



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

La Desprivatización de la Religión
en Peter L. Berger las Estructuras Intermedias
en una Teología Socioconstructiva

D. Sergio Andrés Simino Serrano
2021

UNIVERSIDAD DE MURCIA

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

**Programa de Doctorado en Artes y
Humanidades**

Línea de Investigación en Teología

**LA DESPRIVATIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN
PETER L. BERGER**

**LAS ESTRUCTURAS INTERMEDIAS EN UNA TEOLOGÍA
SOCIOCONSTRUCTIVA**

Director: Bernardo Pérez Andreo

Sergio Andrés Simino Serrano

2021

Cuando, si llega a suceder, la descristianización reduzca el cristianismo a una pequeña minoría, en aras a sobrevivir necesitarán formar comunidades que se esfuercen, sin la rigidez tradicionalista, por cultivar su lengua nativa y que aprendan a comportarse en consonancia con ella.

La naturaleza de la doctrina
G. A. Lindbeck

Índice

INTRODUCCIÓN	10
1.1 Presentación	10
1.2 Justificación y Objetivos	12
1.3 Contextualización	15
1.3.1 Contextualización teológica	15
1.3.2 Contextualización sociológica	22
1.3.3 Antecedentes del enfoque socioteológico	25
1.4 Metodología teológica por modelos	27
1.4.1 La teología como ciencia hermenéutica	30
1.4.2 Conceptos, tipos ideales, categorías analíticas y modelos	30
1.4.3 El uso de modelos en teología	33
1.4.4 El uso de paradigmas en teología	35
1.4.5 Limitaciones y potencialidades de los modelos teológicos	37
1.5 Fuentes y categorías del método teológico	38
1.5.1 Loci theologici	38
1.5.2 Sociedad y cultura como “loci theologici”	40
1.6 Escritura y tradición	41
1.6.1 Distintos significados del término “tradición”	41
1.6.2 Relación entre los distintos significados y usos de la tradición	44
1.6.3 Sola Scriptura y tradición	46
1.7 Qué teología	47
1.7.1 En busca de una definición teológica: Yale, Chicago y Hartford	48
1.7.2 Escuela de Yale y Escuela de Chicago	51
1.7.3 Hartford. Posliberales y neoconservadores	54
1.7.4 Entre Yale y Chicago	58
PARTE I. TEOLOGÍA Y TEORÍA SOCIAL	61
CAPÍTULO I. TEOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA	61
1.1 Modelos de relación entre teología y ciencias sociales	61
1.1.0 Modelo de oposición	63
1.1.1 Modelo de cooperación intradisciplinar	66
1.1.2 Cooperación intradisciplinar en Peter L. Berger	68
1.1.3 Cooperación intradisciplinar en G. A. Lindbeck	71
1.2 Una epistemología común	73
1.2.1 John Milbank. Una teología contra la razón secular	73
1.2.2 Lo experiencial intersubjetivo y comunitario	75

CAPÍTULO II. TEOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN	78
2.1 El funcionalismo en la sociología de la religión	79
2.1.1 Estudios de la religión funcionales o sustantivos	80
2.1.2 Sustantivismo bergeriano vs funcionalismo luhmanniano	82
2.2 Sociología de la religión en Peter L. Berger	83
2.2.1 Conceptos Básicos: cultura, sociedad y religión	83
2.2.2 La función del universo simbólico: la integración de las situaciones marginales	87
2.2.3 Religión como donación de sentido: religión y teodicea	90
2.3 Sociología de la religión en Niklas Luhmann	94
2.3.1 Conceptos básicos. Sistema, entorno y contingencia	94
2.3.2 La religión como administración de la contingencia	97
2.3.3 La diferenciación social y la función de la religión	98
2.4 Teología y sociología de la religión	103
2.4.1 Tradición humanista o subjetivación del sistema	104
2.4.2 Una teología como legitimación del sistema social	105
2.4.3 Una teología como crítica del sistema social	106
CAPÍTULO III. TEOLOGÍA Y SOCIEDAD	107
3.1 Teología y sociedad en la modernidad	107
3.1.1 Teología y filosofía en la modernidad	108
3.1.2 Caracterización de la modernidad	109
3.2 El modelo de Peter L. Berger	111
3.2.1 La opción deductiva	112
3.2.2 La opción reductiva	115
3.2.3 La opción inductiva	117
3.3 Una revisión del modelo de Peter L. Berger	119
3.3.1 Negociación	120
3.3.2 Rendición	120
3.3.3 Atrincheramiento cognitivo	121
3.4 El modelo G. A. Lindbeck	122
3.4.1 Teologías de la modernidad: proposicional, experiencial y cultural	122
3.4.2 La teología frente a los procesos sociales en la tardomodernidad	123
CAPÍTULO IV. TEOLOGÍA Y SISTEMA SOCIAL	126
4.1 Neoconservadurismo en Peter L. Berger	126
4.1.1 Quiénes fueron los neoconservadores	127
4.1.2 El pensamiento neoconservador de Peter L. Berger	128
4.1.3 Movimiento sociopolítico y pensamiento neoconservadores	132
4.2 La concepción neoconservadora de la sociedad	135
4.2.1 Una concepción plural del sistema social	136

4.2.2	El subsistema tecnoeconómico	138
4.2.3	El subsistema político	139
4.2.4	El subsistema cultural	141
4.3	Las contradicciones del sistema	143
4.3.1	Excurso: Dos capitalismos, democrático o autoritario	144
4.3.2	La plaza pública desnuda	149
4.3.3	Los límites del sistema político	150
4.3.4	Limitación de las megaestructuras	152
 CAPÍTULO V. TEOLOGÍA Y SECULARIZACIÓN		 155
5.1	Sociedad contemporánea como sociedad plurisecular	155
5.1.1	La modernidad produce pluralismo y secularización	155
5.1.2	Caracterización del pluralismo	156
5.1.3	Secularización en la sociedad plural	157
5.1.4	Pluralismo secular europeo	159
5.1.5	El papel de la religión en la sociedad plurisecular	159
5.2	Dimensiones teóricas de la secularización	161
5.2.1	Karel Dobbelaere: laicización, participación y cambio religioso	161
5.2.2	José Casanova: decadencia, privatización y diferenciación institucional	163
5.2.3	Peter Berger: desinstitucionalización y preferencia religiosa	163
5.2.4	Dos niveles de análisis: institucional y de conciencia	164
5.3	Secularización institucional	166
5.3.1	Secularización como desencantamiento	169
5.3.2	Secularización y Biblia	171
5.3.2.1	Desencantamiento en la sociología de la religión	171
5.3.2.2	Desacralización de la matriz holística	175
5.3.2.3	Mundanidad y mundanidad secular	177
5.3.3	Secularización y protestantismo	179
5.3.3.1	Sociedad eclesiástica medieval protestante	180
5.3.3.2	La relación conflictiva entre Iglesia y Estado	181
5.3.3.3	Relación Iglesia y Estado en Lutero y Calvino	183
5.3.3.4	Protestantismo y modernidad	185
5.3.3.5	Protestantismo y teología política	188
5.3.3.6	Protestantismo y religión civil	189
5.3.4	Secularización, diferenciación institucional y práctica religiosa	193
5.4	Secularización de la conciencia	195
5.4.1	Secularización como individualismo autónomo	196
5.4.2	Secularización como privatización	201
5.4.3	Secularización y experiencialismo expresivo	203

PARTE II. LA REVELACIÓN COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL	206
CAPÍTULO VI. PERSPECTIVA DIACRÓNICA	206
6.1 Una teología socioconstructiva	206
6.1.1 Premisas básicas	206
6.1.2 La dimensión socioconstruida de la teología	207
6.1.3 El proceso de construcción social de la revelación	208
6.1.4 La dimensión no reductiva de la cultura: los actos de habla de la Palabra	210
6.1.5 La dimensión eclesial de la cultura bíblica	211
6.2 La acción comunicativa de la Palabra	212
6.2.1 La revelación en la teología del s. XX	213
6.2.2 La Palabra de la revelación como actos de habla	217
6.3 La experiencia	220
6.3.1 Experiencia y revelación en la teología de Roger Haight	222
6.3.2 El modelo cultural de la religión en George Lindbeck	225
6.3.3 El modelo cultural de la religión en Berger	226
6.3.4 Experiencia como configuración interna o externa	228
6.3.5 Lo experiencial en el proceso de construcción social	229
6.3.6 Experiencia y revelación en la teología de Peter Berger	231
6.4 La innovación en el sistema cultural de la religión	236
6.5 El símbolo	238
6.5.1 El símbolo en el modelo de Roger Haight	239
6.5.2 El símbolo en el modelo de Peter Berger	242
6.6 La estructura de plausibilidad	244
6.6.1 Estructura de plausibilidad y revelación	246
6.7 El proceso de construcción social	248
6.7.1 Un modelo experiencial-expresivo de construcción social de la revelación	248
6.7.2 Un modelo cultural de construcción social de la revelación	250
6.8 Lo cognitivo proposicional	253
6.8.1 Lo cognitivo en el modelo de Roger Haight	254
6.8.2 Lo cognitivo proposicional en el modelo de K. J. Vanhoozer	256
6.8.3 Lo cognitivo-proposicional en el proceso de construcción social	259
6.9 El sistema de comunicación	262
6.9.1 La acción de Dios en el proceso de construcción social de la revelación	263
6.9.2 Un modelo para el sistema de comunicación de la revelación	265
CAPÍTULO VII. PERSPECTIVA SINCRÓNICA	267
7.1 La Palabra en el canon	270
7.1.1 La construcción social del canon	271
7.1.2 La acción comunicativa de Dios en el canon	272

7.2	La narratividad del canon	274
7.2.1	Canonicidad y construcción social	275
7.2.2	Teología narrativa	276
7.3	La hermenéutica eclesial del canon	280
7.3.1	La autoridad canónica	280
7.3.2	La práctica del Sola Scriptura	280
7.3.3	Las formas de vida del canon	281
7.3.4	Los géneros literarios como prácticas sociales	283
7.4	Una hermenéutica teológica sociocultural	285
7.4.1	Principios hermenéuticos. Intratextualidad, aplicabilidad y cultura bíblica	286
7.4.2	Intratextualidad	287
7.4.3	Aplicabilidad	290
7.4.4	Hermenéutica teológica y sociocultural	291
 PARTE III. IGLESIA Y SOCIEDAD		293
 CAPÍTULO VIII. LA IGLESIA, MINORÍA COGNITIVA		295
8.1	Minoría cognitiva en el pensamiento de G. A. Lindbeck	298
8.1.1	Contextualización biográfica	298
8.1.2	Comunidades sectarias ecuménicas	302
8.1.3	Minorías cognitivas y descristianización	306
8.1.4	La Iglesia, pueblo de Dios como Israel	308
8.2	Sectarismo y fideísmo en la teología eclesiológica de G. A. Lindbeck	311
8.2.1	Entre el sectarismo de Yale y la adaptabilidad de Chicago	311
8.2.2	Entre el fideísmo de Yale y la apologética de Chicago	313
8.2.3	Críticas al uso de modelos y paradigmas en teología	313
8.3	La insuficiencia de la propuesta de G. A. Lindbeck	316
8.3.1	Una propuesta adaptativa	317
8.3.2	Minorías cognitivas y fundamentalismo	318
8.3.3	La desprivatización de las minorías cognitivas	319
 CAPÍTULO IX. LA IGLESIA, ESTRUCTURA INTERMEDIA		320
9.1	La desobjetivación de las instituciones sociales	321
9.1.1	Las instituciones como programas de acción	321
9.1.2	Profundidad y superficie en las instituciones	322
9.1.3	Conservadurismo e instituciones	325
9.1.4	Desinstitucionalización y pluralismo	326
9.2	La subjetivación de las instituciones religiosas	328
9.2.1	La institucionalización de la experiencia religiosa	328
9.2.2	Pluralismo y consumismo religioso	330
9.2.3	Pluralismo y denominacionalismo	331
9.2.4	Ecumenismo, estandarización y diferenciación marginal	333

9.3	La estructura intermedia. Entre los individuos y las megaestructuras	334
9.3.1	Privatización de las instituciones religiosas	334
9.3.2	Las instituciones religiosas como estructuras intermedias	336
9.3.3	La dicotomía entre lo público y lo privado	338
9.3.4	Condiciones políticas de las estructuras intermedias	340
9.3.5	Universalismo totalizante o particularismo participante	341
9.3.6	Relación Iglesia y Estado en P. L. Berger y R. J. Neuhaus	343
9.3.7	Sectarismo y particularismo de las estructuras intermedias	344
 CAPÍTULO X. LA IGLESIA DADORA DE SENTIDO		347
10.1	Las iglesias, donación de sentido o legitimación	347
10.1.1	Una cuestión terminológica	349
10.1.2	El sentido como fenómeno central de la vida social	350
10.1.3	Funciones sociales de la religión	350
10.2	La religión como centro de la cultura	353
10.2.1	Crisis cultural de la tardomodernidad	354
10.2.2	Sistema cultural y construcción de sentido	355
10.2.3	Una religión para el experiencialismo expresivo del yo	358
10.2.4	La cultura y los actos de habla de la Palabra	360
10.3	La religión como control de los límites sociales	363
10.3.1	Estructuras intermedias, cálculo de sentido y ética política	365
10.3.2	La participación política de las iglesias	367
10.3.3	Las iglesias cristianas en la sociedad plural	369
10.3.4	Instituciones productoras de sentido y estructuras intermedias	371
10.3.5	La participación pública desde la privatización de la conciencia	373
10.3.6	El pueblo de Dios como comunidad política de sentido	376
10.4	La religión como base de la moral	379
10.4.1	La moral en el pensamiento neoconservador	380
10.4.2	La disociación de religión y moral en Peter L. Berger	382
10.4.3	La fe cristiana frente al legalismo y al utopismo	385
10.4.4	Moral y hermenéutica teológica	387
10.5	La religión como respuesta a las situaciones límite	390
10.5.1	Una concepción sustantiva de la religión	391
10.5.2	La privatización y la reducción de la trascendencia	393
10.5.3	Una comunidad dadora de sentido frente al mal y la muerte	397
 CONCLUSIONES		401
 BIBLIOGRAFÍA		408

INTRODUCCIÓN

Qué teología debe y puede hacerse en el contexto de esta sociedad plural y secular, ése es el todo de nuestra investigación

1.1 Presentación

La presente tesis doctoral se concibió como una investigación sobre las posibilidades de integración de la teoría social en el método teológico. En su impulso inicial, este proyecto responde a esta idea central y su marco general y metodológico parte de esta premisa. No obstante, la enunciación de la tesis, que persigue un objetivo mucho más concreto, podemos formularla como sigue a continuación.

La tesis defiende que el pluralismo es la caracterización principal de la sociedad global. No obstante, la forma en que se desarrolla ese pluralismo, especialmente en Europa, no es la creación de una plaza pública neutra en la que coexistan todas las tradiciones religiosas y seculares en igualdad de condiciones, sino que el espacio público plural es secular¹. Este espacio plurisecular configura secularmente las tradiciones religiosas, es decir, que las configura para que adquieran, como patrones de pensamiento y de comportamiento, el individualismo, el subjetivismo y la privatización. Dada esta configuración secular normativa del espacio público, las iglesias devienen en minorías cognitivas y los individuos quedan atomizados a merced de las megaestructuras de la sociedad global.

El sociólogo y teólogo Peter L. Berger propone, junto a otros autores, la desprivatización de la religión en el espacio público, a través de la categoría sociológica de las estructuras intermedias. Se discutirá hasta qué punto y en qué medida el uso de las estructuras intermedias resulta meramente funcional a la legitimación del sistema social. Para ello, se analizarán y se responderá críticamente a cuatro funcionales sociales asignadas a la religión: como centro de

¹ Por eso denominamos nuestra sociedad como “plurisecular”.

la cultura, como control de los límites sociales, como base de la moral y como respuesta a las situaciones límite de la existencia humana.

La importancia de ello reside en que una de las críticas principales que ha recibido la categoría analítica de las estructuras intermedias es su uso meramente funcional en la legitimación del sistema social. Para afrontar esta crítica y evitar caer en dicho funcionalismo legitimador, construimos un marco teórico en el que analizamos la relación entre la teología y la sociología desde su condición como disciplinas académicas, la posibilidad de cooperación entre ellas y qué debería caracterizarla. A continuación, tratamos la relación entre la teología y la sociología de la religión, discutiendo sus enfoques funcionalistas y sustantivos. Como ejemplo de esta contraposición de enfoques, establecemos una comparación entre la sociología de la religión de Niklas Luhmann y la de Peter Berger. Destacamos la comprensión sustantiva de la religión de Peter Berger, como respuesta a las “situaciones límite” de la existencia humana. El curso de nuestra investigación continúa con la relación entre teología y sociedad. Entre teología y sistema social, así como, entre teología y secularización, distinguiendo dos niveles de análisis: el institucional y el de conciencia. Dentro del análisis institucional, estudiamos el papel del protestantismo en el mundo contemporáneo y señalamos la debilidad de su teología política. Frecuentemente se ha señalado al protestantismo como causa del origen del capitalismo, el liberalismo o la secularización, por ello, estudiamos la relación entre protestantismo y modernidad. Por nuestra parte, asignamos la configuración secular de la religión, no al protestantismo, como muchos analistas han señalado, sino a los desarrollos de la propia modernidad, en su configuración de la sociedad contemporánea y a las necesidades del neoliberalismo secularizado. Finalmente abordamos el papel de las iglesias como estructuras intermedias en la sociedad plurisecular.

Por todo lo anterior, esta tesis puede comprenderse como una tesis sobre Peter L. Berger, dentro del contexto del pensamiento y su obra. A partir de su marco teórico, la sociología del conocimiento, su sociología de la religión, su pensamiento político-económico, así como su propia teología. Sin embargo, no nos pareció conveniente hacer una investigación que simplemente sistematizara su

obra, puesto que esa tesis ya se ha escrito², sino que queríamos llevarla un paso más allá, sobre todo, de su propio pensamiento teológico.

Así que esta tesis es una tesis sobre Berger, pero en nuestra recepción personal y según nuestros intereses intelectuales y personales. No se trata, por tanto, de una sistematización escolar de su pensamiento, sino de una recepción creativa del mismo. Haberlo conseguido o no es responsabilidad exclusiva de su autor.

1.2 Justificación y Objetivos

El objetivo principal que planteamos en esta tesis es presentar un marco teórico y un modelo socioteológico que favorezca la desprivatización de la religión y de las instituciones religiosas en el contexto de la sociedad plurisecular. Esta desprivatización debería abordarse en una doble dimensión: en la plaza pública y al interior de las propias iglesias. La desprivatización de la plaza pública se analiza desde la función de las iglesias cristianas como estructuras intermedias. La desprivatización al interior de las iglesias se debería llevar a cabo teológicamente.

Para ello, en esta investigación doctoral presentamos una propuesta teológica que denominamos socioconstructiva y que tiene en cuenta desde su raíz esta desprivatización. Es muy importante señalar que no puede haber una desprivatización pública de las iglesias sin que haya una desprivatización teológica. No estamos ante dos fases o dos dimensiones desconectadas, sin una teología desprivatizadora, con su consiguiente marco teórico que la habilite, las iglesias carecerán de recursos para asumir su propia desprivatización y ejercer un papel político en la sociedad actual. Cualquier desprivatización que no vaya acompañada también de una teología de este tipo se convertirá en funcional de cualesquiera otras ideologías que harán a las iglesias perder su propia voz.

² Felipe Martín Huete, "El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización" (tesis doctoral, Universidad de Granada, 2007), <http://hdl.handle.net/10481/1551>

Luis Sola Gutiérrez, "La insoslayable fe. El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger" (tesis doctoral, Universidad de Deusto 1990), <http://catalogo.rebiun.org/rebiun/record/Rebiun03097851>

Pensamos, con Berger, que la religión puede y debe tener un papel de relevancia pública en la sociedad contemporánea. Esto no sólo es importante respecto de las iglesias cristianas o del ejercicio de la propia teología, sino que es necesario para el conjunto de la sociedad por las siguientes razones:

1. En primer lugar, para que la sociedad sea realmente una sociedad plural. De modo que ninguna ideología, desde ninguna hegemonía cultural, se imponga como normativa del conjunto social. La presencia de las religiones, en general, y del cristianismo en particular, responde a que no se construya una normatividad secular que, de forma no explícita, aspire a una normatividad excluyente.
2. En segundo lugar, se busca evitar la colonización tecnologizada de las conciencias individuales, que se encontrarían a merced de las megaestructuras, sin la existencia de instituciones que las protejan.
3. En tercer lugar, se defiende la necesidad de limitación de las megaestructuras. La perspectiva secular, como lógica inmanente, sólo puede producir legitimación o deslegitimación del sistema social, mientras que la perspectiva teológica puede constituir los límites de lo social porque apela a una realidad trascendente del mismo.
4. En cuarto lugar, la donación de sentido frente a las situaciones límite, como la muerte, el mal y el sufrimiento, se convierte en una de las dimensiones principales de las iglesias como estructuras intermedias.

Tras el planteamiento de estos objetivos, nos dimos cuenta de una debilidad inherente al pensamiento de Peter L. Berger para construir nuestro modelo de la desprivatización de la religión. Una de las críticas que hacemos al sistema cultural de la configuración neoliberal es la construcción de un experiencialismo subjetivo e individualista que es funcional a los sistemas tecnoeconómico y político. Sin embargo, la teología de Peter L. Berger no deja de ser una teología liberal, es decir, una teología que se basa en la experiencia del sujeto. Así que no sería posible desprivatizar la religión en la sociedad plurisecular, si la comprensión de la teología tiene una raíz de tipo experiencial e individual. Por tanto, nos hemos propuesto compensar este déficit a partir de una teología que fuera capaz de superar esta tensión.

Para ello, retrotraemos nuestra reflexión teológica hasta la comprensión del centro neurálgico de la misma: la revelación. Estudiamos así la intersección de lo sociológico y lo teológico precisamente en el corazón mismo de la propia teología. Defendemos que la revelación debe comprenderse como un proceso de construcción social. Un proceso de construcción social a partir del lenguaje, del mundo de la vida cotidiana y del universo de sentido de una determinada estructura de plausibilidad. Es la estructura de plausibilidad y no una subjetividad individual, la receptora de la revelación.

Lo que perseguimos es articular la relación entre teología y teoría social, para defender el carácter socioconstruido de los contenidos de la revelación dentro del proceso de revelación. Nos hemos distanciado de las tendencias experienciales, subjetivas y privatizadoras de todos los desarrollos teológicos modernos, ya sean en sus vertientes liberales, evangélicas o fundamentalistas. Por eso, hemos acogido los desarrollos de la teología posliberal con sus énfasis comunitarios, eclesiológicos y externos. Sin embargo, también nos distinguimos de las propuestas posliberales en sus énfasis exclusivamente sincrónicos, que interpretan, tanto la Escritura como la Iglesia, como incondicionados. Para ello, no abandonamos una perspectiva genética o diacrónica proponiendo una comprensión de cómo la revelación se produce. Esto es necesario precisamente porque vivimos en una sociedad plurisecular donde debemos dar cuenta de la razón de nuestra esperanza³.

Para establecer esta comprensión de la recepción de la revelación como construcción social nos basamos en el marco teórico, concretamente de fenomenología sociológica, de Peter L. Berger. De esta manera, aunque construimos una teología desde la teoría social de Peter L. Berger, lo hacemos en clara evolución de la raíz experiencial-subjetiva de su pensamiento teológico. Como ya se ha mencionado, el objetivo es dar a la teología un suelo sólido para abordar la desprivatización de la religión en la sociedad plurisecular, ya sea a nivel institucional o de conciencia.

³ 1 Pe 3, 15

1.3 Contextualización

En este apartado nos proponemos situar muy brevemente nuestro punto de partida, respecto de las dos perspectivas que conforman nuestro trabajo, pero también de los presupuestos y de las precompresiones que asumimos.

1.3.1 Contextualización teológica

Respecto a la perspectiva teológica, nuestro interés se centra en el estudio de la revelación, sin embargo, hay que dejar claro que no se trata de ningún tratamiento sistemático. Aunque sí presentamos un breve “status questionis” acerca de lo que la teología de la revelación en el s. XX. No nos referimos en nuestra investigación a la revelación general, sino que nos centramos en la revelación como Palabra, tal y como nos llega a través de su mediación en las Escrituras. De igual manera, entendemos la función de la teología y de la doctrina cristiana, como el intento de la fe por entender dicha Palabra contenida en las Escrituras⁴.

Excede el objeto de nuestra investigación una perspectiva de fenomenología de las religiones, en la que tratar la revelación en las distintas tradiciones religiosas. Ni tampoco pretendemos proponer una teología de las religiones. Todo ello debe quedar necesariamente fuera de nuestro trabajo, aunque pudiera servir igualmente como paso previo para un estudio de este tipo.

Por tanto, nos planteamos las condiciones de posibilidad para comprender el fenómeno de la revelación bíblica. Nuestro interés por la revelación bíblica está encuadrado por la utilización de una metodología teológica de modelos que se acompaña de la teoría social, más concretamente, de la sociología del conocimiento, tal y como fue formulada por los sociólogos Peter L. Berger y Thomas Luckmann. Así como de la obra del teólogo George A. Lindbeck, que usa categorías y conceptos de Berger en su propia teología. Tendremos otros teólogos de referencia como Roger Haight, John Milbank o Kevin J. Vanhoozer. Estos últimos tienen relación e influencia con la obra de Lindbeck y nos acompañarán en distintos momentos de nuestra investigación.

⁴ Kevin J. Vanhoozer, *El Drama de la Doctrina. Una perspectiva canónico-lingüística de la teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2010), 18-21

Todo ello se hará expreso en el curso de nuestra exposición, sin embargo, contamos con otras influencias y puntos de partida. Es el caso del concepto de la revelación bíblica como Palabra o como acontecimiento de la Palabra⁵. Obviamente somos deudores del teólogo Karl Barth que a finales del s. XX ha seguido influyendo, más allá del barthianismo, en todo el movimiento de la teología posliberal⁶.

Karl Barth supuso una renovación en la comprensión de la revelación, frente al proposicionalismo tradicional o al reduccionismo antropocéntrico de la teología liberal. Karl Barth no lee las Escrituras buscando un conjunto de verdades reveladas proposicionalmente, sino que busca la Palabra, es decir, a Jesucristo⁷. Por ello, la Biblia se vuelve la Palabra cuando Dios, a través de su misericordia, permite que el texto escritural sea comprendido como Palabra por los lectores y los oyentes en la predicación de la misma. Así las Escrituras son testigos o dan testimonio de la Palabra⁸.

No hemos introducido una discusión completa de la teología de Barth, porque eso nos habría distanciado del marco metodológico de referencia que nos hemos propuesto. Sin embargo, pensamos que muchas de las críticas que se le pueden hacer a la teología de Barth sí están consideradas en nuestra exposición.

Como las que señalan que ese acontecimiento de la Palabra pueda quedar vacío de contenido o mudo porque sea incapaz de comunicar nada. De ahí, deriva la tendencia al objetivismo de la teología barthiana o su absoluta personalización de la Palabra. También consideramos la crítica de que la concepción barthiana de la Palabra establece un quiasmo irresoluble con las palabras humanas. Con ello, pareciera que no se puede establecer la relación entre Palabra y palabras humanas en la teología de Barth. En este sentido, como bien dice Vanhoozer, el principal problema que hay que señalar en la teología barthiana es la relación entre el

⁵ Karl Barth, *La revelación como abolición de la religión* (Madrid: Ediciones Marova, 1973), 54. Esta obra es traducción del párrafo 17 de la sección tercera del capítulo 2 de la *Church Dogmatics*, vol I.2

⁶ Gary Dorrien, "The origins of postliberalism. A third way in theology?", *The Christian Century*, vol. 118, nº 20 (jul 2001), 16

⁷ Barth, *La revelación...*, 83

⁸ Vanhoozer, *El Drama...*, 22

significado verbal del texto y la mediación casi sacramental de la Biblia como Palabra, tanto en cuanto, presencia real de Jesucristo⁹.

A Barth se la ha criticado también por reducir la revelación a la dimensión subjetiva en detrimento de la objetividad del texto. Aunque cuando se lee a Barth difícilmente puede deducirse semejante consecuencia. Nuevamente pensamos que Vanhoozer es certero en su apreciación, cuando dice que Barth esperaba que el Espíritu usara exactamente las palabras de la Escritura, y no otras, para revelar a Jesucristo¹⁰ o cuando afirma que tampoco Barth tenía la intención expresa de negar el papel de las proposiciones¹¹.

En este sentido, resulta paradójico que, dependiendo de quién lea a Barth, la interpretación es completamente distinta. Los proposicionalistas consideran que Barth ha reducido la revelación a una dimensión subjetiva. Mientras que aquellos autores más próximos a modelos experienciales-expresivos, lo entienden desde la total objetivación de la revelación en el texto de la Escritura. Torres Queiruga afirma que en la teología barthiana, la revelación y sólo la acontecida en la Biblia se convierte en un sentido exclusivista en Palabra de Dios. Es decir, que la revelación queda reducida a la dimensión divina¹².

Por tanto, aunque no tenemos una discusión expresa de la teología barthiana, sí que recogemos y discutimos estas posibles críticas y objeciones, y en cierta medida, concebimos nuestro modelo teológico teniéndolas en cuenta, aunque yendo más allá de la teología del propio Barth. No obstante, nuestra referencia permanente es a esa teología barthiana a través de su concepto de revelación como Palabra. De hecho, ésta es una de nuestras diferencias

⁹ Vanhoozer, *El Drama...*, 22

¹⁰ Barth dice que la Palabra de Dios es siempre esta o aquella palabra hablada por los profetas y los apóstoles y proclamada por la Iglesia. Cfr Karl Barth, *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*, vol. I.1 (Londres: T&T Clark, 2009), 135

¹¹ Vanhoozer, *El Drama...*, 22

¹² Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (Madrid: Trotta 2008), 102

fundamentales con nuestro autor principal, Peter L. Berger en cuanto teólogo, que carece de una teología de la Palabra¹³.

Esta dialéctica de la Palabra y las palabras humanas acompañó a lo que vino a denominarse la “teología dialéctica” o la “teología de la Palabra”. Fueron aquellas teologías de principios del s. XX pertenecientes a un grupo de teólogos que inicialmente trabajaron sobre inquietudes similares, pero que después evolucionaron de manera distinta. Nos referimos al propio Karl Barth, a Emil Brunner, F. Gogarten y R. Bultmann. En todos ellos tenemos esta tensión no del todo resuelta entre Palabra y palabras humanas. Bultmann lo afrontará a través de la desmitologización del N.T y de una hermenéutica existencialista. Emil Brunner planteará que las Escrituras no son, sino que llegan a ser la Palabra de Dios, que dan cuenta del encuentro personal de Dios con el ser humano a través de la Palabra.

Como reacción a esta dialéctica, entre Palabra y palabras, tenemos en el s. XX otro grupo de teólogos que encarnarán lo que se conoció como el “círculo de Heidelberg”. Ahí encontramos teólogos como Gerhard von Rad y W. Pannenberg, entre otros. Por otro lado, tenemos también a O. Cullmann que podríamos incluir en esta categoría, aunque no perteneciera a este círculo. Estos son teólogos que quieren encontrar una salida al problema de la Palabra transmitida sólo por las palabras humanas. Para ello proponen, cada uno desde construcciones teológicas muy diferentes, que la revelación no se dé en exclusividad a través de las palabras, sino a través de los hechos históricos.

