

# LA NATURALEZA DE LA DOCTRINA

Religión y teología  
en una época postliberal

George A. Lindbeck

**Editorial CLIE**  
[www.clie.es](http://www.clie.es)



**EDITORIAL CLIE**  
C/ Ferrocarril, 8  
08232 VILADECAVALLS  
(Barcelona) ESPAÑA  
E-mail: [clie@clie.es](mailto:clie@clie.es)  
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en inglés por Westminster John Knox Press of Presbyterian Publishing Corporation bajo el título *The Nature of Doctrine, 25th Anniversary Edition by George Lindbeck*  
© 2009 Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.

Traductores al español: Roberto Casas y Deirdre Behal.

*«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917 021 970 / 932 720 447)».*

© 2018 Editorial CLIE, para esta edición en español.

---

## LA NATURALEZA DE LA DOCTRINA

ISBN: 978-84-16845-85-9

Depósito Legal: B 10469-2018

Teología cristiana  
General

Referencia: 225052

---

## George A. Lindbeck

Profesor Emérito de la Cátedra Pitkin de Teología Histórica en Yale y mentor de muchas generaciones de estudiantes de esta universidad ha tenido una dilatada actividad docente en Yale durante más de cuatro décadas (desde 1951 hasta 1993). Este destacado teólogo luterano se Graduó en la Yale Divinity School en 1946 y obtuvo su doctorado en Religious Studies en esta misma universidad en 1955.

Nacido en 1923 e hijo de misioneros luteranos en China, llegó a los Estados Unidos a la edad de 17 años. Volcado en una intensa actividad ecuménica, fue enviado como observador por la Federación Luterana Mundial durante el Concilio Vaticano II. También fue miembro de los grupos de diálogo luterano/católico tanto a nivel nacional como internacional desde sus inicios hasta que dejó el cargo de co-presidente luterano del grupo internacional en 1987. Es miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias, recibió la Medalla Wilbur Cross de la Asociación de Antiguos Alumnos Graduados en Yale y en 2004 le fue concedido el Premio en Educación Teológica por los antiguos alumnos de Yale. Se le han concedido siete Doctorados Honoris Causa en EE.UU. y en otros países. Es autor de numerosos libros, entre los que cabe destacar *La naturaleza de la doctrina* (cuyo original es de 1984 pero que tuvo una edición conmemorativa en 2009 con motivo de los 25 años de su publicación) y, más recientemente, *The Church in a Postliberal Age (La Iglesia en una época postliberal)* (2002). Los autores que más han influido en su pensamiento han sido los también profesores en Yale Hans Frei, Paul Holmer y David Kelsey. Vive en West Burke, Vermont.

# ÍNDICE

Presentación. Una traducción necesaria y urgente. Roberto Casas y Deirdre Behal.....	xi
Introducción. <i>La naturaleza de la doctrina</i> 25 años después. Bruce D. Marshall .....	1
Prólogo a la edición alemana de <i>La naturaleza de la doctrina</i> .....	26
Prólogo a la edición original.....	31
<b>1. TEORÍA, ECUMENISMO Y CULTURA: LA PROPUESTA EN SU CONTEXTO .....</b>	<b>39</b>
I. La matriz ecuménica.....	39
II. El contexto psicosocial.....	45
<b>2. RELIGIÓN Y EXPERIENCIA: UNA CUESTIÓN PRE-TEOLÓGICA .....</b>	<b>55</b>
I. Un modelo experiencial-expresivista .....	56
II. Una alternativa cultural-lingüística.....	58
III. Una comparación inconcluyente .....	69
<b>3. MUCHAS RELIGIONES Y UNA SOLA FE VERDADERA .....</b>	<b>72</b>
I. Superioridad .....	73
II. Las interrelaciones entre las religiones.....	79
III. Salvación fuera de la propia comunidad de fe.....	83
IV. Excursus: religión y verdad .....	92
<b>4. TEORÍAS SOBRE LA DOCTRINA .....</b>	<b>100</b>
I. Las doctrinas y sus problemas.....	101
II. Gramática y doctrina, continuidad y cambio.....	109
III. Taxonomía de las doctrinas .....	115
<b>5. PONIENDO A PRUEBA LA TEORÍA: CRISTOLOGÍA, MARIOLOGÍA E INFALIBILIDAD .....</b>	<b>120</b>
I. Nicea y Calcedonia.....	121
II. Dogmas marianos.....	127

III. Infalibilidad.....	129
IV. La superioridad de una perspectiva regulativa.....	137
<b>6. HACIA UNA TEOLOGÍA POSTLIBERAL .....</b>	<b>142</b>
I. Evaluar: una tarea problemática.....	142
II. Fidelidad como intratextualidad .....	144
III. Aplicabilidad como futurología.....	157
IV. Inteligibilidad como aptitud .....	162
Conclusión .....	169
<b>EPÍLOGO: RELACIONES INTERRELIGIOSAS Y ECUMENISMO CRISTIANO: REVISANDO EL CAPÍTULO 3 DE LA NATURALEZA DE LA DOCTRINA.....</b>	<b>171</b>
I. El trasfondo ecuménico .....	173
II. El problema interreligioso y el enfoque experiencial-expresivista.....	175
III. Una alternativa cultural-lingüística.....	177
IV. ¿Un peligro ya advertido? .....	182
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>191</b>
Escritos de George A. Lindbeck.....	191
Literatura secundaria sobre la obra de Lindbeck .....	202
<b>ÍNDICE ANALÍTICO.....</b>	<b>219</b>

## Capítulo 1

# TEORÍA, ECUMENISMO Y CULTURA: LA PROPUESTA EN SU CONTEXTO

### I. LA MATRIZ ECUMÉNICA

En los últimos años, continuamente han ido apareciendo crónicas de teólogos católicos, ortodoxos o protestantes participantes en diálogos patrocinados por sus respectivas confesiones, que muestran un acuerdo fundamental en temas tales como la eucaristía, el ministerio, la justificación e incluso el papado y que, sin embargo, continúan manteniendo las posiciones propias que históricamente originaron las divisiones<sup>57</sup>. Los que escuchan tales crónicas suelen considerarlas

