las *contradicciones no coetáneas* a las cuales se refería Ernst Bloch; es decir, la pervivencia de diferentes tiempos

que como estratos profundos entremezclan el pasado pre-colombino con la postmodernidad actual. Las teorías filosófico-sociológicas de Niklas Luhmann muestran la genealogía de las religiones como estructuras de significado, o como un sistema de comunicaciones. Esto da lugar a una filosofía de la cultura donde la creencia en un ser supremo, junto con la posibilidad de una vida más allá de lo material y terrenal, se convierte en un tipo de utopía que cohesiona los lazos sociales y hace de la convivencia cultural un sitio seguro. Seguro para vivir y para pensar en lo divino: caldo de cultivo de sentido para nuestras existencias.

La religiosidad es un hecho sociológico y un referente filosófico preñado de simbolismo y cosmogonía que hoy se convierte en intensas creencias para cualquier estrato social. En unos casos, se busca la conexión con una trascendencia que ofrece un más allá consolador, mientras que en otras situaciones, lo más llamativo es la dialéctica de oposición complementaria entre hembra y macho, arriba y abajo, izquierda y derecha como todavía lo muestran los ayllus o las comunidades amazónicas. Polos bifurcados que definen la identidad cultural indígena y las prácticas religiosas de las grandes urbes donde se habla intensamente de un *retorno* o *resurgimiento de la Religión* como respuestas filosófico-metafísicas al margen de la racionalidad instrumental.

En América Latina pueden rastrearse claramente las creencias religiosas que inter-relacionan el catolicismo con lo “trascendentalmente otro” del mundo andino-amazónico: los dioses que habitan las alturas circundadas por el dominio de los cóndores, junto a la cruz del sacrificio cargado de valores en el mundo de la vida familiar contemporánea. El viento sopla por la fuerza de apus, achachilas y apachetas, dioses que gobiernan los nevados: Aconcagua, Chimborazo, Sajama e Illimani. Los dioses míticos son muy exigentes y demandan compromisos inexplicables, por lo que una expiación es imprescindible para la vida de una comunidad rural o urbana. Si el cristianismo trascendió por 20 siglos, fue porque las estructuras sociales están entretejidas de imaginarios respecto a la vida después de la muerte. La religión para la filosofía de la cultura es una preocupación inmanente, expresándose al mismo tiempo como estructura ideológica que debemos explicar.

La religión es un componente de la conciencia colectiva en las ciudades y las comunidades rurales. Para muchos, los dioses otorgan poder a las autoridades, rigen el derecho y enseñan el camino por donde transitar a lo largo de los siglos. En la sociedad moderna o post-moderna nada está más allá o fuera de la religiosidad. A lo largo de América Latina, antes

de la conquista española, la personalidad indígena probablemente estaba dominada por una fuerza predominantemente masculina. Las culturas andinas del Incario eran guerreras y Viracocha, dios masculino, constituía el símbolo del poder y la virilidad; sin embargo, después del trauma político y cultural de la opresión colonial, la personalidad andina tal vez se feminizó, razón por la cual Viracocha dio paso a la preponderancia de la Pachamama. Si la personalidad andina contemporánea es en cierta forma sumisa y doble, las sociedades modernas son también religiosas y creyentes, al mismo tiempo que desencantadas y dominadas por la Razón occidental iconoclasta.

Por cumplir con los designios de la Pachamama, los creyentes andinos o cholo-mestizos como son llamados en Bolivia, Perú y Ecuador, suelen ofrecer libaciones de todo tipo para obtener diversos favores insondables, valorando también el pésame de la semana santa católica, aunque la historia del pueblo judío y la *Biblia*, tengan poco que ver con las tradiciones ancestrales de América Latina. Súbitamente, la contemporaneidad confunde miles de años de historia y las creencias religiosas andinas, judeo-cristinas u orientales, dan lugar a una serie de expectativas para explicar la situación actual del hombre y su *destino* terrenal.

El alcohol junto con la embriaguez o inclusive el uso de drogas, representan una obligación en las fiestas patronales, por ejemplo para el Día de los Muertos en México y Bolivia. El incienso purifica todo dominio religioso, al mismo tiempo que los ritos de sangre (simbólicos o reales) siguen constituyendo un recurso para alimentar el fulgor divino. ¿Es la religión una preocupación únicamente filosófica, o existen formas más científicas para comprender sus alcances en los sistemas sociales? Este artículo responde de manera general a dicha problemática: la creencia en algo supremo pero improbadado, utilizando como marco de referencia algunas lecturas que provienen de las teorías de Luhmann, abordando también la necesidad de repensar la *Biblia* como manifiesto político que transmite la oferta de un más allá como figura política, cuyo propósito es visualizar un nuevo orden que otorgue sentido a nuestras existencias, aunque sea desconocido, sobrenatural o inclusive absurdo.

El misterio que rodea toda práctica religiosa no es sino un fuego de artificios y formas alternativas de racionalización. Avanza paralelamente al crecimiento de la fe y la seguridad en que se debe sacrificar para la Madre Tierra o para Cristo redentor. Las sociedades contemporáneas no se han secularizado de manera drástica ni absolutamente. La Razón de la Ilustración aún convive con la búsqueda incesante de lo sagrado, de aquello

inalcanzable pero pacificador: el mañana mesiánico como esperanza futura al lado de fuerzas divinas, pero también como conciencia vigilante donde la razón crítica, aparentemente comparte espacios con la teología, la utopía y la misma epistemología, según algunos teóricos de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer<sup>2</sup>.

En pleno siglo de las revoluciones tecnológicas de la comunicación y la *sociedad global* como solía pensar Luhmann, no representa un exotismo escuchar que en Bolivia surjan rumores (o tal vez experiencias reales) donde en muchos edificios, puentes o casas de las grandes urbes y sus alrededores, se rinda un culto insólito y sangriento a la Pachamama con el objetivo de evitar su ira. En muchos casos se entierran en los cimientos criaturas de llama, mientras que en la obras de gran envergadura estaría permitido el sacrificio de seres humanos que podrían ser depositados para rendir pleitesía a la mitología, luego de un rito donde se los hace comer y beber profusamente hasta morir. Esto tiene una relación con los sacrificios humanos del Incario y de los antiguos mayas, para quienes rendir pleitesía con la sangre humana, sobre todo joven, era una exigencia moral y hasta erótica.

