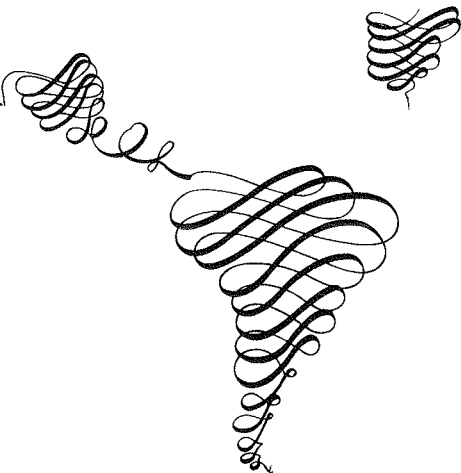




## El debate en torno a la función social de la religión

**E**ste trabajo intenta exponer los términos en los que se ha desarrollado en nuestro siglo la discusión sobre la utilidad de la religión para las sociedades evolucionadas. Aunque esa forma de conocer el hecho religioso sea inapropiada y desnaturalizadora, es preciso tener en cuenta el estudio sociológico de la religión, puesto que de él derivan cuestiones y posibilidades para la mejor comprensión de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno, y para replantear una nueva apologética, más ajustada a las condiciones estructurales y culturales de nuestro tiempo.

Lluís Oviedo Torró \*

### La concepción moderna de la religión

**P**ARECE que después de cierto tiempo en silencio, se reaviva hoy la discusión sobre lo religioso, su sentido, su necesidad, su

\* Profesor de Teología sobre Fe y Mundo de hoy. Facultad de Teología. Valencia.

posibilidad en el mundo de hoy. La forma moderna de la discusión sobre la religión es el debate sobre su función personal y social; es decir, desde la modernidad racional, técnica y económica, el tema de la religión es el tema de su utilidad o conveniencia para el hombre, para su proyecto, para su crecimiento. No es difícil demostrar que el enfoque funcional es un enfoque específicamente moderno, prácticamente impensable en tiempos anteriores, y que está marcado por el espíritu de la época, por el cambio de perspectivas que introduce la nueva concepción de las cosas.

No sería bueno desde el punto de vista del creyente depreciar esa forma de abordar la cuestión religiosa. A pesar de los peligros que encierra el planteamiento funcionalista, de su carácter «externo» respecto de la experiencia religiosa, de su arrogancia teórica a la hora de pretender clasificar los fenómenos sociales, sigue siendo necesario entrar en el debate, recoger los datos del mismo y aceptar el reto que deriva para los cristianos de la pregunta por la función social de la religión.

¿En qué términos se plantea hoy ese debate, qué es lo que está en discusión? Fundamentalmente dos cosas.

— En primer lugar se discute si las creencias religiosas siguen cumpliendo una función social positiva, es decir, que justifique su existencia por encima de las llamadas «funciones latentes», más bien de sesgo negativo, y que mantenían al hombre en una situación de minoría de edad.

— El segundo tema a discutir se refiere a la posibilidad de sustituir esas funciones que hasta hace poco cumplía la religión, con mayor o menor fortuna, que son consideradas imprescindibles para el desarrollo de la vida social, y que deben ser provistas de una u otra forma. Esa cuestión se plantea además en relación al tema de la secularización, o la percepción de que las religiones tradicionales ya no son capaces de «gestionar» las áreas y problemas de lo humano y de la sociedad que tenía encomendadas, lo que haría más urgente la búsqueda de esos sustitutos funcionales.

La doble discusión que se plantea en el nivel sociológico e incluso filosófico, se completa con otra en sede teológica o de filosofía de la religión: ¿es legítimo el planteamiento funcionalista a la hora de acceder al hecho religioso, siendo así que por una parte proporciona argumentos apologeticos de peso, pero por otra devalúa seriamente el sentido de lo religioso en cuanto lo convierte en función, instrumento, variable dependiente, realidad secundaria? Esta extraña maniobra teórica por la que se afirma y se niega lo religioso, o afirmándolo se pierde su sentido, es la provocación más interesante para una apologetica actual que se sienta llamada a confrontarse con el último pensamiento sociológico.