57. El resumen del resultado de este diálogo que ofrecen N. Ehrenström y G. Gassmann, *Confessions in Dialogue: A Survey of Bilateral Conversations Among World Confessional Families, 1959-1974*, 3ª ed. (Ginebra: Consejo Mundial de las Iglesias, 1975), es una publicación completa y actualizada hasta el momento de su aparición, pero desde entonces ha aparecido una considerable cantidad de material nuevo. Mi propia participación ha tenido lugar, principalmente, en los diálogos católico-luteranos en niveles nacionales e internacionales, y también he contribuido con ensayos y prefacios o, en otras ocasiones, he estado envuelto en la preparación de la siguiente obra: Lutherans and Catholics in Dialogue, 7 vols.: 1. *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965); 2. *One Baptism for the Remission of Sins* (1966); 3. *The Eucharist as Sacrifice* (1967); 4. *Eucharist and Ministry* (1970); 5. *Papal Primacy and the Universal Church* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1974); 6. *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980); 7. *Justification By Faith (Origins 13* [6 de oct. de 1983], pp. 277-304). Los volúmenes 1-4 fueron publicados originalmente por el Comité de Obispos para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos, Washington, D.C., y el Comité Nacional de EE.UU. de la Federación Luterana Mundial, Nueva York. Los volúmenes 1-3 han sido reimpresos juntos por Augsburg Publishing House, y también el volumen 4 [N. de los T., partes de estos volúmenes fueron traducidas al castellano en la revista *Diálogo Ecuménico*: del volumen 4 en el Tomo 9, num. 33, pp. 57-84 y del volumen 5 en el Tomo 11, núms. 40-41, pp. 323-359].

También hay que resaltar los informes de la Comisión para el Encuentro Luterano/Católico de la Federación Luterana Mundial y el Secretariado Vaticano para la Promoción de la Unidad de

poco creíbles. Tienen a pensar que la mera noción de reconciliación doctrinal sin cambio doctrinal es contradictoria y sospechan que los participantes en el diálogo son víctimas del autoengaño provocado por su deseo de combinar la armonía ecuménica con la lealtad a su propia confesión. Los que participan en el diálogo (incluido el autor de estas páginas) suelen protestar. Dicen que están obligados por la fuerza de las evidencias, a veces en contra de sus inclinaciones previas, y terminan afirmando que posiciones que un día fueron realmente opuestas son hoy verdaderamente reconciliables, aunque esas posturas permanezcan en buena medida idénticas a lo que eran antes<sup>58</sup>.

Si damos crédito a estos testimonios, no tenemos un problema con la realidad, sino con la comprensibilidad de esta extraña combinación de continuidad y cambio, unidad y diversidad. La respuesta adecuada en ese caso no es negar la realidad sobre la base de que parece imposible, sino, más bien, intentar explicar cómo es posible. Si no hay conceptos disponibles para conceptualizar esta posibilidad, habrá que buscar otros mejores. Ciertamente, los creyentes pueden, en un cierto nivel, explicar esta conciliación apelando al misterio, al poder del Espíritu Santo, pero no deberían hacerlo de un modo que pretenda eliminar la búsqueda de una forma de inteligibilidad más mundana. En todo caso, esa es, precisamente, la convicción de los que creen que la teología es *fides quaerens intellectum* (la fe en busca de su comprensión), y los que la llevan a cabo están, por tanto, obligados a tratar de desatar los nudos intelectuales a través de medios intelectuales.

El esfuerzo por seguir este camino en referencia al problema que nos ocupa sufre, no obstante, la desventaja de trabajar con nociones de la doctrina y la religión forjadas en otras circunstancias para afrontar otras dificultades. La problemática ecuménica contemporánea no era una de sus preocupaciones. Más adelante diremos mucho más sobre estos enfoques, pero ahora únicamente podemos presentarlos.

Las teorías actualmente más conocidas sobre la religión y la doctrina pueden, para nuestros propósitos, dividirse en tres tipos. El primero de ellos

---

los Cristianos: "The Gospel and the Church", *Worship* 46 (1972), pp. 326-351 y *Lutheran World* 19 (1972), pp. 259-273. El texto en alemán e inglés junto con documentos de toma de posiciones se pueden encontrar en H. Meyer (ed.), *Evangelium-Welt-Kirche: Schlussbericht y Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission "Das Evangelium und die Kirche", 1967-1971* (Frankfurt: O. Lembeck/J. Knecht, 1975); *The Eucharist* (1980); *The Ministry in the Church* (1981). (Estas dos últimas publicaciones se editaron por la Federación Luterana Mundial, 150 Route de Ferney, CH-1211 Ginebra 20, Suiza).

58. Una evaluación independiente de algunos de estos diálogos se puede encontrar en "The Bilateral Consultations Between the Roman Catholic Church in the United States and Other Christian Communion: A Theological Review and Critique by the Study Committee Commissioned by the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America" (1972), *Proceedings of the Catholic Theological Association of America* (1972), pp. 179-232.

enfatisa los aspectos cognitivos de la religión y subraya los modos en los que las doctrinas eclesiales funcionan como proposiciones informativas o pretensiones de verdad acerca de realidades objetivas. Desde este punto de vista, las religiones son concebidas como similares a la filosofía o a la ciencia según han sido entendidas clásicamente. Este fue el enfoque de las ortodoxias tradicionales (así como de muchas heterodoxias), pero también tiene ciertas afinidades con la perspectiva sobre la religión adoptada por buena parte de la filosofía analítica anglo-americana moderna, con su preocupación por la significatividad cognitiva o informativa de las afirmaciones religiosas. Una segunda perspectiva se centra en lo que voy a denominar en este libro la dimensión “experiencial-expresiva” de la religión, interpretando las doctrinas como símbolos no informativos y no discursivos de sentimientos, actitudes u orientaciones existenciales interiores. Este enfoque resalta las semejanzas entre las religiones y las manifestaciones estéticas, y sintoniza de un modo especial con las teologías liberales influenciadas por la línea de pensamiento iniciada por Schleiermacher. Una tercera perspectiva, favorecida especialmente por católicos con sensibilidad ecuménica, intenta combinar estos dos énfasis. Tanto las dimensiones y funciones cognitivamente proposicionales de la religión y la doctrina como las expresivamente simbólicas son vistas, al menos en el caso del cristianismo, como religiosamente significativas y válidas. Karl Rahner y Bernard Lonergan han desarrollado las que probablemente son las versiones actuales más influyentes de este punto de vista bidimensional. Al igual que muchos híbridos, esta perspectiva tiene ventajas sobre sus alternativas unidimensionales, pero para nuestros propósitos, en general la podemos subsumir bajo alguna de las dos primeras perspectivas.