Los artilugios de la fe ancestral, muchas veces tienen un enorme contenido violento que, extrañamente, es asumido por los ciudadanos de toda laya en tiempos post-modernos. La fe está simultáneamente conectada con la razón científica, con las explicaciones que han desencantado al mundo actual y aún se transporta firme hacia diferentes dimensiones que se resisten a reconsiderar lo religioso únicamente como falsa conciencia. La religión y toda expresión de religiosidad es parte de la vida cotidiana, como afirma Luhmann, consolando el ánimo de aquellos que buscan fortuna y explicaciones como parte del enigma que circunda nuestro paso por este mundo, rodeados de espíritus benignos y malignos, invadidos de supersticiones, cuentos, liturgias sangrientas, racionalidades y utopías en medio de un baño de caos y orden.

¿Podemos sospechar aquello que está en la mente de Dios para responder a las interrogantes de nuestra vida y nuestros vacíos? ¿Existe una lectura política de la *Biblia*? ¿En qué términos y cómo hallar una mezcla de me-

---

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno, *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader* (edited by Rolf Tiedemann), Stanford, California: California University Press, 2003. Consultar también: Blanca Solares, "Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro", en: Gina Zabłudovsky (Comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM 1998, pp. 215-233.

ditaciones espirituales junto con un sentido de acción para asumir compromisos políticos? Muchas veces, el hecho de separar la dimensión religiosa espiritual del mundo político se presenta como si fuera un ejercicio sin sentido porque constituiría una suerte de arrogancia intelectual. Aquí surge el sentido político de la *Biblia*, que sería un desafío pagano para algunos e inclusive un intento doloroso por la posibilidad de encontrar explicaciones y respuestas únicamente imperfectas, es decir, humanas.

La lectura política de la *Biblia* plantea la necesidad de poseer conocimientos históricos y teológicos, aunque representa una experiencia única porque actualmente estamos lejos de cualquier interpretación oficial, o al margen de recibir imposiciones institucionales que destruyen toda espiritualidad. Acercarnos a las escrituras, firmes y con el propósito de dialogar desde lo más profundo de uno mismo, es un esfuerzo para reconciliar a la divinidad y los anhelos terrenales por preservar aquello que denominamos fe. Asimismo, dicha fe es otro nombre para expresar las pugnas psicológicas del ser humano que se debaten entre la exégesis y las incertidumbres en torno a Dios como producto de la cultura.

Leer libremente la *Biblia* abre una serie de respuestas antropológicas y políticas para repensar la ética y el existencialismo. El primer episodio es romper con el temor de no entender la palabra de Dios, o encerrarse en la derrota de creer que existe algo totalmente inescrutable en cualquier texto bíblico. Si hubiera algo impenetrable, entonces el hombre no podría comprender, ni su naturaleza ni la de Dios. Por lo tanto, interpretar la *Biblia* ayuda a pensar nuestra existencia y la fe en términos antropomorfos, lo cual significa mirar la *Biblia* como un producto, simultáneamente sagrado, literario y humano.

Toda lectura flexiblemente honesta de la *Biblia* que se proponga conducir nuestra vida espiritual, obliga a que los hombres borren la frontera entre el horizonte cognitivo para comprender los mensajes de Dios y aquello que no sería posible entender. En el fondo, cualquier mensaje bíblico puede ser aprehendido, dado el impulso existencial de toda persona para vislumbrar los rumbos respecto a las preguntas: ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?

Las historias más interesantes, son precisamente aquellas contenidas en los evangelios donde se describe la vida, pasión y muerte de Jesucristo, quien es al mismo tiempo un ser humano extraordinario y divino. A diferencia de otras religiones, el cristianismo marcó una inmensa huella en la historia, al mostrar de forma violenta e impresionante la manera cómo

Dios envió a su único hijo, sabiendo que sería sacrificado por medio de una muerte tormentosa.

La lección es sorprendente porque el verdadero rey, es decir, el hijo de Dios, es reducido a un hombre sencillo, humilde, sufrido pero sobrenatural que predicó una política donde todo poder en la tierra es relativo y débil al final de cuentas, pues los últimos serán los primeros y los privilegios deberán convertirse en su opuesto: el servicio y sacrificio con lo cual Jesús invitó a todos a seguirlo.

¿La vida de Jesús es un llamamiento existencial a ser como él? ¿Podemos alcanzar este desafío, o los evangelios son una metáfora que instruye angustiosamente sobre los extremos a donde llega la maldad humana? La *Biblia* tiene varios núcleos políticos relacionados con la utopía y la probabilidad de cambiar lo más hondo de nuestra identidad, junto a la promesa de seguir vivos después de la muerte.

Leer la *Biblia* implica caminar con confianza hacia una exégesis sincera, reconociendo las incertidumbres sobre cómo imitar el ejemplo de Cristo, pues esto exige subvertir cualquier orden injusto y destruir toda forma terrenal de poder. Los horizontes políticos de la *Biblia* chocan, tanto con la secularización, como con el siempre presente dogmatismo de las iglesias y el credo institucionalizado, aunque no desaparece el sentido de un trascendentalismo de aquello que llamamos experiencia religiosa.

## 2. LAS VISIONES DE NIKLAS LUHMANN

Si bien Luhmann desarrolló una importante teoría general compuesta por elementos centrales como una teoría de los sistemas sociales, una teoría de la comunicación, una teoría de la evolución, una teoría de la diferenciación social, y una teoría de las auto-descripciones. Sus visiones sobre la religión son bastante particulares. El sistema religioso tiene que ver con la *función* que cumple la religión dentro de la sociedad, es decir, qué significa administrar la inevitabilidad de la contingencia comunicativa. Las creencias religiosas para Luhmann aseguran que la comunicación sea exitosa dentro de la sociedad, expresándose por medio de elementos espirituales que buscan trascender la existencia humana. Esta trascendencia sería una meta-comunicación con un entorno posible, es decir, situado más allá de la experiencia social, pero comunicando mensajes hacia el espacio terrenal y estableciendo un sistema religioso como *comunidad de pecadores*. Al mismo tiempo, se lleva a cabo una diferenciación más desarrollada: una sociedad secularizada. En esta perspectiva, la teo-

ría sociológica debe comprender claramente de qué manera se transita del ritual al dogma y viceversa<sup>3</sup>.