Trataré a continuación de ofrecer una panorámica de distintas versiones de la concepción funcionalista de la religión, sobre todo en el campo de la teoría socio-

lógica. A través de esa exposición espero mostrar el carácter plural y complejo de esa forma de apropiación teórica de lo religioso, para de este modo dar ocasión a una prolongación del debate planteado.

## **La religión como función social: sus expresiones**

**A**NTE todo, y desde el punto de vista histórico-filosófico, la religión pasa a ser una variable dependiente a partir del pensamiento ilustrado, con el que se hace posible pensar la religión como una función social. Durante el período anterior había existido una tensión y equilibrio precario entre lo religioso y el poder político, y durante toda la Edad Media se discutió cuál era la razón o el poder que debía prevalecer, si el de la Iglesia o el del Estado. Son muchos los historiadores que afirman que de esa tensión surgió una diferenciación social, condición indispensable de la modernidad.

La Ilustración propone una concepción distinta de las cosas: será la razón administrada por los pensadores y científicos la que tendrá la primacía, por encima tanto de las tradiciones e ideas religiosas, como del poder de los monarcas. Los análisis histórico-filosóficos demuestran que, en ningún caso, la Ilustración quiso eliminar la religión, tampoco en sus expresiones más radicales, como fue el caso de Voltaire. La razón ilustrada, sin embargo, sí quiso someter la religión dentro de los límites de la razón, tal como reza el título de un famoso tratado de Kant, e incluso crear nuevas expresiones o cultos religiosos que pudieran salvar los escollos de las viejas tradiciones religiosas, a las que se culpaba de los males del fanatismo y la intolerancia, causa de violencia y guerras. Las creencias y valores religiosos siguen siendo necesarios para el ilustrado, sin ellos difícilmente puede seguir pensando las relaciones sociales; pero esta vez la religión pasa a estar controlada por la razón, única instancia legítima a la hora de discriminar lo que conviene para el progreso de los hombres.

Un paso más se lleva a cabo en la dirección funcional a partir del pensamiento de la «sospecha». Desde Feuerbach comienza a denunciarse lo que se pueden denominar «funciones latentes de la religión», es decir, las facetas ocultas de lo religioso que influyen en el cuerpo social de forma negativa, e incluso perversa, y que cuestionan en todo punto la visión ilustrada, que justificaba la presencia de lo religioso. De forma destacada, el marxismo señala la función alienante, es decir, ideológica, de la religión, en cuanto que oscurece la verdad de las relaciones sociales; Nietzsche pone al descubierto su función al servicio de una conciencia resentida.

da e incapaz de afirmarse, una especie de revancha moral sobre los más fuertes; Freud, por último, identifica sus funciones represoras e inhibidoras respecto de pulsiones necesarias para la realización del hombre. Esas ideas combinadas serán el caldo de cultivo del ateísmo contemporáneo, de la negación total de lo religioso en nombre del progreso humano.

Es difícil saber a ese nivel si hay una relación de causa-efecto entre la concepción funcional de la religión y el ateísmo, que pondría ya sobre la mesa el carácter peligrosamente aporético del funcionalismo religioso.

Se puede señalar una especie de zona «neutral» marcada por cierto pensamiento positivista en relación a la cuestión que nos ocupa. Para esa razón, liberal y tolerante, el problema no se plantearía en términos de función social, sino simplemente de gusto personal, que limitaría lo religioso al área de lo privado sin interferencias con otros terrenos de lo social dominados por otras formas de razón. Sin embargo, siempre vuelve la cuestión religiosa en términos sociales y por tanto desde una mayor voluntad de relevancia. Analizaré varios autores destacados a la hora de comprender mejor la religión en el mundo moderno: los sociólogos E. Durkheim, Max Weber, T. Parsons y N. Luhmann, y los filósofos H. Lübbe y R. Spaemann.

