

## **EL PAPEL DEL CRISTIANISMO EN LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS DE LA SOCIEDAD MODERNA**

IVO COLOZZI  
Universidad de Bolonia

### *Una definición sociológica de crisis*

El término crisis se presta a muchas interpretaciones y se puede utilizar atribuyéndole significados muy distintos. No puedo recorrer su historia en este momento, sin embargo quisiera subrayar que en las ciencias sociales actualmente el concepto de crisis se formula preferentemente en los términos de la teoría de los sistemas. Según esta formulación, la sociedad –análogamente a los organismos biológicos– es un sistema viviente cuyo objetivo es su propia supervivencia en un entorno que se modifica continuamente y que está modificado por su relación con la sociedad. Las crisis se producen cuando la estructura de un sistema social permite menores posibilidades de solución de los problemas de las que serían necesarias para asegurar su conservación. Desde el punto de vista teórico este planteamiento, que se ha impuesto también a nivel de sentido común, es demasiado genérico y escasamente pertinente. Mientras los organismos biológicos tienen claros límites de espacio y tiempo y su supervivencia depende de una serie de parámetros que pueden oscilar sólo dentro de límites de tolerancia que se pueden especificar empíricamente y cuya superación les lleva a entrar en crisis y morir o desestructurarse, los sistemas sociales pueden sobrevivir en un entorno cada vez más complejo porque pueden cambiar elementos de la estructura o valores normativos, o bien ambos, para conservarse en un nuevo nivel de control. Por lo tanto, según las versiones más refinadas de la teoría de los

sistemas, no tiene sentido hablar de crisis como derrumbamiento, disolución, muerte de una sociedad. Es más correcto hablar de dificultades de adaptación y cambio necesario, es decir la disponibilidad constante a cuestionar y revisar las estructuras y los modelos de comportamiento que ya no resultan funcionales para la supervivencia en un entorno modificado. Naturalmente estos cambios pueden ser tan amplios y generalizados que no se configuran sólo como procesos de aprendizaje y transformación, sino como pérdida de identidad del sistema. Sólo en este caso se podría hablar propiamente de crisis, pero con una actitud objetivista que equipara la sociedad con un organismo: la teoría de los sistemas no es capaz de establecer cuándo se produce la pérdida de identidad. En efecto, la palabra identidad introduce necesariamente la perspectiva de los sujetos: sólo cuando los sujetos viven y perciben los cambios estructurales y de valores como amenazas a su identidad social, se puede propiamente hablar de crisis<sup>1</sup>. Por lo tanto, al utilizar este término, me coloco en una perspectiva relacional que define como crisis esas situaciones en las que las dificultades de adaptación del sistema se traducen en cambios que los sujetos perciben, en sus mundos vitales cotidianos, como crisis de identidad, es decir como cuestionamiento de las estructuras normativas compartidas o, viceversa, cuando la pérdida de identidad por parte de los sujetos produce una sobrecarga en los mecanismos que deberían garantizar la integración del sistema en su interior y de cara al entorno.

*La aparente disfuncionalidad de la religión y su sustitución por el derecho de procedimiento*

Las sociedades occidentales, y en particular sus grupos dirigentes, han asimilado cada vez más ampliamente el enfoque sistémico de la adaptación, convenciéndose de que el camino a seguir para asegurar la conservación del sistema consiste en aumentar las capacidades estructurales de solución de los problemas. Paralelamente se ha ido afirmando la idea, que en términos teóricos man-

1. Cfr. HABERMAS, J., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1975.

tienen N. Luhmann<sup>2</sup> y otros exponentes del funcional-estructuralismo, no sólo de la inutilidad, sino incluso de la peligrosidad de la ética religiosamente fundada y, por consiguiente, de la religión, para la supervivencia de la sociedad. En efecto, el fundamento religioso confiere a los valores el carácter sagrado propio de lo divino, porque los vincula de alguna manera a la revelación o manifestación de la voluntad de un Ser supremo. Sin embargo, la existencia de valores inmutables hace mucho más problemática la tarea de la adaptación, esa orientación hacia la destrucción de lo existente y la creación de lo nuevo que parece ser la contraseña de la modernidad. Por lo tanto, la ética religiosa es una carga de la que la sociedad moderna debe deshacerse, al menos a nivel de sistema global<sup>3</sup>, y que debe sustituirse por un conjunto de procedimientos que por un lado posibiliten la adaptación de todas las unidades que forman el sistema (individuos, grupos, asociaciones, empresas, instituciones) y, por otro, regulen las modalidades de interacción entre las unidades para reducir lo más posible los conflictos y las pérdidas.