En todos estos enfoques es difícil plantear la posibilidad de una reconciliación doctrinal que no suponga una capitulación. En efecto, en los dos primeros la posibilidad es simplemente negada: habría que rechazar o la reconciliación doctrinal o la continuidad. Para un proposicionalista, si una doctrina es verdadera en un momento concreto, siempre será verdadera, y si es falsa en una ocasión determinada, será siempre falsa<sup>59</sup>. Esto supone, por ejemplo, que las afirmaciones y negaciones de la transubstanciación a lo largo de la historia nunca podrán ser armonizadas. La única manera de alcanzar el acuerdo es que una de las posturas abandone sus posiciones previas. Así, desde este punto de vista, una reconciliación doctrinal que no conlleve una capitulación es imposible, porque no hay ningún modo significativo de concebir el sentido de una doctrina en el cual su significado pueda cambiar mientras que la doctrina continúa siendo la misma.

Para la perspectiva simbolista experiencial-expresivista, por el contrario, los significados que son relevantes desde un punto de vista religioso pueden variar,

59. Esta concepción de las proposiciones es el centro del ataque de Hans Küng a la doctrina de la infalibilidad. Véase su *¿Infalible? Una pregunta*, (Buenos Aires: Herder, 1971), pp. 183-202.



mientras que las doctrinas permanecen siendo las mismas y, a la inversa, las doctrinas pueden cambiar sin que su significado se vea alterado. Continuando con el ejemplo anterior, tanto las conceptualizaciones basadas en la transubstanciación como las basadas en otras nociones pueden expresar o evocar experiencias similares o diferentes de la realidad divina, o ninguna experiencia en absoluto. El principio general es que en la medida en que las doctrinas funcionan como símbolos no discursivos, son polivalentes en cuanto a su importancia y, por lo tanto, están sujetas a cambios de significado o incluso a una pérdida total de significación, a lo que Tillich se refiere como su muerte<sup>60</sup>. No son algo determinante a la hora de la aceptación o el rechazo religiosos, porque la aceptación o el rechazo están constituidos por la armonía o el conflicto en los sentimientos, actitudes, orientaciones existenciales o prácticas subyacentes, en lugar de por lo que sucede en el nivel de las objetivaciones simbólicas (incluidas las doctrinales). Así, existe al menos la posibilidad lógica de que un budista y un cristiano puedan tener básicamente la misma fe, aunque expresada de un modo muy diferente.

Las teorías de la tercera modalidad, la que utiliza tanto la perspectiva cognitivista como la experiencial-expresivista, están equipadas para abordar de un modo más completo que las dos primeras tanto los aspectos variables como los invariables de las tradiciones religiosas, pero tienen dificultades a la hora de combinarlas de un modo coherente. Incluso en sus mejores versiones, como la de Rahner o la de Lonergan, recurren a complicadas cabriolas intelectuales y, por eso mismo, no consiguen convencer. De igual modo, sus criterios para determinar cuándo un desarrollo doctrinal concreto está en coherencia con las fuentes de la fe son débiles y, por tanto, son incapaces de evitar una dependencia del magisterio, la autoridad docente oficial de la iglesia, en decisiones sobre tales materias, mucho mayor de la que todos los protestantes reformados y muchos católicos consideran deseable. En pocas palabras, aunque las perspectivas bidimensionales son superiores para propósitos ecuménicos, ya que no excluyen *a priori* una reconciliación doctrinal sin capitulación, como sí lo hacen el simple proposicionalismo y el simple simbolismo, sin embargo, sus explicaciones sobre cómo esto es posible tienden a ser demasiado enrevesadas y complejas para ser fácilmente inteligibles o convincentes<sup>61</sup>. Habría menos reservas hacia las pretensiones ecuménicas si fuese

60. Paul Tillich, *Teología Sistemática*, Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1981 [original de 1951]), p. 309.

61. He analizado determinados aspectos de la teoría del desarrollo de Rahner en "Reform and Infallibility", *Cross Currents* 11 (1961), pp. 345-356, y en "El problema de la evolución doctrinal y la Teología Protestante contemporánea", *Concilium* 21 (1967), pp. 129-143. He analizado la teoría de Lonergan en "Protestant Problems with Lonergan on the Development of Dogma", Philip McShane (ed.), *Foundations of Theology* (Dublin: Gill & Mcmillan, 1971), pp. 115-124. Sin embargo, en ninguno de estos escritos me centro en las dificultades que actualmente me parecen primordiales.

posible encontrar una perspectiva alternativa que hiciera más fácil de comprender el entrelazamiento de variabilidad e invariabilidad respecto de la fe.

Este libro propone esa alternativa. Los componentes de su planteamiento son relativamente recientes, pero no desconocidos y, sin embargo, han sido rechazados por los teólogos cuando se han tenido que enfrentar a anomalías como la que ahora estamos afrontando. En un considerable corpus de literatura antropológica, sociológica y filosófica (sobre el que hablaremos más adelante) se ha convertido en algo cotidiano no subrayar ni los aspectos cognitivos ni los experiencial-expresivos de la religión; antes bien, el énfasis lo ponen en aquellos aspectos en los cuales las religiones se parecen a lenguajes junto con sus respectivas formas de vida y, por tanto, son semejantes a las culturas (en tanto en cuanto éstas son concebidas semióticamente como sistemas de realidad y de valor –es decir, como idiomas para la construcción de la realidad y de las formas de vida). Desde este punto de vista, la función de las doctrinas eclesiales que se convierte en fundamental es su uso, no como símbolos expresivos o pretensiones de verdad, sino como reglas comunitariamente autoritativas que regulan el discurso, la actitud y la acción. En este trabajo llamaremos perspectiva “cultural-lingüística” a esta forma general de conceptualizar la religión, y nos referiremos a la consiguiente concepción de la doctrina eclesial como una teoría “regulativa” o “normativa”.