Así, G. von Rad, entre otros biblistas que conformaron lo que se conoció como el movimiento de la “teología bíblica”, postula que la revelación tiene que ver con las “acciones de Dios”, que son aquellas acciones o actos salvíficos en favor de su pueblo, constituyéndose éstas como ámbito de revelación. Oscar Cullmann será quien articule una “historia de la salvación”, como la narración histórica de aquellos actos salvíficos de Dios en favor del ser humano y de los que dan cuenta las Escrituras. Por su parte, W. Pannenberg defenderá que no es en la

¹³ Aunque Berger inicialmente partiera de posiciones neortodoxas o barthianas como en *The Precarious Vision. A sociologist looks at social fictions and Christian faith* (New York: Doubleday, 1961), pronto evolucionó hacia posturas teológicas liberales.

especificidad de una “historia de la salvación” en la que tiene lugar la revelación de Dios, sino en la historia de la humanidad con mayúscula. De manera que al comprender la historia deviene la fe en Dios.

El problema reside aquí, de igual manera que en la dialéctica Palabra-palabras, en encontrar el nexo entre “la historia” y esas “acciones”, “actos salvíficos” o “hechos históricos” que nos hablan de Dios. O se separa la historia de la historiografía de la historia teológica de la salvación, o se diluye la historia teológica de la salvación en la historia de la historiografía.

Hay un intento más en la teología del s. XX, en mediar entre el paradigma de la Palabra y el paradigma de la Historia, que es la teología sistemática de Paul Tillich. Sin embargo, su propuesta es dependiente del idealismo filosófico, de manera que tiene difícil encaje en la comprensión de la revelación bíblica.

Como bien dice Torres Queiruga, la revelación, especialmente la revelación bíblica, no puede escapar de su objetivación en las palabras humanas. Lo que en definitiva tenemos no son ni hechos históricos, ni acciones, ni encuentros personales, sino textos, es decir, palabras¹⁴. G. von Rad afirma que son 241 las veces que el AT refiere la expresión “Palabra de Dios”, esa palabra que es acontecimiento, en la que sucede algo. Esa palabra en la mayoría de las veces está transmitida a través de la palabra profética¹⁵. En palabras de René Latourelle, comprender la historia de la palabra de Dios es comprender la historia de la revelación¹⁶. Así que a nuestro juicio resulta ineludible el estudio de la revelación a través de la categoría teológica de Palabra, entendida siempre ésta en su sentido cristológico.

Por otro lado, repasamos muy brevemente las tres grandes corrientes teológicas occidentales en relación a su tratamiento de la revelación¹⁷.

La primera de ellas es la que denominamos tradición experiencial-expresiva. Esta es la gran aportación de la teología liberal desde el s. XIX que

¹⁴ Torres Queiruga, *Repensar...*, 36

¹⁵ Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento, vol. II* (Salamanca: Sígueme, 2000), 118

¹⁶ René Latourelle, *Teología de la Revelación* (Salamanca: Sígueme, 1966) 18-19

¹⁷ La clasificación es de G. A. Lindbeck

comprende la revelación como un núcleo experiencial de la subjetividad humana. Esta es la solución creativa de esta importante corriente teológica a los problemas planteados por la razón y la historiografía modernas. La experiencia religiosa es ámbito de la revelación que acontece, no ya a través del texto de la Escritura, sino en la inmediatez de la subjetividad humana. Por nuestra parte, aceptamos que el conocimiento humano empieza por la experiencia, pero si como dice Vanhoozer, también termina con ella, no hay posibilidad de encontrar un suelo firme donde dirimir los conflictos de opiniones sobre cómo es Dios¹⁸.

La segunda tradición es la proposicional-cognitiva. Es la aproximación tradicional y la conservadora contemporánea a la revelación. Su comprensión en términos cognitivos-proposicionales también será ampliamente tratada por nuestro trabajo. Este paradigma proposicionalista se ha dado, tanto desde la metafísica premoderna, en la que la razón es receptor pasivo de la estructura del mundo, como desde la ontología del sujeto moderno, en la que el sujeto conoce el mundo. Desde ambos paradigmas filosóficos se da este proposicionalismo que no deja de traducir el “decir de Dios” a unas proposiciones de verdad. La revelación se identifica con las afirmaciones de la Biblia. El reduccionismo aquí se basa en codificar como información o como datos divinos el texto de la Escritura, pero esto difícilmente puede encajar con la amplia variedad de géneros literarios contenidas en ella, así como con la dificultad de relacionar Dios y Escritura¹⁹, así como, revelación y cultura.

Por último, tenemos una tercera corriente, relativamente reciente, que surge con la obra de G. A. Lindbeck, *La naturaleza de la doctrina* (1984). Es lo que se conoce como el giro cultural lingüístico. Aquí la eclesiología se ha convertido en teología primera²⁰. El propio Vanhoozer pertenece a esta corriente, junto con John Milbank, y otros muchos autores del ámbito académico anglosajón. En el ámbito protestante esta corriente se la conoce como “teología posliberal” y en el ámbito católico como “teología radical”. Más concretamente esta teología radical ha venido denominarse “Ortodoxia Radical” o “Radical

¹⁸ Vanhoozer, *El Drama...*, 23

¹⁹ Vanhoozer, *El Drama...*, 21

²⁰ Vanhoozer, *El Drama...*, 23

Orthodoxy” por su designación en inglés²¹. El énfasis privilegiado es la práctica de la Iglesia. La teología articula la lógica inherente al modo de vida común, es decir, la cultura de la Iglesia cristiana²².

Vanhoozer, contrastando la teología de John Milbank y de G. A. Lindbeck, dice que Milbank es exponente de la versión dura de la teología cultural lingüística y que Lindbeck representa la versión suave de la misma²³. Ambos hacen de la eclesiología el centro de gravedad, sin embargo, los fundamentos de ambos autores divergen notablemente, ya que la fuente principal de la teología de Lindbeck es la narración de la Escritura, mientras que Milbank asocia el carácter narrativo, no sólo o principalmente al texto de la Biblia, sino a la metanarrativa de la tradición eclesial y de la historia de la iglesia.

Estas teologías tienen una reflexividad crítica respecto de las limitaciones de la cultura secular de la modernidad, que sirvió como marco normativo para las tendencias adaptativas o de traducción de la fe de las teologías modernas. Se revisan los modelos de interacción con esta cultura moderna y se enfatiza la diferencia cristiana²⁴.

La objeción crítica de esta corriente es que esta concepción tiene más de sociología que de teología. No es extraño entonces que, si nuestra investigación trata sobre la interacción entre ambas, esta corriente teológica esté muy presente en nuestro trabajo. En este caso, el peligro se encuentra en que la revelación quede reducida, no a lo que Dios dice o ha dicho, sino a cómo la comunidad cristiana habla sobre Dios²⁵. La diferenciación entre el discurso divino y el humano vuelve a convertirse en medular. Lo problemático, en este caso, está en encontrar el nexo entre la Palabra de Dios y la práctica de la comunidad. Cómo la práctica de la comunidad es capaz de encarnar la Palabra de Dios.

²¹ Luís Oviedo Torró, “El nuevo radicalismo teológico ante el panorama cultural contemporáneo”, *Estudios Salmanticensis*, nº 53 (2006): 306

²² Vanhoozer, *El Drama...*, 24

²³ Vanhoozer, *El Drama...*, 24

²⁴ Oviedo, *El nuevo radicalismo...*, 307

²⁵ Vanhoozer, *El Drama...*, 24

En definitiva, ante la pregunta: ¿dónde podemos encontrar la revelación divina?²⁶ Tenemos cuatro posibles respuestas: o la Biblia tiene la misma extensión que la revelación, o es testigo de ella, o es expresión de una experiencia de revelación, o es producto del lenguaje y de la vida de la Iglesia²⁷.

Sirva este brevísimo repaso como contextualización de parte de la problemática de la revelación, tal y como se ha tratado en buena parte de la teología del s. XX. Evidentemente el esquematismo necesario no hace justicia a ninguno de los autores citados, pero, sobre todo, lo que queremos resaltar son las líneas generales, para tener una comprensión panorámica sobre cuáles son los principales problemas implicados.

Por último, debemos recordar que la propuesta de nuestro modelo teológico quiere evitar el experiencialismo expresivo subjetivo y privado de la modernidad cultural. Porque, de esta manera, la teología debería estar en mejores condiciones para contribuir a la desprivatización de las iglesias cristianas y a ejercer una crítica cultural de los subsistemas tecnoeconómico y político, ya que ese experiencialismo es funcional al sistema tecnoeconómico de consumo. Así que todo nuestro análisis teológico tiene como trasfondo argumentativo esta orientación.

1.3.2 Contextualización sociológica

La obra que marcó la orientación teórica de Peter Berger fue *La construcción social de la realidad* (1966), que escribió conjuntamente con el también sociólogo Thomas Luckmann. Esta obra marca un antes y un después en la sociología y abrió un paradigma nuevo en la disciplina: el paradigma construccionista. Aunque mucho de lo que posteriormente se haya conocido como tal no hace justicia al pensamiento y al marco teórico de nuestros autores. Por eso, para distinguirlo, sería mejor referirnos a la teoría social de nuestros autores como sociología fenomenológica o sociología hermenéutica.

Hasta ese momento la sociología había discurrido a lo largo del s. XX a través de dos grandes corrientes: el funcionalismo estructural y el marxismo,

²⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 21

²⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 25

dentro del cual, se encuadraron a su vez distintas corrientes teóricas. Éstas no sólo fueron dos corrientes sociológicas, sino que encarnaron dos visiones económicas y políticas, no sólo distintas, sino incluso antagónicas del mundo.

El funcionalismo estructural dominó la sociología norteamericana hasta los años 60 del s. XX. Sus dos representantes más importantes fueron Talcott Parsons y su alumno, Robert Merton. El funcionalismo estructural tenía como precedente la obra de uno de los padres fundadores de la sociología: Emil Durkheim. Además, Parsons fue quien introdujo a Max Weber en la sociología norteamericana. El funcionalismo estructural empezó a decaer como paradigma sociológico a partir de finales de la década del 60, cuando se hizo necesario otros enfoques comprensivos de los procesos e instituciones sociales en marcha.

Es en este contexto cuando B&L²⁸ publicaron *La construcción social de la realidad* (1966). Esta es una obra que se presenta como una síntesis de distintas corrientes sociológicas previas. Toma de Emile Durkheim la descripción de los hechos sociales como cosas, o de Max Weber, la importancia del significado subjetivo de la acción social. De Karl Marx tomará la noción bipartita de infraestructura y superestructura, aunque esta quedará diluida posteriormente en su obra. Otras influencias estarán también en Berger como la del interaccionismo simbólico de George Herbert Mead. Un autor que influirá decisivamente, tanto en Berger como en Luckmann, fue su maestro, el sociólogo Alfred Schutz, que desarrollará una sociología fenomenológica.

No obstante, en Berger hay una evolución gradual en su pensamiento. En las obras anteriores a *La construcción social de la realidad* (1966), Berger se muestra como un sociólogo dentro de la corriente funcional estructuralista, por ejemplo, en *The noise of solemn assemblies* (1961). Una de las categorías funcionalistas que pervivirán en toda la obra de Berger es la comprensión de la religión en su función integradora de la sociedad. Esto es herencia de la sociología de Durkheim. No obstante, este funcionalismo estructural, en el que el estudio macro de las estructuras sociales está por encima del individuo, dejará paso a aquella otra sociología constructivista o fenomenológica con una perspectiva

²⁸ Berger y Luckmann, a partir de ahora B&L

micro. En la que la sociología entró en una dimensión más subjetiva, centrándose en el análisis de la vida cotidiana.

La sociología de Berger se basa en la tradición humanística, es decir, considera la sociedad principalmente desde el punto de vista del individuo. La sociedad es lo que hace el ser humano a través de su acción orientada hacia los otros y que comporta un significado subjetivo. La sociología se convierte así en una sociología hermenéutica o comprensiva.

Éste fue el objetivo principal del aporte teórico de B&L, que se conoce como sociología del conocimiento, la del estudio de la interacción recíproca entre la subjetividad de la conciencia y de los procesos sociales. Esta sociología del conocimiento también tenía un antecedente a la obra de nuestros autores, aunque había sido desarrollada con orientaciones muy diferentes. Desde Karl Marx, Emile Durkheim, Max Scheler hasta Karl Mannheim y Robert Merton.

En Mannheim, el “conocimiento” era comprendido como normas éticas, estéticas, creencias políticas y religiosas, juicios científicos o categorías lógicas. Mientras que, en Merton, el “conocimiento” son las ideas, ideologías, creencias jurídicas y éticas, filosofía, ciencia o tecnología. Por su parte, en Durkheim, conocimiento equivale a categorías de pensamiento²⁹. Sin embargo, B&L cambiarán la orientación de la sociología del conocimiento, comprendiendo por tal todo el acervo de conocimientos que sustenta y es indispensable para el desarrollo social de la vida diaria.

En cuanto a la sociología de la religión, podemos decir que Peter Berger también experimenta una evolución gradual. Su libro *El Deseo Sagrado* (1967) se ha convertido en un clásico de la sociología de la religión. Fue aquí donde estudió el fenómeno de la religión en la sociedad moderna bajo la categoría de la secularización clásica. A mayor desarrollo de la modernidad, mayor grado de secularización en la sociedad. A finales de los 60, Berger compartió con el resto de la comunidad sociológica la vigencia del paradigma de la secularización. La modernidad producía secularización y ésta, a su vez, producía pluralismo. A finales de los 90, la evidencia de los datos empíricos a nivel global llevó a

²⁹ Emilio Lamo de Espinosa, “El estatuto teórico para la sociología del conocimiento”, REIS 40 (1987): 14

replantearse el paradigma clásico de la secularización, para transitar hacia otros marcos interpretativos. Berger empezó a hablar de “deseccularización” y a cuestionar la secularización en *The Deseccularization of the World* (1999). Sin embargo, será en su último libro, *Los numerosos altares de la modernidad* (2016), cuando planteó sustituir el paradigma de la secularización por el del pluralismo. La modernidad produce pluralismo, no necesariamente secularización, allí donde ésta ocurre debe ser explicada. El mundo sigue siendo tan religioso como siempre fue, pero siempre considerando la situación a nivel global y contando con las excepciones de Europa y de las élites académicas. Por tanto, según Berger, la caracterización principal de la sociedad contemporánea es el pluralismo. Un pluralismo con relaciones asimétricas entre las religiones entre sí, y de éstas, con la secularización.

Por otro lado, nuestra investigación presentará que, si bien nos adherimos al paradigma del pluralismo de Berger, como principal categoría de análisis de la sociedad actual, proponemos que el pluralismo no es un pluralismo religioso ni neutro. Es decir, que las distintas tradiciones religiosas no coexisten en condiciones de igualdad en el espacio público con respecto al discurso secular, como si éste fuera una tradición más entre las tradiciones religiosas. Por el contrario, planteamos que el pluralismo que produce la modernidad es distinto del pluralismo religioso de otras sociedades premodernas. El pluralismo que produce la modernidad es un pluralismo secular, el espacio social con ello no es neutro, sino secular. Siendo, además, normativa esta secularidad dentro del espacio político y social. Por tanto, ese pluralismo secular condiciona y presiona a las tradiciones religiosas, que coexisten en la sociedad plural, para que adapten sus patrones de pensamiento y de comportamiento a los términos seculares. Efectivamente, la religión y la fe no han desaparecido de la sociedad tardomoderna, pero el pluralismo secular transforma las tradiciones religiosas para que se comporten como experiencias subjetivas, individualistas y privadas, restringiendo o marginando su participación en el espacio público.

1.3.3 Antecedentes del enfoque socioteológico

Hemos investigado qué antecedentes pudiera haber de un proyecto similar al que presentamos en esta tesis. Qué otros intentos de integración de la

“sociología fenomenológica y/o constructivista” se han hecho por parte de la teología. En principio pudiera pensarse que debiéramos encontrar una amplia bibliografía al respecto, ya que la vigencia de esta corriente teórica en sociología ha sido predominante en los últimos 50 años. Sin embargo, nos sorprendió comprobar la ausencia de obras teológicas en este sentido.

Queremos precisar que nos referimos a proyectos teológicos que se aproximen o tengan un alto grado de similitud con lo que presentamos en esta investigación doctoral. No nos estamos refiriendo a apoyos más o menos incidentales de la teoría social por parte de teólogos y exégetas bíblicos. O la integración desde otros marcos de la teoría social como, por ejemplo, la amplia bibliografía teológica a partir de las corrientes marxistas, neomarxistas o liberacionistas, tal y como las encontramos, en las distintas teologías de la liberación. Nos estamos refiriendo concretamente a obras teológicas que beban de las fuentes teóricas de lo que podríamos llamar el “paradigma constructivista o construccionista”, y todavía con mayor concreción, a partir de la sociología fenomenológica de Peter Berger y Thomas Luckmann, tal y como la encontramos en *La construcción social de la realidad* (1966).

En este sentido, lo más parecido que hemos encontrado ha sido una aproximación desde la “teología práctica”, pero a partir del “socioconstruccionismo”. Nos estamos refiriendo a unos pocos teólogos, en torno a la Universidad de Ámsterdam³⁰, que se ocupan de la “teología práctica” y que han trabajado sobre la base del construccionismo social. Sobre todo, en relación a la obra de autores como Kenneth J. Gergen, cuyo campo predominante ha sido la psicología social.

Aunque este construccionismo social tiene como antecedentes teóricos la obra de B&L, en realidad, sus orientaciones teóricas difieren notablemente de ellos³¹. A pesar de que, a veces, los términos socioconstruccionismo o socioconstructivismo no están claramente definidos, pensamos que hay una

³⁰ Ruard Ganzevoort, “The social construction of revelation”, *International Journal of Practical Theology*, vol 8, nº 2 (2006): 1-14. Chris A. M. Hermans et al. (eds), “Social Constructionism and Theology” (Leiden: Brill, 2002). Srdan Sremac, “Converting into a New Reality. Social Constructionism, Practical Theology and Conversion”, *Nova prisutnost*, vol 8, nº 1 (2010): 7-27.

³¹ Sremac, *Converting...*, 4. Ganzevoort, *The social...*, 7. Hermans..., 12

diferencia fundamental entre el socioconstruccionismo de autores como Gergen o el de B&L. La diferencia radica en el tratamiento de la realidad extralingüística. El primero rechaza la existencia de los hechos aparte del discurso humano³². Mientras que los segundos mantienen una interacción recíproca entre la conciencia subjetiva individual y los procesos e instituciones sociales. Peter Berger criticó frecuentemente los excesos derivados de este rechazo por los “hechos sociales”, la objetividad en las ciencias sociales, así como el rechazo de la metodología empírica de la sociología³³.

Por tanto, concluimos que esta investigación aporta perspectivas novedosas en la aplicación de la teoría social de B&L en la teología concibiendo la revelación como parte del proceso de construcción social.

1.4 Metodología teológica por modelos

El marco metodológico en el que se inscribe esta tesis es el de la integración de la teoría social en el método teológico. Por eso, la tesis asume el uso de “modelos” y de las categorías de *loci* para articular la integración de la teología y la teoría social.

Nuestra teología está construida sobre un modelo heurístico, que intenta abrir nuevas perspectivas teológicas a partir de la teoría social. En las condiciones de la sociedad plurisecular, la teología no puede pensarse a sí misma en aislamiento de lo social. No puede identificarse lo social con lo eclesial sin pensar en su diferencia. Y por ello, la relación entre la teología y la teoría social no sólo es posible, sino que resulta imprescindible para una teología que no se considere al margen de lo social, ni tampoco de las construcciones socioculturales. Es decir, que la teología ya no se piensa sólo como eclesiología, sino como sociología. Dicho de otra manera, una teología que se piensa como eclesiología en perspectiva sociológica.

Esto no implica que aceptemos lo social, ni la sociología acríticamente, ni que asumamos el postulado ideológico de lo secular como normativo. Todo lo

³² Hermans, *Introduction...*, 13

³³ Enrique Barros et al, “Peter Berger en el Centro de Estudios Públicos”, *Estudios Públicos* 71 (invierno 1998): 13-14

contrario, lo social y lo secular debe pensarse desde la teología, tanto en cuanto, teología en cooperación interdisciplinar con la sociología y con la teoría social.

Por ello, surge la necesidad de reflexionar hasta qué punto, la cooperación de la teología con la sociología, no supone la secularización de la teología. En definitiva, las preguntas de fondo a tratar son: ¿en qué medida es posible o no la cooperación entre el discurso religioso y el discurso secular? ¿La definición de lo secular constituye el primer paso de su prevención o el primer paso de su transmisión?

Este es el problema que la teología viene experimentando desde Schleiermacher y con el que ha estado luchando, a veces agonísticamente, desde entonces. Las actitudes meramente adaptativas han resultado en un debilitamiento de la teología, de las iglesias y de la espiritualidad. Sin embargo, las actitudes de atrincheramiento cognitivo, o meramente reactivas, no pueden ignorar que el espacio social desde el que se construyen es secular, y que su reactividad también se construye como una nueva manera de secularidad. La secularización debilita la fe y la iglesia, pero ambas no pueden rechazarla desde una actitud meramente voluntarista, porque el problema pertenece a las estructuras y los procesos sociales, ¿cuál debería ser la respuesta?

Nuestra propuesta es la de presentar un método en el que la teoría social pueda integrarse en un modelo teológico, que aporte a éste comprensiones que no obtiene por sí mismo en una posición de aislamiento. Sin embargo, la validez del método teológico debe regirse por la capacidad que tenga, por un lado, de dotar a la teología de negociación con la cultura secular en la que se inserta, y por otro lado, de autonomía crítica respecto de las deficiencias de la construcción secular de la realidad como son: la negación u oscurecimiento de la trascendencia, la carencia o dificultad de construcción de sentido omniabarcante y la superioridad epistemológica de lo secular.

Nuestro método analiza la relación entre el discurso religioso y el discurso secular desde distintos puntos de vista. Primero, desde un modelo comprensivo estudiamos dos posibles modos de relación entre la teología y la sociología como disciplinas científicas: de oposición y de cooperación, que a su vez se puede

dividir en tres modelos distintos: ancilar, cooperación intra o interdisciplinar y la teología como ciencia social. Segundo, a partir del modelo de Peter L. Berger, analizamos la relación entre religión (y/o teología) y sociedad en tres modos: rendición, negociación y atrincheramiento. Analizadas, por tanto, las relaciones socioteológicas desde distintas perspectivas, construimos un modelo teológico heurístico, a partir de ciertas premisas de la teoría social de Peter L. Berger y del modelo triple del teólogo G. A. Lindbeck: experiencial-expresivista, cultural y cognitivo-proposicional. Respecto al lugar en el que la Iglesia se inserta en relación a la sociedad analizamos dos modelos desde una perspectiva sociológica: como minoría cognitiva y como estructura intermedia. De esta manera, nuestra metodología por modelos debe ser capaz de articular los desafíos de la sociedad plurisecular. Los modelos serán o no adecuados porque respondan a la situación sociocultural definida.

Lo significativo para el objeto de nuestra investigación es que el método teológico no está al margen de la sociedad y de la cultura, sino que, por el contrario, son elementos constituyentes del mismo. Por tanto, el proceso de revelación y su forma derivada en la Escritura puede estudiarse desde la sociología del conocimiento, pero también los modos de relación entre la Iglesia y la sociedad. Se busca correlacionar los contenidos subjetivos de conciencia con la objetividad de las instituciones y las estructuras sociales. Por eso, estudiamos la revelación, tanto en cuanto, su objetivación en los procesos sociales y en sus definiciones culturales. Cuando esto lo aplicamos a la teología podemos comprenderla no desde un marco idealista, como la historia de los dogmas o los sistemas teológicos de la Iglesia, sino como su relación recíproca con las instituciones y los procesos sociales dentro de cada contexto histórico que los ha producido.

La presente investigación, aunque tiene como recurso la teoría sociológica, no deja de ser una investigación teológica. Por tanto, queremos explicitar, en primer lugar, los rasgos generales que deben acompañar a la tarea de la teología científica o académica, antes de concretar los elementos de nuestra propia metodología.

1.4.1 La teología como ciencia hermenéutica

Cabe aclararse que la teología como disciplina académica, inserta en el ámbito universitario, funciona principalmente como una ciencia hermenéutica, por eso, está emparentada con el resto de las ciencias humanas y con las ciencias sociales.

La teología no pretende tanto una explicación de la realidad, sino una comprensión de la misma. Es decir, que la teología procura, tanto una hermenéutica de los textos objeto de su estudio, como una hermenéutica de la realidad humana y social desde la perspectiva de la fe. De esta manera, como ciencia hermenéutica debe explicitar sus propias precomprensiones y presupuestos, para hacer transparentes sus motivaciones y sus puntos de partida. Ya que el teólogo con su propia subjetividad y experiencia de la fe forma parte de la realidad que intenta comprender.

Todo lo anterior hace de la teología una ciencia dentro de las Humanidades que justifica su inserción y su trabajo en el ámbito universitario, incluso aunque éste sea laico. De esta manera, la teología está en condiciones de contribuir al progreso y al aumento del conocimiento científico, dentro de su ámbito de investigación.

Por ello, la teología, que se comprende a sí misma en esta vocación académica, busca dilucidar las *fuentes* que le son propias, aclarar las *categorías* y los *conceptos* de su objeto de estudio, así como su *sistematización*. Es decir, los conceptos y las categorías deben ponerse en relación unos con otros y en relación a un marco referencial que los haga operativos. La manera de describir esta operatividad es el método.

1.4.2 Conceptos, tipos ideales, categorías analíticas y modelos

El método que rige la presente investigación puede calificarse como *método por modelos*. No obstante, el concepto de modelo tiene similitudes y diferencias con las nociones de *tipos ideales* de Weber y el de *paradigma* de Thomas Khun, pero también podría estar próxima a la de categoría, de símbolo, de metáfora o de analogía. Es decir, que no hay una definición de “modelo” que le

permita distinguirse netamente de todo lo anterior, sino que hay un cierto grado de solapamiento entre las distintas nociones mencionadas.³⁴

Por ello, y con el fin de ganar precisión queremos distinguir entre: concepto, tipo ideal, categoría analítica y modelo.

a) Los conceptos. Son proposiciones abstractas a las que se llega por argumentación racional³⁵. A su vez, las proposiciones son afirmaciones que pueden ser juzgadas como verdaderas o falsas³⁶. Sin embargo, la precisión conceptual no puede ser aplicada de una manera siempre efectiva al objeto de la teología: la revelación³⁷.

Ya que la revelación es una realidad plural en lo experiencial, en lo semántico y en lo interpretativo. Como lo muestra la extraordinaria pluralidad de los textos bíblicos que representan distintas aproximaciones al fenómeno de la revelación sin agotarlo nunca. De esta manera, el acontecimiento de revelación siempre excede a los conceptos extraídos de los textos de la Escritura, que testimonian dicha revelación y cuyo contenido no puede conformarse con categorías cerradas y exclusivistas³⁸.

De ahí, que necesitemos una categoría más dinámica que la del concepto o la de la proposición. Dulles toma la noción de modelo de H. R. Niebuhr en su obra *Cristo y la cultura*, en el que se exponen cinco tipos de relación entre Cristo y la cultura humana³⁹. Sin embargo, tanto Niebuhr como Troeltsch construyen sus análisis socioteológicos a partir de los tipos ideales de Max Weber⁴⁰. Por su parte, Peter Berger también toma la noción de tipo ideal de Max Weber.

b) Tipos ideales. Se pueden definir como una construcción interpretativa que permite un cierto grado de comprensión de un ámbito de la realidad humana y

³⁴ José Morales, "Los modelos en teología", en *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, ed. por C. Izquierdo et al (Pamplona: Universidad de Pamplona, 1997), 288

³⁵ Vanhoozer, *El Drama...*, 329

³⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 327

³⁷ Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander: Sal Terrae, 1975), 8

³⁸ Morales, *Los modelos...*, 288

³⁹ Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, 4

⁴⁰ Morales, *Los modelos...*, 292

social. No obstante, la tipología ideal no existe como tal en el mundo. No puede encontrarse en forma pura y siempre habrá casos que no encajen en la tipología. Pero lo significativo del tipo ideal no es su exhaustividad y completitud, sino su potencialidad analítica y comprensiva. Además, los tipos ideales sirven para valorar la divergencia que los casos reales presentan respecto a ellos, así como su verificación empírica permite la depuración de la propia tipología⁴¹.

c) Categorías analíticas: los tipos ideales también funcionan como categorías analíticas, que al igual que ellos, son constructos que básicamente tienen una función heurística respecto a la realidad y que permiten iluminarla desde ángulos o perspectivas nuevas.

Por su parte, Avery Dulles, citando al teólogo Ewert Cousins, dice que el uso de modelos en teología nos permite tener una mayor conciencia de que no es posible agotar lo infinito a partir las estructuras finitas del lenguaje. Por eso, el modelo evita que conceptos y símbolos se conviertan en ídolos y abre la teología a la pluralidad de acercamientos, de la misma manera como lo han logrado en el campo de la ciencia⁴².

d) Los modelos. Son una construcción o categoría conceptual, que parte de la experiencia y de la historia, como medios interpretativos de la revelación, objeto de estudio de la fe cristiana⁴³. No obstante, esta definición podría entenderse que toma como base lo conceptual-proposicional. El problema es que ya se han mostrado algunas objeciones hacia lo conceptual como acercamiento a la revelación⁴⁴.

Para distinguirse de esa raíz conceptual-proposicional, Avery Dulles define como *modelo* un esquema constante de comprensión que funciona sobre la base de una metáfora que constituye su núcleo⁴⁵. Cuando una metáfora se emplea de manera reflexiva para entender teóricamente una realidad se convierte en un

⁴¹ Peter L. Berger, *The heretical imperative. Contemporary Possibilities of Religions Affirmation* (New York: Anchor Books, 1979), 56

⁴² Dulles, *Modelos...*, 10-11

⁴³ Morales, J., *Los modelos...*, 287

⁴⁴ En esta investigación mostraremos el lugar que ocupa lo conceptual-proposicional en el ámbito de la revelación

⁴⁵ Julián A. López, "Modelos de reflexión sobre el método teológico", *Efemérides Mexicana*, nº 24 (2006), 39

modelo⁴⁶. Sin embargo, Dulles reconoce que no todos los modelos funcionan sobre la base de una metáfora porque son modelos de naturaleza abstracta⁴⁷. De hecho, los modelos comparten con los tipos ideales o con las categorías analíticas su tendencia a formularse como constructos artificiales⁴⁸.

Por tanto, la comprensión de *modelo* que proponemos para nuestra investigación es la de un esquema comprensivo e interpretativo, que no se basaría ni en un fondo conceptual-proposicional, ni en uno metafórico-expresivo, sino de en uno de carácter tipológico, ya sea como *tipos ideales* o como *categorías analíticas*, tomados tanto de la teoría social como de la teología.