La ética religiosa ha sido sustituida por un enorme crecimiento del *medium* derecho que, tras mantener inicialmente una referencia metafísica (modelo iusnaturalista), se justifica cada vez más con un conjunto de valores de procedimiento cuya legitimación es el consenso que obtienen en la sociedad en general o en los ámbitos más influyentes de la misma, por lo que son modificables por definición cuando falta dicho consenso o cuando las condiciones ambientales así lo requieran. Un ejemplo perfecto de que se está siguiendo este planteamiento es el borrador del Tratado constitucional europeo elaborado por la Comisión presidida por Giscard D'Estaing. En el documento se dice que Europa cree en los valores de la paz, la justicia, la tolerancia, la solidaridad. ¿Por qué? Naturalmente no se ha creído necesario justificarlo, pero creo que una respuesta ampliamente compartida a esta pregunta hipotética sería: porque los valores enumerados han permitido a los países del continente europeo alcanzar un desarrollo económico grandioso e implementar un buen sistema de vida social en su conjunto, el llamado estado del bienestar o *Welfare state*. Creo que el grupo que redactó el borrador y el Parlamento europeo después no ha que-

2. Cfr. LUHMANN, N., "Ética e società", *Mondoperaio*, 12 (1982), pp. 87-92; ÍDEM, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

3. Es posible, e incluso oportuno, que sobreviva, pero en ámbitos limitados de la experiencia social, como la familia.

rido vincular estos valores a su matriz judeocristiana, porque esto impediría tratarlos de forma instrumental, es decir como premisas de acciones que, aun considerándose válidas, en un futuro se podrían modificar o adaptar si la situación ambiental así lo requiriera (por ejemplo, el excesivo envejecimiento de la población o la petición de legitimación por parte de culturas incompatibles con algunos de los valores declarados). En cambio, al no tener un fundamento, los valores se vuelven ligeros o débiles, en el sentido positivo que a estos términos ha asignado la cultura postmoderna, es decir que se pueden modificar sin traumas excesivos o conflictos interiores y/o exteriores. Si esta interpretación tiene sentido, se puede afirmar que el Tratado constitucional europeo representa otro paso hacia la secularización radical de Europa, es decir ese proceso que se puso en marcha con la modernidad para la progresiva anulación de la relevancia de la religión en la gestión de la sociedad, su apartamiento de la esfera pública<sup>4</sup> y la colocación de la religión en la esfera privada. El hecho de que el debate y la polémica, por ejemplo entre el presidente de la Comisión Europea Romano Prodi y el presidente Giscard D'Estaing, se han centrado casi exclusivamente en la necesidad de ampliar ulteriormente los ámbitos de validez del principio de mayoría me parece indicativo, precisamente respecto a lo que he intentado exponer, es decir que se está imponiendo la óptica eficientista de la rapidez de adaptación a los cambios ambientales, incluso en detrimento del cuestionamiento de principios formalmente indiscutibles, como el de la soberanía nacional, y que el debate se reduce a dirimir hasta qué punto el criterio de eficiencia tiene que prevalecer sobre otras consideraciones.

*El problema de esta solución: la religión es el fundamento del vínculo social*

¿Cuál es el problema de esta estrategia, aparentemente tan eficiente e incluso elegante, en el sentido de que a través de la privatización de la religión evita el recurso a procesos violentos de represión? El problema estriba en la inadecuación de las premisas en las que se basa y los efectos perversos o contraproducentes que genera. La primera y la más importante de estas premisas es la idea

4. Cfr. BAUMAN, Z., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996.

contractual de la sociedad. Simplificando en extremo el esquema del enfoque contractualista se podría afirmar: “Acepto formar parte de esta sociedad porque las cláusulas del contrato de asociación son lo suficientemente equilibradas como para tutelar los distintos intereses en juego, incluidos los míos, y porque prevén unas modalidades adecuadas para regular los eventuales conflictos”<sup>5</sup>. En un esquema de este tipo efectivamente la religión no tiene cabida: es suficiente poseer una fantasía inagotable para las combinaciones.