El rito sería propio de las sociedades arcaicas y segmentarias donde impera una comunicación religiosa caracterizada por la oralidad (una retórica), mientras que el dogma religioso distingue a las sociedades más avanzadas donde la comunicación está mediada por la escritura y los materiales impresos, surgiendo condiciones de diferenciación funcional. El problema del dogma, parece sugerir que la religión requiere una comunicación más sistemática y totalizadora si busca convertirse en una doctrina; es decir, en un patrón de comportamiento con pretensiones de universalidad y con postulados sobre el pasado, el presente y el futuro.

Este sistema de comunicación habría funcionado de manera similar al sub-sistema de la ciencia, cuyos dogmas representan circuitos de información pero secularizados; sin embargo, el punto de partida inicial es la religión, que en sus orígenes poseía una rica imaginación sobre el universo, sus orígenes y destino, cambiando después sus orientaciones para transformarse en un conjunto de instituciones que requieren *restringir aquella imaginación* con regulaciones sociales para funcionar como una comunicación más eficiente en términos de poder, tanto dentro del sub-sistema social, como para el ejercicio del poder que se impondrá sobre los diferentes individuos conectados con la comunicación religiosa<sup>4</sup>.

Para Luhmann, lo sagrado en la sociedad logró combinar, por una parte el tratamiento pragmático de los objetos religiosos, rico en astucia y determinado por la situación de las sociedades segmentarias, con la *segregación* y el misterio de los signos respecto a Dios y su doctrina racionalizada en la tierra por las iglesias de la sociedad moderna. En las sociedades antiguas la comunicación funciona en el interior de los límites entre lo familiar y aquello que no es familiar, conocido y no conocido. El fenómeno religioso es entendido por casi todos los miembros de la sociedad de una forma similar. La función de la religión arcaica es *brindar sentido al mundo* que es entendido como un sufrimiento desde la perspectiva humana. Por lo tanto, lo sagrado invade todo aspecto de la vida debido a que el mundo es experimentado por todos como un misterio y un secreto pero también como una revelación.

---

<sup>3</sup> Niklas Luhmann, *Sociología de la religión*, México: Herder, 2010.

<sup>4</sup> Cf. Niklas Luhmann. "El proceso de diferenciación de la religión", en *Sociología de la religión*, ob. cit., pp. 195-286.

Lo sagrado es el imperio del misterio aunque no se habla de la muerte como una situación relacionada con el más allá; sin embargo, la creencia en algo sagrado tiene el propósito de comunicar que quien muera no se perderá en la nada sino que podría reconciliarse con la llegada de la felicidad. ¿No es la muerte, incluso para los que creen en la inmortalidad del alma y el cuerpo, el verdadero *misterio*?

La lectura de Luhmann muestra que el hombre moderno racionalizó lo sagrado y así perdió el significado profundo de lo que significa la sacralidad. De cualquier modo, la cultura como estructura de significaciones protegió el sentido religioso para darle un lugar nuevo: el misterio a la mortalidad. El miedo a reconocerse como un ser insignificante y mortal hace que la religión refuerce y reinstale la conciencia de lo sagrado. Asimismo, la vivencia de lo sagrado, en la antigüedad o actualmente, no es racional, sino una experiencia “primigenia”: el hombre está indefenso frente a la metafísica de lo inexplicable identificado con las divinidades. Lo santo, sagrado y misterioso no pueden definirse pero podemos darle un sentido ligado a los dioses. La representación de *lo divino* entrañaría tres significados complementarios: a) el sentimiento de dependencia al haber sido creado por algo sobrenatural; b) el sentimiento de ambivalencia de lo experimentado como espiritualidad ligado a lo supremo que es inmortal e imperecedero; y c) el misterio *tremendo* de la muerte caracterizado por la insignificancia del ser humano, indefenso ante las fuerzas de la naturaleza y totalmente inerme frente a la finitud de todo.

El sentimiento de dependencia definiría a lo sagrado que no siempre podría ser de origen divino. En la sociedad funciona otro tipo de dependencias que no son religiosas ni sagradas. En Luhmann, la función de la religión como una “estructura y forma de comunicación *total*”, tiende a mostrar cierta ambivalencia dentro de la experiencia sacra; sobre todo, en las relaciones de atracción y repulsión, en el llamado y el rechazo que caracteriza a la experiencia del misterio tremendo, que en la *Biblia* se identifica con la expulsión de los hombres del Paraíso, la muerte del hijo de Dios hecho hombre y el Juicio Final que oprimirá al hombre bajo la forma de un Apocalipsis. El misterio se presenta de maneras diversas: representaría el suave flujo del ánimo que busca respuestas sobre cómo es posible la existencia del mundo y el universo, a partir de expectativas trascendentales. Lo misterioso también se expresa en una conducta social vista como súbito estallido del espíritu, mezclando lo feroz, el sentido de lo bueno y malo, e incluso lo demoníaco junto a lo divino.

Por otra parte, lo tremendo es el miedo que podría manifestarse en el terror de Job hacia Dios. Todo hombre sería un ser atemorizado y muchas

veces enfurecido con Yahveh. En el *Libro de Job* del *Antiguo Testamento* existen los extremos de lo tremendo: la lucha entre Dios y el diablo en la cual habrá de triunfar el Señor, pero dejando la puerta abierta para una profunda decepción y permanente tristeza en el hombre que lamenta haber sido víctima del egoísmo de Dios y su poder vanidoso que lo hace sufrir y lo humilla. Además, lo que hace que el misterio sea tremendo, representa también su inaccesibilidad, su energía, la pasión que despierta y los impulsos que promueve. El hombre estaría atrapado en medio de dudas que se orientan sacramentalmente hacia la divinidad, o amarrado sacramentalmente hacia el mal: el ser humano mata y muere porque puede ser conducido hacia el bajo mundo. En Luhmann, la religión es un tipo de comunicación tremenda y totalizadora capaz de invadir todo el sistema social, aguantando el paso del tiempo histórico.