*Emile Durkheim:  
la sociedad es la religión*

CUANDO el estudio de la sociedad se convierte en disciplina científica autónoma, uno de los principales problemas que ha de afrontar es el de la religión. Se trata de un rasgo común a todos los «padres fundadores» de la sociología. Parece demostrado que el origen de esa nueva ciencia está íntimamente vinculado a la secularización de la sociedad, es decir, a la pérdida de su carácter sagrado; la sociología sólo puede comprender científicamente la sociedad a condición de que pierda cualquier característica trascendente o sobrenatural. Sin embargo, la relación de la sociología con las religiones tradicionales, y especialmente con el cristianismo, está marcada por la paradoja, es decir, por una necesidad simultánea de reconocer un valor social a la religión como fenómeno social, y de superarla a causa de su carácter francamente heterogéneo para una racionalidad de cuño científico.

En Durkheim encontramos planteada de forma bastante explícita esa paradoja, y también en parte, su solución. Para el sociólogo francés es la concepción funcional la que permite pensar la religión y superarla al mismo tiempo. Durk-

heim reconoce que las religiones clásicas han cumplido al menos tres funciones en sus respectivas sociedades:

- La integración social, creando y alimentando el sentimiento de unidad, de pueblo, de mutua relación y pertenencia.

- La regulación de la conducta, orientando la moral y confiriendo un sentido a las acciones.

- La tematización del sentimiento o idea de totalidad, que es condición del proceso de conocimiento del mundo.

Pero la religiosidad clásica ya no es operativa en el mundo moderno, ha perdido vigencia y tropieza con graves dificultades a la hora de realizar esas funciones. Por otra parte es inútil tratar de revitalizarlas, ya que no es adecuada para la situación presente del mundo, su racionalidad y organización.

Los esfuerzos del último Durkheim van dirigidos a la búsqueda de sustitutos funcionales de la religión. Una vez se admite que ésta no es más que una creación humana, tal como exige el modelo científico adoptado, es necesario buscar lo que hay de permanente, de constante en ella, de cara a su eficacia funcional. Para Durkheim ese elemento constante es la creación de la conciencia colectiva, de pertenencia del individuo a una totalidad social: «La idea de sociedad constituye el alma de la religión» (1).

En los últimos escritos de Durkheim, y sobre todo en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (2), va perfilándose una teoría de la sustitución de la religión positiva y de sus funciones. También en este caso conviene plantear esquemáticamente ese plan de sustitución, que responde de forma plural a la multiplicidad de funciones cumplidas por la religión:

- El nuevo símbolo unificante que crea una conciencia colectiva es el concepto mismo de «sociedad», ésa es la totalidad que engloba y hace posible el conocimiento parcial.

- En el campo cognoscitivo es necesario otorgar a la ciencia el papel que le corresponde en lugar de las ideas religiosas como reguladoras del conocimiento.

- La nueva «religión secular» deberá promover la fe en una moral individualista, que reconozca los valores y derechos de los miembros de la sociedad.

- Convendrá también concebir nuevos ritos y celebraciones, que sustituyan a los antiguos cultos, y que sirvan para vehicular lo «sagrado» —o conciencia social— en clave de «religión civil».

Hay en Durkheim una fe de cuño ilustrado en el genio del hombre para idear nuevas formas de religión, tal como se han dado en épocas anteriores de la historia. Nada está cerrado, pero ahora no se trata de fundar una nueva religión, sino de

(1) E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, 1982, pág. 390.