En lo que respecta a la tradición sociológica, un crítico radical del contractualismo fue É. Durkheim, que puso de manifiesto su aporía de fondo en términos que se pueden sintetizar de la manera siguiente: pongamos que efectivamente exista un contrato y que yo considere que sus cláusulas son adecuadas; queda el hecho de que lo firmaré, obligándome a cumplirlas, sólo si confío en que también los demás firmantes harán lo mismo. Es decir que existen unas condiciones pre-contractuales, por ejemplo, la mutua confianza entre los individuos o la orientación al entendimiento, que no surgen con el contrato, sino que son las condiciones *sine qua non* para que el contrato se pueda firmar. Por lo tanto, en el origen no está el contrato, sino otro elemento de tipo normativo que se debe salvaguardar y reproducir si se desea que el contrato social se suscriba y se cumpla. El elemento primero no puede ser el poder, ni siquiera el reconocido como legítimo, porque el poder se basa (o se constituye) en el contrato y sus cláusulas definen su forma legítima. Si se quiere evitar caer en una paradoja lógica que legitima el poder con el derecho y el derecho con el poder, tenemos que buscar una fuente externa de legitimación de lo uno y lo otro. La intuición más profunda de Durkheim es que este elemento primero consiste en la religión, o –como él prefiere decir– en lo Sagrado<sup>6</sup>. Lo sagrado es la esfera de lo que los hombres reconocen como fundamento de lo que les une, su pertenencia mutua (*re-ligo*: ligo junto), más allá y antes de cualquier diferencia legítima. Para Durkheim sólo lo sagrado está provisto de autoridad, es decir puede legítimamente indicar qué es bueno para todos –porque mantiene o refuerza el vínculo– y qué hay que evitar, porque rompe o

5. No es ésta la sede para adentrarse en el debate interno al contractualismo, es decir, para profundizar sobre sus numerosas versiones y sobre el debate crítico acerca de la validez y límites de su aproximación al problema.

6. Cfr. DURKHEIM, É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971.

debilita el vínculo. Sólo la autoridad, o sea un poder reconocido como intrínsecamente legítimo, hace que el individuo se convierta en agente moral, es decir, cumpla las normas por íntimo convencimiento e independientemente de la presencia de controles externos, y no sea sólo un maximizador de sus propios intereses. Sin estas condiciones, el Sí que se constituye es instrumental y se pliega a las reglas sólo en la medida en que se beneficia o cuando está obligado a hacerlo por un poder que por necesidad debe aspirar a convertirse en panóptico<sup>7</sup> al no poder contar con la capacidad de los sujetos de autorregularse como agentes morales.

### *El concepto de matriz teológica*

Profundizando en la idea de Durkheim acerca de la religión como factor fundacional de la sociedad, podríamos decir que toda sociedad, incluida la moderna, necesita elaborar una matriz teológica. Donati definió el concepto de matriz teológica de la manera siguiente: afirmar que toda sociedad tiene su propia matriz teológica, quiere decir que toda sociedad (incluida la ciencia dominante que la misma expresa) se representa y se organiza en respuesta a la pregunta: “¿dónde está Dios?”. Si hay un indicador en los hitos históricos de la humanidad, éste es el sentido religioso: a partir del mismo y en el mismo se muestran los signos y las anticipaciones de cómo una sociedad configura lo civil<sup>8</sup>. Por lo tanto, según esta perspectiva, para comprender más a fondo la sociedad moderna, tenemos que comprender dónde ha colocado a Dios, es decir con qué lo ha identificado y qué características le ha atribuido.

### *La matriz teológica de la modernidad y sus límites*

Durkheim, que expresa de manera significativa la matriz teológica de la modernidad ilustrada y positivista, ha identificado a

7. Cfr. FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

8. DONATI, P., “Dio, relazione e alterità. La matrice teologica della società civile dopo-moderna”, en BARZAGHI, G., MORANDI, E. (a cura di), *Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità*, número monográfico de *Divus Thomas*, 101, 3, 1998, pp. 124-146.