El misterio de Dios y lo sagrado nos conduciría hacia lo admirable, asombroso y a la contemplación. Este es el origen y la función de comunicación que ejerce la mística dentro de la teología. Para la teoría luhmanniana de la religión, los místicos son hombres que saben ver, mirar y admirar los diferentes sub-sistemas, contribuyendo a la auto-observación del mundo social.

Lo sagrado pertenece al sistema de la sociedad entendido como una especie de propiedad estable o efímera relacionada con ciertas cosas (los instrumentos del culto), con ciertos seres (el rey, el sacerdote, el místico), con ciertos espacios (el templo, la iglesia, el lugar en alto del supremo), y con ciertos tiempos (el domingo, el día de Pascua, la Navidad y otras fiestas religiosas que son consideradas patrimonio cultural).

Lo sagrado representa la comunicación más efectiva para todas las cosas en la sociedad primitiva. Sin embargo, lo sagrado también es *ambiguo*. Quienes experimentan lo sagrado pueden reaccionar con respeto o aversión, deseo o terror. Su naturaleza sería equívoca, reforzándose la contingencia prevista por Luhmann. La religión puede comunicar, explicar, generar sentido sobre el mundo, al mismo tiempo que fracasar en su intento por construir una totalidad. Puede existir un conjunto de conductas de *resistencia* que rechazan el hecho de ser totalizadas y articuladas por la religión.

Esta ambigüedad está presente en las sociedades primitivas o arcaicas y, probablemente, Luhmann encontraría la misma ruta ambigua para la sociedad moderna que confronta la ambigüedad con otros sub-sistemas donde nuevas formas de comunicación como el poder y el dinero son capaces

de hacer el mundo más accesible o de manera similar, sumamente insoporable, reimpulsando la fragilidad humana hacia el camino religioso.

En las grandes religiones universales como el cristianismo y el islam, lo sagrado tiene un nombre preciso: Dios, no el Dios de los filósofos sino un tipo de Dios personal y vivo ante los ojos de quienes experimentan la comunicación con el fenómeno religioso, sobre todo ligado a la magia y a ciertas estructuras institucionales como la iglesia en Roma. ¿En estas instituciones, desaparece por completo la ambigüedad y lo equívoco? Este debate se encuentra abierto en la teoría de Luhmann, para quien lo sagrado requiere de un espacio privilegiado. Este espacio, a diferencia del espacio de las matemáticas o de la física teórica en la ciencia de lo probable, no es homogéneo. Procede de múltiples experiencias primordiales, espirituales, subjetivas y esquivas que son codificadas por completo en el sistema de la sociedad.

La experiencia de la creación del mundo siempre es algo sagrado, ya sea éste el Génesis o la ausencia de un origen porque según las concepciones budistas, la existencia sería algo eterno. Posiblemente, cualquier experiencia religiosa continúa siendo mágica y existe porque ayuda a descubrir un eje comprensible del mundo, el cual, muchas veces, también es insondable debido a los universos subjetivos que entran en funcionamiento e interactúan con los fenómenos religiosos. En las culturas arcaicas, según Luhmann<sup>5</sup>, este eje puede constituir una conexión de comunicaciones que unen a la tierra con la luz primordial: el origen del misterio, pero siempre indeterminado. El miedo de los hombres está ante la muerte y frente a lo que nunca se podrá saber a ciencia cierta: ¿quién creó el mundo, el universo y a la raza mortal de humanos?

Esto no desaparece a pesar de los procesos de diferenciación compleja en las sociedades modernas donde las formas sofisticadas de comunicación tratan de encontrar un sentido codificado del universo, transformando el caos en cosmos; es decir en orden social. De todos modos, siempre surge la posibilidad del terror, del desorden, de la anomia y, por lo tanto, del regreso del misterio y la búsqueda de experiencias religiosas que reclaman por un refugio en el interior de lo sagrado. En los planteamientos de Luhmann, parece que la religión podría convertirse en una estructura de comunicación tendiente a la indeterminación y, por lo tanto, resistente a ser explicada dentro de la teoría de sistemas.

---

<sup>5</sup> Cf. Niklas Luhmann, "La dogmática religiosa y la evolución de las sociedades", en *Sociología de la religión*, ob. cit., pp. 75-194.

Algunos ejemplos del misterio como secreto religioso y código de comunicación para ordenar la realidad social arcaica, serían los tabúes que son convertidos en eslabones débiles de la cadena del orden social, en transiciones o fenómenos híbridos que no pueden clasificarse llegando a desembocar en anomalías. Por otro lado, la religión ingresa en el sistema de la sociedad como mecanismo de apoyo durante diversos momentos, legitimando la autoridad política y colocando la imposibilidad de la comunicación en espacios que son aprovechados por los individuos como un sentido de trascendencia, subjetivo-personal y cautivo del secreto: nadie sabe de dónde venimos, a dónde vamos, ni por qué hemos de existir. Conforme evoluciona la sociedad hacia la diferenciación de la modernidad, Luhmann considera que disminuye la necesidad de un sentido comunicativo específico que pueda manifestarse de manera específicamente religiosa.

Para Luhmann, la religión se manifiesta como una estructura cultural y, por lo tanto, la función de toda religión estaría relacionada con la determinación del mundo. “En razón de esta función de reformular la complejidad indeterminada, la religión permanece atada al nivel del sistema social como un todo. La religión no ha cambiado esta conexión, sino que la conexión es quien la transforma. Es precisamente esta referencia al sistema como un todo lo que explica los cambios en la evolución y las fortunas históricas de la religión”<sup>6</sup>. En la medida en que aumenta la diferenciación y complejidad del sistema de la sociedad, las explicaciones respecto a cuáles son las razones últimas en relación al mundo como un todo, se reducen, aunque la religión continúa operando como una posibilidad donde se desahogan al mismo tiempo, ansiedad e incertidumbre.