1.4.3 El uso de modelos en teología

El uso de modelos en teología, como instrumento de análisis y clasificación, data de los años 70. Se señala un artículo de Robert P. Scharlemann del año 1973⁴⁹ como uno de los primeros ensayos sobre la construcción del modelo teológico⁵⁰. Desde entonces, muchos teólogos han hecho aportaciones a esta manera de hacer teología, como son los casos del ya mencionado Avery Dulles, David Tracy⁵¹, Hans Küng⁵² o Juan José Tamayo⁵³. Los teólogos principales de nuestra investigación, Peter Berger y G. A. Lindbeck, también implementan modelos para sus análisis teológicos. Así como otros autores como Troeltsch o Niebuhr que siguen este enfoque metodológico.

La teología por modelos de Dulles sería pertinente cuando los modelos son creados por el teólogo, a partir de los textos de la Escritura, articulándose en torno a una metáfora tomada de la Biblia. Para Dulles, los modelos son esquemas comprensivos constantes que no se basan en un fondo conceptual, sino metafórico y expresivo.

⁴⁶ Dulles *Modelos...*, 10

⁴⁷ Dulles, *Modelos...*, 10

⁴⁸ Morales, *Los modelos...*, 289

⁴⁹ Robert P. Scharlemann, "Theological Models and their construction", *Journal of Religion*, nº 53 (1973): 65-82.

⁵⁰ Morales, *Los modelos...*, 288.

⁵¹ David Tracy., *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. (New York: Seabury, 1975)

⁵² Hans Küng, *Teología para la posmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1989)

⁵³ Juan José Tamayo, *Nuevos paradigmas teológicos* (Madrid: Editorial Trotta, 2003)

No obstante, los modelos que usaremos en nuestra investigación no son de carácter metafórico y escriturístico, sino que tendrán una base tipológica y de categorías analíticas tanto sociológicas como teológicas.

Dulles también distingue dos modos de uso de los modelos en teología: el uso “comprensivo” y el uso “heurístico”. En realidad, Dulles habla de “explanatorio” y “exploratorio o heurístico”. Nosotros preferimos la distinción entre comprensivo y heurístico. El modelo comprensivo sirve para sintetizar el acervo de conocimientos que tenemos acerca de un aspecto de la realidad. El modelo heurístico es capaz de producir nuevas percepciones teológicas⁵⁴.

Este doble uso de los modelos se implementará en nuestro trabajo. Usamos modelos comprensivos sobre una base tipológica para analizar las distintas relaciones entre la teología y la sociología o entre la religión y la sociedad. Y usamos un modelo heurístico para construir una metodología teológica a partir de categorías analíticas tomadas de la teoría social y de la teología.

La teología opera con modelos que funcionan como representaciones de la realidad y que facilitan su comprensión de manera análoga a cómo funcionan en la ciencia. De esta manera, la teología puede usar modelos para abordar los distintos ámbitos de su estudio.

Debe tenerse en cuenta que los modelos no son la realidad, es decir, no pretenden una explicación descriptiva de la misma, sino que su acercamiento es heurístico y comprensivo. Eso supone que los modelos no son en sí mismos verdaderos o falsos, sino útiles o inútiles, para la función comprensiva del objeto de estudio. El uso de modelos se basa en cómo la mente humana se enfrenta a la realidad mediante la construcción de esquemas interpretativos, es decir, de modelos, así como de su sucesiva comprobación⁵⁵.

En definitiva, los modelos en teología no son reproducciones exactas ni literales, sino que su correspondencia con la revelación, como objeto de estudio, es sólo parcial y funcional. De esta manera, los modelos son necesariamente

⁵⁴ Dulles, *Modelos...*, 11

⁵⁵ Morales, *Los modelos...*, 288

inadecuados, ya que, aunque esclarecen determinados ámbitos, otros podrían quedar opacos. De ahí que, en no pocas ocasiones, sea necesario que un modelo tenga una comparación por contraste con otro modelo, que permita una intelección más profunda del ámbito de estudio de la teología. La aplicación unilateral de un modelo puede distorsionar nuestro análisis y llevarnos a conclusiones excesivamente parciales. Así el teólogo para evitar estas limitaciones debe emplear una combinación plural de modelos. Lo que un modelo no sea capaz de explicar puede ser entendido desde otro modelo⁵⁶. De esta manera, el método por modelos es capaz de afrontar el pluralismo en teología y el diálogo con posiciones distintas⁵⁷.

Por un lado, aunque la pluralidad de modelos sea condición primera de la asunción del método por modelos. Por otro lado, la teología tampoco debe renunciar a la unidad. Por lo que siempre será preferible que nuestro método use el menor número posible de modelos. Un método teológico será más eficaz cuanto mayor capacidad comprensiva y heurística tenga a partir del menor número posible de modelos. Por eso cuando un único modelo se convierte en la base de una metodología teológica tendremos un *paradigma*⁵⁸.

1.4.4 El uso de paradigmas en teología

Un modelo se eleva al estado de paradigma cuando demuestra su capacidad para resolver una amplia variedad de problemas y cuando, además, tiene la potencialidad para solucionar las anomalías que puedan presentarse en un momento dado.

Dulles usa el concepto de *paradigma* de manera equivalente al formulado por Thomas Khun. Éste habla de paradigmas como “soluciones concretas, que empleados como modelos, pueden dar reglas explícitas para la solución de los problemas de una ciencia⁵⁹”.

⁵⁶ Dulles, *Modelos...*, 12

⁵⁷ Dulles, *Modelos...*, 5

⁵⁸ Dulles, *Modelos...*, 13

⁵⁹ Dulles, *Modelos...*, 13

Así que no es difícil imaginar que cuando un modelo convertido en paradigma tiene éxito, su tendencia es convertirse en dominante. Lo cual supone que los teólogos se limiten a su uso comprensivo, pero que abandonen su potencialidad heurística para producir nuevas percepciones teológicas, que llevarían a nuevos modelos y que renovarían el propio paradigma.

Por eso, las transiciones de un paradigma a otro no son siempre fáciles o transiciones suaves, sino todo lo contrario, de ahí que Khun hable de auténticas “revoluciones”. Cuando un paradigma acumula evidencias empíricas que lo cuestionan se produce un desplome del paradigma hasta que uno nuevo lo sustituye. Incluso puede haber resistencias a abandonar un paradigma a pesar de constatar que haya perdido plausibilidad o capacidad heurística.

Esto se manifiesta en la conciencia individual como una disonancia cognitiva y dependiendo de cómo se resuelva, se permite la creación de nuevos modelos o se defienden reactivamente los tradicionales. En definitiva, ningún modelo, aunque se convierta en modelo dominante como paradigma, debiera ser considerado como el definitivo, ya que ninguno puede resolver todas las cuestiones⁶⁰.

En este sentido, la teología, como el resto de ciencias, se desarrolla dentro de *paradigmas*⁶¹. Tradicionalmente los paradigmas teológicos han ido de la mano de los paradigmas filosóficos dominantes. Así podemos distinguir los principales paradigmas teológicos y sus respectivos modelos dominantes: el modelo neoplatónico en el paradigma de la Patrística, el agustinismo-neoplatónico en el paradigma de la Teología Monástica, el tomismo-aristotélico en el paradigma de la Teología Escolástica⁶². Por último, el modelo del idealismo en el paradigma de la Teología Moderna.

A lo largo del s. XX se hizo cada vez más difícil tener un paradigma dominante sobre la base de un único modelo. Aunque, quizás, algunos modelos podrían señalarse, como el modelo kerigmático de la Teología Dialéctica en el

⁶⁰ Dulles, *Modelos...*, 14

⁶¹ Morales, *Los modelos...*, 289

⁶² Habría que recordar que el paradigma de la Teología Escolástica tuvo una amplia vigencia, incluso en la época confesional, tanto del lado católico como protestante.

período de entreguerras, para a continuación sucederse una serie de modelos en períodos cada vez más breves: el modelo hermenéutico, el modelo narrativo, el modelo lingüístico o el modelo cultural.

1.4.5 Limitaciones y potencialidades de los modelos teológicos

El teólogo debe ser consciente de las limitaciones y las potencialidades de los modelos, que construye o que toma como préstamos de otros teólogos y/o sociólogos. Los modelos deben estar bien definidos y ser delimitados con precisión, de manera, que puedan distinguirse con claridad de otros modelos⁶³.

Entre sus límites está que ningún modelo puede pretender ningún tipo de exclusividad cognitiva, histórica o sistemática⁶⁴. Los modelos son siempre perspectivas concretas y particulares que necesitan el complemento de otros modelos. Sólo desde la pluralidad de modelos podemos tener acercamientos sistemáticos y abarcadores.

Con nuestra metodología teológica por modelos queremos precisar cómo la teología interactúa con la teoría social, para ello, el uso de modelos nos da la suficiente flexibilidad para poder analizar la inserción del discurso secular y el discurso teológico en los distintos ámbitos de la experiencia. Perseguimos este objetivo a través de una explicitación de distintos modelos comprensivos que analizan la relación entre lo sociológico y lo teológico.

Una vez que hayamos definido esta relación, optamos por un modelo de cooperación interdisciplinar socioteológica y pasamos a analizar las distintas relaciones entre religión y sociedad, tanto a nivel institucional como a nivel de conciencia.

A continuación, usamos un modelo heurístico para construir un modelo teológico a partir de categorías analíticas de la teoría social, que nos sirva para la comprensión de la revelación bíblica. Usaremos dos perspectivas que hagan operativo nuestro modelo: la diacrónica y la sincrónica.

⁶³ Morales, *Los modelos...*, 292

⁶⁴ Morales, *Los modelos...*, 291

Por último, proponemos dos modelos de relación o de inserción de la Iglesia en la sociedad contemporánea: como minoría cognitiva y como estructura intermedia.

1.5 Fuentes y categorías del método teológico

A continuación, vamos a explicitar cuáles van a ser las fuentes y las categorías analíticas principales de nuestra metodología por modelos. De esta manera, el punto de partida de la presente investigación es considerar la sociedad y la cultura como “*loci theologicí*”, es decir, como “*lugares teológicos*”. Espacios desde los que pensar la teología.

1.5.1 Loci theologicí

En su sentido teológico, los *loci* se corresponden con dos significados diferentes: como fuentes y como categorías hermenéuticas, que nutren la empresa teológica. Como *fuentes*, se refiere a los lugares donde la teología extrae su saber, y como *categoría*, alude a su mediación hermenéutica respecto de los textos bíblicos.

Nos referimos, en primera instancia, a *loci* en el sentido de uso que introdujo Felipe Melanchthon para la teología protestante, como *categorías hermenéuticas*, para ordenar el pensamiento teológico de una única fuente, la Escritura.

En principio, hablará de “*Loci comunes theologicí*”, publicado en 1521, y posteriormente de “*Loci theologicí*”, en distintas ediciones hasta 1555⁶⁵. Este recurso para ordenar la teología lo toma Melanchthon de la tradición humanista, en la que se había formado antes de conocer a Lutero y dedicarse a la teología. Los loci era una manera de ordenar los distintos saberes y conocimientos referidos a una disciplina determinada, como la gramática, la retórica, la filosofía, etc... Así Melanchton, partiendo de este modelo, compone su teología mediante la sistematización en loci, como categorías hermenéuticas, de las Sagradas Escrituras.

⁶⁵ Siegfried Wiedenhofer, entrada: "Melanchthon (en realidad, Schwartzertdt), Philip", en *Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma*, ed. por Walter Kasper (Barcelona: Herder, 2005), 380-381

En la primera edición de 1521 distingue los siguientes loci: la virtud humana y el libre albedrío, el pecado, la ley, el evangelio, la gracia, la justificación y la fe, la distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, signos, caridad, magistrados y adiafora⁶⁶. En la versión de 1555 aparecerán otros loci, como Dios, Trinidad y creación, que habían quedado fuera de la primera edición⁶⁷.

Por su parte, en la teología católica, los loci se relacionan con las fuentes de la teología, es decir, con los lugares de donde la teología extrae su saber. Melchor Cano (1509-1560), al igual que Melanchthon influido por la tradición humanista, escribe *De loci theologici*, obra en la que discute el método teológico y las fuentes de verdad de la teología cristiana. Él distinguió diez: las Escrituras, la tradición oral, la iglesia universal, los concilios, la iglesia de Roma, los Padres, los escolásticos, la razón natural, los filósofos y la historia. Además, sistematizó y discutió el valor y la autoridad de cada una de estas fuentes para la teología cristiana⁶⁸.

Otro ejemplo, si aludimos al caso de un teólogo contemporáneo como es Roger Haight, podemos ver cómo trata la fundamentación de la teología, en su libro *Jesús símbolo de Dios* (2007), en el que defiende que los cuatro lugares (*loci*) fundamentales de la teología son: fe experiencial, revelación, Escritura y carácter simbólico del lenguaje teológico.

A partir de la noción de loci aplicada a la teología, queremos aludir al tratamiento de la cultura y la sociedad como loci, cuando, desde la sociología del conocimiento, comprendemos la teología no sólo como la historia de las ideas, que ha producido la Iglesia cristiana, sino como el resultado de la reacción recíproca entre procesos e instituciones sociales y los intentos adaptativos o críticos de los teólogos cristianos por construir, influir, determinar, legitimar o criticar dichos procesos e instituciones sociales. No nos interesan sólo las doctrinas o los dogmas como construcciones ideales o ideas abstractas, sino como

⁶⁶ Jason Lane, "Melanchthon's Loci Communes", acceso el 01 de diciembre de 2019, <https://lutheranreformation.org/theology/melanchthons-loci-communes/>

⁶⁷ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, vol. III (Nashville: Caribe, 2002), 107-109

⁶⁸ González, *Historia...*, 218

resultado y/o causación de lo que en cada período histórico está ocurriendo en la sociedad.

Como la sociedad, como objeto de estudio, es potencialmente inabarcable, la sociología del conocimiento se centra en las instituciones, con sus identidades y roles, pero también en la definición cognitiva de la realidad, que se construye a partir de los símbolos, las metáforas, las creencias, las ideas, así como en los patrones de comportamiento que pertenecen al “mundo de la vida cotidiana”.

En definitiva, cuando hablamos de la sociedad y la cultura como *loci*, en el sentido de categorías hermenéuticas, nos referimos al estudio de la interacción, entre procesos e instituciones sociales y teología. Así como hasta qué punto dichos procesos influyen sobre el contenido teológico y cómo construyen una determinada definición de la realidad.

1.5.2 Sociedad y cultura como “*loci theologici*”

Como hemos visto, tenemos dos aproximaciones teológicas al concepto de *loci*, como categorías hermenéuticas de una única fuente para la teología, las Escrituras, o como pluralidad jerárquica de fuentes que funda el quehacer teológico. En nuestra investigación y nuestro método teológico seguimos el primer enfoque.

La fuente, *locus*, de la teología es la Escritura, mientras que la sociedad y la cultura son *loci*, en el sentido de categorías hermenéuticas, en una doble perspectiva: sociológica y teológica. Desde la perspectiva sociológica, encuadramos la propia tarea teológica como parte del proceso de construcción social del conocimiento, y desde la teológica, estudiaremos el proceso de construcción social de la Escritura. En este sentido, analizamos cómo la revelación y su forma derivada, la Escritura, se construye siempre dentro de lo social y lo cultural. De esta manera, el proceso de construcción social se inserta en el corazón mismo del objeto de la teología. Favorecemos así la inserción de lo sociológico en lo teológico dentro de un modelo integrador.

1.6 Escritura y tradición

En la teología católica, además de la Escritura, también se considera la tradición como fuente de la teología. En la teología protestante actual se tiene una valoración positiva creciente respecto de la tradición⁶⁹. La razón para ello es que, en una proporción no pequeña del protestantismo, por influencia de los desarrollos filosóficos de la modernidad, ha habido un excesivo énfasis en que la palabra de Dios y la interpretación individual coinciden. Adoptando el prejuicio ilustrado contra la tradición. Esto ha provocado que muchos teólogos contemporáneos protestantes, conscientes de las limitaciones y deformaciones que esto produce en la hermenéutica teológica y en la teología eclesiológica, estén repensando el papel de la tradición para el quehacer teológico y la relación entre Escritura y tradición⁷⁰.

Proponemos, por tanto, una discusión sobre la relación entre Escritura y tradición, así como la función del *Sola Scriptura*⁷¹ y de sus usos por parte de las comunidades cristianas, tal y como se está discutiendo en el ámbito de la teología posliberal.

1.6.1 Distintos significados del término “tradición”

Lo primero a tener en cuenta es que en la historia de la teología no hay un concepto unívoco de lo que es la tradición⁷². Sin embargo, podemos definir tres estratos básicos de significado y de uso de lo que es la tradición.

a) La Tradición (con “T” mayúscula). Es el proceso de lo que Dios mismo transmite. Lo que Dios mismo transmite es su Palabra. Esta Palabra es al mismo tiempo “movimiento de autoentrega” de Dios en Cristo y el Espíritu, así como, su

⁶⁹ Un ejemplo clásico del uso de las tradiciones eclesiales es el uso de los credos ecuménicos por todas las tradiciones históricas protestantes. Como es bien sabido la identidad protestante se configuró en torno a cinco principios o “partículas exclusivas” denominadas con la palabra latina “solas”: *sola Scriptura, solus Christus, sola Fide, sola Gratia, solo Dei Gloria*. No obstante, estos son énfasis que hoy pueden ser compartidos en un alto grado por el resto de confesiones cristianas. Como prueba de ello fue la Declaración Conjunta sobre la Justificación del año 1999. Como parte del movimiento ecuménico con el que Lindbeck estuvo activamente comprometido a lo largo de toda su vida.

⁷⁰ Vanhoozer, *El Drama...*, 195

⁷¹ Como bien diría Karl Barth “sola Scriptura” no significa “Escritura solitaria”, de hecho, fue capaz de construir su monumental Dogmática Eclesial con un estudio transversal de toda la tradición teológica cristiana.

⁷² Vanhoozer, *El Drama...*, 199

“acción comunicativa” como Palabra y a través de su Espíritu. Esta Palabra está confiada por Dios al ministerio de la Iglesia⁷³.

La tradición es designada con la palabra griega “parádosis”, que aparece como concepto en el NT⁷⁴. Esta Tradición-parádosis se origina con el movimiento de autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu Santo. En el que Cristo es la Palabra que revela al Padre, y al mismo tiempo, es la palabra de la revelación, mientras que el Espíritu Santo es el transmisor de esta palabra de la revelación. Autoentrega que no sólo comienza en la encarnación, sino en la propia creación de Dios por la Palabra. El AT también forma parte del testimonio de este movimiento de autoentrega de Dios, a través de esa relación dialéctica entre promesa y cumplimiento, para la salvación del ser humano. Movimiento que tiene su plenitud en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. De modo que Jesucristo forma parte de esta Tradición-parádosis en un doble sentido. Por un lado, porque él revela al Padre como el portador de esa Tradición-parádosis, Jesucristo no se predica a sí mismo, sino que predica al Padre y lo que ha “recibido” del Padre. Pero al mismo tiempo, él es contenido de dicha tradición, porque con su anuncio del Reino de Dios “produce” el contenido de la misma.

Además, la Tradición-parádosis no es sólo este movimiento de autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu, sino que también es su acción comunicativa. Esta acción comunicativa consiste en que Dios Padre ha hablado. Su locución es su Hijo, la Palabra, una palabra eficaz, que implica necesariamente su ilocución. Es decir, que hace lo que dice, pero cuyo efecto y cuya recepción, su perlocución, es auxiliada por el Espíritu, que cuenta necesariamente con lo humano. Lo humano participa de la perlocución a través del proceso de construcción social del conocimiento. El ser humano no está sólo en este proceso de construcción porque el Espíritu guía a la comunidad de fe. El Espíritu no anula ni lo humano ni los procesos construidos por lo humano.

Por eso, podemos afirmar que la Biblia es la Palabra de Dios, aunque la Palabra es más que la Biblia, porque es Cristo mismo. La Biblia es la Palabra de Dios como su acción comunicativa, testimoniada por las palabras humanas de las

⁷³ Vanhoozer, *El Drama...*, 199

⁷⁴ Vanhoozer, *El Drama...*, 200

tradiciones, apostólica en el NT y profética en el AT. Que dan cuenta de los acontecimientos salvíficos de Dios, en el movimiento de autoentrega de Dios en la historia de salvación, con su dialéctica de promesa-cumplimiento.

Ahora bien, este concepto de Tradición-parádosis, como el proceso de lo que Dios mismo transmite, debe distinguirse de la tradición, que es el proceso humano e histórico de transmitir la fe⁷⁵.

b) La tradición (con “t” minúscula) o tradición verbal. Este es el proceso histórico de transmitir la fe, que se ha comprendido con el binomio “traditio” y “traditum”. Estos dos términos se acuñaron en el contexto de la Teoría Intratextual y de la Exégesis Intrabíblica⁷⁶. Y que ha constituido las bases de la hermenéutica teológica de la escuela posliberal, como veremos en el siguiente apartado. Estos términos se introdujeron por primera vez en la teoría exegética por Douglas A. Knight, en *Rediscovering the Tradition of Israel* (1975) y Michael Fishbane, en *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (1985)⁷⁷.

Knight distingue entre *tradición verbal* y *tradición práctica*. Mientras que la *tradición verbal* incluye las palabras y los textos que son transmitidos de una generación a otra, ya sea por medios orales o escritos. La *tradición práctica* comprende prácticas, costumbres, hábitos, reglas, experiencias, instituciones religiosas y sociales. Dicho de otro modo, es el conjunto de la herencia del pasado que no necesariamente es fijada a través de las palabras o los textos⁷⁸.

Además, la *tradición verbal* se puede dividir en dos aspectos: *traditio* y *traditum*. La *traditio* es el proceso, ya sea en su totalidad o en sus detalles, por el cual, el material tradicional se pasa de una generación a la siguiente. Este proceso es variable desde patrones muy rígidos hasta pequeños cambios accidentales o inadvertidos. El *traditum* es el material tradicional que es en sí mismo transmitido.

⁷⁵ Vanhoozer, *El Drama...*, 199

⁷⁶ Teófilo S. Correa, “Intratextualidad y Exégesis Intra-bíblica. ¿Dos caras de la misma moneda? Breve análisis de las presuposiciones metodológicas”, *DavarLogos*, nº 5, vol 1 (2006): 7

⁷⁷ Correa, “Intratextualidad y Exégesis Intra-bíblica. ¿Dos caras de la misma moneda? Breve análisis de las presuposiciones metodológicas”, 7

⁷⁸ Douglas A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006),

Ambos aspectos están interrelacionados y son mutuamente interdependientes y conforman la tradición verbal⁷⁹.

Lo que es muy importante tener presente es que *tradio* y *tradio* son procesos y no sólo contenidos, ya sean orales o escritos. Hay un núcleo original textual, ya sea un oráculo profético o legal, que tiene estatus autoritativo, es decir, que es *tradio*, en torno al cual se construyen otros materiales, que releen o reinterpretan intratextualmente y que expanden el material original, que son transmitidos, como *tradio*, a la generación siguiente⁸⁰. Sin embargo, no hay que olvidar que en estos procesos no se trata sólo de textos o de palabras, sino de auténticos procesos sociales que construyen esos textos, así como de sus significados. En nuestra investigación nos centraremos en esta doble dimensión, tanto textual como social de la tradición. También veremos la importancia de la intratextualidad e incluso hablaremos de teología intratextual.

c) Las tradiciones eclesiales. Este es el tercer estrato de significado y de uso. Son las mediaciones hermenéuticas de la Iglesia y de las concreciones institucionales y confesionales que éstas han adquirido durante el tiempo⁸¹. Las tradiciones eclesiales que, aunque intenten ser expresión de la tradición verbal, en sus concreciones en el *tradio*, también pueden diferir de ella. A veces incluso, separándose del testimonio de la Escritura, por lo que más que su recta interpretación puede suponer su “traición”. De igual manera que en la traducción de un texto, el traductor puede convertirse, incluso inadvertidamente, en el “traidor” del texto. Ese es el riesgo hermenéutico de todas las tradiciones eclesiales. Todas las iglesias cristianas deberían tener la suficiente humildad y sujeción al Espíritu para reconocerlo.

1.6.2 Relación entre los distintos significados y usos de la tradición

Es importante señalar que la tradición verbal no es un proceso meramente humano, sino que se desarrolla sobre la base de este movimiento de autoentrega y de acción comunicativa, de Dios en Cristo y el Espíritu, de la Tradición-parádoxis.

⁷⁹ Knigh, *Rediscovering...*, 5

⁸⁰ Correa, “Intratextualidad y Exégesis Intra-bíblica. ¿Dos caras de la misma moneda? Breve análisis de las presuposiciones metodológicas”, 8

⁸¹ Vanhoozer, *El Drama...*, 199

Por tanto, esta Tradición-parádoxis no es cuestión de contenido o de conocimiento, sino de una autoentrega y de acción comunicativa que suponen realidad salvífica. Dios se entrega a sí mismo, como el auténtico “tradens”, de manera personal en su Hijo encarnado, Jesucristo. Al mismo tiempo, en el proceso histórico de transmisión de la tradición verbal, hay también agentes humanos, que participan en ese proceso de “recepción” y “entrega”. De esta manera, Dios es origen de la Tradición-parádoxis, que sustenta la tradición verbal, pero que forma parte de ella en la persona y la enseñanza de su Hijo que, al mismo tiempo, es agente y mensaje, llegando a formar parte del *traditum*. Todo el proceso completo de la tradición verbal se sustenta en la Tradición-parádoxis.

Por tanto, la tradición es ese proceso histórico de transmisión en el que Dios mismo se mantiene en todo momento como agente, pero en el que, al mismo tiempo, participan agentes humanos. En este sentido, ¿cómo participan de la tradición los profetas y los apóstoles como agentes de la misma? Los profetas anuncian con su predicación la promesa del Mesías, mientras que los apóstoles dan cuenta de la predicación de Jesús, como el Mesías. El Espíritu Santo garantiza la continuidad entre una y otra, sin embargo, ¿cuál es la funcionalidad de la tradición profética-apostólica aquí? La de ser testigos y dar testimonio de la parádoxis, del movimiento de autoentrega y de la acción comunicativa de Dios en Cristo y el Espíritu Santo⁸².

El proceso de la tradición verbal se hace concreto en el *traditum* de los textos bíblicos por el testimonio profético-apostólico, como agente humano, y garantizada por la acción del Espíritu Santo. Sin embargo, la tradición profético-apostólica no pervive autónomamente al margen de la Palabra que es Cristo, por tanto, tampoco puede rebasar la palabra de Cristo.

Por eso, una vez que la *tradición verbal* está concretada en el *traditum* de las palabras de la Biblia, las tradiciones eclesiales no perviven, en ningún caso, como tradición autónoma, sino en su constante relación con la tradición verbal, concretada en los textos bíblicos, por tanto, tampoco añaden nada nuevo a lo que ya está consignado en ellos.

⁸² Karl Barth, “La Sagrada Escritura y la Iglesia. Autoridad e importancia de la Biblia”, en *Ensayos Teológicos*, ed. por Claudio Gancho (Barcelona: Herder, 1978), 97-107

1.6.3 Sola Scriptura y tradición

Ahora bien, por tanto ¿qué significa el “sola Scriptura” y qué relación tiene con la tradición?

En primer lugar, hay que aclarar que el “sola Scriptura” no significa “sólo Scriptura”. El “sólo” Scriptura supone que es en el intérprete y en su interpretación donde reside la normatividad. Debemos decir que el concepto de que los individuos pueden interpretar la Biblia por sí mismos no se corresponde con la intención de los reformadores protestantes, sino que es un juicio aplicado anacrónicamente a ellos, a partir del individualismo del sujeto moderno, por el que se comprende erróneamente que la interpretación personal es coincidente con la palabra de Dios⁸³.

En segundo lugar, el “sola Scriptura” no significa Escritura sin tradición, sino que la Escritura se considera como norma, por encima de las tradiciones eclesiales. En ningún caso fue una protesta contra la tradición, sino contra la presunción de la coincidencia entre interpretación de la Iglesia y la palabra de Dios⁸⁴.

En tercer lugar, el “sola Scriptura” tampoco significa Escritura sin Iglesia. La Biblia es Escritura leída en y por la Iglesia. Por eso el “sola Scriptura” no es sólo un principio hermenéutico, sino que es también una práctica de la Iglesia⁸⁵.

Por tanto, el “sola Scriptura” significa considerar la Escritura como la única “norma normativa” y la tradición como “la norma normada”. El “sola Scriptura” es una práctica regulativa del uso de la Biblia por parte de la Iglesia⁸⁶.

En nuestro modelo teológico la tradición es objeto de construcción social. Los actos de habla de la Palabra, que suscitan experiencias de revelación, no son acciones comunicativas inconexas y aisladas, sino que pertenecen al movimiento de autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu como Tradición-parádoxis. La

⁸³ Vanhoozer, *El Drama...*, 291

⁸⁴ Vanhoozer, *El Drama...*, 292

⁸⁵ Vanhoozer, *El Drama...*, 293

⁸⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 292

tradición también es el proceso de transmisión en ese proceso de construcción social de la revelación, tanto en su perspectiva diacrónica, como sincrónica.

1.7 Qué teología

La forma de tratamiento en *loci* de la teología cayó en desuso a mediados del s. XVII, cuando se optó por construcciones sistemáticas en las distintas identidades confesionales protestantes y recuperando, de esta manera, la tradición del aristotelismo que había estado presente en el tomismo. Como decíamos arriba, la teología hoy no es proclive a construcciones sistemáticas, tanto en cuanto, ya no puede posicionarse dentro de un paradigma único y homogéneo. Y ello, porque nos encontramos en un contexto sociocultural de modernidad tardía. Sin embargo, no renunciamos a dotar al pensamiento teológico de un cierto grado de sistematicidad y, sobre todo, de una visión y comprensión abarcadora de la realidad. Así que pensamos que sería adecuado recuperar la categoría de *locus* como forma específica de hacer teología para aunar unidad y pluralidad.

Quizás, pudiera parecer aventurado, por no decir abiertamente condenado al fracaso, incorporar a la ya precaria situación teológica contemporánea, fragmentada y polarizada en exceso, dos categorías analíticas como las de “sociedad” y “cultura”, que en sí mismas son ampliamente debatidas y cuestionadas por sus respectivas disciplinas académicas: la antropología cultural y la sociología. Si en estas disciplinas ya resulta problemático encontrar conceptos unitarios sobre qué es la sociedad y la cultura, qué decir si además son usados por un extraño a las mismas, es decir, por un teólogo. Por eso, a lo largo de este trabajo de investigación doctoral precisaremos nuestra comprensión sobre qué es la cultura o qué es la sociedad.

En cualquier caso, la presente investigación es la obra de un teólogo interesado por la teoría social, por tanto, no pretende ser una intromisión en la tarea del sociólogo, sino que se mantiene y quiere ser en todo momento una investigación netamente teológica. Eso sí, con el convencimiento de que la teoría social incorporada a la tarea teológica le permite a ésta una mayor capacidad comprensiva de la realidad social.

Por tanto, necesitamos una teología autoconsciente de los procesos sociales e institucionales en la que ella misma se inserta, pero también autoconsciente de la realidad social en la que vive, que ya no puede identificarse sin más con la eclesiología. Por el contrario, vive en un mundo más abierto y más precario que lo altos muros de cualquier institución eclesial. Por ello, pensamos que la teología necesita de la teoría social y que puede entrar en contacto y en diálogo con la sociología de la religión. No obstante, cabe la legítima pregunta sobre cómo caracterizar la teología que presentamos en esta investigación. A ello dedicamos los siguientes apartados.