Una perspectiva regulativa no tiene dificultades a la hora de explicar la posibilidad de reconciliación sin capitulación. Las normas, a diferencia de las proposiciones o los símbolos expresivos, mantienen un significado invariable bajo condiciones cambiantes de compatibilidad y conflicto. Por ejemplo, las normas “Conduce por la izquierda” y “Conduce por la derecha” tienen un significado inequívoco y son inequívocamente opuestas; sin embargo, ambas pueden ser obligatorias: una en Gran Bretaña y la otra en los Estados Unidos, o una cuando el tráfico es normal y la otra cuando hay que evitar una colisión. De este modo, las contradicciones entre las normas pueden ser resueltas, en algunas instancias, no transformando una de ellas o las dos, sino especificando cuándo o dónde se aplican, o estableciendo cuál de las directrices contrapuestas tiene prioridad. Igualmente, retomando el ejemplo sobre la eucaristía, tanto la transubstanciación como, al menos, algunas de las doctrinas que parecen contradecirla pueden ser interpretadas como reglas que encarnan el pensamiento y la práctica sacramental, que pueden haber estado enfrentadas de un modo inevitable y, quizás, irresoluble en determinados contextos históricos, pero que en otras circunstancias han podido ser armonizadas especificando correctamente sus respectivos ámbitos de aplicación, usos y prioridades. Resumiendo, en la medida en que las doctrinas funcionan como reglas, como veremos con más detalle en el capítulo 4, no hay problema lógico para comprender cómo ha sido posible que posiciones históricamente opuestas puedan, en algunos casos, si no en todos, reconciliarse mientras permanecen en sí mismas inalteradas. Al contrario de lo que ocurre cuando las doctrinas son

concebidas como proposiciones o símbolos expresivos, la reconciliación doctrinal sin capitulación es una noción coherente.

Este planteamiento hace accesible un patrón de razonamiento que suele encontrarse en los acuerdos ecuménicos, particularmente sobre la Cena del Señor. Es posible que en estos documentos se hable de las doctrinas como si fuesen proposiciones o, en algunos casos, símbolos no discursivos, pero son tratadas como si fuesen normas o principios regulativos<sup>62</sup>.

La idea de que las doctrinas eclesiales son semejantes a las reglas, lo vamos a explicar a continuación, no es algo nuevo. La noción de *regulae fidei* se remonta a los primeros siglos del cristianismo y, más tarde, historiadores y teólogos sistemáticos han solido reconocer en diferentes grados que la lógica operacional de las enseñanzas religiosas en su papel comunitariamente autoritativo (o, como simplemente diremos, doctrinal) es regulativa. En otras palabras, han reconocido que al menos una parte del papel de las doctrinas es recomendar y excluir determinados rangos de —entre otras cosas— afirmaciones proposicionales o actividades simbólicas<sup>63</sup>. Lo que es novedoso en nuestra propuesta es que esto se convierte en la única función de las doctrinas en su papel como enseñanzas eclesiales.

Esto no significa sugerir que las otras funciones de las formulaciones dogmáticas carezcan de importancia. El canto del Credo Niceno, como Tolstoi observaba con asombro entre los campesinos rusos<sup>64</sup>, puede ser una simbolización tremendamente poderosa de la totalidad de la fe incluso para aquellos que no comprenden su significado discursivo proposicional o regulativo. No obstante, existen otros cristianos para los que el papel expresivamente simbólico o litúrgico del *Symbolum Nicaenum* es mínimo y, sin embargo, es un elemento de una extrema importancia doctrinal. Los antiguos calvinistas, por ejemplo, no lo cantaban en sus celebraciones eucarísticas, pero para ellos el credo era un elemento determinante a la hora de diferenciarse de los unitarios. Se podría decir que ellos lo utilizaban doctrinalmente, pero no simbólicamente.

Ciertamente, no es igualmente obvio que un credo pueda funcionar regulativamente (doctrinalmente) y, sin embargo, no proposicionalmente. Parece extraño sugerir que el Símbolo Niceno, en su rol de doctrina comunitaria, no tiene pretensión de ser una verdad de primer orden y, sin embargo, esto es lo que yo voy a sostener. Las doctrinas regulan las pretensiones de verdad excluyendo algunas y

62. El objeto de este libro no es abordar este punto detalladamente, pero si tuviese que hacerlo, utilizaría información como la que se proporciona en los dos informes sobre la eucaristía citados en la nota 1 de este capítulo.

63. Un buen ejemplo contemporáneo de esto es Karl Rahner, “El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia”, *Concilium* 46 (1969), pp. 427-448, especialmente 438ss.

64. Para saber más sobre el breve intento de Tolstoi de practicar la religión de los mujiks véase N. Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoi* (París: Cinq Continents, 1960), pp. 140-145.

permitiendo otras, pero la lógica de su uso comunitariamente autoritativo dificulta o las disuade de especificar positivamente qué es lo que se afirma.

Pero no nos anticipemos: ya analizaremos con más profundidad este asunto. Con lo que hemos dicho es suficiente para establecer la relevancia ecuménica de una perspectiva cultural-lingüística sobre la religión y de un planteamiento regulativo de la doctrina y, por lo tanto, podemos volver sobre la cuestión del lugar que esta perspectiva ocupa entre las corrientes contemporáneas en teoría de la religión.

## II. EL CONTEXTO PSICOSOCIAL

En la época moderna, las explicaciones proposicionales de la religión han sido durante mucho tiempo hegemónicas sobre las defensivas y las experiencial-expresivistas. Las perspectivas cultural-lingüísticas han aparecido en escena mucho más recientemente, pero, mientras que en los estudios no teológicos sobre la religión son cada vez más comunes, han sido por lo general rechazadas por aquellos que están confesionalmente comprometidos en el estudio de la religión. En este apartado nos vamos a preguntar por qué ocurre esto. Nuestra preocupación serán las causas históricas y psicológicas del atractivo religioso y teológico del planteamiento experiencial-expresivista frente al punto de vista cultural-lingüístico, pero teniendo en cuenta que las consideraciones causales no resuelven la cuestión de la verdad o la adecuación. La presión que una determinada situación puede ejercer a la hora de contemplar la religión de un modo en lugar de otro puede ser tremenda, pero eso, por sí mismo, no resuelve el problema de la idoneidad empírica, conceptual o teológica. Es posible que la modernidad condicione la preocupación religiosa por favorecer determinadas formas de entender la religión que sean, en general, más satisfactorias que sus alternativas precisamente igual que, expresado en términos evolucionistas, la selección natural garantiza que la mayoría de los seres humanos vean el mundo con muchos más matices e información que los daltónicos. Pero entonces, quizá sean los modernos los que sufren una ceguera culturalmente inducida en materia religiosa<sup>65</sup>. En este momento de nuestra argumentación, no estamos intentando pronunciarnos sobre este tema; lo que queremos es simplemente esbozar la naturaleza de este condicionamiento.