(2) *Ibid.*, págs. 397-414.

concebir formas nuevas y secularizadas de prestación de esas funciones necesarias. Durkheim no inventa una religión, sino que la supera con su teoría sociológica, y en este caso sí es evidente que la concepción funcional de la fe trascendente va pareja a su negación práctica, y también a la propuesta de un culto a la «sociedad», que, como en otro tiempo a la «razón», está marcado por peligrosas ambigüedades.

### *Max Weber y la importancia de la religión en la evolución de la sociedad moderna*

MAX Weber no es funcionalista ni somete la religión a la lógica de las necesidades sociales, sino que le otorga un carácter sustancial e irremplazable. Sin embargo, sus análisis sobre el papel de la ética protestante en el desarrollo de la economía moderna, y la recepción de sus teorías, obligan a tomarlo en consideración en un estudio sobre la concepción funcional de la religión.

La teoría más conocida de Max Weber es la que descubre la relación entre la moral puritana de las sectas protestantes y el desarrollo de las modernas economías capitalistas. Aunque las divulgaciones de dicha teoría la han entendido de forma funcionalista, Weber se guardó mucho de pensar en clave de causa-efecto, o en clave funcional, esa relación, que más bien describía como una «afinidad electiva». Aparte de las sutilezas de su método, hay otros componentes de su reflexión que obligan a una gran cautela a la hora de entender las relaciones entre religión y mundo moderno.

Weber respetó siempre la identidad de las creencias religiosas, su carácter no-asimilable a otros tipos de realidades o conductas, a ideologías o a hechos sociales. Las religiones tienen su campo específico en la orientación de la existencia, la creación de ideales y valores y, sobre todo, en la solución del problema de la teodicea y de la injusta distribución de las suertes en el mundo de los humanos (3). Una consecuencia de esa especificidad es que las religiones no son en absoluto sustituibles. Max Weber es tajante en este punto: es absurdo e incluso fraudulento ensayar formas ideológicas que quieran llenar el vacío dejado por la religión en los tiempos de la racionalidad moderna; más bien es necesario tener el valor

(3) M. Weber: *Ensayos sobre sociología de la religión*, I (Madrid, 1983), págs. 196 ss.

para afrontar una situación dura, sin apoyos de ningún tipo y de total soledad (4).

Se puede descubrir una especie de «funcionalismo negativo» en los textos de Weber referidos a la religión, y que describe no tanto sus funciones positivas de cara a la fundación y mantenimiento de la sociedad, sino las consecuencias peligrosas que se derivan de su desaparición. Pero hay más en el planteamiento weberiano, y se trata de esa especie de enigma que nos intriga a muchos de sus lectores, en torno a la religión y su relación con la moderna sociedad racional, técnica y orientada económicamente: las creencias religiosas en la modernidad parecen desempeñar un papel paradójico respecto de las exigencias de la nueva sociedad; por una parte son necesarias, y hacen posible la organización económica, la racionalidad científica y el sistema de libertades y derechos, pero por otra son molestas, entorpecen el buen funcionamiento de los sistemas sociales racionalizados, y acaban por rechazar el mundo.

Weber se da cuenta de la complejidad del problema de la religión en la modernidad, inasimilable a una simple función social fácilmente sustituible, como lo hiciera Durkheim. El pesimismo característico en la obra del sociólogo traduce esa especie de desasosiego ante el destino de nuestra civilización, que por una parte pierde sus fundamentos religiosos, y con ellos su libertad y sentido, y por otra no puede encontrar soluciones de recambio, ya que el mismo funcionamiento de ese mundo nuevo así lo impide. Estas consideraciones sobre el carácter profundamente problemático de la función de la religión en la modernidad técnica deberían cuestionar algunas de las recepciones más simplificadas que se han hecho de esa teoría, como por ejemplo, las de algunos de los «neoconservadores», que reivindican el cristianismo en su proyecto de refundación de las sociedades avanzadas, en una clave sospechosamente funcionalista.