1.7.1 En busca de una definición teológica: Yale, Chicago y Hartford

Los nombres que aparecen en el subtítulo del presente apartado hacen referencia a tres centros teológicos del panorama académico norteamericano que, de alguna manera, tienen influencia en la presente investigación doctoral.

Nos referimos, a las facultades de teología y a los departamentos de estudios de las religiones de la Universidad de Chicago, de la Universidad de Yale y al seminario de teología Hartford.

Chicago y Yale se usan a menudo como caracterización de dos maneras distintas de hacer teología y de aproximación metodológica al estudio de las religiones. Más frecuentemente aún, dichas teologías y estudios religiosos se engloban bajo las categorías de “liberal”, asociada a Chicago y “posliberal”, asociada a Yale. Por tanto, vamos a caracterizar brevísimamente a ambas, para posteriormente delimitar las influencias que ambas “escuelas” tienen sobre la aproximación metodológica y teológica en la presente investigación.

Como es habitual, cuando alguna tipología tiene una amplia recepción, siempre se levantan voces que cuestionan que la misma se ajuste correctamente a los autores y a los movimientos mencionados. En este sentido, cabe hablar más que de “escuela”, de una “afinidad” entre una serie de autores, que comparten docencia o formación ligada a una universidad⁸⁷. Más allá de las discrepancias que puedan existir en sus concreciones particulares, pensamos que es una

⁸⁷ Fernando Joven, “La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión posliberal de la teología”, *Estudios Agustinos* 1997, 455

adecuada caracterización de autores y de perspectivas teológicas y nos puede servir como guía para situarnos.

La teología posliberal es, por tanto, aquella que está asociada a la Yale University Divinity School, por eso, también se conoce como “Escuela de Yale” o “Nueva Escuela de teología de Yale”. Esta es también una teología que se conoce bajo las etiquetas de “intratextual” y de “teología narrativa” debido a sus énfasis particulares⁸⁸.

Las principales influencias de la teología posliberal son: en lo teológico, fundamentalmente Karl Barth. En nuestra opinión, la teología posliberal es la recepción de Barth más allá del barthianismo⁸⁹. En filosofía de la ciencia, Thomas Khun. En filosofía del lenguaje, L. Wittgenstein. En sociología de la religión, Peter L. Berger y en la antropología sociocultural, Clifford Geertz. Así como en la teoría literaria, Eric Auerbach, o en la teoría intratextual y exégesis intrabíblica, Michale Fishbane⁹⁰.

Los autores que dieron lugar y que iniciaron este tipo de teología fueron básicamente George Lindbeck y Hans Frei⁹¹. La obra de Lindbeck, *La Naturaleza de la Doctrina* (1984) se suele considerar como el comienzo de este movimiento teológico⁹². Ya que hace explícito en su subtítulo la categoría posliberal y porque es acuñada como tal por el propio Lindbeck. Se señala que Lindbeck tuvo como antecedentes en ciertos aspectos de su teología a Hans Frei, con su obra *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974)⁹³. Sobre Frei y Lindbeck a su vez se deja notar la influencia de otro autor de Yale: David Kelsey⁹⁴, con su obra *The Uses of Scripture in Recent Theology* (1975)⁹⁵. Entre los biblistas de Yale que contribuyeron al desarrollo de la teología posliberal encontramos a Wayne A.

⁸⁸ James Fodor, “Postliberal Theology”, en *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. por David F. Ford & Rachel Muers (Malden-MA: Blackwell, 2005), 230

⁸⁹ Dorrien, “The origins of postliberalism. A third way in theology?”, 16

⁹⁰ Fodor, *Postliberal Theology...*, 229-230

⁹¹ Dorrien, “The origins of postliberalism. A third way in theology?”, 16

⁹² Fodor, *Postliberal Theology...*, 229

⁹³ Hugo F. Adán Fernández, “La articulación teológica contemporánea de la relación entre escritura y tradición. Las propuestas de George Lindbeck, Kevin Vanhoozer y Paul Alvis” (tesis doctoral, Universidad Pontificia de Comillas, 2015), 103, <http://hdl.handle.net/11531/2444>

⁹⁴ Lindbeck, *La naturaleza...*, 27

⁹⁵ Adán, *La articulación teológica...*, 114; Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 460

Meeks y Brevard S. Childs⁹⁶. En el estudio de las religiones la figura destacada de esta escuela fue Clifford Geertz⁹⁷.

Otros autores posteriores que también han contribuido a la escuela posliberal han sido Stanley Hauerwas y Ronald Thiemann. Hauerwas estudió en Yale, aunque ha sido profesor en la Duke University. Se ha ocupado de elaborar una ética cristiana en perspectiva posliberal. Mientras que Thiemann, formado también en Yale, se ha ocupado de la teología fundamental y de una teología de la revelación en clave posliberal⁹⁸. Podrían mencionarse a otros muchos autores que serían afines a esta escuela de Yale o escuela posliberal⁹⁹. Un autor como John Milbank, a veces, se considera dentro de esta escuela¹⁰⁰, no obstante, pensamos que esto debe matizarse, como tendremos ocasión de ver más adelante en nuestra exposición. Mencionamos un último autor que articula una recepción de la teología posliberal de Lindbeck que es, por tanto, afín a ella, aunque excede el marco de la escuela de Yale es Kevin J. Vanhoozer¹⁰¹.

En relación a la escuela de Chicago podemos decir que sus antecedentes son: la teología liberal que comienza con Frederic Schleiermacher. En esta tradición liberal, que podríamos llamar “clásica”, tendríamos una amplia variedad de autores y de teologías. No obstante, en la teología sistemática del s. XX destaca la figura extraordinaria de Paul Tillich. Aunque Tillich sólo perteneció a esta universidad hacia el final de su carrera (1962-1965), su teología influyó decisivamente sobre los presupuestos metodológicos de Chicago. Por consiguiente, su teología puede considerarse representativa de esta escuela. En la fenomenología de las religiones tenemos un insigne representante como fue Mircea Eliade. Desde su llegada a Estados Unidos en 1956 estuvo vinculado a la universidad de Chicago y fue él quien introdujo la fenomenología religiosa en la academia norteamericana¹⁰².

⁹⁶ Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 458; Adán, *La articulación teológica contemporánea...*, 95

⁹⁷ Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 457

⁹⁸ Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 460-461

⁹⁹ Ver Fodor, *Postliberal Theology...*, 229

¹⁰⁰ Fodor, *Postliberal Theology...*, 229

¹⁰¹ Adán, *La articulación teológica...*, 184

¹⁰² Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 456

Es cierto que esta escuela ha sido predominante en el panorama académico e intelectual durante mucho tiempo, por tanto, son muchos los autores que podrían adscribirse a la misma. Por ello, aquí sólo mencionaremos algunos nombres a modo de representación general, de un conjunto de posicionamientos que tienen rasgos comunes, pero que comprenden una amplia variedad en la concreción de sus propias teologías.

Por eso, además de Tillich y Eliade, en el ámbito de la hermenéutica tenemos a un autor que también influye decisivamente en la Escuela de Chicago, como es Paul Ricoeur¹⁰³. De igual manera, mencionamos a teólogos como David Tracy o Roger Haight. Por su parte, Lindbeck dialoga con autores como Bernard Lonergan o Karl Rahner, que sólo parcialmente podrían encajar en este paradigma teológico, sin embargo, comparten con él muchas afinidades.

Hay que decir que la Escuela de Chicago rebasa en mucho la universidad de Chicago, ésta se ha convertido en representante de una manera de tratar la religión y hacer teología que está generalizada más allá de la pertenencia institucional a esta universidad. Así que hablar de Escuela de Chicago es más una convención que una definición cerrada en sí misma.

1.7.2 Escuela de Yale y Escuela de Chicago

La pregunta ahora es en qué consisten las diferencias y similitudes entre liberales y posliberales. Las diferencias que pasamos a detallar en el pensamiento y la metodología que caracterizan a Yale y a Chicago no es un listado exhaustivo, sino que se corresponde con aquellos aspectos que estarán en discusión en nuestra investigación y que marcarán la identidad de la teología que desarrollamos en ella.

Entre estas diferencias están: un tratamiento distinto en el estudio de las religiones, un valor distinto asignado a la “experiencia” como lugar teológico, la afirmación o negación del fundacionalismo, la importancia de la hermenéutica teológica en términos de narratividad, canonicidad e intratextualidad. Así como la

¹⁰³ Adán, *La articulación teológica...*, 67

importancia concedida a los análisis sociales y culturales o el peso que recibe la iglesia como teología primera.

La primera gran diferencia entre Yale y Chicago es cómo se concibe el estudio de la religión. En Chicago, todas las religiones tienen un fondo experiencial común que permite un estudio comparado de las mismas. El diálogo interreligioso estaría basado sobre esta realidad compartida por todas las religiones. El énfasis está en la universalidad. Se puede determinar una estructura experiencial y antropológica que permite comprender el hecho religioso en todos los lugares y en todas las épocas. Por el contrario, en Yale, las religiones se estudian en su especificidad. Se piensa que no es posible establecer cuál es ese fondo experiencial común, es más, se niega que exista. Las religiones son como lenguajes o culturas, sistemas cerrados en sí mismos, inconmensurables, que no pueden juzgarse más que en referencia a sí mismos. Por tanto, el énfasis está en la particularidad.

En el caso de Lindbeck, él no trata las teologías por su afiliación institucional, sino por la tipología que él creó. En este sentido, las teologías y las teorías de la religión de la Escuela de Chicago, él las denomina “experiencial-expresivistas”. Señala las siguientes características para la teoría de la religión: (1) las distintas religiones son objetivaciones de una experiencia común, (2) esta experiencia es preteórica o prerreflexiva, (3) está presente en todos los seres humanos, (4) el simbolismo saca a la luz, a través de su expresividad, la interioridad de la experiencia, (5) dicha experiencia es normativa para los elementos que están presentes en ella y que está condicionada por su adecuación o no a esa experiencia normativa o fundante¹⁰⁴.

Por otro lado, Lindbeck define las teologías y las teorías de la religión, de la llamada posteriormente Escuela de Yale, como “cultural-lingüísticas”. En este caso, las características para la teoría de la religión son: (1) las distintas religiones son un marco lingüístico y/o cultural que configura la vida y el pensamiento de las personas, (2) las religiones no son sólo un conjunto de creencias o unos símbolos que expresan una experiencia interior, (3) las religiones son fenómenos

¹⁰⁴ George A. Lindbeck, *La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época posliberal* (Barcelona: CLIE, 2018), 56

comunitarios que configuran la subjetividad individual, más que ésta sea la que, a través de su expresividad, configure las religiones, (4) las religiones poseen símbolos junto a una lógica o gramática propia, (5) las religiones tienen sus correlatos en unas formas de vida que configuran patrones de pensamiento y comportamiento, (6) las religiones estructuran unas definiciones de la realidad o unas visiones del mundo¹⁰⁵.

Otra diferencia fundamental entre Yale y Chicago es el rechazo frontal del fundacionalismo por parte del posliberalismo, frente al apoyo de Chicago al mismo. El fundacionalismo parte de que existe una estructura experiencial y antropológica universal común sobre la que basar la epistemología. Es posible conocer la verdad del mundo desentrañando esta estructura básica de la realidad, pero también es posible dar a conocer y discutir en la esfera pública dicha verdad, apelando a una racionalidad común y a unos procesos de lógica discursiva, con un lenguaje “neutral” o con unos marcos “objetivos”, que logre la persuasión de la mayoría social. Las tendencias antifundacionalistas de Yale niegan que existan estas estructuras comunes al margen de las construcciones sociales y culturales. El conocimiento es construido y situado socialmente por lo que sólo es posible su acceso a través de modelos que permitan un conocimiento aproximativo y parcial. Así como su operatividad es juzgada en relación al marco referencial que lo cobija, por tanto, se defiende la existencia de paradigmas. Sin embargo, los paradigmas son inconmensurables, no puede existir un trasvase o comparación entre un paradigma u otro, sino que los paradigmas se mantienen o caen cuando pierden su capacidad explicativa y su adecuación a la realidad. De todo ello, se deduce la importancia que Chicago da a la apologética, mientras que Yale tiene un profundo recelo sobre ella, a menos que sea una apologética ad hoc y particular a contextos o temas concretos¹⁰⁶.

Las diferencias entre Yale y Chicago continúan en el ámbito de la hermenéutica y de la teología narrativa. Destacamos las más importantes: mientras que la hermenéutica de Chicago parte de la estructura subjetiva del conocimiento

¹⁰⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 58-59; Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 456-458

¹⁰⁶ Fodor, *Postliberal Theology...*, 231

que todos los seres humanos comparten, Yale parte de la práctica de lectura comunitaria y las formas de vida derivadas de las formas literarias de los textos¹⁰⁷.

La teología narrativa de Chicago se basa en que la estructura de la experiencia subjetiva es narrativa, la importancia de los textos se mantiene en una posición subsidiaria de dicha experiencia. Mientras que la narratividad en Yale tiene que ver con la estructura formal de los textos. De ahí que se enfatizan las características de esta estructura formal en términos de: canonicidad, narratividad, intratextualidad y eclesialidad.

La última característica que queremos destacar es que tanto liberales como posliberales comparten el carácter socioconstruido de la realidad. De hecho, las teologías afines a Chicago frecuentemente se caracterizan como socioconstructivas. No obstante, mientras que, en los pensadores de Chicago, este carácter socioconstruido los lleva a una relativización de los textos bíblicos, de las verdades cristianas y de las tradiciones. Los autores de Yale parten de este anclaje cultural y social de los textos, de las tradiciones y de las verdades cristianas no para relativizarlas, sino para afirmarlas, o al menos, para revalorizarlas. Esto les lleva a algunos teólogos posliberales a un cierto tono “conservador”, pero nunca es un “conservadurismo programático”, en el que lo conservador se convierte por sí mismo en una virtud, sino que, por el contrario, la fidelidad a los textos bíblicos y a las tradiciones les lleva, a veces, a una perspectiva conservadora, pero en otras, puede resultar tremendamente rupturista con patrones de pensamiento y comportamiento que se muestren infieles al testimonio bíblico y a las tradiciones de las iglesias, como, por ejemplo, ciertos patrones culturales de la modernidad que se han convertido en normativos de las mismas.

1.7.3 Hartford. Posliberales y neoconservadores

Hay quienes retrotraen el germen de la teología posliberal a un acontecimiento anterior¹⁰⁸, ya que Lindbeck participó en unas reuniones con otros teólogos, que son consideradas el antecedente de la teología posliberal, que se concretaron en un manifiesto. Se trata del *Hartford Appeal for Theological*

¹⁰⁷ Adán, *La articulación teológica...*, 68-69

¹⁰⁸ Adán, *La articulación teológica...*, 127

Affirmations (1975)¹⁰⁹. Por otro lado, también hay quienes señalan el *Manifiesto de Hartford* como un hito importante del neoconservadurismo¹¹⁰. Por tanto, descubrimos aquí un nexo, aunque fuera incipiente, entre el pensamiento posliberal y neoconservador.

El Seminario Hartford en Connecticut (1958-1963) fue uno de los primeros espacios académicos donde Berger comenzó a desarrollar su trabajo como profesor de sociología¹¹¹. Será este seminario el que dará nombre a un Manifiesto o Declaración, así llamado, “Hartford Appeal” o “Hartford Declaration”, firmado en 1975¹¹². Posteriormente fue incluido en un libro titulado *Against the World for the World* (1976), cuyos editores fueron Peter Berger y Richard Neuhaus. Lo significativo a resaltar es que entre los firmantes encontramos, entre otros, los siguientes nombres: Peter L. Berger, Avery Dulles, Stanley Hauerwas, George A. Lindbeck y Richard John Neuhaus.

Esto nos permite dos cosas: tener un mapa conceptual donde situar a los diferentes autores que tratamos en esta investigación y establecer una relación entre los firmantes de *La Declaración de Hartford*. Es decir que, entre los posliberales, Lindbeck y Hauerwas, hay una afinidad o aire de familia con autores neoconservadores, como Peter Berger y R. J. Neuhaus. Comparten preocupaciones comunes, de lo cual, podría deducirse que entre posliberalismo y neoconservadurismo hay una proximidad ideológica.

Consideramos ahora el contenido del Manifiesto o Declaración de Hartford para establecer los acuerdos programáticos a los que se comprometieron. Se reunieron dieciocho teólogos y pensadores religiosos de nueve denominaciones distintas, en la Fundación del Seminario Hartford en Connecticut, del 24 al 26 de enero de 1975, para escribir un borrador de lo que después se conoció como Declaración de Hartford. Peter Berger y Richard Neuhaus promovieron el

¹⁰⁹ Peter Berger y Richard John Neuhaus, eds., *An Appeal for Theological Affirmation*, (Worldview, April 1975): 39-41.

¹¹⁰ Joseph Comblin, “América Latina y el actual debate teológico entre neoconservadores y liberales”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 41 (1981): 10

¹¹¹ Michaela Pfadenhauer, *The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2013), 17

¹¹² Pfadenhauer, *The New Sociology of Knowledge...*, 19

encuentro y actuaron posteriormente como editores del documento y de su promoción.

Los allí reunidos consideraban que la renovación del testimonio y de la misión de la Iglesia pasaba por confrontar una serie de tendencias, que estaban presentes en la cultura y en la sociedad norteamericana del momento, que estaban impregnando el pensamiento cristiano y que ellos calificaron como “generalizadas, falsas y debilitantes”. Estas tendencias se resumieron en una serie de trece proposiciones¹¹³.

1. El pensamiento moderno es superior a todas las formas pasadas de comprensión de la realidad, de modo que se ha convertido en normativo para la vida y la fe cristianas.

2. Las afirmaciones religiosas son totalmente independientes del discurso racional.

3. El lenguaje se refiere a la experiencia humana y nada más, Dios es una mera proyección humana.

4. Jesús sólo puede ser entendido sobre la base de los modelos contemporáneos de humanidad.

5. Todas las religiones son igualmente válidas, de modo que la elección entre ellas no es una cuestión de convicción, sino de preferencia personal o estilo de vida.

6. La salvación consiste en la autorrealización y en la autenticidad del yo.

7. Partiendo de la bondad del ser humano, el mal se convierte en un fracaso en la consecución de su potencialidad.

8. El único propósito de la adoración es promover la autorrealización y un sentido de comunidad.

¹¹³ La traducción libre del documento es propia. Cfr Comblin, *América Latina y el actual debate teológico...*, 10-11.

9. Las instituciones y las tradiciones históricas son opresivas y hostiles a nuestra verdadera condición humana, por tanto, la liberación de las mismas es una condición de posibilidad para conseguir una auténtica religiosidad y existencia.

10. El mundo debe establecer la agenda para la Iglesia. Los programas de mejora de la calidad de vida social, política y económica son normativos para la misión de la Iglesia en el mundo.

11. El sentido trascendente de Dios es cuanto menos un obstáculo, cuando no claramente incompatible, con las preocupaciones cristianas por la acción social.

12. La lucha por una mejor humanidad traerá el Reino de Dios.

13. La cuestión de la esperanza más allá de la muerte es irrelevante, o en el mejor de los casos, marginal, para la consecución de la realización humana.

Frente a dichas proposiciones, los autores firmantes objetaron en los siguientes términos: todas las estructuras de pensamiento deben ser igualmente tratadas y confrontadas, sin excluir su componente cultural y todas deben ser tenidas por provisionales. Rechazaron la subordinación del pensamiento cristiano al pensamiento moderno, la normatividad de la racionalidad científica, la marginación del pensamiento religioso y su privatización encerrándolo en el subjetivismo del creyente. Se rechaza que Dios y que la religión sea nada más que meras proyecciones humanas. Tanto Jesús, las Escrituras, como toda la tradición cristiana no pueden ser interpretadas sin referencia a la narración de la que forman parte. Se rechaza la equiparación de todas las religiones, porque dicha equiparación ignora las diversidades entre ellas, así como, sus contradicciones. Además, con ello se es infiel a la fe cristiana y tampoco se respetan al resto de religiones. La verdad importa, por tanto, las diferencias también. Se rechaza la comprensión de la salvación como autorrealización, la salvación corresponde con la iniciativa de Dios. Se rechaza que no se considere el pecado y el mal como realidades presentes en el mundo. Se rechaza el reduccionismo de una adoración por necesidad del ser humano. La adoración de Dios tiene que ver con la consideración de Dios como tal. Aunque las tradiciones y las instituciones pueden convertirse en opresoras, la comunidad humana las necesita inevitablemente. Sin

ellas, la vida social degenera en caos y en esclavitud. El modelo de liberación de los límites sociales e institucionales a la larga es deshumanizador. Se rechaza que el mundo marque la agenda de la Iglesia, los programas de actuación de la misma derivan de su propia definición de la realidad configurada por la voluntad de Dios. Se rechaza la privatización y el individualismo de la fe. El compromiso con el Reino de Dios lleva a la Iglesia a la participación de la vida política, contra todas las estructuras deshumanizantes y opresivas y sus manifestaciones, como el racismo, la guerra o la explotación económica. El Reino de Dios supera cualquier utopía y los seres humanos imperfectos no pueden construir una sociedad perfecta. Todas las estructuras humanas son confrontadas por Dios, tanto con su juicio, como con su redención. Como final, si la muerte tiene la última palabra, el cristianismo no tiene nada que decir sobre las cuestiones últimas de la vida. El documento termina con la afirmación de la resurrección de Jesús y con una cita bíblica: Ro 8, 38.

Por tanto, queda claro que entre posliberales y neoconservadores hay una “alianza” para hacer frente a determinados aspectos de la cultura moderna que ellos entendieron como lesivos para la fe cristiana. De esta manera, tienen una conciencia crítica respecto a determinados desarrollos de la modernidad, que se recibe parcialmente y a la que se resta normatividad. Hay también un refuerzo de la identidad cristiana, de las tradiciones y del sentido comunitario de la fe, huyendo del subjetivismo, del individualismo y de la privatización de la religión en el espacio público, defendiendo por el contrario el papel público de las iglesias cristianas.

1.7.4 Entre Yale y Chicago

Comenzamos este apartado preguntándonos por cómo caracterizar la teología que presentamos en esta investigación. En este sentido, el propio Lindbeck dice que su teología podría calificarse como posmoderna, posrevisionista o posneoortodoxa, pero que la designación como posliberal le

parece mejor porque se sitúa en un marco referencial posterior a las teologías liberales, o como él las denomina, experiencial-expresivistas¹¹⁴.

Por nuestra parte, aunque compartimos muchos de los presupuestos de la teología posliberal, sin embargo, nuestra propia teología tiene un énfasis mayor que aquella en los procesos generativos de construcción social. Por tanto, no compartimos el abandono de la teología posliberal de la fundamentación de la fe, ya que nos parece inevitable que forme parte del quehacer teológico en un contexto de pluralismo¹¹⁵. Admitimos con estas teologías que no hay un fundamento único común a todo el ámbito cultural, pero eso no evita tener que “dar cuenta de la razón de nuestra esperanza”. Compartimos con el profesor y teólogo Luís Oviedo Torró cuando dice que, si se quiere hacer seriamente una crítica a la modernidad y a la estructura social, hace falta conocer los procesos y las realidades de esta sociedad, a través de un ejercicio interdisciplinar, para no quedarnos atrapados en ejercicios meramente retóricos¹¹⁶. Así que la labor de la teología fundamental o apologética resulta indispensable.

Por otro lado, también nos distingue de la ortodoxia radical que representa Milbank, su oposición a la modernidad y su propuesta neoagustiniana, o las tendencias hacia un neotomismo o un neoaristotelismo, como también ocurre con algunos teólogos posliberales. Estas visiones organicistas o de una totalidad integrada chocan con la realidad de la sociedad contemporánea como una sociedad diferenciada institucionalmente. Creemos sencillamente que no es posible revertir ese proceso de diferenciación moderna y que hasta cierto punto tampoco sería deseable. No pensamos en este proceso de diferenciación sólo a partir de sus patologías, sino también de sus logros: el modo de hacer ciencia, la administración de la política, la economía o la justicia dentro de sociedades complejas. Así como el reconocimiento y la defensa de los derechos individuales y sociales¹¹⁷.

Por todo ello, el prefijo “pos” o el calificativo de “radical” nos resultan demasiado reactivos y preferimos un marco más propositivo en el que encuadrar

¹¹⁴ Lindbeck, *La naturaleza...*, 143-144

¹¹⁵ Oviedo, *El nuevo radicalismo...*, 322

¹¹⁶ Oviedo, *El nuevo radicalismo...*, 327

¹¹⁷ Oviedo, *El nuevo radicalismo...*, 324

nuestra teología. Por tanto, optamos por caracterizar la teología de la presente investigación como *teología socioconstructiva*.

Por tanto, si nos seguimos preguntando si esta teología socioconstructiva está más cerca de Chicago que de Yale, nuestra respuesta no puede ser tampoco rotundamente afirmativa. Por un lado, el carácter socioconstruido de la teología, la fundamentación de una teología de la revelación a partir de una fenomenología sociológica y el valor dado a la teología fundamental son aspectos de la teología liberal de la Escuela de Chicago. Sin embargo, por otro lado, los énfasis en una hermenéutica sociocultural, narrativa, intratextual y eclesiológica pertenecen claramente a una teología posliberal de la Escuela de Yale.

La asunción de tanto los aspectos diacrónicos como de los sincrónicos es un intento de equilibrio entre ambas escuelas. Por eso, estamos de acuerdo con las teologías posliberales y neoconservadoras en la necesidad de desprivatizar la religión en el contexto sociocultural de la modernidad tardía. Pero ello, sólo puede conseguirse a partir de una teología política que no renuncia a una fundamentación sólidamente teológica. Por eso nuestro modelo de teología de la revelación tiene una fundamentación en una fenomenología sociológica de la experiencia religiosa, en versión de Chicago, pero no del sujeto encerrado sobre sí mismo, sino en una dimensión comunitaria. Por tanto, se enfatizan los aspectos externos sobre los internos, los comunitarios sobre los individuales, los culturales, lingüísticos y literarios, sobre los proposicionales y simbólicos, en perspectiva de Yale.

De esta manera, irá quedando claro en el curso de nuestra investigación doctoral, el peso que reciben los distintos elementos de cada escuela en nuestra propia propuesta teológica. Como anticipo podemos decir que las preguntas teológicas se plantean en términos de Chicago, pero las respuestas se articulan en términos de Yale.

PARTE I. TEOLOGÍA Y TEORÍA SOCIAL

“Lo que hay que evitar es esa división entre esa sociología científica-laicista y una teología religiosa que está totalmente cerrada al mundo de la intelectualidad y la razón. Para mí la experiencia de grandes sociólogos de la religión es que son además teólogos. (...) Lo importante es no caer en el cientificismo o pensar que esta es una forma de conocimiento único y base de todo y lo demás no sirve. Hay que ser muy humilde y admitir que el cientificismo sociológico es muy relativo, no es ciencia de verdad, sino una forma de disciplina, conocimiento y teoría metódica. No es la única forma de conocimiento, pues la teología es otra forma de conocimiento que también tiene sus límites. Hay que saber compaginar porque la humanidad es muy compleja y nadie puede abarcar la complejidad de la verdad humana y de la verdad revelada”¹¹⁸.

CAPÍTULO I. TEOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA

Nuestro método teológico persigue la integración de la teoría social, por ello, analizamos, en primer lugar, distintos modelos comprensivos que puedan caracterizar dicha relación. No obstante, dicha integración deberá hacerse de manera que se eviten modelos meramente subsidiarios, que conviertan a la teología en legitimadora del sistema social.

Hermans en *Social Constructionism and Theology* (2002) distingue tres tipos de relaciones entre la teología práctica y las ciencias sociales: el modelo ancila, el modelo de cooperación, con dos submodelos: interdisciplinar e intradisciplinar y el modelo de la teología como ciencia social¹¹⁹.

1.1 Modelos de relación entre teología y ciencias sociales

a) El primer tipo es el “*modelo ancila*”¹²⁰, en el que las ciencias sociales son consideradas “modelos ancilares” de la teología¹²¹. La teología se basa en

¹¹⁸ José Casanova, *Entrevista en Estudios Evangélicos*, acceso el 16 de diciembre de 2019, estudiosevangelicos.org/entrevista-al-sociologo-de-la-religion-jose-casanova/

¹¹⁹ Hermans, *Introduction...*, 10-12

¹²⁰ Ancila: sierva, esclava, criada

¹²¹ Este autor se está refiriendo al uso de las ciencias sociales por la teología práctica.

categorías de las ciencias sociales, pero es la propia teología la que define los significados de estas categorías. En definitiva, hay una asimetría entre la teología y las ciencias sociales, ya que éstas están subordinadas a la teología. Dentro de este modelo se puede diferenciar un subtipo o submodelo que usa la crítica sociocientífica, pero desde los supuestos, métodos y procedimientos de la teología, la iglesia y la religión. De manera que el teólogo puede ganar en autoconciencia de lo que queda oculto a un análisis exclusivamente teológico, por ejemplo, los intereses sociopolíticos y económicos. No obstante, este no pasa de ser un uso instrumental de las ciencias sociales que no rompe su subordinación a la teología.

b) El segundo tipo es “*el modelo de cooperación*” entre la teología y las ciencias sociales. La característica definitoria de este tipo es que tanto la teología como las ciencias sociales están en igualdad de condiciones desde un punto de vista teórico. En este modelo, pensando especialmente en la teología práctica, que como una disciplina empíricamente orientada comparte con las ciencias sociales su carácter empírico. Por tanto, también comparten un marco conceptual basado en la investigación empírica, así que debe haber una relación de cooperación entre la teoría social y la teología. La cooperación se extiende tanto a los objetivos de la investigación empírica como al marco teórico. Se pueden distinguir dos submodelos. El primero es el “*modelo interdisciplinar*”, la investigación es una empresa conjunta entre el teólogo y el científico social. El segundo es el “*modelo intradisciplinar*”, en el que el teólogo incorpora ambas perspectivas, la sociológica y la teológica, en su investigación. Para lo cual debe conocer suficientemente la teoría social para hacer justicia a su marco teórico de referencia.

c) El tercer tipo es el “*modelo de la teología como ciencia social*”, en el que las ciencias sociales subsumen a la teología. La teología práctica como el estudio de las personas religiosas no se diferencia de la psicología de la religión o de la sociología de la religión. La base de la investigación se formula en función de la perspectiva sociocientífica. Además, los conceptos teológicos son subsumidos bajo los conceptos sociocientíficos. La evaluación de la investigación se hace a la luz de la transformación de la práctica eclesial o de la religión.

Según Hermans, dentro de la teología práctica, la mayor parte de los académicos se encuadran en el segundo tipo: el “*modelo de cooperación*”. En este sentido, él piensa que la diferencia principal entre los teólogos está entre los que optan por una aproximación “*interdisciplinar*” o por una aproximación “*intradisciplinar*”¹²².

Por último, cabe decir que en Alemania la relación entre las ciencias sociales y la teología práctica era muy cercana a principios del s. XX, sin embargo, el periodo entre la década de los años 20 y la década de los años 60 se caracterizó por la oposición o no cooperación, debido a la influencia de la teología dialéctica de cuño barthiano y del neoluteranismo de talante tradicional. Desde los años 60 hasta hoy, nuevas formas de relación entre las ciencias sociales y la teología han estado emergiendo¹²³.