La religión reformula aquellas situaciones en que surge o se mantiene la inseguridad sobre el tipo de mundo que experimentamos social y subjetivamente. En consecuencia, el fenómeno religioso trata de interpretar sucesos de manera que pueda realizarse una correlación entre tales interpretaciones y las orientaciones de sentido con que funcionan las personas. Toda religión hace posible un incremento de la inseguridad aceptable. “La necesidad de este logro se relaciona y varía con dos factores. Primero está la etapa de desarrollo de la sociedad. Este desarrollo conlleva una complejidad creciente y la contingencia de otras posibilidades. En segundo término están las estructuras mismas de la religión. (...) La vivencia religiosa está consecuentemente orientada hacia la decepción,

---

<sup>6</sup> Idem., ob. cit., p. 83.

la sorpresa y la incertidumbre. El problema entonces pasa a ser cómo mantener la interacción social a pesar de la incertidumbre y de las expectativas no satisfechas. (...) La función se realiza a través de la *inmediata sacralización del problema*<sup>7</sup>.

En esta perspectiva teórica, el desarrollo histórico y la observación de sus recurrencias a lo largo de su evolución, muestra que las religiones identifican diversas distinciones que se emplean en el ejercicio de sus funciones sistémicas. Los códigos liberarían aspectos no explicados del sistema y permitirían desarrollar programas que realicen las selecciones propias del sistema funcional<sup>8</sup>. En el caso de la religión, las variaciones del código a lo largo del tiempo dan paso a tres formulaciones específicas del mismo: a) sagrado/profano; b) salvación/condenación; y c) a partir de la modernidad, la combinación entre inmanencia/trascendencia.

Con la primera codificación se establecen distinciones de tipo cosmológico diferenciando espacios sagrados: prohibidos, reservados, separados, eminentes, etc. de otros tipos de espacio como lo profano, habitable, común, usable, accesible, etc. Lo mismo sucede con el tiempo sagrado, identificado con el tiempo cósmico de los astros y su percepción terrena (solsticios y equinoccios), cuyas variaciones son santificadas por medio de la práctica funcional de fiestas que van construyendo un calendario sagrado, sobre la base de en una concepción fundamentalmente cíclica, diferente del tiempo cotidiano, medible, usable, y dominable.

En criterio de Luhmann, no se puede concebir a la religión como determinadas respuestas a un conjunto de preguntas determinadas, sino como la pregunta misma; es decir, las respuestas ya están expresadas como cristianas, bíblicas, católicas, musulmanas, etc. Estas pueden entrar en confrontación mutua y ser incluso rechazadas múltiples veces. Lo único que los contenidos religiosos hicieron de positivo fue estar alerta a la pregunta: ¿qué es el mundo, la trascendencia y cómo confiar en Dios para gozar de su protección y los modos de acceso al misterio, al sentido y a su conocimiento? Aunque se prescinda de la religión, se puede caracterizar esta pregunta de un modo secularizado como pregunta por el sentido de todos los sentidos. Las probables respuestas a dicha pregunta corresponden también a un concepto de Dios.

---

<sup>7</sup> Idem., ob. cit., pp. 84-85.

<sup>8</sup> Cf. Darío Rodríguez M. y Javier N. Torres, "Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana", *Sociologías*, Porto Alegre, Año 5, No. 9, junio 2003, pp. 106-140.

Solamente el sistema religioso se anima a conectarse con los sentidos y usos de Dios, aunque ningún otro sistema funcional plantea aquella pregunta. Las diversas respuestas tienen, sin embargo, el defecto de todas las comunicaciones observables: el observador detecta en seguida un “punto ciego” de toda vinculación específicamente religiosa. Pero con ello no se anula el efecto central de la comunicación religiosa: mantener *despierto el sentido* para la pregunta en torno a la inmanencia/trascendencia. Luhmann pensaba que el código inmanencia/trascendencia significaba que toda experiencia positiva y negativa se podía confrontar con un sentido positivo: plantear un concepto de Dios que tiene que configurarse tautológicamente: Dios es lo que él es (*Yo soy el que soy*). Esta tautología se convierte en una paradoja, pues afirma una distinción que no es distinción.

¿Es la religión solo una paradoja? Luhmann cree que la pregunta por la distinción de Dios permanece como la cuestión central para observar el problema religioso. Ya existente o no existente, ya viviente o muerto, ya con características nombrables o sin ellas. Las preguntas sobre la trascendencia de Dios y la existencia humana estimulan el hecho de dar respuestas con imaginación religiosa.

### 3. SENTIDOS RELIGIOSOS Y BÚSQUEDAS ÉTICAS: LA BIBLIA Y LA POLÍTICA

En la actualidad, las religiones tratan de cultivar una conciencia sobre lo que falta<sup>9</sup>, avivando cierta sensibilidad respecto a las fallas humanas y las carencias de una vida considerada plagada de sufrimientos. La religión ayudaría a olvidar aquella memoria de la destrucción generada por el progreso racional. La religión mantiene firmes las estructuras de comunicación que nacen en el “mundo de la vida”, que es el escenario de la comunicación sin distorsión originaria donde se expresan también intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y otras alternativas de soluciones políticas. Esto podría vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con diversas imágenes en torno a la felicidad y la paz que son *expectativas de logro* en las sociedades modernas<sup>10</sup>.

El siglo XXI no solamente es testigo de las revoluciones tecnológicas más impresionantes, sino que al mismo tiempo evidencia una extraña convi-

---

<sup>9</sup> Jürgen Habermas. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, (edición de Eduardo Mendieta), Madrid: Trotta, 2001.

<sup>10</sup> Juan A. Estrada Díaz, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004.

vencia entre dos mundos mutuamente excluyentes: la secularización, es decir, el proceso cultural por medio del cual, tanto el racionalismo como la razón humana, rechazan cualquier explicación trascendental, divina o religiosa, privilegiando la confianza en el poder de la ciencia. Por otro lado, el mundo secular camina junto al resurgimiento de múltiples doctrinas religiosas y un renovado interés por todo tipo de misticismos que anhelan un más allá paradisíaco donde pueda plasmarse el renacimiento espiritual de la humanidad.