### *Talcott Parsons: la religión necesaria*

EN Parsons nos encontramos ante una situación interesante: por una parte el rigor científico de su teoría de la sociedad, que es comprendida en términos funcionalistas y sistémicos de gran complejidad

(4) M. Weber: «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», en: *Ibid.*, págs. 164 ss.; véase también del mismo autor: «La ciencia como vocación», en: *El político y el científico* (Madrid, 1986), págs. 226, 228, 230.

y abstracción; por otra, descubrimos a un hombre convencido del valor e importancia de las creencias religiosas, también en el contexto de las sociedades más avanzadas. Trataré de mostrar los puntos fuertes de su teoría sociológica respecto de la religión, para ver hasta qué punto el método funcional puede ser compatible con una valoración «religiosa» de lo religioso. En un principio Parsons analiza la religión como un sistema de creencias que, junto a otras ideas, determina el tipo de acción social, a partir de su capacidad integrativa, cognitiva y evaluativa, tal como ya estableciera Durkheim. Posteriormente Parsons, desde una concepción más dominada por la teoría de los sistemas, tiene ocasión de emplazar la religión dentro de un esquema general de la «condición humana» (5). La religión no es sólo una función de la sociedad, sino un integrante del complejo sistema que determina la realidad del hombre. En concreto la religión se convierte en el subsistema «téllico» o proveedor de finalidades, que es responsable de mantener unos modelos previos de comprensión y actuación.

El «sistema téllico» traduce la idea clásica de religión en cuanto sistema de orientación y control, y encuentra en la figura de Dios su expresión positiva necesaria. Este es más bien un «funcionalismo blando» respecto a la religión, que pasa a ser una especie de «maxifunción», necesaria a la hora de describir y comprender las condiciones de la vida humana en sociedad.

Parsons también se ha ocupado del problema de la posibilidad de reemplazar las religiones tradicionales por otras nuevas, mejor adaptadas a las condiciones modernas. En ese sentido pasa revista a las nuevas formas de religiosidad, que en las décadas de los 60-70 se identificaban con las «religiones del amor», y, por otra parte analiza las llamadas «religión civil» y «religión secular». Para Parsons el problema se plantea en términos weberianos: ¿son capaces las nuevas religiones de cumplir con las exigencias de mantenimiento de nuestra sociedad, de dar un impulso a la ética y al trabajo? El sociólogo norteamericano es bastante escéptico al respecto; cree que esas religiones sólo pueden existir en la medida que se mantengan vivas las tradiciones religiosas que aportaban la mayoría de las energías necesarias para el funcionamiento de la sociedad occidental. Tampoco está de acuerdo con los que creen que la «religión civil» pueda suplantar a las religiones clásicas. Su función reside solamente en aportar una base común o un consenso social amplio, por encima de las distintas expresiones religiosas, sobre el que se apoye la convivencia, pero no podría en modo alguno cumplir el resto de funciones que se atribuyen a la religión clásica (6).

(5) T. Parsons: «A Parading of the Human Condition», en *Action theory and the Human Condition* (New York, 1978), págs. 352 ss., en especial págs. 356-371.

(6) T. Parsons: «Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization», en: *Social Research*, 41 (1974), págs. 193-225, en especial págs. 224 ss.

La teoría y las críticas de Parsons nos sugieren la posibilidad e incluso conveniencia de que algunas de las funciones que desempeñaba la religión tradicional puedan ser sustituidas por otros dispositivos sociales, descargando así parte de su responsabilidad y contribuyendo a mostrar mejor el núcleo específico de lo religioso. No obstante sigue apareciendo como ambiguo y peligroso el planteamiento funcionalista, aun en esta versión tan depurada. Leyendo la descripción socio-histórica del cristianismo que hace Parsons (7), basada en el proceso de institucionalización de valores en las «sociedades cristianas», surge de nuevo la pregunta sobre si esa visión no ha simplificado excesivamente el significado del cristianismo, desde un planteamiento reduccionista, muy cercano a la mentalidad de los neoconservadores.