Dios, la fuente de la autoridad, con la propia sociedad; los distintos dioses propuestos por las religiones históricas no son más que representaciones simbólicas imprescindibles para los pueblos que todavía no habían desarrollado suficientemente sus capacidades racionales. Actualmente el hombre, ya adulto, es plenamente consciente del carácter puramente mitológico de estas representaciones y está preparado para darse cuenta del hecho real subyacente: la grandeza de la sociedad, sin la cual los individuos están imposibilitados para desarrollar su vida y cumplir sus deseos. La sociedad moderna, asimilada a Dios, propone su religión, que es la religión de la humanidad: atribuye el carácter divino también al hombre, reconociendo su dignidad intrínseca, e individualiza al hombre, o sea lo considera como individuo pasando por alto su condición social, su raza, su cultura, su religión y cualquier otra forma de pertenencia. La condición necesaria para alcanzar el objetivo del pleno respeto de la dignidad humana se encuentra en la neutralización de la esfera pública respecto de todas las pertenencias particulares. Por lo tanto, la modernidad ha contrapuesto el universalismo de la esfera pública al particularismo de las esferas privadas, incluyendo en estas esferas también las pertenencias comunitarias y religiosas. Como relata T. Hobbes, desde esta perspectiva la sociedad (civil) se configura como el lugar en que los intereses particulares de los individuos chocan mutuamente en su intento continuo de conseguir la mayor cantidad posible de bienes (dinero, poder, prestigio, *status*) que por definición son escasos. La solución de los conflictos se confía a un poder central, legitimado por un contrato social en el que los individuos han reconocido que les conviene ceder una parte de su libertad a cambio de la paz, es decir la posibilidad de regular los conflictos sin recurrir a la violencia.

Desde esta perspectiva las grandes religiones históricas se han considerado todas negativamente, aunque con distintos matices, en la medida en que, por uno o varios aspectos, su matriz teológica constituía un obstáculo, un escollo o incluso una auténtica antítesis del proyecto moderno. Por consiguiente, la modernidad ha luchado culturalmente contra las religiones tradicionales intentando reducir el amplio consenso del que disfrutaban entre las poblaciones o ha intentado utilizarlas para propio proyecto ofreciéndoles a cambio la salvaguardia de algunos privilegios y ventajas específicos. En todo caso ha considerado la matriz teológica de las religiones como la tesis (particularismo) respecto a la que construir la anti-

tesis (el universalismo de la religión de la humanidad). La insuperable resistencia a citar, al menos en el preámbulo de la Convención europea, la referencia a los valores cristianos documenta, en mi opinión, la fuerza y la difusión de este planteamiento.

Sabemos que desde el punto de vista histórico la causa que ha llevado a esta solución institucional son las guerras de religión que asolaron Europa tras la reforma protestante. Sin embargo, desde el punto de vista cultural me parece que la razón más profunda se puede hallar en el convencimiento, madurado por la parte más influyente de la *intelligenza* de la época, sobre la absoluta imposibilidad de conciliar fe y razón. Desde entonces la historia de la cultura coincide con el intento de elaborar sobre una base racional unas soluciones normativas autofundamentadas capaces de motivar a los individuos a la solidaridad, es decir, a mantener formas de cooperación y ayuda mutua, y, a la vez, a garantizar a cada uno el perseguimiento de sus fines e intereses individuales. No es posible seguir ahora este fascinante recorrido cuya característica fundamental se puede en todo caso hallar en el alejamiento cada vez más radical de toda referencia trascendente, incluso de tipo metafísico, hasta el punto de teorizar la no necesidad de atribuir un fundamento a los valores últimos que la teoría propone. El problema de la matriz teológica moderna es que sociedades distintas han elaborado y propuesto valores distintos. Cuanto más crece la globalización, entendida también como conocimiento de otras sociedades y sus culturas, mucho más crece la concienciación de que la autoridad representada por mi sociedad es débil y contingente, o sea que otras sociedades afirman valores distintos y que los valores que se afirmaban ayer hoy han cambiado y pueden cambiar mañana. El resultado es un progresivo debilitamiento del Sí, es decir de la capacidad de las sociedades modernas de producir sujetos capaces de interiorizar realmente los valores y seguirlos incluso en contra de sus propios intereses. Lo que ha permitido y sigue permitiendo a las sociedades modernas ignorar los resultados paradójicos –y por lo tanto totalmente insatisfactorios desde el punto de vista racional, de la matriz teológica elegida– son la fuerza y la complejidad del instrumento con el que se ha construido la relación entre valores declarados y prácticas sociales, es decir el derecho. También en este caso sería muy interesante analizar a fondo las características del *medium* derecho y los numerosos intentos con los que se ha tratado, por un lado, de protegerlo de los fracasos de la edu-