Por nuestra parte, distinguimos dos modelos básicos para analizar la relación entre teología y sociología en cuanto disciplinas académicas: el de *oposición* y el de *cooperación*, entendiendo, además, dentro del modelo de cooperación, una *cooperación intradisciplinar*, tal y como se ha descrito arriba.

1.1.0 Modelo de oposición

En un apartado anterior hemos considerado el recurso de la sociedad y la cultura como *loci*, por usar las partículas luteranas, “desde, con, bajo”, los que se puede y debe hacer teología en las condiciones de pluralismo de la modernidad tardía. Sin embargo, esto supone que debemos ser capaces de ubicar esto social. Qué es, dónde está y qué función cumple, así como qué relación tiene con lo teológico.

En este sentido, recurrimos a la obra del teólogo John Milbank, *Teología y Teoría Social* (2004), que nos ayudará a valorar lo social y lo sociológico desde una perspectiva netamente teológica. Este autor nos ofrece una reflexión sistemática y crítica sobre dicha relación.

¹²² Hermans, *Introduction...*, 12

¹²³ Hermans, *Introduction...*, 10

Para John Milbank lo social no existe. No hay un reduccionismo de lo social, que resulta esquivo dilucidar, tanto en cuanto, aquello que la sociología estudia como su objeto, en realidad, no puede sustraerse al mero análisis histórico. Por tanto, no puede y no debe haber una dependencia de la teología de lo sociológico, porque la sociología, cuando funciona como sociología de la religión, deviene en una teología. Y esto es así porque, ante el fracaso de encontrar lo social, como *sui géneris*, debe apoyarse sobre asunciones explícitamente ontológicas y teológicas. Así que la sociología de la religión es una especie de teología enmascarada que compite con la teología cristiana¹²⁴.

Por otro lado, la crítica de Milbank se centra en lo secular. Para nuestro autor lo secular surge como un constructo de la razón moderna, mientras que la teología cristiana comprende una relación armónica entre iglesia, estado y sociedad. Por su parte, Peter Berger, siguiendo a David Martin, denomina a esta tipología “contrarreforma barroca”¹²⁵. Según Milbank, la razón moderna descubre en la base de la sociedad un elemento de indeterminación y de caos, sobre la que se asienta el ejercicio coactivo de la violencia y la mediación impositiva de la ley. En ese espacio, lo secular surge como el intento de marginación de la religión. De aquí, emerge el concepto de lo social, como el intento de lo secular por legitimarse y enfrentarse al fenómeno de la religión. Por tanto, en lugar de armonía lo que tenemos es conflicto entre iglesia y sociedad¹²⁶.

Resulta obvio que con estas premisas la conciliación entre teología y sociología de la religión sea imposible, es más, resulta peligrosa la dependencia teológica de lo sociológico porque derivaría en un empobrecimiento de lo teología. Porque si la sociología de la religión busca definir la religión en términos ajenos a los contenidos religiosos, la religión más que tener un estatuto propio se la reduce a otra realidad humana, es decir, se la seculariza. Sin embargo, me resulta paradójico que en este estado de cosas Milbank no deseché sin más lo social y siga su camino haciendo una teología sin referencias sociológicas. No es éste el camino que elige, sino que, por el contrario, hace converger lo sociológico

¹²⁴ John Milbank, *Teología y Teoría Social* (Barcelona: Herder, 2004), 19

¹²⁵ Peter Berger, “Pluralismo Global y Religión”, *Estudios Públicos*, 98 (2005), 12

¹²⁶ Milbank, *Teología...*, 149

con lo teológico, identificando lo sociológico con lo eclesiológico, lo social con lo eclesial, la sociedad con la iglesia. La iglesia es dónde lo social verdaderamente tiene su completitud. Sin embargo, ¿no resulta esto en una sociología religiosa?

Cabría preguntar a Milbank, si esta conciliación entre iglesia, sociedad y estado, que sería la base de lo social para la teología cristiana, es posible realizarse en el contexto de diferenciación institucional de la sociedad actual. Si su propuesta no deja de imaginar un estado de cosas que no existe, que no puede llevarse a cabo bajo las condiciones de pluralismo y que su tentativa sólo estaría abocada al estado totalitario, como tantas veces nos recuerda Peter Berger; quedando, por tanto, como un reducto idealista con una pérdida de contacto con la realidad¹²⁷. Esta síntesis agustiniana-medieval de una Cristiandad con un alto grado de armonía entre la religión cristiana, sociedad y cultura¹²⁸, como horizonte al que volver permanentemente se convierte en una realidad imaginada o construida, que debe pasar por alto las concreciones socioculturales contemporáneas. En definitiva, a nuestro juicio, éste es el dilema de la filosofía política católica del s. XIX.

La sociología de la religión es rechazada por Milbank por ser un constructo de la razón secular, pero también por su condición de teología enmascarada. Cuando preguntamos qué teología es ésta, encontramos que Milbank la identifica con la teología liberal protestante. De hecho, lo social, lo secular y lo protestante liberal es una triada que está en la base de las críticas de la propuesta de Milbank. En este sentido, Milbank da crédito al proyecto del teólogo luterano G. A. Lindbeck y comparte con él su intento de superar la teología liberal protestante y una teología reflexiva y crítica respecto a las limitaciones de la cultura de la modernidad.

Esta investigación defiende la tesis contraria a la de Milbank, es decir, que en las condiciones de la sociedad contemporánea la teología no puede pensarse a sí misma en aislamiento de lo social, que no puede identificarse lo social con lo eclesial, sin pensar en su diferencia, debido al proceso histórico de diferenciación

¹²⁷ Oviedo, *El nuevo radicalismo...*, 325

¹²⁸ Oviedo, *El nuevo radicalismo...*, 310

estructural e institucional. Que el espacio social hoy se presenta como plural con relaciones asimétricas entre lo secular y la religión y entre las religiones entre sí. Y que, por tanto, la relación entre la teología y la sociología de la religión no sólo es posible, sino que resulta imprescindible para una teología que no se considere al margen de lo social, ni tampoco de las construcciones socioculturales. Es decir, que la teología ya no se piensa sólo como eclesiología, sino como sociología.

Eso no implica que aceptemos lo social, ni la sociología de la religión acríticamente, ni asumimos el postulado ideológico de lo secular como normativo. Todo lo contrario, lo social y lo secular debe pensarse desde la teología, tanto en cuanto, teología en cooperación con la sociología de la religión. En esta tarea nos acompañamos no sólo de Milbank, sino de otros autores como Peter L. Berger y George A. Lindbeck. Destacan sus obras por su conciliación entre teología y sociología, así como por sus tratamientos críticos de la secularización, el pluralismo y el liberalismo. Sin embargo, tendremos que ser capaces también de delimitar las tensiones que se puedan producir en esta interacción entre lo teológico y lo sociológico. Por eso, nuestro método debe ir procediendo de manera progresiva, construyendo esta relación entre teología y sociología a distintos niveles.

1.1.1 Modelo de cooperación intradisciplinar

El otro modelo que presentamos para el análisis de la relación disciplinar entre teología y sociología es lo que hemos llamado un *modelo de cooperación intradisciplinar*, que busca la integración de lo teológico y lo sociológico y no como la yuxtaposición de dos disciplinas o perspectivas científicas diferentes.

Para ello recogemos la crítica que George Lindbeck hace a Peter L. Berger. En la que viene a decir que Berger no usa su modelo cultural de la religión cuando hace teología, porque quizás es un modelo “metodológicamente ateo”, expresión que toma del propio Berger. Aunque Lindbeck reconoce que esta opción no debe entenderse como una imposibilidad intrínseca al modelo cultural

de la sociología de la religión de Berger, sino simplemente que ha sido únicamente usado hasta la fecha en perspectiva “ateísta”¹²⁹.

Hay que aclarar que el uso de “ateo” aquí no es en su significado como negación y oposición a Dios, sino simplemente como sinónimo de perspectiva secular¹³⁰. Por tanto, lo que quiere decir Lindbeck es que Berger cuando hace teología no es coherente con su modelo cultural de la religión. Ya que su teología sigue básicamente un modelo cultural que se correspondería con el modelo experiencial-expresivista de la tradición liberal inaugurada por Schleiermacher. Es decir, que hay una falta de coherencia en el modelo cultural de la religión de Berger si comparamos su sociología de la religión con su teología¹³¹.

La razón que ve Lindbeck en ello es que Berger fracasa a la hora de construir su teología a partir de su teoría cultural porque ésta sólo se había usado en perspectiva secular¹³².

Lindbeck tiene toda la razón, aunque en nuestra consideración, la explicación de ello tiene que ver con que Berger parcela su metodología y su perspectiva, separando lo sociológico de lo teológico y eso provoca tensiones en su obra y en su pensamiento. Esto es así porque piensa que la perspectiva sociológica debe ser una perspectiva necesariamente secular dada su consideración de disciplina empírica. La sociología es una disciplina empírica, mientras que la teología es una disciplina no empírica y normativa¹³³. Las consecuencias de esta discrepancia en el pensamiento y en la obra de Berger son de largo alcance como será analizada en esta investigación doctoral.

Lindbeck, aunque no lo dice de manera expresa, desarrolla su modelo cultural-lingüístico en gran medida extrayendo las consecuencias que él consideraba que el modelo cultural de Berger tenía para la teología. Por lo que el proyecto de Lindbeck quiere hacer coherente su teología con el modelo cultural de la sociología de la religión de Berger. Aunque, por otro lado, no lo hace en

¹²⁹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 46-47

¹³⁰ Berger, *El Dosel...*, 215

¹³¹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 46-47

¹³² Lindbeck, *La naturaleza...*, 47

¹³³ Berger, *El Dosel...*, 214

exclusividad, sino atendiendo a otras perspectivas culturales como las de Clifford Geertz.

Por nuestra parte, el modelo teológico que presentamos en esta tesis quiere seguir en esta línea abierta por Lindbeck, encontrando la coherencia entre el modelo cultural de Berger y la teología desarrollada por Lindbeck, pero yendo más lejos que ambos. Ya que el núcleo experiencial-expresivo de la teología de Berger la hace vulnerable a convertirse en mera legitimación cultural del sistema neoliberal secularizado. Los aportes de la teología y de la teoría social de Lindbeck se mostrarán decisivos en este punto. En cualquier caso, es interesante recoger el guante lanzado por Lindbeck, para reflexionar sobre el uso teológico de la teoría social de Berger.

1.1.2 Cooperación intradisciplinar en Peter L. Berger

Analizamos, entonces, la relación que existe entre teología y sociología en la obra de Peter Berger. Cuando Berger se refiere en *El Doseil Sagrado* (1967) a su perspectiva como “ateísta” quería resaltar con ello su opción metodológica en cuanto sociólogo. Berger pensaba que esta la manera en que la sociología debía trabajar.

La religión responde a la necesidad de creación de sentido respecto de la realidad que tiene el ser humano. De esta manera, las construcciones de significado de la religión son producto de la conciencia humana, sin embargo, no entraría dentro del quehacer sociológico responder a la pregunta si estas construcciones de significado pueden referirse, al mismo tiempo, a algo más que a este mundo humano de sentido donde se construyen. Por ello, el estudio sociológico de la religión debe ser considerado “metodológicamente ateo”, como si Dios no existiera¹³⁴.

Considero importante aclarar que cuando Berger caracteriza la sociología como “metodológicamente atea”, en realidad, está usando el calificativo “ateo” como sinónimo de “secular”, que es como lo referiríamos actualmente. Es

¹³⁴ Peter Berger, *El Doseil Sagrado* (Buenos Aires: Amorrortu, 1981), 126-127

frecuente encontrar autores que usan la expresión “ateo o ateísmo” cuando escriben en la década del 60 o 70, con esta acepción de “secular” o “no religioso”.

El propio Berger retoma este tema al final de *El Dose! Sagrado*, en un apéndice en el que trata la relación entre la sociología y la teología. La orientación secular de la sociología se debe a su carácter de estudio empírico, pero al mismo tiempo, deja claro que esta opción no excluye otro tipo de análisis, como los del teólogo. La producción de la conciencia religiosa de un universo de sentido responde a una necesidad humana, pero la razón por la que esto es así podría fundamentarse en una realidad última en la que el ser humano y su mundo están incluidos. Lo único que ocurriría es que esto no entraría dentro de la esfera de trabajo del sociólogo, sino del teólogo¹³⁵.

Esta distinción metodológica es la que considero que lleva a Berger a compartimentar los usos teológicos y sociológicos, porque en última instancia son ámbitos de conocimiento distintos, pero no los entendió como opuestos, sino como complementarios. De hecho, aunque el Berger de *El Dose! Sagrado* se mantuvo en un enfoque eminentemente sociológico, él mismo en este apéndice final quiere dejar abierta la posibilidad para que algún teólogo pudiera seguir ese camino, que ofrecía su estudio sociológico.

Esto lo formula Berger claramente cuando dice que la teología podría operar sobre la base de que “el ser humano proyecta significados últimos en la realidad porque esta realidad es significativa en última instancia”¹³⁶. El propio ser humano como productor de significados está concernido últimamente por la realidad divina o sagrada, y sigue con estas palabras:

Tal procedimiento teológico, de ser factible, sería una interesante inversión de Feuerbach: la reducción de la teología a la antropología terminaría en la reconstrucción de la antropología de un modo teológico. Desgraciadamente no estoy en condiciones de ofrecer aquí

¹³⁵ Berger, *El Dose!...*, 216

¹³⁶ Berger, *El Dose!...*, 216

tal inversión intelectual, pero quiero al menos sugerir su posibilidad al teólogo¹³⁷

En definitiva, no hay ningún impedimento en la sociología de Berger que la prevenga de un uso positivo por parte del teólogo. Siempre y cuando, el teólogo no quiera usar la sociología simplemente como una disciplina subsidiaria y pragmática, que responda a los intereses eclesiásticos, a los que el propio teólogo debería resistirse¹³⁸. También piensa Berger que una teología que parta del conocimiento sociológico será una teología immanente e inductiva, que busque en su mundo de proyecciones de significado un conjunto de signos de trascendencia¹³⁹.

Esa será la teología que Berger hará posteriormente en sus obras: *A Rumor of Angels* (1970), *The Heretical Imperative* (1979), *A Far Glory* (1992) y *Cuestiones sobre la Fe* (2004). Este fue el reto que se planteó Berger como teólogo, una teología que fuese capaz de articular ese mundo de proyecciones humanas, como una respuesta creativa a una determinada manera de experimentar esa realidad última, que nos concierne completamente. Y eso lo hace en concordancia con su sociología de la religión y ésta bebe de algunas de sus presuposiciones como teólogo. De hecho, algún crítico de su “metodología atea” pone de manifiesto que “no es algo excesivo sugerir que el movimiento de Berger, desde la neortodoxia a una rama liberal del cristianismo protestante, jugó un papel significativo en la formación de sus propias orientaciones metodológicas”¹⁴⁰.

Otro ejemplo, de la relación que existe entre lo sociológico y lo teológico en Berger, es que, como otro de sus críticos ha señalado, determinados aspectos de la teoría social de Berger, como la institución social como donadora de sentido o la protección del universo de sentido frente al terror anómico, tienen su origen

¹³⁷ Berger, *El Dosei...*, 216

¹³⁸ Berger, *El Dosei...*, 218

¹³⁹ Berger, *El Dosei...*, 223

¹⁴⁰ Michael A. Cantrell, “Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?”, *Journal of American Academy of Religion*, 84, nº 2 (2016), 396

en la antropología judeocristiana. Porque en ésta se entiende el ser humano como “búsqueda de sentido y trascendencia”¹⁴¹.

Por consiguiente, hay en la sociología de la religión y en la teología de Berger puntos en común, no obstante, como veremos en el desarrollo de nuestra investigación doctoral, el modelo cultural de la religión que Berger maneja en cada una de esas disciplinas es distinto. En su sociología de la religión los aspectos sociales configuran la subjetividad, mientras que su teología liberal o experiencial-expresiva procede con la metodología inversa, la religión es la expresión de estados de subjetivos de conciencia. Nuestra explicación de ello es que Berger no vio esto como contradictorio porque siempre mantuvo los dos niveles de discurso separados y nunca buscó una visión unitaria, ni de conjunto. Berger nunca buscó un modelo integrador entre ambas porque no pensó que fuera posible, ni tan siquiera, necesario¹⁴².

Nuestro modelo de teología socioconstructiva quiere ser coherente con el modelo cultural de la sociología de la religión de Berger, leído e interpretado por Lindbeck, pero bajo nuestra propia perspectiva y presupuestos.

1.1.3 Cooperación intradisciplinar en G. A. Lindbeck

El uso conjunto de los modelos de Berger y Lindbeck no es arbitrario, sino que procede de la obra misma de Lindbeck, que está muy influida, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, por distintos aspectos de la sociología del conocimiento de B&L. Mi interés por Lindbeck surgió precisamente por esta conexión. En mi investigación de master centré mis esfuerzos en sistematizar un conocimiento de la obra de Berger, pero al descubrir a posteriori su uso en una teología como la de Lindbeck; en la que la cultura forma parte del modelo teológico, no como dato, no como algo que está ahí, influyendo o condicionando el dato de la Biblia o del propio quehacer teológico como culturalmente situado, sino como un elemento constituyente del lenguaje de fe y de la doctrina, se acrecentó mi interés por encontrar una reflexión teológica

¹⁴¹ José A. Noguera, “El neoidealismo sociológico. Para una crítica de La construcción social de la realidad, de Peter L. Berger y Thomas Luckmann” (texto presentado en el III Congrés Català de Sociologia, Lérida, abril de 1999)

¹⁴² Berger, *El Dosei...*, 214

que llevara hasta sus últimas consecuencias una realidad teológica condicionada socioculturalmente. A saber, que el “dato” revelado es un dato situado socioculturalmente y construido como tal, en su recepción a través de las palabras humanas, es decir, completamente encarnado.

Otra de las razones que nos llevan a investigar un modelo de cooperación es hacernos cargo de las diferentes valoraciones que se vierten, tanto sobre Berger como sobre Lindbeck, por parte de sus lectores críticos. Sobre Berger se le ha considerado “idealista” o “neoidealista”¹⁴³, mientras que sobre Lindbeck son dos las críticas principales que recibe su método teológico, es decir, que toma el texto bíblico como incondicionado¹⁴⁴ y que tiende al sectarismo¹⁴⁵. Por tanto, desde nuestra propuesta trataremos éstas y otras críticas.

Si consideramos el contexto de la sociedad contemporánea, tal y como la define Berger, como una sociedad plural, no podemos contentarnos con asumir el texto de las Escrituras para regular la creencia, la liturgia y la práctica de las iglesias cristianas desentendiéndonos del mundo, a la manera de Lindbeck. En un contexto de pluralidad deberemos poder articular la objeción de por qué estos textos sagrados y no otros, por qué este “Cristo” y no otro, por qué este Dios bíblico y no otro. Nos parece inevitable tener que dar una respuesta en este sentido, porque, en caso contrario, el peligro de caer en el fideísmo y en el sectarismo es elevado. Pareciera que Lindbeck pudiera responder que esta fundamentación sólo podría venir de la coherencia del sistema, en función de su fidelidad, intertextualidad y aplicabilidad. Aunque compartamos este presupuesto, también pensamos que es posible, a partir de los marcos teóricos de Berger y Lindbeck, articular un modelo teológico pertinente a nuestro contexto sociocultural.

Por otro lado, la perspectiva cultural-lingüística de Lindbeck debe insertarse en el mundo de relaciones intersubjetivas de la comunidad cristiana, pero también en el mundo de relaciones intersubjetivas de la sociedad en su

¹⁴³ J. A. Noguera, “El neoidealismo sociológico. Para una crítica de La construcción social de la realidad, de Peter L. Berger y Thomas Luckmann”, 12-15

¹⁴⁴ Joven, *La propuesta de Lindbeck...*, 464

¹⁴⁵ James Gustafson, “The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University”, *Catholic Theological Society of America*, vol 40 (1985)

conjunto. El conjunto de reglas con la que los cristianos dan forma a su acción social no sólo está inscrito en el mundo del texto de la Biblia, sino que participa de otros espacios sociales. Es más, los cambios en las doctrinas como “verdades de segundo orden” responden a los cambios sociales, como el propio Lindbeck está en condiciones de asumir.

Respecto de la teología de Berger, considero que la propuesta de Lindbeck permite completar un mejor tratamiento teológico y pastoral de la Escritura, que el que encontramos en Berger, al menos, desde el punto de vista de la sensibilidad evangélica, más proclive a un sentido fuerte de la Escritura como Palabra.

1.2 Una epistemología común

Si en nuestro proyecto planteamos la necesidad de un modelo de cooperación intradisciplinar entre teología y teoría social, ya dijimos que el primer paso era determinar cuáles son los presupuestos sobre los que dicha relación sea posible.

1.2.1 John Milbank. Una teología contra la razón secular

Milbank reconoce que su obra es un trabajo de demolición de la moderna teoría social secular, y ello, desde una perspectiva teológica¹⁴⁶. Su tesis no puede ser más rotunda cuando dice que desea poner en tela de juicio cualquier conciliación entre la sociología de la religión y la teología cristiana, así como que ésta deba tomar prestados los diagnósticos de aquella¹⁴⁷.

Los presupuestos de Milbank son los siguientes:

- a) La teoría social secular se aplica sólo a la sociedad secular
- b) Las teorías sociales son teologías o antiteologías
- c) Lo secular implica una ontología de la violencia o del conflicto

¹⁴⁶ Milbank, *Teología...*, 15

¹⁴⁷ Milbank, *Teología...*, 17

d) La razón secular produce un mundo de la cultura, que es comprendido como producto del ser humano

De lo anterior, Milbank saca la siguiente conclusión: “la teología encuentra en la sociología sólo una teología, y más en concreto una Iglesia, bajo disfraz, pero una teología y una Iglesia dedicadas a promover un cierto consenso secular”¹⁴⁸.

¿Cuál es entonces la propuesta de Milbank? Una teología consciente de sí misma *como culturalmente construida*, pero capaz de construir esa autoconciencia en diferenciación con la razón secular y con la sociología en particular. Además, también rechaza la ontología del conflicto o de la violencia, presente en la sociología secular, ya que el cristianismo no admite una violencia original. Por el contrario, la comprensión cristiana es de una paz armónica en un orden social que no es sino continuación del espacio eclesial¹⁴⁹.

El problema de partida que considera Milbank en el uso de teológico de la sociología es que la sociología comprende la religión, no por su propia autoafirmación o su contenido, sino por su reducción a otra realidad, es decir, “a lo social”. Milbank rechaza que haya algo específicamente “social” a lo que pueda ser reducida la práctica religiosa¹⁵⁰.

En realidad, dicho reduccionismo, sigue argumentando Milbank, es reflejo de otro reduccionismo, no abiertamente declarado en la sociología de la religión y es el que practica la teología liberal. En la que la religión se reduce a la experiencia, pero Milbank se pregunta cuál es este tipo de experiencia, considerando que la naturaleza de esta experiencia sea “individual y privada”. Milbank afirma, correctamente a nuestro juicio, que “esa experiencia no puede evadirse de la mediación social”¹⁵¹.

Eso convertiría la relación entre la religión y lo social en una tautología, tanto en cuanto, qué es eso “social” que opera desde un reduccionismo a lo

¹⁴⁸ Milbank, *Teología...*, 19

¹⁴⁹ Milbank, *Teología...*, 21

¹⁵⁰ Milbank, *Teología...*, 148

¹⁵¹ Milbank, *Teología...*, 147

experiencial individual, si para que lo propiamente experiencial individual pueda darse necesita de la mediación de lo social. Retrotraer lo experiencial a lo preteórico o inefable, como hace la teología liberal, pensamos con Milbank, no es suficiente.

1.2.2 Lo experiencial intersubjetivo y comunitario

Por tanto, nuestra investigación propone que cualquier experiencia originaria de lo religioso no puede reducirse a una experiencia preteórica o inefable, que en palabras de Milbank: “sería incapaz de causar impacto en el mundo”¹⁵².

Ya que para que dicha experiencia pueda comunicarse, es decir, se convierta en experiencia intersubjetiva necesita de un lenguaje. El lenguaje puede configurar incluso las experiencias preteóricas, ya que el lenguaje se inserta en lo social. Como bien dice Wittgenstein no hay lenguajes privados. El lenguaje es creación humana, pero no individual, sino social. Los símbolos y las metáforas, con las que se comunica aquella experiencia originaria, pertenecen a un lenguaje y a un acervo de conocimientos del mundo de la vida cotidiana de una sociedad dada.

Por tanto, la experiencia religiosa necesita de la configuración social para expresarse, pero a su vez, lo social es una forma de experiencia, un tipo de experiencia intersubjetiva. Es decir, que tanto la experiencia religiosa como la experiencia social están relacionadas. La experiencia que da base a lo social es siempre experiencia comunitaria. Nunca una experiencia sola, individualista y privada¹⁵³. Sin embargo, dicha experiencia intersubjetiva y comunitaria nunca es experiencia sólo de sí misma, sino de la diferencia de una realidad completamente otra, una experiencia de lo sagrado, de lo Otro. De esta manera, la experiencia religiosa y la experiencia social están relacionadas.

Anteriormente decíamos que, frente al modelo de Milbank, que contraponía teología y sociología de la religión, en este trabajo doctoral

¹⁵² Milbank, *Teología...*, 148

¹⁵³ Berger y Lindbeck tratan esta cuestión y la consideramos ampliamente en la Parte II de esta investigación

proponemos un modelo socioteológico de cooperación intradisciplinar entre teología y teoría social. Pero para que ese modelo pueda construirse es necesario que compartan un núcleo común.

Ese núcleo común es *la experiencia intersubjetiva y comunitaria* del otro social y del Otro trascendental. Dicha relacionalidad doble se corresponde con el punto de partida de la sociología y de la teología, como dos aspectos distintos, pero complementarios de la existencia y de la condición humana. No se puede negar ninguno de los dos, sin negar a su vez lo constitutivo del ser humano, su negación implica siempre un proceso de deshumanización. Por esto, encontramos una cooperación intradisciplinar entre ambas perspectivas, la sociológica y la teológica, resistiendo los extremos de un tradicionalismo descontextualizado o de un secularismo normativo.

Por tanto, más que un reduccionismo de lo religioso a lo social deberíamos comprender que ambos términos están coimplicados. Y aquí tomamos esta expresión del antropólogo y teólogo Lluís Duch, que en *Religión y Política* (2014) sostiene que, al igual que no puede haber un reduccionismo del *mythos* al *logos*, porque ambos están coimplicados en la estructura humana, tampoco puede haber un reduccionismo de lo religioso a lo secular o de lo político a lo religioso. Todos ellos forman parte de la realidad humana porque están coimplicados, sin que se pueda ejercer un reduccionismo a un elemento en los pares de dichas relaciones, que en la práctica resulta muy difícil separar. Y ello, porque la realidad humana se percibe siempre como una relacionalidad intersubjetiva, que siempre se topa de bruces con la relacionalidad de una realidad completamente Otra.

En aquello en que estamos en completo desacuerdo con Milbank es cuando dice que la “neortodoxia”, y por neortodoxia ahora pensamos sobre todo en Karl Barth, no es otra cosa sino una variante del protestantismo liberal. Es decir, una palabra revelada de Dios que habla exclusivamente de sí misma, que no penetra realmente en el ámbito de las construcciones humanas. Y que, por ello, es sólo una categoría de la experiencia religiosa¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Milbank, *Teología...*, 148

El impulso teológico de esta investigación tiene aquí precisamente su centro. En articular un modelo teológico sobre la recepción socioculturalmente construida, no de una palabra revelada literal o parcialmente por Dios, como un contenido proposicional, ni como un reduccionismo de experiencia privada; sino de la Palabra de Dios. Esa autodonación de Dios mismo comunicándose en las palabras humanas. Eso quiere decir que cuando el ser humano experimenta a ese Dios dándose a sí mismo, lo comunica y lo articula a través de palabras humanas, que necesariamente son lenguaje construido por la acción social y la cultura de los seres humanos, pero que no se puede confundir con la acción comunicativa de la Palabra. Por tanto, esa Palabra, que sí penetra en las construcciones humanas, porque les pertenece como Palabra encarnada, al mismo tiempo, se sustrae a ellas sin agotarse en las mismas.

Sí que estaríamos de acuerdo con Milbank en que no debemos operar reduccionismos unilaterales, ya sea de lo social, de lo experiencial, de lo cultural, de lo lingüístico, como tampoco cabría hacerlo de lo secular, de lo político o de lo económico. Por el contrario, deberíamos considerar la realidad humana como diversamente compleja, en la que cualquier “a priori” debe ser un “reduccionismo metodológico” y no ontológico. La cuestión de que, en muchas exposiciones sociológicas, lo social, la sociedad, o la cultura aparezcan como reduccionismos obvios, cuasi hipostasiados, muestra que lo humano no puede aislarse o encerrarse sobre sí mismo, sino que es siempre relacionalidad con lo sagrado. De ahí que la sociología haya tenido un centro cualificado en la sociología de la religión.

Admitiendo que cualquier apriorismo será siempre metodológico y que no son deseables reduccionismos unilaterales, la emergencia del concepto de lo social no debe necesariamente entenderse como lo hace Milbank, dentro de la emergencia de lo secular por legitimarse y enfrentarse al fenómeno de la religión¹⁵⁵. Por el contrario, lo social se ilumina desde lo religioso, como la religión tiene su ámbito de desarrollo en lo social.

En este modelo de cooperación intradisciplinar lo teológico y lo sociológico no están enfrentados, sino que pueden cooperar en la comprensión de

¹⁵⁵ Milbank, *Teología...*, 149

lo humano, que nunca es un individuo aislado, sino que pertenece a un mundo de relaciones intersubjetivas, que, por tanto, tampoco es una mónada ni un reducto de sí mismo, sino apertura y expectativa de completitud en conversación dialogada y comunitaria.

CAPÍTULO II. TEOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

En esta Parte I, que está dedicada a la relación entre teología y teoría social, dicha interacción la hemos analizado, en el Capítulo I, a nivel de disciplinas científicas. Intentando definir un espacio común para ambas y definiendo su modelo de relación. En este Capítulo II, queremos precisar un poco más esta relación en el ámbito de la subdisciplina de la sociología: la sociología de la religión. La sociología de la religión puede convertirse en ese espacio de interacción entre lo teológico y lo sociológico. Lo que nos proponemos definir son las condiciones en las que consideramos que esta interacción pueda ser fructífera para la teología.

Obviamente sociologías de la religión hay muchas y cada una con sus acentos y sus intereses particulares, por nuestra parte, y siguiendo con lo que está siendo el desarrollo de nuestra investigación doctoral, presentaremos dos modelos de sociología de la religión: los de Peter Berger y Niklas Luhmann.

Las razones para ello son claras. El de Berger, porque toda nuestra tesis se presenta como una tesis sobre Berger, por tanto, analizamos también su modelo de sociología de la religión. La inclusión del modelo de sociología de la religión de Niklas Luhmann se debe a varias razones. Se trata de una de las sociologías más recientes en perspectiva funcionalista, pero, además, porque en Luhmann también se da una interacción entre lo sociológico y lo teológico.