### *Niklas Luhmann: a cuentas con la función de la religión*

**L**UHMANN es uno de los sociólogos que se ha ocupado del fenómeno religioso con mayor rigor y desde paradigmas teóricos más nuevos. Es difícil en un espacio tan reducido reproducir la evolución de su teoría y la riqueza de la misma, aplicada al mundo de las religiones. La publicación de su «Funktion der Religion» (8), fue recibida como un desafío teórico por muchos creyentes, y la posterior y continua referencia al tema sugiere un interés, que vuelve a situar lo religioso en el centro de los grandes debates modernos, superando la marginación e incluso exclusión a la que se viera sometida la religión en años pasados.

Ante todo para Luhmann la religión sigue siendo un problema, una cuestión abierta en un sentido similar a lo que fuera para Weber. La mezcla de perplejidad e ironía, de ciencia dura y de escepticismo científico, con que se enfrenta en ocasiones al tema de la función social de la religión, nos advierten sobre una relación apasionada y difícil del autor y su objeto de estudio, sobre un problema en definitiva, del «observador».

En un principio, cuando Luhmann escribió en 1977 su «Función de la religión» las cosas parecían más claras, salvando la tremenda complejidad y abstracción de su teoría, novedosa para muchos. La religión era un subsistema más dentro del sistema global de la sociedad, que cumplía con la función de afrontar o

(7) T. Parsons: «Cristianismo», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, III (Bilbao, 1979), págs. 279-296.

(8) N. Luhmann: *Funktion der Religion* (Frankfurt, 1977). Desgraciadamente no existe traducción española.

gestionar la complejidad residual y que no puede ser resuelta por ninguno de los demás sistemas sociales. Las cosas se acoplaban bastante bien dentro de su tremendo esfuerzo por comprender de forma sistémica y funcional el conjunto de los procesos sociales.

Pero ya en esta primera aproximación al fenómeno religioso detectamos algunos indicios de problematicidad y bastantes paradojas en el tratamiento de la cuestión religiosa en las sociedades diferenciadas. Ante todo es necesario señalar el escepticismo con que Luhmann contempla las posibilidades de sustitución de la religión en el cumplimiento de sus funciones (9). Sin embargo, deja abierta la puerta a la búsqueda de sustitutos funcionales de la misma, ya que no acaba de aceptar el comportamiento a menudo contradictorio de las religiones tradicionales dentro de todo el sistema social, y en las relaciones con los demás subsistemas, como la economía, la política, la ciencia, la educación... Quizá habría que corregir mientras tanto algunos de los componentes del sistema religioso, piensa Luhmann, que resultan disfuncionales, pero entonces no se sabe lo que quedaría de un determinado sistema religioso. El autor pregunta a los teólogos, desea que se tomen en consideración sus preocupaciones y espera el debate que pueda resolverla.

El problema de la religión en Luhmann, sin embargo, lejos de ir resolviéndose, va volviéndose más complejo y difícil a medida que el autor profundiza en su proyecto teórico e incorpora nuevos paradigmas tomados de la biología cognitiva y de las nuevas lógicas. La función de la religión, en esta nueva fase de su elaboración, se refiere a la sociedad como sistema cerrado, que se autorregula y autorreproduce, y a las paradojas y problemas irresolubles que surgen en el proceso de la autorreferencia. De esa forma la religión se convierte en una función «desparadojizadora» (10). La abstracción del planteamiento no evita los escollos de nuevos problemas y paradojas, que se reflejan con insistencia a lo largo de sus últimos escritos. Permanece abierta la cuestión sobre los sustitutos funcionales de la misma, la pregunta sobre la pertinencia de ese sistema «tan raro» en unas sociedades tan complejas y racionalizadas, e incluso surgen problemas sobre la conveniencia de mantener, desde el punto de vista funcional y del código religioso, la figura del demonio (11).