Algunos de los factores condicionantes que favorecen el planteamiento experiencial-expresivista son inherentes a nuestra situación cultural y social, mientras que otros son relativamente accidentales. Entre estos últimos se encuentra la innovadora alternativa cultural-lingüística. Aunque sus raíces se hundan, en su

65. Este tema está desarrollado en el artículo de *Cross Currents* citado en la nota 61 de este capítulo.

aspecto cultural, hasta Marx, Weber y Durkheim<sup>66</sup> y, en su aspecto lingüístico, hasta Wittgenstein<sup>67</sup>, sólo recientemente se ha convertido en una propuesta programática para el estudio de la religión, como, por ejemplo, en el filósofo Peter Winch<sup>68</sup> y el antropólogo Clifford Geertz<sup>69</sup>. Otros autores que han contribuido a la elaboración de la perspectiva cultural y/o lingüística de la religión que se hace en este libro (aunque pueda ser bajo otras denominaciones) son el sociólogo del conocimiento Peter Berger<sup>70</sup> y los filósofos críticos de la religión Ninian Smart<sup>71</sup> y William Christian<sup>72</sup>; pero, también en este caso, son trabajos producidos en las últimas décadas y, en estos casos en particular, sus teorías son expresamente no teológicas. Peter Berger es especialmente interesante en esta última cuestión,

66. Marx utilizó la dialéctica hegeliana para resaltar que los seres humanos son el producto de lo que ellos mismos producen; Max Weber enfatizó el carácter específicamente cultural (es decir, significativo o significante) de los productos y procesos sociales; Emile Durkheim, por su parte, destacó la objetividad de la realidad socialmente construida (el estado, por ejemplo, es experimentado como no menos objetivo y, para muchas finalidades, como más importante que las montañas); y –por añadir uno más a la lista– G. H. Mead hizo hincapié en la constitución de la identidad personal a través de la internalización de la realidad social. La religión, no importa qué otra cosa sea o haga, proporciona un marco de referencia omniabarcante que integra y legitima los mundos socialmente construidos que los seres humanos habitamos. Respecto de esta forma de describir las características generales de una concepción cultural de la religión, estoy en deuda con Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1969), y con la presentación más sucinta de los dos primeros capítulos de Peter Berger, *El dosel sagrado: Para una teología sociológica de la religión* (Buenos Aires: Amorrortu, 1977).

67. W. D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief* (Londres: Macmillan & Co., 1975).

68. Peter Winch, *Ciencia social y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972); “Comprender una sociedad primitiva” y “Lenguaje, creencia y relativismo” en su *Comprender una sociedad primitiva* (Barcelona: Paidós, 1994), pp. 31-86 y 87-109.

69. Clifford Geertz, “La religión como sistema cultural”, en su *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1983), pp. 87-117.

70. Véase la nota 66 de este capítulo.

71. Ninian Smart, *Reasons and Faiths* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958).

72. William A. Christian, Sr., *Meaning and Truth in Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1964); *Oppositions of Religious Doctrines* (Nueva York: Herder & Herder, 1972). La inquietud de Christian por analizar la lógica interna de las estructuras de las doctrinas religiosas es paralela, aunque no idéntica, al interés de Geertz en las religiones como parecidas a sistemas semióticos (o, con menos precisión, lingüísticos). En ambos casos, la atención se centra primeramente en –usando la terminología de Geertz– “analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que presenta la religión” (*La interpretación de las culturas*, o. c., p. 117). Otra tarea, la de “referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos” (ibid.), no se puede llevar a cabo adecuadamente a menos que la primera se haya desarrollado con seriedad. Es este relativamente fuerte énfasis en la lógica interna o gramática de las religiones lo que diferencia los enfoques sobre la religión que estoy denominando “cultural-lingüísticos” de los más unilateralmente culturales. Otro autor con una perspectiva similar es J. M. Bochenski, *La lógica de la religión* (Buenos Aires: Paidós, 1967). Cf. William A. Christian, Sr., “Bochenski on the Structure of Schemes of Doctrines”, *Religious Studies* 13 (1977), pp. 203-219.

porque su modelo cultural de la religión<sup>73</sup> es, en sus propias palabras, “metodológicamente ateo”, pero cuando escribe una apologética de la religión, su teoría sigue básicamente del modelo experiencial-expresivista, con fuertes afinidades con el de Schleiermacher<sup>74</sup>. Esto podría significar que Berger fracasa a la hora de hacer un uso teológico de su propia teoría cultural, no porque sea intrínsecamente imposible de utilizar para fines religiosos (como él parece asumir), sino porque pertenece a un modo de reflexionar sobre la religión que, hasta el momento, apenas ha sido utilizado como no fuera “ateísticamente”.

Sin embargo, aunque esto sea verdad, se trata de una explicación incompleta de este rechazo. Los pensadores contemporáneos no han sido simplemente disuadidos por las inherentes dificultades que conlleva usar conceptos de un modo que no ha sido probado y para propósitos extraños; hablando positivamente, han sido atraídos por las poderosas conceptualizaciones desarrolladas en una larga y rica tradición experiencialista<sup>75</sup>. Los orígenes de esta tradición se remontan, por un lado, hasta Kant, dado que él ayudó a despejar el terreno para su aparición al desmontar los fundamentos metafísicos y epistemológicos de las perspectivas cognitivistas-proposicionalistas hegemónicas hasta entonces. Esta preparación fue completada más tarde para las capas más educadas de la sociedad por los desarrollos científicos que incrementaron las dificultades para aceptar las interpretaciones proposicionales literalistas de doctrinas bíblicas como la creación, y por los estudios históricos que implicaban una relatividad histórica de todas las doctrinas. No obstante, Kant no sustituyó la concepción de la religión que había desmontado por otra más adecuada. Su reducción de Dios a ser una condición trascendental de la moralidad (aunque sea una condición necesaria) parecía, para las sensibilidades de muchas personas religiosas, haber empobrecido la religión de un modo intolerable. Esta deficiencia fue cubierta, comenzando por Schleiermacher, con lo que he denominado “planteamiento experiencial-expresivista”, pero se trata de algo que aparece con muchas variantes y a lo que se le pueden dar muchos nombres. En el caso de Schleiermacher, volveremos sobre ello más adelante, el origen de todas las religiones se sitúa en el “sentimiento de absoluta dependencia”<sup>76</sup>, pero hay muchas otras maneras significativamente diferentes de describir la experiencia religiosa fundamental, como podemos observar en la

73. Véanse sus trabajos citados en la nota 66 de este capítulo.

74. El propio Peter Berger se alinea expresamente con Schleiermacher en *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City [NY]: Doubleday & Co., 1980), p. 166. Véase también su *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Barcelona: Herder, 1975).