cación moral y, por otro, de no reducirlo a mera legitimación del poder de los intereses constituidos<sup>9</sup>. Es indudable que, dada su estructura intrínseca, este *medium* es funcionalmente muy adaptable y por consiguiente capaz de desempeñar funciones de integración social global también en contextos de fuerte pluralismo que presentan niveles de consenso moral bajos o reducidos. Queda el hecho de que en situaciones de cuestionamiento radical de la autoridad, o sea de consenso moral, el derecho deja de funcionar y se sustituye por la fuerza, que sigue utilizándolo sólo en clave instrumental, para autolegitimarse. El ejemplo más reciente y asombroso de fracaso del derecho es el de la guerra contra el Irak de Saddam Hussein, porque en este caso la crisis ha implicado a la comunidad internacional y sus máximas expresiones jurídicas, pero, a niveles mucho más cotidianos, creo que es fácil para todos darse cuenta de lo mucho que se ha reducido el sentido de obligación de cara a las leyes cuando las mismas no tienen el soporte de controles externos cada vez más capilares e invasivos. Unos hechos como los apuntados llevan a elaborar un diagnóstico de crisis, porque revelan que a nivel social la situación más extendida es la anomia y que la integración del sistema está cada vez más a cargo de sus aparatos (estado y mercado) y requiere un empleo cada vez más masivo de recursos que quizás no se pueda soportar durante mucho tiempo.

*Una propuesta para ir más allá de la crisis: un nuevo diálogo entre fe y razón*

La conclusión que se puede obtener del análisis es que si la sociedad tardo-moderna quiere evitar enfrentarse a una crisis potencialmente muy grave debe encontrar un principio de autoridad no autorreferencial, es decir que no haga referencia a sí misma. Para ello necesita revisar su propio proyecto o elaborar una nueva matriz teológica, poniendo en tela de juicio la elección que la caracterizó originalmente, es decir la exclusión de lo trascendente como fundamento de la autoridad. ¿Existen actualmente las condiciones para que esto pueda ocurrir? Me parece que sí, pero en un contexto de fuertes ambivalencias que hay que aclarar. La primera razón que impulsa a suponer posible la superación de la cultura

9. Cfr. HABERMAS, J., *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996.

secularizada es la crisis de la confianza en la razón, manifestada por gran parte del pensamiento contemporáneo más reciente. Esta crisis puede conducir hacia dos direcciones: la primera es el mantenimiento de la contraposición entre fe y razón, pero volviendo a elegir la alternativa de la fe como antídoto contra los monstruos generados por la razón<sup>10</sup> o al estrés producido por vivir en una condición de cambio permanente; al contrario, la segunda, que se configura como renuncia al prejuicio moderno de la contraposición entre fe y razón y redescubrimiento de un vínculo íntimo entre ambas. Si la vuelta a la religión se produjera sobre bases irracionales o antirracionales se correría el fuerte riesgo de un resultado de tipo regresivo, o sea que la necesidad de volver a fundar la autoridad moral se convierta en otra propuesta de una sociedad de tipo autoritario, produciendo fenómenos de sectarismo e intolerancia. Aunque en el plano empírico muchas formas de retorno a lo religioso actualmente siguen este camino<sup>11</sup>, creo que en Europa es inviable e improponible. En efecto, la experiencia de la modernidad ha introducido un punto de no retorno que consiste en el reconocimiento de la dignidad intrínseca de cada hombre y mujer, cualquiera que sea su condición social, su raza, su cultura, su religión y cualquier otra forma de pertenencia. De ahí surge la valoración de la elección individual y de la libertad de conciencia. La vuelta a la autoridad y a la religión no puede cuestionar estos puntos. El camino a recorrer por lo tanto puede ser sólo el de la reintegración o del nuevo encuentro entre fe y razón tras el conflicto insuperable que ha caracterizado la modernidad. Como defiende Seligman, un sociólogo americano que comparte esta perspectiva, la fe debería moderar la razón y ser moderada por la misma<sup>12</sup>. Este reencuentro histórico es posible sobre la base de una mutua humildad o modestia epistemológica: de las religiones y de la razón. Esta humildad supone por parte de los llamados laicos el cuestionamiento de la presunción (*Hubris*) con la que la razón se ha asomado a la modernidad, negando la sensatez de la religión. Utilizando los términos de E. Morin<sup>13</sup>, podríamos decir que la