En nuestro interés por Luhmann somos deudores de la exposición de John Milbank. Milbank afirma que la sociología de la religión de Luhmann tiene una

gran afinidad con la teología neoortodoxa, asignándole una carga peyorativa a dicha relación¹⁵⁶.

Esta crítica centró nuestro interés en la sociología de la religión de Luhmann, que además nos supuso por sí misma otro foco de atracción: su abandono del sujeto humano en favor de los “actos comunicativos” como constitutivos del sistema social. Pensamos que este nivel de análisis y de reflexión aporta importantes complementos a la configuración de nuestra propia metodología teológica, como se verá en la Parte II.

2.1 El funcionalismo en la sociología de la religión

Milbank hace un análisis de la sociología de la religión en el siglo XX en referencia a autores como: Geertz, Berger, Luckmann, Bellah y Luhmann. Según Milbank, la sociología de la religión de todos ellos puede calificarse como “funcionalista”, aunque no todos ellos hubieran estado de acuerdo con esta clasificación¹⁵⁷, porque todos ellos siguen los aportes teóricos del padre del funcionalismo norteamericano: Talcott Parsons¹⁵⁸.

La argumentación de Milbank le lleva a afirmar que la sociología de la religión en perspectiva funcionalista supone la vigilancia de “lo sublime”, para que la religión se mantenga en el ámbito de la esfera privada. Ya sea como experiencia individual sin inserción en el lenguaje. Ya sea como una referencia a la totalidad del sistema. Ya sea como los puntos de transición entre lo individual y la totalidad de lo social¹⁵⁹.

Por consiguiente, la sociología de la religión es la construcción de la razón secular para confinar la religión en términos seculares: individuales, subjetivos y privados. De esta manera la sociología de la religión tiene una “afinidad electiva” con la teología liberal protestante. Siguiendo con su impugnación de la sociología de la religión dice que la religión no puede ser comprendida ni como “el todo

¹⁵⁶ Milbank, *Teología ...*, 187

¹⁵⁷ Berger se autoexcluye de esta calificación. Cfr Peter Berger, “Some Second Thoughts on Substantive vs Functional Definitions of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 13, nº 2 (1974), 126-127

¹⁵⁸ Milbank, *Teología ...*, 154

¹⁵⁹ Milbank, *Teología ...*, 158

social”, ni como “el margen social”, ni como “la transición social”, por tanto, sentencia que: “el discurso de la sociología aquí se viene abajo”¹⁶⁰.

Por tanto, por un lado, la cuestión a investigar es hasta qué punto en la sociología, la religión se estudia sólo desde un papel meramente legitimadora y funcional al sistema. Por otro lado, entender el modelo cultural de la religión de Berger es fundamental para comprender la función de las comunidades religiosas como estructuras intermedias en el espacio social.

2.1.1 Estudios de la religión funcionales o sustantivos

Los estudios de la religión pueden dividirse en funcionales o sustantivos, según se analice el fenómeno de la religión en términos de la función que cumple en la sociedad, o en términos de los contenidos de la propia religión desde dentro, desde la manera en la que es comprendida por sus propios practicantes.

La socióloga Grace Davie define como sustantiva una perspectiva de la religión que está en relación con lo que la religión es. Mientras que la perspectiva funcionalista se ocupa de lo que la religión hace y cómo afecta a la sociedad. El estudio sustantivo comprende la religión según la dimensión de lo sobrenatural, mientras que los estudios funcionalistas rechazan esta consideración de lo sobrenatural como característico de la religión. Lo que ocurre en este caso es que quedamos abocados a la necesidad de establecer la frontera entre lo que es religioso y lo que no, en relación con otra categorización ajena a la propia religión. En opinión de Davie, este sigue siendo el problema sin resolver de las perspectivas funcionalistas: encontrar esta frontera¹⁶¹.

La cuestión sería que, si se asume el postulado a priori de rechazo de lo sobrenatural como manera de definir la religión¹⁶², necesariamente adoptamos una perspectiva secularizada en el abordaje del fenómeno religioso.

¹⁶⁰ Milbank, *Teología ...*, 182

¹⁶¹ Grace Davie, *Sociología de la religión* (Madrid: Akal, 2011), 35

¹⁶² no importa que el acceso o la comprensión a lo sobrenatural pueda ser diverso e incluso contradictorio

Por su parte, la definición que Berger da sobre la funcionalidad de la religión es que: “la religión es definida en términos de lo que hace, ya sea lo que hace por el individuo, por la sociedad o por ambos”¹⁶³.

No obstante, en este punto nos encontramos con una interesante paradoja y es que Berger da la razón a Milbank. La tesis de Berger es que el acercamiento funcional a la religión, no importa las intenciones teóricas de sus autores, sirve para proveer legitimaciones cuasicientíficas de una visión secularizada del mundo. Que encierran un presupuesto ideológico: la evitación de la trascendencia¹⁶⁴.

La manera en que el funcionalismo hace esto es a través de un simple procedimiento cognitivo: la especificidad del fenómeno religioso se evita igualándolo con cualquier otro fenómeno. De esta manera, el fenómeno religioso es “aplanado”, ya que la religión queda subsumida en una visión secularizada de la realidad, en la que las manifestaciones de la trascendencia pierden su sentido y, por consiguiente, no queda otra alternativa que comprenderlo como funciones sociales o psicológicas, que pueden entenderse sin referencia a la trascendencia¹⁶⁵.

Por eso, la propuesta de Berger es que el fenómeno religioso debe comprenderse “desde dentro”, desde un punto de vista sustantivo¹⁶⁶. Es decir, desde el punto de vista del interior de la conciencia religiosa y desde la red de significados que le es propia. De ahí, que optara metodológicamente por la comprensión fenomenológica, en su adaptación sociológica por Alfred Schutz¹⁶⁷.

Seguimos aquí el curso de discusión que hemos determinado sobre la teoría cultural de la religión de Berger. Cuando adopta un análisis desde la conciencia religiosa lo hace porque quiere mantener una perspectiva sustantiva de la misma para evitar los énfasis unilateralmente funcionalistas y seculares¹⁶⁸. De

¹⁶³ Peter Berger, “Some Second Thoughts on Substantive vs Functional Definitions of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 13, nº 2 (1974), 127

¹⁶⁴ Berger, *Some Second Thoughts ...*, 128

¹⁶⁵ Berger, *Some Second Thoughts ...*, 129

¹⁶⁶ También se inclina por un enfoque sustantivo el sociólogo Karel Dobbelaere: “como un sistema de creencias y prácticas en relación a una realidad supraempírica y trascendente que une en una comunidad moral a sus adherentes”. Karel Dobbelaere, *Secularización. Un concepto multidimensional*. (México: Universidad Iberoamericana, 1994), 28

¹⁶⁷ Berger, *Some Second Thoughts ...*, 129

¹⁶⁸ Berger, *Some Second Thoughts ...*, 127

esta manera, lo sobrenatural es la categoría que debe determinar lo que es la religión y lo hace desde dentro, es decir, desde la conciencia religiosa. La cuestión a determinar es cómo se construye en Berger esta relación entre lo sobrenatural y la conciencia religiosa y si hay diferencias entre su sociología y su teología. No abordaremos aquí esta cuestión que, de momento, mantendremos abierta.

Podemos decir que Berger defendió un acercamiento sustantivo y no reduccionista en la comprensión de la religión y a partir de ahí, considerar las funciones sociales de la misma¹⁶⁹, sin abandonar nunca sus preocupaciones existenciales y teológicas. Por eso, su sociología y su teología, aunque metodológicamente separadas, en realidad, estuvieron emparentadas en el fondo y en sus preocupaciones. Aunque esto mismo le haya acarreado la acusación de Milbank de “reteologizar la sociología”¹⁷⁰.

2.1.2 Sustantivismo bergeriano vs funcionalismo luhmanniano

En nuestro análisis de las sociologías de la religión de Berger y Luhmann nos centramos en cómo ellos tratan la funcionalidad de la religión en la sociedad.

En Berger, la perspectiva principal es que la religión tiene una función integradora de la sociedad, especialmente de aquellas realidades que se presentan como marginales, dándoles una donación de sentido como respuesta a las situaciones límite de la vida.

En Luhmann, la religión está en relación con el todo social, pero no cumple la función de su integración, sino que cumple la función de la gestión de la contingencia del orden social, que pudiéndose ser de otra manera se presenta como algo dado, específico, contingente. Esta gestión de la contingencia está a cargo de la religión a través de la fórmula de contingencia, dios, en relación a todo el orden social. Aquí es donde se problematiza la inserción de la religión en la sociedad moderna. Luhmann tiene una comprensión evolucionista de la sociedad a través de un proceso creciente de diferenciación funcional. A medida que esta diferenciación crece, la religión se convierte en un subsistema junto a otros

¹⁶⁹ Berger, *El Dosel...*, 212

¹⁷⁰ Milbank, *Teología...*, 155

subsistemas: la política, la economía, la familia, la ciencia y el arte. Sin embargo, la religión no guarda una funcionalidad respecto a su subsistema, sino en relación al todo de la sociedad, por tanto, en relación al resto de subsistemas. No obstante, ahora, en un sistema social de alta diferenciación, su funcionalidad se presenta como una intromisión en cada uno de esos subsistemas. Este es el problema de la secularización en Luhmann.

Además, nos proponemos analizar hasta qué punto los tratamientos de la religión en las respectivas sociologías de Berger y Luhmann derivan en perspectivas o lecturas secularizadas del fenómeno religioso. Como ya hemos dicho, la cuestión de fondo sería hasta qué punto las sociologías de la religión son intentos legitimadores y normativos de una comprensión secular de la religión, por consiguiente, susceptibles de legitimación del sistema social. O hasta qué punto una perspectiva sustantiva en sociología de la religión supone una potencialidad crítica del mismo.

2.2 Sociología de la religión en Peter L. Berger

2.2.1 Conceptos Básicos: cultura, sociedad y religión

A continuación, vamos a sintetizar las categorías analíticas principales sobre las que se basa la teoría social de Berger y que posteriormente le sirvieron para construir su modelo de sociología de la religión.

En Berger los conceptos de sociedad y cultura son dependientes. La cultura es el conjunto de productos del ser humano en su interrelación con sus semejantes¹⁷¹. En la antropología de Berger, que toma de Arnold Gehlen, el ser humano necesita proyectarse a través de su acción y de su conciencia. En el curso de dicha actividad el ser humano se hace, pero a diferencia de los animales, su supervivencia no depende de sus instintos, sino del cuidado de sus semejantes¹⁷². Por tanto, el ser humano se exterioriza en su acción que siempre tiene una

¹⁷¹ Peter Berger, *El Dosel Sagrado. Elementos de una teoría sociológica de la religión* (Buenos Aires: Amorrortu, 1981), 18

¹⁷² Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 66

dimensión social. El conjunto de todas las objetivaciones de la acción social, ya sean éstas materiales o inmateriales, es *la cultura*¹⁷³.

El ser humano en su hacerse se exterioriza y con ello crea un mundo de significado. Dicho de otro modo, da significado a la realidad que habita. No hay un ser humano sin un mundo, pero este mundo no es su mundo, no es algo propio, hasta que no queda redefinido bajo las categorías y la ordenación de sentido que el mismo ser humano produce. Este mundo de sentido construido por él mismo forma parte de la cultura¹⁷⁴, sin embargo, esta construcción de orden y de sentido no es personal ni individual, sino que se basa en el mundo de las relaciones humanas, es decir, en la sociedad¹⁷⁵.

Por otro lado, la cultura no es el resultado de la acción de un individuo, sino del conjunto de las relaciones intersubjetivas de unos seres humanos en su acción recíproca con otros¹⁷⁶. En este sentido, la parte de la cultura que estructura las relaciones permanentes del ser humano con sus semejantes es *la sociedad*. La sociedad es parte de la cultura¹⁷⁷.

Los elementos principales de toda sociedad son las instituciones, los roles y las identidades¹⁷⁸. La institución es un concepto sociológico básico.¹⁷⁹ La institución es, por tanto, un complejo de relaciones sociales, que a su vez están determinadas por las acciones sociales, es decir, por acciones orientadas hacia los otros que tienen un significado subjetivo. Ese complejo de relaciones sociales que son las instituciones determina el programa de pensamiento y de comportamiento de los individuos insertos en esa trama de relaciones sociales. Las instituciones ofrecen sus pautas de comportamiento y pensamiento a los individuos a través de los roles y las identidades¹⁸¹.

¹⁷³ Berger, *El Dósel...*, 18

¹⁷⁴ Berger, *El Dósel...*, 16-17

¹⁷⁵ Peter Berger, *Introducción a la sociología* (México: Editorial Limusa, 2006), 22

¹⁷⁶ Berger, *Introducción...*, 22

¹⁷⁷ Berger, *El Dósel...*, 18

¹⁷⁸ Berger, *El Dósel...*, 26

¹⁷⁹ Berger, *Introducción...*, 126

¹⁸⁰ Berger, *Introducción...*, 126

¹⁸¹ Peter L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (Salamanca: Sígueme, 2016), 25

En su condición de realidad son capaces de imponer patrones de comportamiento y pensamiento sobre los individuos¹⁸². Los roles son los modelos de conducta y pensamiento que imponen las instituciones. El rol no tiene que coincidir con la conciencia subjetiva que tiene el individuo de su yo. Es decir, entre el yo y el rol puede haber, y de hecho las hay, diferencias. Esto es así porque el proceso de socialización, por el que las instituciones transfieren los patrones de comportamiento y de pensamiento sobre los individuos, nunca es completo ni homogéneo. A veces los individuos aceptan los roles que se les imponen, pero sólo a modo de convenciones, en otras ocasiones, estos roles se asumen como un verdadero yo. Por tanto, ese rol se convierte en identidad¹⁸³.

Por ejemplo, la familia es una institución, un conjunto de relaciones sociales con pautas de comportamiento y pensamiento estables y predeterminadas según la cultura. De esta manera, los individuos socializados en la institución familiar aprenden pautas de comportamiento y de pensamiento acerca del rol de hijo, de padre o madre. Acerca de lo que se espera de cada uno según estos roles. En la medida en que la socialización tiene éxito, dichos roles se asumen como parte de las identidades personales. Así funciona básicamente una institución¹⁸⁴.

Todo depende de cómo satisfactoria haya sido dicha socialización, pero como ésta nunca es total. Las instituciones tienen mecanismos de control, así como un programa de legitimación de todas las definiciones de la realidad¹⁸⁵ que producen para poder compensar estas deficiencias del proceso socializador. Cómo se produce este proceso socializador está explicado por la teoría de Berger como un dinamismo recíproco entre la conciencia y la sociedad, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo individual y lo comunitario. Este proceso ocurre en tres fases: la externalización, la objetivación y la internalización¹⁸⁶.

¹⁸² Berger, *El Dosei...*, 26

¹⁸³ Berger, *El Dosei...*, 27

¹⁸⁴ Berger, *Los numerosos...*, 26-27

¹⁸⁵ Las definiciones de la realidad están constituidas por aquella red de significados compartidos socialmente, que supone definiciones cognitivas y normativas de cómo la realidad es y de cómo debería ser

¹⁸⁶ Berger, *El Dosei...*, 14

La externalización es la proyección del ser humano hacia el mundo, ya sea a través de su actividad o de su conciencia. Es lo que explicábamos anteriormente como aquel hacerse constitutivo de la condición humana¹⁸⁷.

La objetivación es ese mundo construido por el ser humano que queda reificado a la conciencia individual, es decir, que las personas olvidan que las instituciones, los patrones de comportamiento y de pensamiento, las descripciones normativas de la realidad, a través de las cuales se dota de significado la vida diaria son precisamente producto de la acción y la actividad humana¹⁸⁸. Simplemente se perciben como algo que está ahí enfrente de la conciencia individual, como algo “normal” y que, por lo tanto, le condiciona ineludiblemente, como una realidad completamente exterior y objetiva. Una vez percibido el mundo de los hechos sociales como algo externo con fuerza constituyente sobre la conciencia individual, ésta la acoge como propia, como su mundo, conformándola y dándole expresión. Así la sociedad se convierte en agente que forma la conciencia individual. Esto es lo que en la teoría de Berger se conoce como internalización¹⁸⁹.

Es este proceso el que permite explicar que, tanto la sociedad sea producto de la conciencia humana, como el ser humano sea producto de la sociedad¹⁹⁰. Éste es un fenómeno recíproco de ida y vuelta y no debe entenderse como un proceso mecánico ni unidireccional. De hecho, nunca se produce de una manera total ni esquemática, ya que los individuos son capaces de producir cambios en la sociedad, pero esos cambios son siempre en relación a un acervo de conocimiento común o construido socialmente, de manera que la sociedad también da forma a los individuos¹⁹¹.

Hemos dicho que en su hacerse el ser humano construye un mundo de significado con el que ordena la realidad¹⁹². Esta función ordenadora sobre la base de un mundo interpretado socialmente se denomina en la teoría de Berger como

¹⁸⁷ Berger, *El Deseo...*, 15

¹⁸⁸ Berger, *El Deseo...*, 108-109

¹⁸⁹ Berger, *El Deseo...*, 28

¹⁹⁰ Berger, *El Deseo...*, 14

¹⁹¹ Berger, *El Deseo...*, 29

¹⁹² Berger, *El Deseo...*, 16-17

“nomos”¹⁹³. Pues bien, la nomización más abarcadora y completa que el ser humano es capaz de producir es el “nomos” religioso¹⁹⁴. En palabras de Berger: “la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo”¹⁹⁵.

No hay construcción social de sentido más importante que la religión, porque ninguna institución tiene la capacidad de producir sentido de una manera más profunda que la religión. De ahí que la fuerza secularizadora se pueda percibir en Berger como una gran amenaza. La amenaza de la anomia, la completa separación del mundo social y de su ordenación de sentido correspondiente, se entiende como un proceso que deja al ser humano en un sinsentido vital o, dicho de otro modo, arrojado al desorden y al caos¹⁹⁶. Esta es la crisis de la religión y de la amenaza de las fuerzas secularizadoras de la modernidad. Por tanto, la religión es ese dosel sagrado que protege contra las fuerzas anómicas del caos y del sinsentido¹⁹⁷.

2.2.2 La función del universo simbólico: la integración de las situaciones marginales

Berger reserva para el universo simbólico la función de integración las situaciones marginales en la vida diaria. Continuamos con la exposición de Berger, escrito junto al también sociólogo Thomas Luckman, en su libro *La construcción social de la realidad* (1966). Este libro fue el principal marco teórico de ambos y ha llegado a convertirse en un clásico de la teoría social.

Las situaciones marginales de la vida del individuo son aquellas que no se incluyen en la realidad de la existencia cotidiana de la sociedad¹⁹⁸. Pues bien, estas situaciones marginales también entran dentro del universo simbólico¹⁹⁹. Dentro de este universo simbólico, estas situaciones marginales quedan explicadas y justificadas a través de los procesos legitimadores. Esta integración de las

¹⁹³ Berger, *El Dosel...*, 32-33

¹⁹⁴ Berger, *El Dosel...*, 40

¹⁹⁵ Berger, *El Dosel...*, 43

¹⁹⁶ Berger, *El Dosel...*, 36

¹⁹⁷ Berger, *El Dosel...*, 42-43

¹⁹⁸ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 123

¹⁹⁹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 123

situaciones marginales de la vida diaria tiene gran importancia, tanto en cuanto, éstas constituyen la amenaza para una vida social establecida y rutinizada²⁰⁰. Las situaciones marginales representan el peligro de la anomia. La vida cotidiana representa el “lado luminoso” de la vida humana, mientras que las situaciones marginales constituyen el “lado sombrío” de la existencia humana²⁰¹.

La función legitimadora del universo simbólico es el de ponernos a salvo del lado sombrío de estas situaciones marginales de la vida cotidiana. Berger dice que la función nómica del universo simbólico es poner cada cosa en su lugar. Incluso también permite que, si alguien se adentra en las situaciones marginales de la experiencia, la construcción de sentido del “nomos” le permite volver a la realidad de la vida cotidiana²⁰².

En otras palabras, el universo simbólico legitima el orden institucional porque tanto las formas de comportamiento institucional como los roles pertenecen a la esfera de la vida cotidiana²⁰³. Además de esta integración de las situaciones marginales de la vida cotidiana, el universo simbólico también cumple con otra función, como es la integración de los significados discrepantes dentro de la vida cotidiana de la sociedad²⁰⁴.

Por otro lado, el universo simbólico hace posible la ordenación de las distintas fases de la biografía del individuo. En las sociedades arcaicas los ritos de paso representaban esta función integradora de las biografías individuales, pero eso no sólo ocurre en ellas, sino que también pasa en las sociedades contemporáneas. La idea aquí es que el individuo puede comprender y contemplar su vida como un todo armónico, es decir, como una biografía, tanto en cuanto, es capaz de tener conciencia de sí como ese todo armónico. ¿De qué manera? En las sociedades arcaicas integrando cada una de estas etapas biográficas: niñez, adolescencia, adultez, matrimonio, nacimiento o muerte, como “modos de ser” legitimados por el universo simbólico sagrado. Los ritos de paso cumplían con la función de integrar en la vida cotidiana estas transiciones en una biografía que

²⁰⁰ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 125

²⁰¹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 125

²⁰² Berger & Luckmann, *La construcción...*, 126

²⁰³ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 126

²⁰⁴ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 126

además se integraba en el conjunto de la vida cotidiana de la sociedad. Lo que le confería un lugar y un ser en el mundo. Esto le proporcionaba una percepción de seguridad y de pertenencia, cuando el individuo se percibe a sí mismo dentro de una secuencia ordenada y continua por la que transitan las distintas etapas de su vida. Cuyo desarrollo es el normal y el esperado por el todo de la sociedad, pero que, además, se encuentra en un orden armónico con todo el universo²⁰⁵.

En el caso de las sociedades contemporáneas ese proceso integrador de las distintas etapas de la biografía personal se realiza en términos de las teorías psicológicas modernas. Le corresponde al universo simbólico la integración de la identidad subjetiva del individuo. Debido al proceso de socialización del yo, las identidades subjetivas son precarias porque depende del conjunto de relaciones intersubjetivas con otros individuos que pueden variar o desaparecer, así como verse amenazadas por las situaciones marginales. Por eso, la identidad se legitima situándola dentro del contexto del universo simbólico. De esta manera, el individuo puede percibirse como un yo real dentro de un mundo real. El proceso de legitimación integra todas las transformaciones posibles de la identidad subjetiva, con la identidad que viene determinada por los procesos de institucionalización y del ejercicio de los roles que les son propios, como resultado, quedan integrados en la suprema realidad de la vida cotidiana de la sociedad²⁰⁶.

En cuanto a la integración de las situaciones marginales en el universo simbólico de la vida cotidiana, la integración de la muerte tiene un papel destacado. Así que la ubicación de la muerte tiene una importancia estratégica para la biografía individual y es llevada a cabo por la función legitimadora de los universos simbólicos, y por ello, constituye uno de sus frutos más importantes²⁰⁷.

Esa legitimación debe cumplir una función que es la de capacitar al individuo a retornar a su vida diaria después de la muerte de alguien cercano y experimentar la anticipación de su propia muerte sin que ésta interfiera en las rutinas de su vida cotidiana. Esto sólo puede conseguirse integrando la muerte

²⁰⁵ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 127

²⁰⁶ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 128

²⁰⁷ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 129

dentro de un universo simbólico que le asigne un significado. Dicha legitimación ofrece al individuo un conocimiento de receta para una “muerte correcta”, especialmente cuando la muerte se puede experimentar como inminente²⁰⁸.

En definitiva, el universo simbólico proporciona una amplia gama de integración de todos los procesos institucionales. Toda la sociedad adquiere sentido en función de los procesos de integración que derivan de la legitimación. Las identidades y los roles se legitiman al ubicárselos en un mundo significativo. Dicho esto, también del orden político, así como de la naturaleza, sobre todo en las sociedades arcaicas que se identificaba con el todo social o de la historia²⁰⁹.

Por último, tanto el orden institucional como la biografía individual están constantemente amenazados por estas situaciones marginales, que carecen de sentido en sus propios términos, por eso la legitimación es una barrera contra el caos, contra la anomia. Toda la realidad social y todas las sociedades son construcciones precarias y deben ser protegidas del caos. Los orígenes de un universo simbólico pertenecen a la constitución antropológica del ser humano. Es decir que, si el ser humano es un constructor de mundos, es por su capacidad constituyente hacia la externalización a través de su actividad. Esa externalización implica ya el conflicto entre el orden y el caos, dado que la existencia del ser humano es una externalización continua, su vida está igualmente en el filo de la navaja entre el orden y el caos. A medida que el ser humano se externaliza construye un mundo que le es propio sobre el que proyecta sus significados. Por tanto, los universos simbólicos nos aseguran que toda la realidad es humanamente significativa y recurren al todo del cosmos para que su significado tenga validez para la existencia humana²¹⁰.

2.2.3 Religión como donación de sentido: religión y teodicea

Acabamos con este apartado el análisis descriptivo de la sociología de la religión de Berger. Después de considerar la función general de la religión dentro de la teoría social de Berger, como el intento del ser humano de concebir el universo como humanamente significativo, hemos visto que la función del

²⁰⁸ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 129

²⁰⁹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 130-131

²¹⁰ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 132

universo simbólico es la integración de las situaciones marginales en la vida diaria. Ahora consideramos como ambas funciones: la más genérica y la más concreta se relacionan en la función de la religión y de su relación con la teodicea. Nuestra exposición se basa en lo expuesto por Berger en su libro *El Deseo Sagrado* (1967).

En primer lugar, es importante entender el uso por parte de Berger del concepto de teodicea, que no sería el uso teológico o filosófico, como justificación del obrar de Dios frente al problema de mal, sino un uso sociológico. Berger sigue a Max Weber para ello. En términos sociológicos, teodicea es la explicación de las situaciones marginales de la vida diaria como la muerte, el mal y el sufrimiento en función de un conjunto de legitimaciones religiosas²¹¹.

Por otro lado, Berger resume distintos tipos de teodicea en función del grado de racionalización con el que están construidas y en su grado de coherencia con respecto a su concepción total del universo. Cabe recordar que esta función de legitimación religiosa se hace trascendiendo la individualidad. La biografía individual queda inserta en un universo de significado que desborda su experiencia individual y ahí radica la efectividad de ese proceso de nomización, es decir, de la donación de significado que abarca el todo de la realidad²¹². La función principal de la teodicea es la de producir significado, permitiendo que un individuo o un grupo integre las experiencias anómicas de las situaciones marginales o límite en el “nomos” construido socialmente²¹³.

Berger modifica la tipología o modelos de Weber y establece una clasificación de las teodiceas en función de un continuo que va de la irracionalidad a la racionalidad²¹⁴. Aunque pienso que es mejor referirse al concepto de “racionalización” que de “racionalidad”. Alteramos el orden de presentación de Berger para hacer justicia a ese concepto de “continuo” correspondiente a su categorización.

²¹¹ Berger, *El Deseo ...*, 71

²¹² Berger, *El Deseo ...*, 72-73

²¹³ Berger, *El Deseo...*, 76-77

²¹⁴ Berger, *El Deseo...*, 80s

-Teodicea de “trascendencia simple”: se encuentra en el polo más extremo de la irracionalidad, es decir, no se basa en una construcción teórica desarrollada de legitimación. En este tipo de teodicea existe una completa identificación del individuo con la colectividad, ya sea el clan, la tribu, la nación, la comunidad étnica, etc. Las situaciones marginales no son algo que le ocurre al individuo sólo o aislado, ya que éste no existe, sino que, por el contrario, son episodios de la historia continua de esa colectividad. La eficacia de este tipo de teodicea podría resumirse como que el individuo muere, pero la colectividad pervive. Este tipo de teodicea es característica de las sociedades de matriz mítica u holística, pero también se da en los diferentes tipos de misticismo²¹⁵.

-Teodicea del complejo “mesiánico-milenarista”: forma parte de este tipo de teodiceas intermedias entre los dos polos más extremos de racionalización. Tiende a desarrollarse en contextos de crisis. Esta teodicea postula que las situaciones marginales son legitimadas, en función de una nomización futura, integrándolas en un orden de significado histórico y escatológico. Por eso su grado de racionalización queda determinado por su construcción “histórica”. Cuánto mayor coherencia tenga su narración en la historia, mayor grado de racionalización tendrá. En la medida en que crecen los procesos de individuación, este tipo de teodiceas evolucionan hacia un modelo de recompensas y castigos futuros en otro mundo, es decir, se vuelven “ahistóricas”. Este tipo de teodicea es característica de las tradiciones judeocristianas y musulmanas, pero también en contextos religiosos como los “cultos del cargamento” y otros²¹⁶.

-Teodicea dualista: continuamos con otro tipo de teodicea de este estrato intermedio del continuo de racionalización. En este tipo de teodicea todas las situaciones marginales y sus consecuentes fenómenos anómicos son el resultado de las acciones de las fuerzas del mal o negativas. Mientras que su nomización responde a la victoria progresiva de las fuerzas del bien o positivas. El individuo participa de esta lucha cósmica, todo depende de su correcta alineación. La anomia es propia de este mundo inconcluso y negativo y el “nomos” pertenece a una etapa o un mundo más allá por alcanzar todavía. Las teodiceas dualistas

²¹⁵ Berger, *El Dosei...*, 79-84

²¹⁶ Berger, *El Dosei...*, 89-92

tienden a ser acósmicas, ascéticas y ahistóricas. Este tipo de teodicea es característica del zoroastrismo, mandeísmo, mitraísmo, maniqueísmo y el gnosticismo²¹⁷.

-Teodicea del complejo “karma-sámsara”: se encuentra en el polo más extremo de la racionalización. El karma, que es la ley de causa y efecto que gobierna todas las acciones, no sólo las humanas, sino todo lo que ocurre en el universo. El karma se combina con el sámsara, la rueda de renacimientos, que condiciona las reencarnaciones futuras. De manera que cualquier situación marginal queda completamente racionalizada en un complejo de acciones y causas, en las que el individuo no pasa de ser un eslabón de una infinita cadena que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro. Este tipo de teodicea es característico del pensamiento de la India, tanto del budismo como del hinduismo²¹⁸.

En definitiva, este repaso por los modelos de Berger respecto a la teodicea deja claro cómo el ser humano ha construido nomos con diferentes legitimaciones religiosas para enfrentar la diversidad de situaciones marginales o límite. Los mundos de significado que el ser humano construye están siempre amenazados por las fuerzas del caos, del mal o del sufrimiento, pero, sobre todo, por el hecho incontrovertible de la muerte. Dicho de otra manera, anomia, caos y muerte deben ser integrados dentro del nomos de significado con implicaciones tanto colectivas como individuales. En palabras de Berger: “todo orden humano es una comunidad frente a la muerte”²¹⁹.

En este sentido, la teodicea es una respuesta frente a este “enemigo último”²²⁰ que es la muerte y la religión siempre ha cumplido con la función de lidiar con ella. Las religiones secularizadas, que hacen de las “trascendencias menores”²²¹ su orientación principal, están abandonando esta orientación hacia la teodicea, por tanto, se convierten en prescindibles o fácilmente sustituibles.