75. Una intensa presentación de la tradición experiencial-expresivista proveniente de Schleiermacher se puede encontrar en Peter Berger, *The Heretical Imperative*, o. c., pp. 114-142.

76. Friedrich Schleiermacher, *La fe cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2013 [original de 1830-1831]), §4.4.

sucesión de influyentes teorías que se despliegan desde Schleiermacher, pasando por Rudolf Otto, hasta Mircea Eliade y más allá. En cualquier caso, cualquiera que sea su peculiaridad, todos los pensadores de esta tradición ubican el contacto en última instancia más significativo con aquello que en el fondo es más importante para la religión en las profundidades pre-reflexivas del yo, y consideran las características públicas o exteriores de la religión como objetivaciones expresivas y evocativas (es decir, como símbolos no discursivos) de la experiencia interior. Durante casi doscientos años esta tradición ha proporcionado numerosas explicaciones de la vida religiosa intelectualmente brillantes y empíricamente impactantes, que han sido compatibles con las corrientes de pensamiento romántica, idealista y fenomenológico-existencialista que han dominado la dimensión humanista de la cultura occidental al menos desde el revolucionario “giro copernicano hacia el sujeto”<sup>77</sup> de Kant –formando a veces parte de su misma entraña. Una herencia tan rica no puede ser tirada por la borda a menos que existan buenas razones; e incluso si existen buenas razones, es difícil de abandonar. Los hábitos de pensamiento nutridos por ella están grabados a fuego en el alma del occidente moderno, tal vez de un modo particular en la de los teólogos.

En todo caso, la tensión no se da simplemente entre la novedad, por un lado, y la fuerza de la costumbre, por el otro; hay también presiones psicosociales que operan en contra de la perspectiva cultural-lingüística y a favor de las experiencial-expresivistas. Una manera de caracterizar el problema de fondo es referirse, como han hecho Thomas Luckmann y Peter Berger, a la “desobjetivación” de la religión y la doctrina que, desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, es una consecuencia inevitable del individualismo, el cambio vertiginoso y el pluralismo religioso de las sociedades modernas<sup>78</sup>. Esta desobjetivación está bastante lejos de las teorías experiencialistas que constituyen la base intelectual de su filosofía. Cada vez menos ciudadanos contemporáneos están profundamente integrados en tradiciones religiosas concretas o plenamente comprometidos en comunidades religiosas determinadas. Esto hace difícil para ellos percibir o experimentar la religión de manera cognitiva como la aceptación de un conjunto de proposiciones objetiva e inmutablemente verdaderas. Quizá los únicos que pueden conseguir esto último sean los que combinan su ingenuidad con una especial inseguridad, que son aquellos de entre los que las sectas reclutan principalmente sus miembros. Estos mismos factores, empero, crean también dificultades a la hora de

77. Sobre esta frase véase Bernard Lonergan, *El sujeto* (Tlaquepaque [Jalisco, México]: ITESO, 1996 [original de 1968]).

78. Además de las obras citadas en las notas 66 y 74 de este capítulo, véase Thomas Luckmann, *La religión invisible* (Salamanca: Sígueme, 1973). Cf. también mis artículos “Ecumenism and the Future of Belief”, *Una Sancta* 25/3 (1968), pp. 3-18; y “The Secarian Future of the Church”, en Joseph P. Whelan (ed.), *The God Experience* (Westminster [Md]: Newman Press, 1971), pp. 226-243.

pensar el proceso de conversión religiosa como algo similar a la adquisición de una cultura o al aprendizaje de un idioma –es decir, la interiorización de perspectivas que otros han creado y el dominio de habilidades que otros han perfeccionado. La mera idea de que ocasionalmente la conversión religiosa se parece más bien a la adquisición de competencia en los patrones gramaticales y los recursos léxicos de una lengua extranjera que de ninguna manera son opcionales parece algo alienante y opresivo, una violación de la libertad y la capacidad de elección, una negación de la creatividad, algo repugnante para los más preciados valores de la modernidad. Hoy en día es mucho más fácil para los intereses religiosos escoger la forma experiencial-expresivista para la búsqueda individual de sentido personal. Esto es cierto incluso entre los teólogos conservadores, como podemos comprobar en el acento que los herederos del pietismo y el revivir del evangelismo ponen en las experiencias de conversión. Las estructuras de la modernidad presionan a los individuos a encontrarse con Dios, primero de todo, en las profundidades de su alma para, quizá después, si encuentran algo con lo que personalmente sintonicen, integrarse en alguna tradición o unirse a alguna iglesia. Puede que su conducta real no se ajuste a este modelo, pero este es el modo en el que se experimentan a sí mismos. En este sentido, las tradiciones de pensamiento y práctica religiosas en las que los ciudadanos occidentales son más probablemente socializados encubren los orígenes sociales de su convicción de que la religión es un asunto principalmente privado e individual.

Para el siglo XIX este patrón estaba ya ampliamente integrado en el protestantismo norteamericano, pero en el pasado, tanto conservadores como liberales concebían generalmente la búsqueda de un sentido religioso individual como un tomar parte en los espaciosos límites de las numerosas modalidades del cristianismo. Sin embargo, dado que nosotros estamos en una época culturalmente (si no estadísticamente) post-cristiana, un número creciente de personas considera a todas las religiones como fuentes posibles de símbolos que pueden usarse eclécticamente para articular, clarificar y organizar las experiencias del yo interior. Las religiones son vistas como múltiples suministradoras de diferentes formas de un único bien necesario para la auto-expresión y auto-realización trascendentes. En estas circunstancias, los teólogos, ministros y, quizá, sobre todo los profesores de religión en universidades y otros centros superiores, cuyo trabajo es satisfacer esa demanda, reciben una gran presión para enfatizar los aspectos experiencial-expresivos de la religión. De este modo pueden mercadear con ello más fácilmente<sup>79</sup>.

Sin embargo, en este contexto el atractivo cultural no supone necesariamente mediocridad. Hay autores de altísimo nivel, como Mircea Eliade, Thomas

79. Para la noción de religión como un bien de consumo con el que se puede comerciar, véase Peter Berger, *El dosel sagrado*, o. c., pp. 169s.