10. No solamente el sueño de la razón genera monstruos –como pensaba Francisco de Goya–, sino también su perversidad.

11. Cfr. KURTZ, L. R., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.

12. SELIGMAN, A., *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002, p. 201.

13. MORIN, E., “E la tecnica ucciderà il pensiero”, *Vita e Pensiero*, 3 (2003), pp. 61-68.

racionalidad, además de crítica, debe llegar a ser también autocrítica, o sea, a reconocer sus propias limitaciones y ser capaz de criticar la propia racionalidad crítica. En cambio, por parte de la religión el nuevo encuentro requiere la aceptación de una tolerancia “de principio”, la expresión con la que Seligman distingue esta forma de tolerancia de aquella “sin principios”, típica del relativismo. En efecto, la tolerancia de principio no se basa sobre el hecho de que todas las verdades son relativas, sino sobre el hecho de que la verdad, precisamente porque es exterior y superior, nunca se puede comprender completa y exhaustivamente. Por ello existen muchos espacios abiertos a la interpretación y en estos espacios –que desde el punto de vista empírico siempre son casos/situaciones moralmente (o sea desde el punto de vista de las elecciones de acción) problemáticos, complejos, no paradigmáticos– se puede producir ese diálogo y ese intercambio que constituyen la esfera pública y que crean el sentido de mutua pertenencia. Por consiguiente, la construcción de la esfera pública no requiere, como ha pretendido la modernidad, prescindir de las pertenencias religiosas y neutralizar los propios valores y orientaciones en nombre de un pretendido universalismo cada vez más a menudo identificado con la voluntad de la mayoría, es decir con la fuerza de los números, o con ese proceso de generalización/abstracción de los valores que en algunos países ha producido formas distintas de la llamada religión civil. Al contrario, requiere enfocar precisamente las diferencias y posibilitar su convivencia. Esto supone no sólo creer, sino creer de un determinado modo, es decir integrando justamente fe y razón.

¿Es posible una integración en todas las tradiciones religiosas? La pregunta es difícil y requeriría un análisis que está totalmente fuera del alcance de esta ponencia. Muchos están convencidos de que es posible para todas<sup>14</sup>. En todo caso, seguramente lo es para el Cristianismo, que con sus más grandes teólogos y maestros espirituales ha llegado a afirmar que la propia fe requiere, necesita, la razón (*fides quarens intellectum*) para expresarse completamente, así como la razón a su vez encuentra en la fe su propia perfección

14. Ésta es la posición sostenida explícitamente por Seligman, que llega a decir, citando una conversación con Peter Berger, que “no es importante lo que uno cree, sino cómo uno cree” (SELIGMAN, A., *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002, p. 221).

(*intellectus quarens fidem*). Teniendo en cuenta todo ello, parece todavía más grave la falta de referencia a los valores cristianos en el borrador de la Convención Europea porque dicha referencia hubiera sido indicativa no sólo y no tanto de una herencia que sería en todo caso estúpido ignorar o negar, sino de la elección de unas modalidades de creer en continuo diálogo y debate con la razón, que es especialmente adecuada para abordar los problemas que plantea la contemporaneidad.

### *Bibliografia*

- COLOZZI, I., *Lineamenti di sociologia della religione*, CEDAM, Padova 1999.
- DONATI, P., *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.
- “Dio, relazione e alterità. La matrice teologica della società civile dopo-moderna”, en BARZAGHI, G., MORANDI, E. (a cura di), *Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità*, número monográfico de *Divus Thomas*, 101, 3, 1998, pp. 124-146.
- *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 2000b.
- BAUMAN, Z., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996.
- DURKHEIM, É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971.
- FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- HABERMAS, J., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1975.
- *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996.
- KURTZ, L. R., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- LUHMANN, N., “Etica e società”, *Mondoperaio*, 12 (1982), pp. 87-92.
- *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.
- MORIN, E., “E la tecnica ucciderà il pensiero”, *Vita e Pensiero*, 3 (2003), pp. 61-68.
- SELIGMAN, A., *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002.
- WEBER, M., *Considerazioni intermedia. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma 1995.