²¹⁷ Berger, *El Deseo...*, 92-94

²¹⁸ Berger, *El Deseo...*, 80-89

²¹⁹ Berger, *El Deseo...*, 103

²²⁰ La expresión es de San Pablo

²²¹ La expresión es Thomas Luckmann

En resumen, la sociología de la religión de Berger presupone que el ser humano no puede aceptar ni la soledad ni la falta de significado²²². Sin embargo, precisamente las consecuencias de los procesos de la sociedad plural y secular son la atomización de los individuos. Convirtiendo las personas, antes insertas en un conjunto de relaciones institucionalizadas, ahora, en individuos desgajados de esa trama de relaciones intersubjetivas. Por otro lado, los individuos desgajados de los procesos institucionalizadores, que han sido debilitados, se encuentran frente a la ciclópea tarea de construir un mundo para sí mismos, como consecuencia, quebrados ante la incertidumbre y la elección de un sinfín de opciones ceden ante la anomia y las crisis de sentido que los atenazan. Este es el marco que permite analizar la sociología de la religión de Berger.

2.3 Sociología de la religión en Niklas Luhmann

2.3.1 Conceptos básicos. Sistema, entorno y contingencia

Al igual que hemos hecho con la sociología de la religión de Berger, ahora, vamos a analizar los conceptos básicos del modelo de Niklas Luhmann, para dejar en el siguiente apartado el análisis de las funciones que Luhmann asigna a la religión. Nos basamos en el análisis de Peter Beyer en *La Introducción a la Dogmática Religiosa y la Evolución de las Sociedades de Niklas Luhmann* (1984)²²³.

Hablar de conceptos básicos en Luhmann es en sí mismo problemático porque su pensamiento no se articula sistemáticamente, sino con una ordenación que llamaríamos en red. No hay una jerarquización de conceptos o categorías analíticas que se deriven unas de otras, en función de su fundamentación, sino que las categorías luhmannianas son dependientes entre sí, pero a un nivel de igualdad epistemológica. Es decir, que los conceptos son relacionales entre sí, porque no hay ningún concepto a priori que sea fundamental y del que deriven los demás²²⁴.

²²² Berger, *El Dósel...*, 73

²²³ Peter Beyer, "Introducción a la dogmática religiosa y la evolución de las sociedades de Niklas Luhmann", en Niklas Luhmann, *Sociología de la religión* (México: Herder, 2009), 33-74

²²⁴ Beyer, *Introducción...*, 41

No obstante, vamos a destacar tres categorías que consideramos fundamentales en la sociología de Luhmann como son: sistema, entorno y contingencia.

Luhmann define la sociedad como: “ese sistema social que regula en última instancia todas las relaciones del ser humano con el mundo. La sociedad es la condición social para la constitución de un estar-en-el-mundo significativo”²²⁵.

Lo primordial a comprender es que la sociedad no se analiza desde el punto de vista humanístico, de su constitución por el ser humano como en Berger, sino que se analiza desde la perspectiva sistémica. Es decir, la sociedad es un sistema, o más apropiadamente, un conjunto de subsistemas.

El sistema en Luhmann es más que un todo compuesto de partes, cuyo orden garantiza la continuidad del todo, sino que el sistema es interdependiente de un entorno. El sistema procesa selectivamente inputs del entorno y responde o cambiando su estado o con outputs como respuesta. La relación entre el sistema y el entorno es de un gradiente de complejidad, es decir, hay más posibilidades en el entorno, que en el sistema. No obstante, en el sistema deben existir las suficientes posibilidades para responder a los inputs del entorno²²⁶.

Sin embargo, la mayor complejidad del entorno no se vierte sin más sobre el sistema a base de inputs, sino que esta complejidad es seleccionada por el propio sistema, y por eso, en cierto modo, la constituye. Complejidad y selectividad son constitutivas. Por eso los sistemas realizan y reducen complejidad²²⁷. La complejidad no se produce por el aumento de elementos, sean éstos experiencias, acciones o relaciones, sino por la capacidad que tiene el sistema de desarrollar estrategias reductivas que permita seleccionarlas. Por tanto, mayor complejidad implica mayor selectividad²²⁸.

Otra categoría fundamental en Luhmann es el de contingencia. La contingencia no es sólo lo no necesario, sino lo sustituible. Es decir, contingencia

²²⁵ Niklas Luhmann, “La dogmática religiosa y la evolución de las sociedades”, en *Sociología de la religión* (México: Herder, 2009), 78

²²⁶ Beyer, *Introducción ...*, 43

²²⁷ Beyer, *Introducción ...*, 47

²²⁸ Beyer, *Introducción ...*, 49

alude no sólo a que algo ocurre pudiendo no ocurrir, sino a algo que es sustituido por otro. En las estrategias reductivas de la complejidad hay un proceso de selección de las posibilidades, en este sentido, podría haber ocurrido de otra manera. El sistema podría haber seleccionado otras posibilidades del gradiente de complejidad con su entorno. Toda selección implica la negación de otras posibilidades y con negación se alude a “no actualización”, no a “no ser”. La posibilidad no desaparece, sino que sigue latente a la espera de su actualización. Toda selección no se realiza arbitrariamente, sino sobre la base de ciertas restricciones: complejidad, contingencia y selectividad. De otra manera, no habría cambio, es decir, no habría interacción entre el sistema y el entorno²²⁹.

A partir de lo dicho, podemos entender que para Luhmann el sistema social no está compuesto por los seres humanos. El ser humano en cuanto sujeto no es categoría de análisis de Luhmann. Los individuos forman parte del entorno, es decir, son la condición de posibilidad del sistema, aunque no son el sistema social. Sólo los actos comunicativos de los seres humanos son incluidos en los sistemas sociales²³⁰.

Por su parte, los actos o acciones comunicativas se basan en la doble contingencia, es decir que, en toda acción comunicativa, los dos términos que se comunican pueden responder sí y no. Ambos términos de la comunicación poseen las mismas posibilidades de comunicación, por eso entre ambos debe haber selectividad. La respuesta a esa selectividad es la doble contingencia. La comunicación exitosa es la que posibilita que en el sistema social haya más “síes” que “noes” y que, de esta manera, se favorezca el acuerdo como perpetuación del sistema. Los medios que hacen posible esta comunicación exitosa son los medios de comunicación simbólicos. Estos medios simbólicos son: la verdad, el amor, el dinero, el poder y la fe²³¹. Existe una relación entre sistema y medio simbólico. La política trabaja con el poder, la ciencia con la verdad, la economía con el dinero, la familia con el amor y la religión con la fe²³².

²²⁹ Beyer, *Introducción ...*, 51

²³⁰ Beyer, *Introducción...*, 39

²³¹ Beyer, *Introducción ...*, 65-68

²³² Luhmann, *La Dogmática...*, 129

2.3.2 La religión como administración de la contingencia

La fórmula de contingencia es la manera de ejercer el control de un sistema sobre su medio simbólico para asegurar la comunicación exitosa. Por ejemplo, el sistema de la política configura su comunicación a través del medio simbólico del poder, pero este medio simbólico no asegura por sí mismo el asentimiento en esa comunicación haciéndola exitosa, sino que necesita de un determinado acceso a ese medio simbólico, esa es la fórmula de contingencia, en este caso, el bien común.

Respecto del sistema de la religión configura su comunicación a través del medio simbólico de la fe, pero este medio simbólico no asegura el “sí” en la comunicación, sino que requiere de la fórmula de contingencia. La fórmula de contingencia de la religión es el concepto de “dios”²³³. La administración de la contingencia es la función principal de la religión y lo hace como dogmática religiosa interpretando la fórmula de contingencia.

Es necesario aclarar lo que Luhmann entiende por dogmática. Son aquellos conceptos que arreglan, procesan, controlan y sistematizan las vivencias religiosas y las interpretaciones de las situaciones. La dogmática también representa la autodirección del sistema religioso como un subsistema de la sociedad. En la sociedad occidental la fórmula de contingencia es dios y la dogmática religiosa es teología²³⁴.

De esta manera, la función de la religión es la administración de la contingencia, pero de la contingencia no sólo del sistema religioso, sino de la sociedad como un todo. Sin que de ello se derive que el problema principal de la religión respecto de la sociedad sea el de su integración, sino el de su diferenciación. La religión no supone la integración de la sociedad como un todo, sino que favorece su diferenciación. Por eso, en una sociedad con alta diferenciación, la religión se convierte en un subsistema, y dado que la religión administra la contingencia para el resto de subsistemas de la sociedad, la

²³³ Luhmann, *La Dogmática...*, 134

²³⁴ Luhmann, *La Dogmática...*, 134-135

diferenciación dificulta dicha función, y con ello, la relación entre religión y sociedad se problematiza. Es el problema de la secularización²³⁵.

2.3.3 La diferenciación social y la función de la religión

En el apartado anterior ya hemos adelantado que, según Luhmann, el problema principal de la religión respecto de la sociedad no es el de su integración, como sí lo sería para Berger, sino el de su diferenciación. Trataremos en el Capítulo IV cómo la diferenciación institucional, junto a la debilidad adaptativa de la teología política, produjo que las iglesias europeas protestantes tuvieran problemas con la secularización y el pluralismo perdiendo su lugar en el espacio público. Por tanto, este es un tema muy importante dentro de la sociología de la religión, pero lo es aún más en la comprensión luhmaniana, tanto de la sociedad como de la religión, y de la problematización de su relación en términos de secularización.

Por lo que ahora abordamos, para finalizar la presentación de su sociología de la religión, la cuestión de cómo entiende Luhmann los procesos de diferenciación institucional y su incidencia sobre la secularización. Seguimos principalmente su ensayo titulado *El proceso de diferenciación de la religión* (1989)²³⁶.

En un principio, religión y sociedad no eran distinguibles. El proceso de diferenciación institucional es un proceso histórico-evolutivo, que describe cómo esta realidad indistinguible entre religión y sociedad cambia y deviene en una distinción o diferenciación entre distintas esferas o subsistemas: religión, economía, política, educación, familia, ciencia, arte y salud. La cuestión es cómo esta creciente diferenciación beneficia un mayor grado de complejidad y de organización de la sociedad, así como este desarrollo deriva de cambios particulares en el ámbito religioso²³⁷. Luhmann deja fuera de su análisis cualquier explicación basada en cambios de conciencia o de motivación interior.

²³⁵ Beyer, *Introducción...*, 62-63

²³⁶ Niklas Luhmann, "El proceso de diferenciación de la religión" en *Sociología de la religión* (México: Herder, 2009)

²³⁷ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 197

Es importante tener en cuenta que, para la comprensión de Luhmann, la diferenciación del sistema de la religión se hace en el interior del sistema de la sociedad. Es decir, que la sociedad se convierte en entorno del sistema religioso a medida que se produce su diferenciación. De manera que se puede distinguir, como sociedad secularizada, pero eso no implica la privatización de la religión, sino que presiona al sistema religioso a adoptar y formular una comunicación propia. Existen diferentes sistemas de comunicación correspondientes a cada uno de los subsistemas que conforman la sociedad, por lo que la comunicación religiosa ya no totaliza la comunicación social. Por cierto, Luhmann afirma que este proceso comenzó antes de la Reforma, él lo atribuye al s. XV, al igual que Troelstch²³⁸.

Por otro lado, otra cuestión importante es que el sistema social ya no puede verse sólo en términos de unidad, sino de diferencia, mejor dicho, de una unidad diferenciada²³⁹. El sistema social sigue teniendo una unidad que aún en la diferencia no deja de ser unidad. Los subsistemas no deben verse como separados, sino como diferenciados dentro de la unidad del sistema social. Luhmann explica que la especificidad de la comunicación religiosa es la base y el inicio del proceso de diferenciación institucional. La comunicación religiosa se basa en lo sobrenatural. Sin embargo, la definición de lo que sea eso de lo sobrenatural implica un proceso constante de ampliación y de restricción. El acceso sobrenatural es plural y diverso, pero su comunicación social debe restringirse, porque en caso contrario, lo divino o lo sagrado podría ser dicho de cualquier manera, pero lo divino y lo sagrado no se dejan encasillar fácilmente, así que la comunicación necesariamente tiende a ampliarse. Sin embargo, con una ampliación constante de lo sobrenatural no podría haber una comunicación específicamente religiosa, así que al movimiento de ampliación le sigue otro movimiento de restricción del significado. Por tanto, lo sobrenatural es comunicado en la distinción entre lo visible y lo invisible, lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra. En definitiva, lo sobrenatural supone la primera distinción de una realidad diferenciada, que tiene su origen en la comunicación religiosa. Por

²³⁸ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 199

²³⁹ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 198

tanto, esta posibilidad de ampliación y restricción constante de la comunicación religiosa favoreció tempranamente la diferenciación social²⁴⁰.

Hay dos ámbitos que se comportan como indicadores del creciente proceso de diferenciación institucional desde finales de la Edad Media: la cosmología y la moral. Luhmann pasa a analizar cómo la semántica religiosa cambió en estos dos ámbitos, cambios que no se debieron a una dinámica propia de la historia de las ideas, sino a la diferenciación de los subsistemas de la sociedad²⁴¹.

En las culturas premodernas más desarrolladas, la función principal de la moral era la de producir un esquema moral, con la distinción entre lo bueno y lo malo. No obstante, la distinción del esquema moral se basaba en una determinada definición cosmológica, con la distinción fundamental entre el cielo y la tierra²⁴². De esta manera, Luhmann califica como “moral cosmológica” aquella que caracteriza las sociedades complejas premodernas. Una moral cosmológica que establece una relación entre el buen y el mal comportamiento y su correlación con lo que debe esperarse tras la muerte, a través de las distinciones entre cielo e infierno o entre salvación y condena²⁴³. Sin embargo, en la medida en que la sociedad se hace más compleja y la moral ya no se puede universalizar fácilmente, la relación entre moral y religión se vuelve problemática. Y en la medida en que no puede imponerse un consenso moral para toda la sociedad también pierde su capacidad de determinar lo que ocurre después de la muerte, en términos de salvación y condena. La solución que encontrará la semántica religiosa será la de no hacer depender la salvación o la condenación del comportamiento, sino de la aceptación o rechazo de la gracia de Dios²⁴⁴.

Ante la pregunta de la influencia de la religión en el surgimiento de la sociedad moderna, Luhmann distingue dos líneas de influencia: la tolerancia

²⁴⁰ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 209

²⁴¹ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 211

²⁴² Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 218

²⁴³ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 228

²⁴⁴ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 231

social a un grado mayor de amoralidad y la individualización de la responsabilidad²⁴⁵.

La codificación de la moralidad se hace autónoma de la comunicación religiosa, ya que previamente se había distinguido, a través de la salvación por la gracia, entre salvación y comportamiento. El siguiente estadio será la que la moral, la distinción entre lo bueno y lo malo, se haga independiente de la religión y se determine o se asocie a otros subsistemas sociales como la política o la economía²⁴⁶.

Respecto al tema de la individualización en la sociedad moderna, Luhmann pasa a discutir la tesis de Weber sobre la afinidad electiva entre ética protestante calvinista y capitalismo. Esta afinidad electiva no sería sólo de aplicación a una ética calvinista-puritana, sino que incluso, y para ello cita a otro autor, Alois Hahn, que la contrarreforma también contribuyó a este desarrollo a través de su teoría de la cura de almas con su énfasis en la responsabilidad individual frente a la salvación del alma, deconstrucción de los milagros y la sistematización del control sobre el comportamiento individual para alcanzar la salvación individual. De esta manera, las preguntas sobre la trascendencia quedan reducidas al cuidado de una salvación individual²⁴⁷.

No obstante, Luhmann cuestiona que estos cambios sean cambios en la motivación de la acción. Por el contrario, defiende que los cambios en la motivación de la acción surgen, no de un movimiento puramente interior y subjetivo, sino de los cambios estructurales derivados de la diferenciación institucional. Por tanto, no son los motivos de la acción los que explican la diferenciación institucional, sino que la diferenciación social explica los motivos de la acción, incluso de la acción religiosa²⁴⁸.

Por otro lado, la diferenciación institucional entre religión y economía es también la base del proceso de individualización de la sociedad moderna. En la medida en que el subsistema de la economía adquiere una semántica propia como

²⁴⁵ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 234

²⁴⁶ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 243

²⁴⁷ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 273

²⁴⁸ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 274

la de la escasez de recursos, dependencias, circulación de bienes, competencia, etc...la comunicación religiosa ya no tiene nada que decir al respecto por lo que se retira del sistema económico. Por lo que la religión se vuelve sobre la salvación del alma individual como su único centro de atención. Por tanto, y aquí hay un punto relevante para nuestra investigación, la construcción de biografías individuales en la sociedad moderna se debe al proceso de diferenciación institucional en la evolución de la sociedad²⁴⁹. Ese individualismo es un cambio adaptativo al proceso de evolución de la sociedad a través de su diferenciación institucional. Y no puede relacionarse con la emergencia del protestantismo, como en tantas ocasiones se dice, ya que, tal y como veremos en el Capítulo IV, el protestantismo de los reformadores no rompió con la cultura eclesiástica europea.

No obstante, recuerda Luhmann, la religión no pudo hacer nada frente a esta diferenciación institucional porque ella misma se había diferenciado ampliamente²⁵⁰. Además, pareciera que esta concentración en la salvación individual pudiera ser una buena estrategia de adaptación semántica de la comunicación religiosa en un contexto de creciente diferenciación institucional. Y así pareció ser durante un tiempo hasta que esa diferenciación institucional se consolidó lo suficiente como para que los individuos, ahora conscientes de su independencia, puedan prescindir de su participación en el sistema religioso. Mientras que no pueden prescindir de participar en la economía, en la educación, en el sistema jurídico o en el sistema sanitario, porque su inclusión en este sistema de funciones es prácticamente impuesta, para la religión no es de aplicación. El individuo puede vivir al margen de la religión y puede seguir participando del sistema social sin ningún tipo de exclusión. Es más, dice Luhmann, ni tan siquiera las necesidades de sentido mantienen viva la participación en el sistema religioso²⁵¹.

La conclusión que saca de todo ello Luhmann, a nuestro juicio es demoledora:

²⁴⁹ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 278

²⁵⁰ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 278

²⁵¹ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 281

La necesidad de la religión no puede así ser demostrada con fundamentos antropológicos, sino sólo sociológicos. La religión no soluciona problemas específicos del individuo, sino que cumple una función social²⁵².

Según Luhmann, no hay otra prueba científica de lo imprescindible de la religión, ya que para los individuos la religión es prescindible, pero no para la comunicación en el sistema social²⁵³.

De esta manera tan contundente acabamos esta descripción de la sociología de la religión del sociólogo Niklas Luhmann, sin embargo, se convierte en un punto referencial para nuestro próximo apartado sobre la relación entre teología y sociología de la religión.

2.4 Teología y sociología de la religión

En este Capítulo III nos hemos propuesto analizar qué tipo de uso de la sociología de la religión puede permitirse la teología. John Milbank, al comienzo del capítulo en el que propone su crítica de la sociología de la religión, dice, citando a Berger en *A Rumor of Angels* (1969), que sociología es la aproximación de la crítica científica y humanista de la religión. Milbank rechaza la actitud de los teólogos que piensan que sea posible dar alguna explicación “social” de la fe religiosa. Ya que esto lleva a estos teólogos a un ejercicio reductivo de la religión en términos sociológicos, pero eso supone que los mismos teólogos tengan que afanarse por delimitar un espacio para la religión y para la teología que no esté sometido a ese juicio reductivo. La razón para ello es que la sociología de la religión es una perspectiva de análisis exclusivamente secular²⁵⁴.

Por eso, el objetivo de este capítulo ha sido el de analizar dos modelos de sociología de la religión para ver precisamente cómo ambos tratan este juicio reductivo con el que opera la sociología respecto de la religión. Como decíamos, hasta qué punto las sociologías de la religión son intentos legitimadores y normativos de una comprensión secular de la religión, o hasta qué punto una

²⁵² Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 281

²⁵³ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 282

²⁵⁴ Milbank, *Teología...*, 147

sociología de la religión puede proveer una comprensión de la secularización que permita su abordaje desde una perspectiva religiosa. Dicho de otra manera, hasta qué punto las sociologías de la religión no hacen de la religión una mera función del sistema social, por tanto, subsidiario del mismo, restándole con ello un lugar propio definido en sus propios términos religiosos.

2.4.1 Tradición humanista o subjetivación del sistema

Luhmann plantea esta temática desde otro punto de vista ya que se pregunta por la definición de la religión, mientras analiza distintos conceptos de religión articulados por distintos sociólogos como Durkheim, Weber, Simmel o por el fenomenólogo de la religión Rudolf Otto, plantea la cuestión de cómo la religión puede ser comprendida por un observador, sin que tenga que compartir esa religión desde una posición de fe²⁵⁵.

Luhmann rechaza la aproximación de la religión de la tradición humanista, incluida la sociológica, que comprende lo que sea la religión sobre la base de la relación con el ser personal del hombre. Porque, según Luhmann, esto problematiza tanto lo que sea la religión, como lo que sea el hombre, porque la noción de hombre no es universalizable y no puede hacer justicia a cada hombre particular. Además, Luhmann también rechaza el reduccionismo de la religión a fenómeno interior de la conciencia, ya que en la relación sujeto-objeto no puede comprenderse bien la religión, porque se encuentra a ambos lados de esta diferencia²⁵⁶.

Por eso, Luhmann plantea no comprender lo que sea la religión ni como experiencia interior, ni a partir de su raíz antropológica, sino a partir del concepto de comunicación. En la sociología de la religión de Luhmann se sustituye el concepto de “hombre” por el concepto de “comunicación”, y con ello, el análisis de antropología filosófica por una teoría de la sociedad²⁵⁷.

Si comparamos esta orientación metodológica con la de Berger las diferencias se muestran como prácticamente opuestas y contradictorias entre sí.

²⁵⁵ Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad* (Madrid: Trotta, 2007), 14

²⁵⁶ Luhmann, *La religión...*, 14

²⁵⁷ Luhmann, *La religión...*, 14

La sociología de Berger se encuadra en la perspectiva humanista y se basa en un análisis de antropología fenomenológica. Por su parte, Luhmann en su intento de superación del sujeto moderno, acaba subjetivando el sistema.

No podemos pretender acabar con el individualismo, la subjetivación y la privatización a partir de diluir o acabar con la reflexividad de una individuación personalista, porque de ahí se derivaría una grave pérdida. De hecho, cuando analicemos la relación entre individuos y megaestructuras consideraremos cómo la disolución de los límites de lo individual-personal contribuye a la colonización y dominación de las personas por parte de estas megaestructuras. Por otro lado, aumentar el grado de abstracción para evitar la reflexividad en torno al sujeto supone también acabar con cualquier concepción personal de Dios, y con ello, nos veremos abocados a comprensiones de la religión netamente secularizadas.

2.4.2 Una teología como legitimación del sistema social

Planteadas así las cosas queda igualmente claro el juicio crítico de Berger sobre el uso de las sociologías funcionalistas de la religión, que comprendían ésta en relación a un juicio reductivo subsidiario de la sociedad y que esto derivaba en una perspectiva secularizada de la religión.

Esto puede ser constatado precisamente en la comparación de los dos modelos de sociología de la religión presentados arriba. La sociología de la religión de Berger responde a las necesidades y a la inserción del ser humano en la sociedad. Mientras que la sociología de la religión de Luhmann se convierte en un análisis profundamente abstracto e impersonal, que busca ser abarcador y compartido por personas no religiosas, pero con ello, se hace de la religión una realidad reducida a una función del desarrollo evolutivo de la sociedad.

Luhmann afirma que la teología debería modificar su modo de reflexión para adaptarse a los cambios producidos por una sociedad altamente diferenciada. La teología debería encontrar el “vínculo” con la evolución de la sociedad, de lo

contrario, se vería reducida a una semántica de una minoría cognitiva, cuya comunicación es sólo vinculante en el interior del grupo religioso²⁵⁸.

Dicho lo anterior, el propio Luhmann reconoce la distancia entre la mirada sociológica y la teológica frente a la cuestión última de la religión. ¿Propone Luhmann alguna alternativa? Su propuesta es que el sistema religioso debe basar su comunicación en una distinción que pueda ser compartida por el sistema social. Esta distinción básica es el código inmanencia/transcendencia. Luhmann rechaza otras distinciones tradicionales, como la distinción entre ser y no ser que llevaría a la ontología, o la distinción entre bueno y malo que llevaría a la moral²⁵⁹. Esta teología de la distinción fundamental entre la inmanencia y la trascendencia estaría abierta a una comprensión de otras religiones sin la distinción personal/impersonal o no monoteístas²⁶⁰. Pero, según nuestra evaluación crítica, una religión que no deja de ser funcional al proceso evolutivo de la sociedad diferenciada no puede ser otra cosa que una religión secularizada.

2.4.3 Una teología como crítica del sistema social

En cambio, en Berger el horizonte secular puede ser trascendido y por eso puede tener un uso fructífero desde la teología. Mientras que en Luhmann el horizonte secular no puede ser trascendido y el uso teológico no dejaría de ser totalmente dependiente de la teoría sociológica. La teología acabaría convirtiéndose en subsidiaria de la sociología y de un discurso completamente secular.

Además, pero no menos importante por ello, una concepción exclusivamente funcionalista de la religión supone caer en el peligro de mera legitimación del sistema. En Luhmann a la religión no le cabe otra función que la de adaptación y legitimación de una sociedad de alta diferenciación. El individuo personal queda diluido dentro del sistema. No cabe duda que a las esferas tecnoeconómica y política y a las megaestructuras les resulta muy útil un individuo despersonalizado y con débiles relaciones institucionales. Por el contrario, si la religión mantiene una posición no subsidiaria del sistema social,

²⁵⁸ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 282

²⁵⁹ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 287

²⁶⁰ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 288

sino una posición de conciencia diferenciada, desde una comprensión sustantiva de sí misma, estará en condiciones de mantener una potencialidad crítica del sistema social y de las esferas tecnoeconómica y política desde el ámbito de la cultura. Esta potencialidad crítica del sistema pasa por una participación pública de la religión y de las instituciones religiosas como estructuras intermedias que permita su desprivatización. Lo analizaremos en la Parte III.

CAPÍTULO III. TEOLOGÍA Y SOCIEDAD

Si en el Capítulo I hemos considerado la relación disciplinar y epistemológica, que sustente un modelo de cooperación entre lo teológico y lo sociológico; y el Capítulo II, las condiciones en las que esta cooperación puede darse en el ámbito de la sociología de la religión por parte de la teología. En este Capítulo III presentamos distintos modelos para el análisis de la relación entre religión y sociedad, más en concreto entre la teología y la sociedad, para después pasar a un análisis más pormenorizado de esta relación, tanto a nivel institucional como a nivel de conciencia. Esta diferenciación responde a la aplicación de la sociología del conocimiento a nuestro objeto de estudio. En definitiva, analizamos en este capítulo dichas relaciones para conocer hasta qué punto la teología protestante, como caso paradigmático en su relación con la secularización, ha sido funcional al sistema. Y de esta manera, sentar las bases de actuación, tanto de la teología como de las iglesias cristianas, en la sociedad hoy.

3.1 Teología y sociedad en la modernidad

En primer lugar, hemos tenido en cuenta las reflexiones de Berger sobre la teología protestante, como respuestas adaptativas y reactivas a los procesos modernizadores. Este nivel de reflexión nos servirá para comprender cómo la teología se construye en relación recíproca con los procesos sociales y no como un ejercicio abstracto de puro idealismo.

No podemos hablar de la relación entre la religión y la sociedad y entre teología y sociedad, sin caracterizar la categoría analítica principal de la sociedad

en relación con la modernidad. Por tanto, en este apartado, la relación entre teología y sociedad es también la relación entre la teología y la modernidad.

Éste ha sido el marco referencial por antonomasia de la sociología, es más, la sociología surge cuando tienen lugar los cambios en la sociedad tradicional premoderna hacia el paso a una sociedad industrial moderna. La sociología surge entonces para comprender esa sociedad cambiante. Ya que se tiene conciencia de que una sociedad nueva está emergiendo y que hay que afrontar la problematización de dichos cambios en la vida de las personas y de la sociedad.

Por su parte, la teología moderna se desarrolla a partir de un cambio de paradigma, de una metafísica tradicional esencialista y sustancialista hacia el idealismo. La teología liberal fue el esfuerzo adaptativo a dicho cambio, así como también a los cambios sociales que estaban desarrollándose con la modernidad. Por tanto, ambas perspectivas pueden estudiarse en función de dichos procesos modernizadores.

De esta manera, centramos ahora nuestro análisis sobre cómo la sociedad moderna afecta a nuestra manera de hacer teología. El nivel de análisis no está sólo dentro de una discusión de la historia de las ideas, sino dentro de una contextualización sociológica y de sus respectivas consecuencias sobre las iglesias y la fe cristiana.

3.1.1 Teología y filosofía en la modernidad

La cuestión clave aquí para entender el desafío que representa la modernidad a la teología cristiana es que el desarrollo cartesiano-kantiano-hegeliano supuso una quiebra en los sistemas teológicos, tal y como se habían contemplado en los modelos teológico-metafísicos. A través de la construcción de un sujeto cognoscente y de una epistemología que basa el conocimiento en la relación polar sujeto-objeto. La distinción del noúmeno, el ser en sí, y el fenómeno, tal y como aparece a la conciencia, planteó problemas de una importancia muy relevante para la propia autocomprensión de la doctrina y la fe cristiana. En el paradigma metafísico había una realidad externa que podía ser conocida, con un sentido más próximo al de recepción que al de construcción. En

función de unas ideas eternas (platónicas) o de la propia estructura de la realidad a través de causas, esencia-accidentes (aristotélica), o de la acomodación de un logos racional al logos de la *physis* (estoicismo). Ahora tras el giro copernicano hacia el sujeto, se concibe el conocimiento como un proceso en el que el propio sujeto forma parte del acto de conocer de manera decisiva. Conocemos en función de unos “a priori”, el espacio y el tiempo, y de unas categorías, que en el sujeto cognoscente determinan el acto de conocimiento. Todo pasa por la condición “a priori” de la construcción del sujeto²⁶¹.

Esto plantea la cuestión de cómo es posible un conocimiento de Dios que no sea mera proyección o construcción humana, si todo proceso de conocimiento es un camino constructivo del propio ser humano. Estos problemas, así como los planteados por la “razón histórica”, conformarán los caminos por los que discurrirá la teología en la modernidad.

Por tanto, si los retos para la teología contemporánea surgen de su relación con la modernidad, así como de los desarrollos sociales a partir de ella, hablar de doctrina, fe o iglesias cristianas es hablar de cómo incide aquella en la sociedad y en el fenómeno de la religión en ella.

3.1.2 Caracterización de la modernidad

En primer lugar, debemos decidir cómo caracterizar el período en el que se desarrolla la sociedad contemporánea, si como *modernidad tardía*, *hipermodernidad*, *ultramodernidad* o *posmodernidad*. Las tendencias de afirmación positiva de la *modernidad* optan por *hipermodernidad* o *ultramodernidad*. Las tendencias contrarias de negación de la *modernidad* hablan de *posmodernidad*.