Tanto el racionalismo como el desarrollo científico caracterizan a la modernidad y los procesos de modernización en cualquier parte del mundo; sin embargo, las religiones universales como el cristianismo, el movimiento islámico y otras filosofías espiritualistas del oriente hinduista, budista o taoísta, son constantemente reinterpretadas a la luz de las calamidades como el incremento de la violencia urbana, el hambre, la pobreza mundial, la inseguridad fruto de enfermedades infecciosas, el miedo a una inmolación nuclear o medioambiental, y el deseo por reconciliar la razón instrumental del occidente secularizado, con la protección de la naturaleza a escala global.

En el terreno político, el fin de la Guerra Fría popularizó la idea de un final de la historia y las ideologías para ensalzar una nueva época, caracterizada por el triunfo de la democracia liberal y el atractivo de la sociedad de mercado. La búsqueda del crecimiento económico transmitió varios mensajes donde, supuestamente, era más importante consolidar una voluntad humana que haga prevalecer su conducta racional privilegiando sus intereses y beneficios personales, junto con las múltiples opciones de consumo que el mercado iba a proveer.

De pronto, las convicciones políticas o las filosofías clásicas en torno a la naturaleza humana y la representación del hombre en la modernidad capitalista, fueron vistas como inútiles, en medio de una defensa a ultranza de las satisfacciones materialistas. Esto fue un error grave y, hasta cierto punto, completamente absurdo porque ni el mercado y ningún sistema pluralista que reconozca los derechos civiles como las democracias contemporáneas podrían prescindir de creencias donde se expliciten claramente cuáles son los sentidos de la vida, del espíritu humano que se esfuerza por construir obras imperecederas o, simplemente, ideas capaces de reconocer las múltiples limitaciones del hombre en medio de la evolución del universo cuya finalidad última, probablemente no existe.

Las religiones y las convicciones ideológico-filosóficas están saludables y plenamente vigentes. El sentimiento de lo sagrado desempeña un papel

central para cualquier clase social, aunque también se esconde una duda fundamental: ¿en qué creen las grandes mayorías del siglo XXI?, ¿éstas se sienten convencidas por ideologías?, ¿o simplemente fingen para explotar únicamente su ego? Por supuesto que resaltarán un sinfín de hipocresías al confirmarse la enorme distancia existente entre aquello que las personas dicen creer y lo que realmente practican. De todos modos este no es el centro del problema.

Las religiones junto con las ideas políticas y filosóficas son la manera en que los hombres aceptan sus derrotas o sus éxitos como inevitables. Aceptar la vida como derrota o fortuna no es posible, sino a condición de identificar una serie de explicaciones sobre el sentido de la vida; sentido que no está sujeto únicamente a la racionalidad científica del mundo moderno, sino condicionado a la aceptación de un orden que girará en torno a diversos entendimientos de lo sagrado.

La *Biblia* es uno de los productos estéticos más hermosos de la cultura occidental. Como un conjunto de escrituras portadoras de misterios religiosos, lecciones políticas y reflexiones filosóficas, la *Biblia* no solamente define la identidad del cristianismo, sino que también contiene varias promesas utópicas respecto a un reino que no es de este mundo: el más allá donde los conflictos existenciales se resuelven con plena justicia. Por esto, una lectura política de la *Biblia* adquiere relevancia, sobre todo para comprender ¿en qué consiste la legitimación de la autoridad divina y por qué deberíamos obedecer las jerarquías sociales en función de cierto equilibrio y orden políticos?

La *Biblia* posee un sentido político debido a que si los hombres se alejan o desafían el proyecto de Dios, quedan sumidos en una profunda soledad. Abandonar a Dios y cuestionar su autoridad conduciría al aislamiento y sentimiento de culpa por haber traicionado un plan trascendental. Esta trascendencia es un orden determinado, es decir, un “cosmos” cuya suprema culminación conduce al género humano a la totalidad de Dios, quien supuestamente nos ama porque fuimos creados a su imagen y semejanza; sin embargo, Dios también otorgó a los hombres un arma valiosa: la capacidad de decidir por cuenta propia, pensar en los intereses propios y, por lo tanto, utilizar nuestras libertades para componer un escenario de reglas humanas que, por lo general, cae en el abismo del “caos”.

El cosmos ofrecido por la *Biblia* representa al orden político, contrapuesto al caos humano contradictorio y, en esencia, peligroso mientras se aparte de Dios. Este carácter político aparece desde el *Génesis*. Dios caminaba

solo como un “*logos* errante” pero poderoso. La humanidad no existía porque Dios era la única fuerza que hablaba en soledad. ¿A quién predica ese *logos* solitario y oscuro, difícil de comprender? ¿Qué lenguaje utiliza en ausencia del mundo y los hombres?

El *Génesis* muestra cómo Dios tomó una decisión política notable: crear a los hombres, superando su soledad y reconciliándose consigo mismo. Así se crea el cosmos: un orden político cuyo poder, responde únicamente a la divina decisión de abandonar la eterna soledad. Los hombres nacen para acompañar a Dios pero, simultáneamente, soportan una división entre el ser supremo y ellos que están sometidos al poder divino.

Cuando Adán y Eva se dan cuenta que también pueden decidir por voluntad propia y comer de la manzana prohibida, entonces comienza otro horizonte: los hombres son capaces de conquistar, imaginar y crear otro orden político, impugnando la legitimidad divina que les dio vida. La discordia del *Génesis* entre Dios y los hombres, es el primer conflicto político que se resuelve mediante la expulsión del paraíso y la precipitación del sufrimiento.

La gran lección humana de la decisión de instaurar su propio orden, descansa en que la “facultad de elegir” siempre implica un riesgo. Los hombres y mujeres escogen diferentes opciones teniendo conciencia de que no solamente las consecuencias de nuestras acciones son casi imprevisibles, sino que tampoco hay nunca, en lo que se refiere a las consecuencias previsibles, criterios de elección que sean infalibles como el presunto *logos* divino.

Si los hombres establecen sus propias reglas y un orden político paralelo, entonces desatan el caos y un sino doloroso que se manifiesta a través de sus conflictos existenciales: ¿de dónde vienen; cuál es su misión; hacia dónde va la vida humana; tiene esta sentido específico sin Dios; por qué la existencia se hace, a momentos, insoportable?