De nuevo nos encontramos ante una especie de «superfunción» de la religión, lejos del planteamiento durkheimiano y de sus prejuicios racionalistas. También está lejos de los fáciles intentos de sustituir la religión. La actitud de Luhmann es

(9) *Ibid.*, págs. 47 ss.

(10) N. Luhmann: «Society, Meaning Religion —Based on Self-Reference», en: *Sociological Analysis*, 46 (1985), págs. 5-20.

(11) *Ibid.*, pág. 15; N. Luhmann: «Die Unterscheidung Gottes», en: *Soziologische Aufklärung* (Oplanden, 1987), págs. 236-253.

vacilante, irónica, llena de perplejidad y de inquietud que exige seguir buscando.

Con Luhmann podemos concluir que lo que ha cambiado esencialmente es la misma idea de «función social de la religión», lo que transforma también las condiciones del debate al que nos referimos. Podemos decir que el autor ha introducido una especie de «elemento de indeterminación» en las relaciones entre religión tradicional y mundo moderno, que en cualquier caso vuelve aquella inasimilable a una visión reduccionista y mecánica de lo religioso como una pieza más dentro de la maquinaria social. La aplicación de la teoría de los sistemas y de los nuevos modelos científicos, caracterizados precisamente por trascender el reduccionismo mecanicista, cuestionan el modelo sociológico clásico, y las divulgaciones a que dio lugar sobre el papel de la religión, que una vez se determinaba, podía ser fácilmente reemplazada. Las cosas son ahora mucho más complejas, la religión se mueve en un campo de interacciones, dentro del conjunto de los sistemas sociales, determinando y siendo determinada, aunque ese modelo siga siendo incompleto y, por lo menos, bastante inmaduro todavía desde el punto de vista científico.

Por otra parte es necesario tener en cuenta un elemento que entra de lleno en la mayor parte de esas nuevas concepciones de la ciencia, y es el papel que juega el observador en la experiencia, en la descripción y en el conocimiento. La reciente elaboración cognitiva y cibernética de teorías de la observación, asumidas en gran medida por el último Luhmann, invitan a pensar que también en la cuestión de la religión y su sentido en la modernidad técnica, el observador no es independiente de su teoría y de su investigación, con lo que la subjetividad, elemento clave de la definición religiosa, reingresa allí donde la sociología pretendía hacer análisis objetivos y conocer «desde fuera».

### *Hermann Lübbe y Rober Spaemann*

**A**BANDONAMOS de momento el escenario estrictamente sociológico y científico, para realizar una breve incursión en el campo de la filosofía de la religión. Los dos autores a los que me refiero representan dos modelos a la hora de pensar la religión en la modernidad, dos modelos afirmativos, pero desde posiciones opuestas y contrastantes.

H. Lübbe está preocupado por comprender si la religión todavía juega un papel después de la Ilustración (12). Pasando revista a las distintas crisis que ha

(12) H. Lübbe: *Religion nach der Aufklärung* (Graz, Wien, Köln, 1986).

sufrido la religión desde los ataques ilustrados: historicismo, positivismo cientifista, secularización e ideologías políticas, el autor concluye que el núcleo de las creencias religiosas sigue siendo invulnerable a esos ataques, ya que el problema que afronta sigue siendo el mismo y no puede ser resuelto desde ninguna otra propuesta teórica o práctica. Para Lübke ese problema es la contingencia radical del ser humano, «la radical indisponibilidad de la existencia», que se convierte en una especie de cuestión previa que convierte a la religión, su respuesta, en una función no reductiva ni sometida, sino integrativa, global y posibilitadora de otras funciones sociales.