Campbell y John S. Dunne, que han realizado apreciables contribuciones para poner a disposición de los interesados las fuentes simbólicas de las religiones del mundo. Más aún, debemos recordar que la avidéz por materiales con los que construir una concepción religiosa personal brota de una necesidad de sentido, orden y trascendencia profundamente enraizada, y puede tomar formas tanto nobles como vulgares. Finalmente, los teólogos, cuyo trabajo se basa en el deseo de satisfacer esta necesidad, suelen ser perfectamente conscientes de que la religión es inseparable de las tradiciones y comunidades particulares. Usualmente no comparten la concepción whitheadiana (y plotiniana) de que “la religión es lo que el individuo hace de su soledad”<sup>80</sup>, aunque sí que están de acuerdo con la afirmación, bastante diferente, de que lo que hacemos con nuestra soledad está afectado de un modo decisivo por la religión. A pesar de todo, la exigencia de comunicar sus mensajes en un entorno social y cultural privatizado les lleva a ensalzar las tradiciones públicas y comunitarias como ayudas opcionales para la auto-realización individual, más que como portadoras de realidades normativas que deben ser interiorizadas.

Existe otra causa más de la atracción suscitada por los modelos experiencial-expresivistas que, probablemente, a algunos lectores les parecerá objetivamente más convincente. Estos modelos se muestran especialmente preparados para proporcionar una razón fundamental para el diálogo y la cooperación interreligiosa, tan urgentemente necesaria en un mundo dividido aunque cada vez más pequeño. Esta fundamentación que ofrece el enfoque experiencial-expresivista no es necesaria, pero consiste en afirmar que las diversas religiones son diferentes simbolizaciones de una única experiencia común de ultimidad y que, por lo tanto, deben respetarse entre sí, aprender unas de las otras y enriquecerse recíprocamente las unas a las otras. Según algunas versiones de este enfoque, podemos esperar que todas ellas vayan convergiendo más y más<sup>81</sup>. Desde un punto de vista cultural-lingüístico, por el contrario, es igual de difícil para las religiones como lo es para las culturas o las lenguas considerar que tienen una única esencia experiencial común universal de la cual las diferentes religiones –o culturas, o lenguas– no son más que diversas manifestaciones o modificaciones. Desde esta perspectiva, no se puede ser religioso en general, del mismo modo que no se puede hablar el lenguaje de un

80. Alfred North Whitehead, *El devenir de la religión* (Buenos Aires: Nova, 1961), p. 27.

81. Esta idea no está directamente supuesta por un enfoque experiencial-expresivista. Es posible sostener que algunas religiones pueden estar en divergencia y no en convergencia respecto de sus dimensiones profundas. La mayoría de los teóricos de la religión con una orientación fenomenológica, sin embargo, subrayan la convergencia. Véase, por ejemplo, el breve análisis de Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade y Wilfred Cantwell Smith en Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 1973).

modo genérico<sup>82</sup>. Así pues, la mirada se ha de centrar en las religiones concretas, más que en principios universales religiosos y sus combinaciones y permutaciones. Esta atención a la particularidad puede ser útil para un objetivo restringido al ecumenismo como es la promoción de la unidad dentro de una misma religión, pero no para el propósito más amplio de buscar la unidad de todas las religiones.

Además de estas consideraciones psicosociales, existen también evidentes dificultades teóricas o conceptuales que operan en contra de la utilización de los enfoques cultural-lingüísticos y que, por tanto, por defecto favorecen a los experiencial-expresivistas. Uno de los problemas es que los lenguajes y las culturas no tienen pretensiones de verdad, son relativos a los momentos y los lugares concretos y es difícil concebir sus orígenes como trascendentes en lugar de intramundanos. Parecen instancias poco aptas para ser usadas como analogías de religiones tales como el cristianismo que, en su interpretación tradicional, reclama ser verdadero, universalmente válido y revelado de un modo sobrenatural. Evidentemente, las teorías proposicionalistas que equiparan una religión a una ciencia o a una filosofía, como fueron clásicamente interpretadas, parecen mejor equipadas para explicar estas pretensiones religiosas, pero también los modelos experiencial-expresivistas pueden adaptarse fácilmente para este fin. Las experiencias profundas en que, según los enfoques expresivistas, se originan las religiones se pueden describir fácilmente como una comunión envolvente o una apertura hacia la realidad trascendente, y esto hace posible afirmar que las religiones, en sus aspectos genéricos, tienen un cierto tipo de verdad divina y una validez universal. Las culturas y las lenguas, por el contrario, al menos hoy en día, a mucha gente le parecen mucho más intramundanas que las experiencias profundas del yo interior. Así pues, no es sorprendente que los interesados en proponer la religión a la sociedad en toda su extensión hayan recurrido, sobre todo en los últimos tiempos, a alguna forma de interioridad como la fuente y el núcleo de la auténtica religiosidad.

Indudablemente, existen tendencias que compensan la situación. El proposicionalismo clásico, por ejemplo, de ningún modo está muerto o completamente desacreditado. Hay pensadores de una gran sofisticación en la filosofía contemporánea, como Peter Geach<sup>83</sup>, que subrayan la dimensión cognitiva de la religión (o al menos del cristianismo), y para los cuales las doctrinas eclesiales son, ante todo, afirmaciones verdaderas acerca de realidades objetivas. Los tradicionalistas de este tipo ignoran, sin duda, la modernidad y se suelen encontrar entre sus críticos más eficaces. Tres de los más populares y conocidos apologistas de este siglo, G. K. Chesterton, C. S. Lewis y Malcolm Muggeridge, aunque su

82. Esta frase es una versión libre de un comentario de Santayana citado sin una referencia exacta por C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, o. c., p. 87.

83. Véase, por ejemplo, Peter Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

grado de ortodoxia es diferente, son claramente cognitivistas en su enfoque de la religión y la doctrina. En segundo lugar, una línea del movimiento denominado neo-ortodoxia, la de Barth (a diferencia de la de Tillich o la de Bultmann), elude el giro experiencial-expresivista hacia el sujeto (existen otros paralelismos entre el método de Barth y el enfoque cultural-lingüístico, como sugeriremos brevemente en el último capítulo). En tercer lugar, la influencia de Wittgenstein ha sido muy importante en algunos círculos teológicos. Aunque esto no parece haber llamado la atención sobre los problemas de la continuidad y el cambio, el acuerdo y el desacuerdo doctrinales, que constituyen la preocupación de este libro, sí ha sido uno de los principales estímulos de mi pensamiento (a veces, incluso, en formas que los mejores conocedores de Wittgenstein quizá no aprobarían)<sup>84</sup>.