Varias veces, Dios se acerca a los hombres luego de la ruptura, ofreciendo una oportunidad salvadora por medio de la llegada de Jesucristo, cuyo nacimiento es, probablemente, una respuesta bíblica para regresar al equilibrio inicial del *Génesis*, al orden natural y feliz de aquel cosmos arcano cuya legitimidad reposa en la benevolencia de un Dios, al mismo tiempo extraño, vengativo, misericordioso, guerrero, amoroso, justiciero, indiferente y, finalmente, articulador de todo tipo de equilibrios sociales y políticos que provienen del cosmos. La política de la *Biblia* es una imagen

sugestiva sobre cómo Dios abandonó su soledad, creó a los hombres y estos eligieron otros caminos que contradicen el desconocido plan original.

Detrás de cualquier lectura bíblica, destaca también la preocupación en torno al mal, su origen y prevalencia en el mundo. Ejercer el mal constituye un acto de repudio para la gran mayoría de las personas. Sin embargo, la práctica del mal en forma permanente es una de las identidades más profundas de la naturaleza humana. Todos estamos equipados con la capacidad necesaria para cometer los actos más perversos que podamos imaginar; por lo tanto, necesitamos fuerzas sobrehumanas, leyes y amonestaciones de carácter moral para limitar, aunque no erradicar, las penetrantes influencias del mal en la conciencia y en los actos de nuestras distintas vidas<sup>11</sup>.

La *Biblia* contiene hermosas enseñanzas sobre cómo restringir las inclinaciones del espíritu hacia el mal. Es más, los evangelios junto a las prédicas de Jesucristo brindan una posibilidad interesante sobre por qué arrepentirse, rectificar la conducta pecaminosa y alcanzar, no la perfección, pero sí el perdón de Dios por medio de un “sentido de reconciliación”. ¿Es la *Biblia* un conjunto de reflexiones filosóficas en torno a la reconciliación con un ser supremo?

Desde el *Génesis*, la expulsión del paraíso de Adán y Eva se convirtió en una aleccionadora metáfora en torno a las barreras que la raza humana debería introducir para no ejercer el mal o desafiar la autoridad divina. De cualquier manera, ¿es lo mismo el desafío a la autoridad de Dios y la búsqueda de una rectificación por haber practicado el mal? Esto es sumamente discutible, debido a que ambos problemas ético-religiosos son diferentes.

Por una parte, cuando Adán y Eva desobedecieron a Dios al comer los frutos prohibidos de la sabiduría, surgió de inmediato un dilema político: los hombres y mujeres, al haber sido creados a imagen y semejanza divina, tomaron libremente la decisión de transformarse en autoridades plenas con el objetivo de estar a la altura de su creador, impugnarlo y, finalmente, tratar de superarlo, fruto de la arrogancia inherente al cultivo del saber y el ejercicio político que brota de las fuerzas humanas.

Simultáneamente, los hombres son hábiles para profesar y efectuar el mal, aunque con una carga de conciencia que los obliga a rendirse, solicitando el perdón y buscando un sentido de reconciliación. Posiblemente,

---

<sup>11</sup> Cf. Jürgen Habermas. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 98.

el impulso del arrepentimiento representa un ilusorio deseo infantil para retornar al paraíso de la unidad y la felicidad. La búsqueda del perdón, no es lo mismo que el intento por reconciliarse con la autoridad de Dios quien termina venciendo como el creador dominante. El perdón de los pecados es la alternativa inventada por los hombres expulsados del paraíso, hasta que rectifiquen sus conductas equivocadas.

La búsqueda de una reconciliación entre la raza humana y su creador proviene del sufrimiento de haber sido expulsados de aquella unidad primigenia, denominada paraíso. En el fondo, tal paraíso es una fantasía cuya lejanía provoca un sufrimiento espiritual cuando algunos seres humanos se consideran no merecedores, debido al ejercicio del mal que prevalece en sus acciones; pero, la experiencia de una pérdida del paraíso es lo mismo que extraviar la unidad, el equilibrio y la felicidad original, es aquello que estimula distintas acciones cuyo propósito es reconciliarse con las experiencias ligadas a lo supremo y sagrado.

El ejercicio del mal es el sentido de realidad que el mundo soporta cada día. Junto a este se presenta un conjunto de imaginarios donde está el sentido religioso. En los sueños retorna intensamente la fantasía por remontar los errores del mal, mientras que al despertar, los seres humanos enfrentan el sentido de realidad construyendo intentos para reconciliarse con la moral y el sosiego que conllevan saberse imperfectos. Por esto mismo, luchan por obras supremas donde brillen la felicidad, el perdón y la unidad de un recommienzo que se encamine hacia el bien<sup>12</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

En las orientaciones teóricas de Luhmann y un intento de lectura política de la *Biblia*, señalan que la religión se expresa como estructura cultural y acción autoritaria sobre la conciencia, al mismo tiempo. Cuando muchas veces se afirma que el mundo se ha desacralizado o se transformó cada vez en algo más profano, es posible encontrar todo lo contrario: un mundo que lucha por seguir siendo sacralizado y ligado a los misterios de la trascendencia. Con Luhmann, el mundo social tiende a ser falaz y contradictorio en caso de no asumir las influencias de cualquier religión donde las nuevas sacralizaciones toman el todo por la parte y erigen la parte religiosa en un todo pleno de sentidos, significaciones y orientaciones ideológicas o de comunicación.

---

<sup>12</sup> Cf. Jürgen Habermas. *Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 69.

Los códigos de Dios y sus representaciones en la sociedad se presentan siempre por medio de las tradiciones bíblico-helénicas, cristianas, musulmanas y concepciones filosófico-metafísicas más globales como el hinduismo o el budismo zen, en las cuales diferentes sociedades buscan una solución a sus problemas desde el fenómeno religioso llevando adelante ideas relacionadas con la promesa de *lo supremo* sobre la tierra. Estas funciones de la religión son, al mismo tiempo, un conjunto de búsquedas transformadas en tradiciones precisas y claras que inclusive dieron lugar a la racionalidad de Occidente.