De nuevo nos encontramos con la idea de una «superfunción» que justificaría un planteamiento funcional cerrado a toda posibilidad de sustitución de la religión, y al mismo tiempo capaz de legitimar desde una perspectiva moderna el sentido de la religión en las sociedades más evolucionadas. Lübke se ha defendido de las objeciones típicas contra los planteamientos funcionalistas de la religión, ha mostrado la necesidad de esa teoría para un conocimiento general del fenómeno religioso, más allá de los sentimientos del creyente y de las peculiaridades de cada religión; y por otra parte ha afirmado el carácter insuperable de la función que realiza la religión, que es algo previo y que escapa de toda posibilidad de gestión.

Spaemann ha polemizado con Lübke y con los demás defensores de la visión funcionalista de la religión (13). Para este pensador de lo que se trata no es tanto de justificar la necesidad de la religión en la modernidad desde claves sociológicas, sino de salvar a la religión de ese tratamiento intrínsecamente aporético e incapaz de comprender la verdad de la religión. Es el teorema de la imposible reflexividad total el que salva todo lo que es fundativo, como la religión y la ética, de la maniobra funcional, que pretende atrapar por detrás aquello que es previo y base de todo conocimiento. Además la pregunta por el sentido de la religión está ya de entrada mal formulada; para Spaemann esa pregunta sólo puede ser respondida con otra pregunta: cuál es el sentido de lo que existe, una cuestión personal y previa.

Desde esos presupuestos, se vuelve imposible la vía de una apologética sociológica, que haciendo tesoro del método funcionalista legitime la conveniencia de la religión. Aunque Spaemann reconoce que la religión es una garantía contra las tentaciones de una sociedad técnica cerrada y totalitaria, apuesta más por los planteamientos subjetivos y metafísicos a la hora de justificar la importancia de la experiencia religiosa.

(13) R. Spaemann: «Funktionale Religionsbegründung und Religion», en: P. Koslowski (Ed.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft* (Tübingen, 1985), págs. 9-25.

## Conclusión

ES difícil sacar conclusiones de un debate que permanece abierto, y hoy más que nunca, sobre la posibilidad de realizar un enfoque sociológico positivo de la experiencia religiosa. Esa experiencia tiene un carácter eminentemente social, que trasciende los límites de la pura subjetividad, pero sin embargo, su conocimiento sociológico, cuando ha trascendido los límites de la pura descripción empírica, siempre ha sido cuanto menos problemático. Actualmente, sin embargo, hay quien piensa que es precisamente en ese campo, y no en el subjetivo, donde resulta más fácil justificar la presencia y necesidad de lo religioso (14). De todos modos se hace necesario sacar algunas conclusiones útiles para evitar los peligros detectados.

Ante todo, el planteamiento funcionalista de la religión hará bien en formularse en clave negativa, es decir, no tanto afirmando las funciones que esa cumple, sino mostrando los problemas y déficits que se detectan cuando lo religioso se desvanece.

Por otra parte, será necesario recordar que, al menos en el caso del cristianismo, queda siempre un resto disfuncional y paradójico que se vuelve resistente a todo intento de apropiación y, así, el sentido se da a costa de renunciar al sentido, y la afirmación de la vida se da en la negación de la muerte. Será bueno mantener ese nivel de provocación de la fe evangélica, como factor de crisis y de motor de cambio en toda sociedad.

Por último, queda abierta la cuestión que plantean los nuevos modelos científicos, de la posibilidad de una concepción más integradora y globalizante de la relación entre religión y sociedad compleja, lejos del sometimiento funcionalista clásico y de las reducciones sociológicas. A partir de dichos modelos se vislumbra la posibilidad de conocer mejor, y valorar en su justa medida lo específico e insustituible de la experiencia religiosa en el todo social, humano e, incluso, en la totalidad universal.

Lo hasta aquí expuesto debería al menos librarnos de los prejuicios simplificadores con que a menudo se «observa» el tema religioso, sobre todo en nuestro país y desde una perspectiva teórica: la religión sigue siendo una cuestión abierta en la última etapa de la modernidad, por mucho que algunos quieran olvidarlo.

(14) N. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt, 1989), págs. 349 ss.