No obstante, como ya se ha sugerido en la sección anterior, las principales alternativas actuales a los enfoques unidimensionales experiencial-expresivos sobre la doctrina están siendo ofrecidas por católicos como Rahner y Lonergan. Estos autores aceptan el giro kantiano hacia el sujeto y la conciencia moderna de la relatividad cultural e histórica, y coinciden en que esto requiere algún tipo de enfoque experiencial-expresivista. No obstante, también plantean que esto, por sí mismo, no es capaz de explicar la permanencia en la auto-identidad y unidad que presentan algunas religiones y, por consiguiente, postulan que existe, además de lo que Rahner denomina la fuente experiencial y revelatoria “trascendental” en todas las religiones, una fuente revelatoria “categorial” (y, en parte, proposicional) de, al menos, algunas religiones. Desde este punto de vista, todas las religiones tienen un componente de verdad revelada expresiva, pero sólo de las que son aceptadas como perdurablemente normativas (por ejemplo, las bíblicas) puede considerarse que también tienen verdad proposicional<sup>85</sup>. Independientemente de las dificultades que este enfoque ha planteado, ha generado los esfuerzos más importantes realizados hasta hoy para reconciliar las formas modernas y tradicionales de conceptualizar la religión y la doctrina religiosa y, por tanto, debe ser tomado en consideración seriamente por cualquiera que tome otro camino. Lonergan ha sido especialmente influyente en los próximos capítulos.

En cualquier caso, no importa cuáles sean las tendencias que se contrapesen, lo más significativo en el campo de las teorías sobre la religión es la

84. Estoy particularmente en deuda con mi colega Paul Holmer por su comprensión de lo que es teológicamente importante sobre Wittgenstein. Es posible acercarse a algunos aspectos de las lecciones que ha intentado transmitir a lo largo de los años en su ensayo “Wittgenstein and Theology”, en D. M. High (ed.), *New Essays on Religious Language* (Nueva York: Oxford University Press, 1969).

85. Karl Rahner, “El cristianismo y las religiones no cristianas” en su *Escritos de teología*. Vol. 5 (Madrid: Taurus, 1964), pp. 135-156. Para una breve presentación de la distinción entre revelación trascendental y categorial, véase especialmente Karl Rahner y Joseph Ratzinger, *Revelación y tradición* (Barcelona: Herder, 1971), pp. 11-26.

creciente separación entre los enfoques teológicos y los no teológicos. El enfoque experiencial-expresivista ha perdido influencia en todos los ámbitos, excepto en la mayoría de los centros teológicos y departamentos de ciencias de la religión en los que, si acaso, se ha mantenido la tendencia contraria<sup>86</sup>. Historiadores, antropólogos, sociólogos y filósofos (con la excepción de algunos fenomenólogos) han mostrado una creciente afinidad con los enfoques cultural-lingüísticos. La razón de este distanciamiento parece ser que los enfoques experiencial-expresivistas encajan mejor con las necesidades religiosas de la modernidad, mientras que las perspectivas culturales y lingüísticas (como intentaremos explicar con más detalle más adelante) sintonizan mejor con los análisis no teológicos de la religión.

Es importante señalar que la creciente atención suscitada por los enfoques cultural-lingüísticos entre los estudiosos no se limita al estudio de la religión. Antes bien, es una tendencia que caracteriza las ciencias humanas en general al enfrentarse a fenómenos no religiosos no menos que al abordar fenómenos religiosos. Ya hemos hablado de la influencia de esta tendencia en historiadores, antropólogos, sociólogos y filósofos, pero también podríamos mencionar la creciente relevancia que la teoría de la atribución está teniendo entre los psicólogos<sup>87</sup>. Campos de estudio concretos, así como disciplinas más amplias, han sido igualmente afectados. En criminología, por citar un ejemplo ilustrativo al azar, desde la concentración en los rasgos de la personalidad individual del siglo XIX, ha habido un desarrollo claramente marcado en fases en las cuales los estudiosos se mostraban preocupados por los factores sociales, económicos y filosóficos, hasta la tendencia actual a prestar una atención creciente a las definiciones culturales del bien y del mal, lo real y lo irreal, lo desviado y lo normal<sup>88</sup>. Es de esperar que en el estudio de la religión tengan lugar desarrollos paralelos, en la medida en que es un estudio independiente de los intereses religiosos.

86. He analizado en otro lugar el creciente dominio en Norteamérica de los enfoques "genéricos" (que, en su mayor parte, utilizan modelos experiencial-expresivistas) para el estudio de la religión. Véase *University Divinity Schools: A Report on Ecclesiastically Independent Theological Education* (Nueva York: Rockefeller Foundation, 1976), esp. pp. 1-6, 35-41.

87. Un creciente conjunto de evidencias experimentales indica que los estados psicológicos inusuales (como el que puede ser inducido, por ejemplo, con una inyección de adrenalina) son experimentados en términos de emociones muy diferentes (por ejemplo, amor, odio, celos, alegría), dependiendo de la causa a la que se le atribuya ese sentimiento físico difuso (o, en otras palabras, dependiendo de los conceptos interpretativos que se usen). Véase Wayne Proudfoot, "Attribution Theory and the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 14 (1975), pp. 317-330. Un libro de próxima aparición escrito por este mismo autor amplía este análisis de la relevancia de la teoría de la atribución para la comprensión de la experiencia religiosa y, a mi modo de ver, refuerza de forma importante la reflexión que voy a desarrollar en el siguiente capítulo.

88. Marvin E. Wolfgang, "Real and Perceived Changes of Crime and Punishment", *Daedalus* 107/1 (1978), pp. 143-157, esp. 149-151.

Si esta evolución es positiva o negativa es una cuestión que debemos dejar abierta en este punto de nuestra reflexión. Es evidente que el creciente aislamiento del estudio de la religión hecho desde un punto de vista religiosamente interesado respecto de las corrientes intelectuales más fructíferas de hoy en día tiene numerosas desventajas. Tiende a dejar aislada a la teología y la priva de la vitalidad que aporta una estrecha vinculación con lo mejor del pensamiento no teológico. Por otro lado, la perspectiva experiencial-expresivista parece tan “relevante”, tan en sintonía con la sensibilidad moderna, que los casos tanto no teológicos como teológicos de superioridad de los enfoques cultural-lingüísticos deben ser muy evidentes antes de que estas formas de abordar la religión y la doctrina tengan opciones claras de ser utilizadas. En los próximos dos capítulos nos vamos a centrar precisamente en estos casos.