Memoria del mundo antiguo y misterioso, percepción, códigos de sentido, estructuras de comunicación y añoranza por estar protegidos al calor de una fuerza divina que otorgue un sentido de trascendencia a la vida socio-terrenal, llegan a ser los fundamentos del problema religioso y de cualquier intento por explicar en qué consiste la experiencia relacionada con Dios, que es, culturalmente, una imagen esquivada de la eternidad.

Las explicaciones complejas planteadas por Luhmann, también dejan entrever el intento de recuperar el ánimo de considerar a los hombres y al mundo como seres que dentro de su finitud y de su imperfección, transmutan la existencia de cierto aire vinculado con lo perfecto y un camino donde los seres humanos están constantemente expuestos a llegar a situaciones como posibilidad; es decir, a cambios posibles y, en síntesis, a tener las condiciones para construir un mejor mundo probable.

El sentido religioso y la persistencia de obsesiones trascendentes, se ligan políticamente a un deseo oculto de los hombres para resucitar e imaginar transformaciones de distinto alcance. Si pudiéramos volver a nacer, con seguridad olvidaríamos viejas rencillas pero, al mismo tiempo, brotaría una extraña felicidad por el hecho de corregir equivocaciones que alguna vez nos quitaron el sueño. El renacimiento se convierte en otra metáfora, ya sea bajo la forma de una oportunidad para vivir intensamente ciertas creencias trascendentes, imaginar la reencarnación, o simplemente para ilusionarse con el objetivo de transformar la conciencia íntima. La conversación de Nicodemo y Jesús en el evangelio de San Juan está llena de ideas políticas sobre cómo y por qué *nacer de nuevo desde arriba*.

Cuando la *Biblia* sugiere que no sería posible ver el reino de Dios, si no es a través de la necesidad de nacer nuevamente, nos encontramos en medio de aquella tensión entre la belleza de un retorno al vientre materno y la experiencia de estar afuera en un mundo de contradicciones, sufrimientos y esfuerzos. El orbe terrenal es el tiempo y espacio de lo mortal

junto con varios traumas. Anhelamos tantas cosas pero sabemos que es imposible ir más allá de las limitaciones humanas; es decir, somos presa de la imperfección que causa dolor psicológico.

El renacimiento sería una respuesta por regresar a un punto de origen donde las cosas se hicieran más fáciles de sobrellevar, aunque con espinosos desafíos. Primero, el evangelio de Juan muestra un Jesús que invita a creer en su testimonio cueste lo que cueste. Para ingresar en el reino de Dios, se necesitaría nacer desde arriba. “El viento sopla donde quiere, y tú oyes su silbido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Lo mismo le sucede al que ha nacido del espíritu”, habría explicado Jesús. Esto tiene connotaciones políticas porque el hecho de renacer, muchas veces implica transformarse tan profundamente que no existiría lugar para las dudas; por lo tanto, la transformación personal impulsa también a seguir decididamente el camino indicado por aquel líder sobrenatural: Cristo.

Segundo, ¿qué pasaría hoy día? Si cada uno de nosotros buscará incesantemente el camino del renacimiento, ¿estaríamos condenados a avanzar solitariamente, o buscaríamos un líder? ¿Al tratar de renacer, nosotros mismos nos convertiríamos en líderes espirituales, interpelando a los demás para que nos sigan? Una vez renacidos, es probable que surja cierta arrogancia y tentación por considerarnos dioses, aunque marcados por la fragilidad de la muerte; esto abre una vez más la herida de no saber cómo seguir adelante; las opciones serían: a) protegernos en el anonimato individualista y reproducir un vientre encapsulado lejos de todo compromiso; b) arriesgarse a comprometerse con un liderazgo para arrastrar a otros hacia un discutible renacimiento colectivo y político, lo cual implica vislumbrar transformaciones contradictorias.

El retorno al vientre materno; nosotros protegidos y felices en el interior de una órbita lejos del caos terrenal; es la otra cara del miedo a ser líderes consecuentes, firmes y capaces de morir por los demás. Es posible que todos reivindicemos un merecido renacimiento, pero únicamente para alcanzar logros específicos, terminar tareas inconclusas o evitar errores con el fin de obtener beneficios materiales y personales. Después, muy pocas personas aceptarían el sacrificio para transformarse en lo más profundo, convirtiéndose en un ejemplo y renunciando a toda forma de autoridad terrenal.

El renacimiento ético, político y religioso estaría ligado a la posibilidad de creer ciegamente en una meta: el reino de Dios; una utopía de felicidad espiritual; y la muerte del ego. ¿Buscamos con el renacimiento la

inmortalidad? Si es así, estamos equivocados porque a pesar de renacer desde adentro y desde arriba como predicó Jesús, los hombres somos tan débiles que nuestra inminente muerte inutiliza cualquier megalomanía de transformación.

La filosofía de la cultura en el siglo XXI señala que los hombres necesitan una moral, religión y cristianismo que los ilumine para ir más allá de los conjuros inmediatos de la vida, que les otorgue discernimiento en cuanto a los límites profundos de la fragilidad humana. Solamente así tendremos la capacidad para convivir con la muerte y aceptar las contradicciones del caos humano. El sentido de lo religioso tiende a enseñar una verdad sencilla: no hay únicamente un mañana, sino un pasado mañana y que la diferencia entre éxito y fracaso rara vez se manifiesta claramente. La ética enseña mucho, así como la religión invita a cruzar los ríos crecidos de una convivencia más pacífica y autoconsciente de múltiples limitaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W.

*Can one live after Auschwitz? A philosophical reader* (edited by Rolf Tiedemann), California University Press, Stanford: 2003.

ESTRADA DÍAZ, Juan A.

*Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004.

HABERMAS, Jürgen.

*Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.

*Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*, Cambridge, MIT Press, 2002.

*Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, (edición de Eduardo Mendieta), Madrid: Trotta, 2001.

LUHMANN, Niklas.

*Sociología de la religión*, México: Herder, 2010.

RODRÍGUEZ M., Darío & TORRES, Javier N.

*"Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana"*, *Sociologías*, Porto Alegre N° 9, Año 5, junio 2003, pp. 106-40.

SOLARES, Blanca.

*"Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro"*, en: Gina Zabludovsky (comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM 1998, pp. 215-33.