En esta investigación doctoral vamos a optar por el uso de *modernidad tardía* porque consideramos que representa un concepto menos polarizado. Quizás se pueda argumentar que esta opción, ya en sí misma, tiene densidad estratégica y que está cargada de presupuestos; porque, entre otras cosas, ninguna posición carecería de ellos. Es posible y no nos negamos a aceptarlo. Sin embargo, lo que

²⁶¹ Bernardo Pérez, *Un mundo en quiebra* (Madrid: Catarata, 2011), 23

queremos poner de manifiesto es que nuestra intención no es tanto estudiar el fenómeno de la modernidad-posmodernidad, cuestión ésta ya profusamente abordada en la academia, sino usar únicamente una categoría que nos sirva como punto referencial para nuestra perspectiva teológica y sociológica.

Seguimos a Joao Duque cuando caracteriza el ambiente cultural y social en el que vivimos, como un proceso dinámico, complejo y abierto, que básicamente se comprende como modernidad. Este proceso tiene dos características fundamentales: la *secularización* y la *pluralidad*. Duque habla incluso de “radical pluralidad”²⁶². La modernidad con sus caracterizaciones como secular y plural ha de considerarse como un proceso abierto y en permanente cambio. Por lo que no podremos manejar un concepto monolítico de esta realidad.

Así que caracterizamos nuestra época como moderna, pero reconocemos que, por tratarse de un proceso, los rasgos fundamentales con los que se construyó la primera *modernidad*: sujeto cognoscente, razón práctica e instrumental, así como conciencia histórica²⁶³, ya no son definitorios unívocos de la *modernidad* actual, por lo que hablamos de *modernidad tardía*. Porque, en cualquier caso, tenemos la certeza de que vivimos en una época, que difícilmente puede caracterizarse como una realidad sociocultural que no aluda a la *modernidad*²⁶⁴. Seguimos a Pérez Andreo cuando dice que: “modernidad y posmodernidad son dos caras de la misma moneda, son dos momentos del mismo proceso histórico, son el reflejo de una actitud ante el mundo”²⁶⁵.

Por tanto, optamos por *modernidad o modernidad tardía* y no por *posmodernidad* ni por *hipermodernidad*, porque consideramos que aquellas todavía pueden funcionar como categorías analíticas descriptivas, con potencial utilidad para definir el ámbito sociocultural contemporáneo, mientras que las otras dos son categorías analíticas que tienden a convertirse en normativas. Sobre aquello que se quiere afirmar o aquello que se quiere superar.

²⁶² Joao M. Duque, *El Dios Ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), 10-12

²⁶³ Pérez, *Un mundo...*, 67-68

²⁶⁴ Pérez, *Un mundo...*, 113

²⁶⁵ Pérez, *Un mundo...*, 69

En este sentido, nos planteamos en este Capítulo III cómo la teología cristiana responde o reacciona frente a los cambios de la sociedad contemporánea. De ahí que a continuación presentaremos distintos modelos con los que queremos poder articular esta relación entre la teología cristiana y los desarrollos modernizadores que conlleva la sociedad de la modernidad primera y tardía. Ya sea desde tendencias adaptativas, negociadoras o reactivas.

3.2 El modelo de Peter L. Berger

El objetivo de los siguientes apartados es la consideración de unos modelos, que sirven para analizar las distintas corrientes teológicas del protestantismo, en su relación con los procesos de la modernidad. Más adelante en este Capítulo III analizaremos en extenso el papel del protestantismo en algunos aspectos de la construcción del mundo moderno. Ahora afrontamos un objetivo más modesto y es el de caracterizar algunos rasgos básicos de las distintas escuelas teológicas del s. XX, según respondían a los retos de una sociedad con procesos crecientes de modernización.

A continuación, describimos el modelo tripartito de análisis de las religiones y de las teologías respecto a la modernidad, propuesto por Peter Berger en su libro *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religions Affirmation* (1979). Este análisis se basa en los efectos que produce el pluralismo contemporáneo en la religión. De esa manera, distingue tres opciones de relación entre pluralismo y religión: deductiva, reductiva e inductiva. La clasificación de Berger está realizada sobre la base del análisis de la sociología del conocimiento.

En este libro Berger toma como referencia de su análisis el protestantismo y su teología, no por ningún interés especialmente confesional, sino porque es paradigmático en su relación con la modernidad y sus influencias. El resto de confesiones cristianas también han seguido similares caminos, con los mismos dilemas, aunque con peculiaridades y acentos propios. Allí donde la modernidad fue consolidándose también presionó las distintas tradiciones religiosas con estos mismos condicionantes que se analizan para el caso del protestantismo.

Berger nos presenta un modelo sobre la base de una tipología de estilo weberiano para analizar las principales corrientes teológicas protestantes, en su relación con la modernidad. Discutimos en el apartado metodológico cómo los “tipos” pueden asimilarse o tienen que ver con un análisis por modelos. De esta manera, comprendemos la tipología de Berger como modelos para estudiar la relación de la teología cristiana con la sociedad moderna. Como bien recuerda Berger, citando a Weber, los tipos ideales o los modelos no existen como tales en la realidad, pero ese no es su propósito, sino el de servir como categorías para la comprensión y la explicación de esa realidad, que se vuelve demasiado compleja como para que tengamos una aproximación fructífera por sí misma²⁶⁶. Ese parece ser el caso de la teología contemporánea y de su tortuosa relación con la modernidad.

3.2.1 La opción deductiva

La opción deductiva consiste en la reafirmación de la autoridad de una determinada tradición religiosa frente a la modernidad y su tendencia pluralista secularizadora. Aquí se mantiene aquello de “Dios ha dicho...” y se pretende que todo siga igual como siempre fue. Como ejemplo de esta tipología, Berger analiza el caso de la teología de Karl Barth. Para Karl Barth hay un elemento irreductible a la sociedad y la cultura, como productos y acciones intersubjetivas humanas, es el elemento de la Palabra. La Palabra es ese Verbo encarnado del que las Escrituras dan testimonio a través de las palabras de profetas y apóstoles. La Palabra y la Gracia son acontecimientos externos al propio ser humano, por tanto, exentas de todas las relativizaciones humanas. Esta es la respuesta de Karl Barth a la modernidad secularizadora.

Berger nos dirá que, en la sociedad plural, la opción barthiana es excluyente, ya que esa opción hace inválidas el resto de opciones, pero lo que no puede negar la teología barthiana es precisamente eso, que el resto de opciones se presentan, como tales, frente al individuo. Por lo que la pluralidad de opciones mina, desde su estructura de plausibilidad, la salvaguarda barthiana de todas las relativizaciones presentes en la sociedad plural. Las tradiciones religiosas ya no se

²⁶⁶ Peter Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Doubleday: Anchor Press, 1979), 56

presentan como ese “mundo dado por sentado” en el que nace el individuo, sino como unas opciones frente a otras, en ese mundo elegible por el individuo. De esta manera, una Palabra que se presenta como resultado del decir de Dios sólo puede aceptarse o rechazarse²⁶⁷.

En *El Deseo Sagrado* (1966), ya había analizado Berger el fenómeno de la neoortodoxia con su momento de esplendor durante el período de entreguerras. Este periodo estaba caracterizado por ser un tiempo de crisis, en medio de las grandes amenazas sociopolíticas, como fueron los totalitarismos de diverso signo. Era, pues, necesario una teología que quedara a salvo de todas las relativizaciones de las ideologías modernizadoras. La teología barthiana busca de nuevo la objetividad de la tradición frente a las adaptaciones subjetivistas de la teología liberal decimonónica, en conformidad con los reformadores del s. XVI, aunque en una perspectiva sociológica muy diferente a la de ellos. Para Karl Barth, la gracia de Dios es la “justicia extranjera”, que llega del exterior sin mediación del propio ser humano. El mensaje cristiano se basa en esa realidad “extra nos”, independiente de las construcciones humanas, incluidas las reconstrucciones históricas de la historiografía moderna aplicadas a la exégesis y a la teología bíblica²⁶⁸.

Otro aspecto importante de la neoortodoxia es el redescubrimiento de la importancia comunitaria de la fe cristiana, que no puede comprenderse únicamente como una fe individual y subjetiva. Berger explica esta opción por la necesidad de construir una estructura de plausibilidad, que permite sostener el mundo de significado “objetivo” y que no puede ser legitimado desde la realidad social mayoritaria. Por tanto, es necesario que la Iglesia, ahora como minoría cognitiva, sostenga una definición de la realidad “completamente otra” respecto al conjunto de la sociedad²⁶⁹.

No obstante, después del final de la II Guerra Mundial y de la recuperación de las sociedades occidentales convirtiéndose en sociedades de consumo, las necesidades y los desafíos que se presentan son completamente diferentes, a los

²⁶⁷ Berger, *The heretical...*, 63-80

²⁶⁸ Berger, *El Deseo...*, 195

²⁶⁹ Berger, *El Deseo...*, 196

que la teología neoortodoxa ya no está en condiciones de responder. Y es que en la medida en la que la sociedad industrial se desarrolla como sociedad de consumo, dentro de una sociedad al mismo tiempo plural, “la religión ya no puede ser impuesta, sino que debe ser ofrecida en el mercado”²⁷⁰. No puede ser impuesta, ni tampoco reconstruida, desde la objetividad de la tradición, como pretendía la neoortodoxia. El peso de la *Dogmática Eclesial* es un producto inabarcable para el mercado. No ofrece “ventajas competitivas” frente a los productos mucho más reduccionistas, como son todas las construcciones subjetivistas e individualistas, que encontramos en el mercado plural.

El mercado se rige por “la dinámica de la preferencia del consumidor”²⁷¹. Así, los productos que quieran tener éxito deberán acomodarse a las exigencias del mercado. Por supuesto, el mercado no es neutro, como tampoco lo es el espacio social. En una sociedad plural y secular las ofertas en el mercado religioso requieren un producto adaptado a sus necesidades. Por ello, en una sociedad en la que los procesos secularizadores presionan a las religiones hacia el ámbito privado, las legitimaciones teológicas e institucionales también adquieren esa dirección. Ahora todas las teologías deben satisfacer las demandas “morales y terapéuticas del individuo en su vida privada”²⁷². De ahí, la importancia creciente dada a la familia y las necesidades psicológicas del individuo²⁷³. Por supuesto, nada más lejos del objetivismo barthiano y de su reactividad frente al sujeto moderno.

En nuestra teología socioconstructiva seguimos la opción barthiana de una Palabra por encima de todas las relativizaciones humanas, pero no al margen de lo humano, como también admitió el propio Barth al hablar de la humanidad de Dios. Es decir, que esa Palabra se inscribe en el proceso de construcción social de la cultura y del conocimiento de una comunidad. También seguimos a Barth en su énfasis de la comunidad cristiana sobre la fe individual, pero pensamos que, en las condiciones actuales de pluralidad, no es suficiente con ser “minoría cognitiva” con una definición alternativa de la realidad. Esta definición alternativa de la

²⁷⁰ Berger, *El Dósel...*, 177

²⁷¹ Berger, *El Dósel...*, 177

²⁷² Berger, *El Dósel...*, 179

²⁷³ Berger, P., *El Dósel...*, 179

realidad debe ser encarnada por la comunidad cristiana como una comunidad política. No comprometida en una política partidista, sino desde el ejercicio de la Palabra como expectativa y esperanza del Reino. Investigaremos en la Parte III la propuesta de Berger de considerar las iglesias cristianas como estructuras intermedias.

3.2.2 La opción reductiva

La opción reductiva consiste en la reinterpretación de una determinada tradición religiosa en los términos de la modernidad plural y secular. Aquí “Dios ha dicho...” se sustituye por “el hombre moderno ha dicho...”. El análisis de Berger, en este caso, es el ejemplo de la teología de la desmitologización de Rudolf Bultmann.

Para Rudolf Bultmann, el mundo de las Escrituras es extraño porque es mítico. La modernidad secularizadora arroja al ser humano a un mundo tecnológico y científico que ya no casa con el mundo mítico bíblico. Casi todo en él es mítico, lo mítico hay que desmitificarlo y la Biblia hay que leerla en términos existenciales. Sin embargo, una vez comenzado el proceso de negociación, entre mito y modernidad, parece que el saldo a favor de la fe cada vez se reduce a una menor extensión.

Tanto Karl Barth como Bultmann presuponen la fe cristiana, y su adaptación o resistencia a la modernidad secularizadora pretende proteger la fe, pero ¿qué pasa con aquellos que ya no son socializados en la iglesia cristiana? ¿Qué pasa con aquellos que demandarían una apologética en el que el presupuesto de la fe no se da por sentado? Se les acusa a ambos de caer en el fideísmo y esto aislaría a las comunidades cristianas como minorías cognitivas, lo que los lleva al peligro del sectarismo.

En el caso de Bultmann y la opción reductiva, ya no se afirma una tradición particular del pasado frente al pluralismo moderno, sino que se absolutiza las tradiciones modernas sobre cualquier tradición pasada. Sin embargo, la opción reductiva conlleva el debilitamiento de las iglesias y de la fe cristiana por la vía de la secularización. Las tradiciones modernas no pueden tener

ningún estatuto epistemológico superior sobre otras tradiciones, tanto en cuanto, todas son realidades construidas por el ser humano a través de los procesos sociales²⁷⁴.

Por tanto, según lo visto anteriormente, no es suficiente la afirmación de una tradición determinada en una sociedad plural, sino que es necesario ser consciente de las relativizaciones que están asociadas a “toda” construcción social, y enfatizamos “todas” incluyendo las modernas y tardomodernas. No es la afirmación de una tradición particular, pero tampoco es la absolutización de las tradiciones “modernas” por encima de cualquier otra.

Por eso, nuestra propuesta de teología socioconstructiva no es liberal en el sentido de rupturista con la tradición teológica cristiana. El liberalismo fue consciente de lo contingente de todas las doctrinas cristianas por ser construidas socioculturalmente en contextos históricos específicos. Pero esto le llevó a romper con las doctrinas tradicionales, no dándose cuenta, de que, de esta manera, absolutizaba las construcciones contemporáneas.

Por el contrario, nuestra propuesta acepta el carácter relativo de todas las construcciones sociales humanas, pero afirma que con ello no pierden necesariamente su condición de “verdad”. No las consideramos principalmente por su vinculación con un acceso metafísico u ontológico con la verdad, sino por la definición de la realidad que producen y el conjunto de patrones de pensamiento y de comportamiento que configuran desde su acción. La relación con la verdad no es de descripción metafísica u ontológica, sino regulativa, a través de su capacidad de producir patrones de pensamiento y comportamiento que conducen a la “vida” y no a la “muerte”. En perspectiva cristiana, la vida es siempre salvífica y la muerte es destructora, por tanto, bajo este criterio se valora la “verdad” o la “falsedad” de las construcciones sociales. Esto permite, no rechazar necesariamente las doctrinas tradicionales en su formulación, sino sólo reinterpretarlas y valorarlas, en función de cómo contribuyen a construir la realidad y la cultura que configuran con ellas²⁷⁵.

²⁷⁴ Berger, *The heretical...*, 107-111

²⁷⁵ George A. Lindbeck, *La naturaleza de la doctrina* (Barcelona: Clie, 2018), 92-94

3.2.3 La opción inductiva

La opción inductiva consiste en considerar la experiencia como la base de toda tradición religiosa. Todo corpus religioso es referido a una experiencia fundadora que le da sentido. Aquí, ni la autoridad del “Dios ha dicho”, ni la autoridad de “el hombre moderno ha dicho”, sino la autoridad que confiere la mediación epistemológica de la experiencia humana. La modernidad aquí no es algo ni con lo que se está en contra, ni tampoco algo que debe seguirse como normativa, *simplemente se contempla con cierta distancia*.

Esta tercera tipología está en la línea de la teología de Schleiermacher que marca la propia teología de Berger²⁷⁶. Sin embargo, aquella teología a partir de Schleiermacher respondía a las necesidades de la sociedad burguesa europea del s. XIX. Una sociedad segura de sí misma, de su propio desarrollo y del progreso tecnológico y científico. De la misma manera, aquella teología liberal, centrada en la construcción del sujeto moderno, será igualmente optimista y segura sobre la base de la idea de progreso. Toda aquella definición de la realidad colapsó en 1914 y la teología que le daba legitimación entraba en una profunda crisis. Esta crisis y el descrédito de la teología liberal durarían, como ya hemos mencionado, hasta que la sociedad de consumo empiece a desarrollarse²⁷⁷. Así la teología liberal volverá a recuperar su ímpetu, justo cuando la neoortodoxia comience a declinar. Pero la teología neoliberal ya no podía recupera su antigua seguridad y optimismo, por eso, este neoliberalismo teológico de finales del XX regresa exacerbando algunas de las características del primer liberalismo del XIX. Se sigue ahondando en la subjetivación de la religión convertida completamente en un asunto de libre elección subjetiva, perdiendo su carácter intersubjetivo obligatorio²⁷⁸.

Todas las realidades religiosas que antes eran consideradas, “hechos fácticos externos”, ahora deben ser traducidas a la conciencia individual. Esa “traducción” se hará en términos existenciales y psicológicos en el interior de la

²⁷⁶ Posponemos para la Parte II, la discusión planteada con anterioridad acerca de si existe una contradicción entre el experiencialismo, construido desde fuera, de la sociología de Berger y el experiencialismo, construido desde dentro, de la teología de Berger.

²⁷⁷ Berger, *The heretical...*, 116-123

²⁷⁸ Berger, *El Dosei...*, 200

conciencia del creyente. El símbolo se convierte en la mediación por excelencia para hacer emerger esas realidades profundas, ya sean existenciales o psicológicas²⁷⁹. Pero además el neoliberalismo transforma la caracterización psicosocial de la sociedad plural y secular en normativa. Es decir, para el teólogo la validación de su propia teología pasa por esta construcción interior de conciencia. El problema residió, como se ha constatado posteriormente, en que este tipo de construcciones teológicas debilitan las instituciones religiosas que se suponen que intentan legitimar. En el neoliberalismo la modernidad es normativa como subjetivismo individualista y privado.

Es muy importante, entender esta exposición para comprender la propia posición teológica de Berger. Como él mismo admitía no pretendía, sino situarse dentro de la corriente liberal protestante, sin embargo, la calificación como *inductiva*, con su intento de mantener una distancia respecto de la propia modernidad y de no asumir los aspectos más subjetivistas del neoliberalismo, nos permite entender sus posiciones, a veces, equidistantes, con sus pretendidos equilibrios²⁸⁰.

No obstante, y como paradójicamente Berger admite, la opción inductiva podría terminar en un reduccionismo que le llevaría a la opción reductiva. O, por el contrario, dadas las frustraciones de la modernidad, podría llevar a la opción deductiva con sus antiguas certezas. Es decir, *esta tercera opción es un intento de equilibrio frente a la modernidad*, pero como todo equilibrio es frágil y precario. La propia modernidad como proceso plural y pluralizador hace aún más precarias todas las certezas de por sí precarias, debido a que las pertenencias se basan en la elección individual. Se multiplican las estructuras de plausibilidad, el mundo dado por sentado se convierte en elegible y el individuo mendiga algún grado de certidumbre en un mar de incertidumbres. La respuesta de Berger es una fe escéptica, es decir, una fe precaria, pero fe, al fin y al cabo, y con ello, quizás, no está tan lejos ni de Barth, ni de Bultmann²⁸¹.

²⁷⁹ Berger, *El Deseo...*, 201

²⁸⁰ Berger, *The heretical...*, 123-127

²⁸¹ Berger, *The heretical...*, 127-140

En nuestra metodología teológica tendremos una amplia discusión acerca de la función de la experiencia, pero lo que queremos resaltar provisionalmente es que no pretendemos un reduccionismo experiencial, ni tampoco que esa experiencia sea subjetiva y privada, sino que la base de todo núcleo experiencial siempre es social. Berger se daría cuenta de lo difícil que es mantener la modernidad a distancia, así que no tuvo más remedio que admitir una cierta negociación con ella, por eso modificó su tipología, tal y como veremos a continuación.

3.3 Una revisión del modelo de Peter L. Berger

En *A Far Glory* (1992), Berger vuelve a reelaborar la tipología que nos presentó en *The Heretical Imperative* (1979), con sus opciones deductiva, reductiva e inductiva. Ahora, en *A Far Glory*, especifica tres posibilidades: negociación, rendición y atrincheramiento cognitivo, que a su vez puede tener una modalidad defensiva y otra ofensiva²⁸².

Es interesante como en este cambio de tipología desaparece aquella modalidad inductiva. El atrincheramiento cognitivo se corresponde con la opción deductiva. La negociación y la rendición, claramente se encuadran en la opción reductiva. En dos versiones reduccionistas, una primera, más suave, y una segunda, más extrema. Sin embargo, aquí pareciera que Berger ya no se mantiene tan optimista en mantener una posición de distanciamiento respecto a la propia modernidad, como en la opción inductiva. De hecho, ya vimos que en *The Heretical Imperative* admitía que la inductiva, en lo que tenía de relación con la modernidad, podía acabar en la opción reductiva o deductiva.

En opinión de Berger todas estas son formas de relación que se daban en las iglesias cristianas en aquel momento²⁸³. Pensamos que la situación ha seguido profundizándose respecto al pluralismo secularizador y que aún siguen constituyendo modos descriptivos actualmente válidos.

²⁸² Peter Berger, *A Far Glory. The Quest for faith in an age of credulity* (New York: The Free Press, 1992), 41

²⁸³ Berger, *A Far...*, 41

3.3.1 Negociación

La negociación representa el modo en que la teología cede en algunas de sus convicciones teológicas, mientras que otras se mantienen como innegociables. Podría asumirse algún tipo de relativización histórica respecto de los textos bíblicos, pero al mismo tiempo mantiene la consideración más o menos atenuada de su condición como Palabra de Dios. El problema puede ser que, cuando encaramos algún tipo de negociación, es difícil definir cuáles serán los términos en los que dicha negociación se va a llevar a cabo, y qué garantías tendremos de que se podrán seguir manejando dentro de los mismos términos en el futuro. Este efecto de relativización, ya vimos que estaba en presente en la opción reductiva de la teología de Bultmann, que estuvo dispuesto a admitir todas las relativizaciones procedentes de la historiografía moderna aplicada a los evangelios, pero que siguió manteniendo la vigencia de un núcleo esencial de fe: el kerigma. Esta modalidad representa una versión más suave de aquella opción reductiva²⁸⁴.

3.3.2 Rendición

La rendición está representada por todos aquellos modelos teológicos en los que se asume las definiciones de la realidad que son normativas en la modernidad. Un ejemplo especialmente gravoso fueron las “teologías de la muerte de Dios” de la década del 60 en el s. XX. En este caso el problema reside en que el efecto secularizador es imparable. La experiencia de la realidad, como “si Dios no existiera”, se convierte en normativa y disolvente para la fe y las iglesias cristianas, tanto en cuanto, se hacen irrelevantes. Cualquier acción y discurso, así llamado “cristiano”, puede ser sustituido por cualesquiera otras instituciones sociales sin que nadie advierta la diferencia. El propio Berger admitía que esta modalidad de relación de la teología con la sociedad moderna no podía tener perspectivas de progreso en el futuro porque socavaba las propias instituciones religiosas que las amparaba. Esta tipología representa una modalidad más extrema de la opción reductiva descrita en los apartados anteriores y demuestra lo que

²⁸⁴ Berger, *A Far...*, 41-42

ocurre cuando se acepta acríticamente la definición secular de la realidad y se hace subsidiaria del sistema.²⁸⁵

3.3.3 Atrincheramiento cognitivo

Por último, tenemos los modos reactivos que se resumen en el atrincheramiento cognitivo y que puede presentarse en dos modalidades: el “gueto” y la “cruzada”. En el gueto las actitudes y posiciones son meramente defensivas tratando de ignorar lo experimentado por la mayoría social. La opción deductiva de la neortodoxia cabría en esta categorización, sobre todo, en el mantenimiento de la neortodoxia, a partir de los años 60, con el auge del neoliberalismo. En la cruzada se incluyen aquellas tendencias que intentan recuperar el terreno perdido²⁸⁶.

Las posiciones tradicionalistas tienden a convertirse en guetos, mientras que los fundamentalismos adoptan las formas de cruzadas beligerantes. En ambos casos, las iglesias deben comportarse como auténticas minorías cognitivas o subculturas, con un gran coste personal y emocional. Debido a que las estructuras de plausibilidad que sostienen dichas definiciones de la realidad son precarias. Cuanto menor sea el grupo respecto a la mayoría social, mayor será la dificultad de mantenerse en el interior del grupo y bajo su definición de la realidad.

Por tanto, las cuestiones que planteamos tienen que ver, no sólo en cómo la secularización y el pluralismo afectan al fenómeno religioso en las sociedades de la modernidad tardía, sino que dependiendo de cuál sea el modelo de relación que asuman las iglesias cristianas con la sociedad, éste acabará afectando a lo que ocurre, sobre todo, en el interior de las iglesias. Como, por ejemplo, qué grado de secularización es susceptible de ser manejado por las creencias y las instituciones cristianas sin menoscabo de la viabilidad de las mismas.

Por ello, nuestra teología socioconstructiva con su metodología por modelos pretende evitar, tanto una rendición meramente adaptativa, como una modalidad fundamentalmente reactiva frente a los desarrollos de la modernidad tardía. Por el contrario, quiere ser capaz de entrar en un proceso de negociación

²⁸⁵ Berger, *A Far...*, 42-43

²⁸⁶ Berger, *A Far...*, 43-46

con la misma, rechazando aquellos aspectos que se convierten en portadores secundarios del pluralismo secularizador: individualismo, privatización y reducción subjetivista de la religión.

3.4 El modelo G. A. Lindbeck

Como complemento a los análisis de Berger nos proponemos ahora considerar el modelo de George A. Lindbeck, que le sirve de marco descriptivo y analítico de las distintas teologías y de las diversas teorías de la religión en el contexto de la modernidad.

Al igual que hizo Berger, Lindbeck nos presenta un modelo sobre la base de una tipología que le sirve para analizar las principales corrientes teológicas protestantes, en su relación con la sociedad moderna. Como señalamos anteriormente, esta caracterización tipológica puede asimilarse o tiene que ver con un análisis por modelos. De esta manera, comprendemos las tipologías de Lindbeck como modelos para estudiar las distintas corrientes teológicas en la sociedad contemporánea.

3.4.1 Teologías de la modernidad: proposicional, experiencial y cultural

La categorización triple que Lindbeck nos propone es: la proposicional cognitiva, la experiencial expresivista y la cultural lingüística²⁸⁷. Como cualquier tipo ideal estas tipologías-modelo funcionan como constructos puros que sirven de contraste y de referencia de las teologías en sus distintas concreciones. De modo que por comparación podemos comprobar cómo encajan en ellas, o como a veces, algunas teologías pueden comportarse como subcategorías de las anteriores. De este trabajo comparativo podría resultar un modelo más complejo que esta tipología tripartita, pero, de momento, consideramos que esta clasificación puede ser suficientemente orientadora para la base de nuestra investigación.

1. La perspectiva proposicional cognitiva: es la que define las posiciones ortodoxas-tradicionales y los movimientos evangélicos y/o fundamentalistas.

²⁸⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 40-41

En este caso las doctrinas son proposiciones de verdad con adecuación a una realidad objetiva²⁸⁸.

2. La perspectiva experiencial expresivista: es la tradición que comienza con Schleiermacher y que en las teologías de la modernidad han tenido muchas variantes. En esta perspectiva la doctrina no son proposiciones de verdad, sino símbolos que expresan una experiencia original de revelación. Como el sentimiento de dependencia absoluta de lo infinito en lo finito, en el caso de la teología de Schleiermacher²⁸⁹.
3. La perspectiva cultural lingüística: es la que define la propia teología de Lindbeck. Las doctrinas son patrones culturales y estructuras lingüísticas que regulan la práctica, la fe y las formas de vida de una comunidad²⁹⁰.

3.4.2 La teología frente a los procesos sociales en la tardomodernidad

Por otro lado, también nos ocupamos del análisis de Lindbeck respecto al contexto “psicosocial” del porqué el éxito de las teologías experiencial-expresivistas. Lo que nos interesa aquí, una vez más, es centrarnos precisamente en su análisis teológico en función de los procesos sociales. Lindbeck quiere defender su modelo de teología cultural-lingüística, y ello, en diferencia con las teologías proposicionalistas y de las experienciales-expresivistas, aunque toda la referencialidad constante de Lindbeck es el segundo modelo. De hecho, su propia teología es concebida como una teología “posliberal”.

En primer lugar, Lindbeck asume que los procesos sociales contemporáneos favorecen las teologías experienciales-expresivistas, que aprecia y valora, pero que en definitiva quiere superar. Por eso se pregunta por los condicionantes socioestructurales en favor de estas teologías. En segundo lugar, admite la posibilidad de que la modernidad condicione o favorezca determinadas formas de religión. Sin embargo, eso no tiene que entenderse de manera normativa, como lo que debe ser, sino como un condicionamiento o una incapacitación de la cultura producida por la modernidad hacia la religión. Las formas de religión y también de teología, que están favorecidas, en opinión de

²⁸⁸ Berger, *La naturaleza...*, 41

²⁸⁹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 41-42

²⁹⁰ Lindbeck, *La naturaleza...*, 42-45

Lindbeck, por los desarrollos de la modernidad son las experienciales-expresivistas²⁹¹.

Las razones que explican esto se debe, a nivel de los contenidos de la conciencia, por los desarrollos filosóficos a partir de Kant. En reacción al reduccionismo operado por la filosofía kantiana sobre Dios, como condición trascendental de la moralidad. Schleiermacher propone por primera vez a nivel teológico un modelo experiencial-expresivista. Dado que ya no hay acceso epistemológico al conocimiento directo de Dios, con Schleiermacher ese acceso viene a través del “sentimiento” de dependencia absoluta, como un núcleo experiencial prerreflexivo y preteórico, ubicado en las profundidades del yo, que es objetivado o exteriorizado a través de símbolos no discursivos que hacen transparente esa experiencia interior. Numerosísimas propuestas filosóficas y teológicas surgieron a partir de este modelo. Cabe destacar la obra de Rudolf Otto y Mircea Eliade en el estudio de las religiones²⁹².

Por otro lado, entre las causas sociológicas o los procesos sociales que inciden en el desarrollo filosófico, indicado arriba, destaca Lindbeck, citando a Luckmann y Berger, la desobjetivación de la religión y de la teología²⁹³.

Aunque Lindbeck no lo explica, a lo que Berger se está refiriendo cuando habla de la desobjetivación de la religión es el fenómeno que producen los procesos secularizadores a través del pluralismo. Ya no hay una única estructura de plausibilidad que sostenga la definición cognitiva de la realidad derivada de una religión. A nivel de la conciencia individual, la legitimación de dicha construcción de sentido comienza a debilitarse, por tanto, se percibe con menos densidad de realidad en el espacio público. En la medida en que crece este proceso, la realidad objetiva de la religión va menguando y como movimiento reactivo, el contenido religioso se ve reducido a su dimensión subjetiva. Este paso de lo objetivo de la tradición a lo subjetivo de la conciencia es lo que Berger denomina desobjetivación. Entre las consecuencias están el individualismo, el

²⁹¹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 45

²⁹² Lindbeck, *La naturaleza...*, 47-48

²⁹³ Lindbeck, *La naturaleza...*, 48

cambio acelerado y el pluralismo religioso de las sociedades modernas²⁹⁴. Por consiguiente, cada vez menos personas tienen una pertenencia estable a las comunidades religiosas. Además, estos desarrollos hacen difícil percibir la religión como un conjunto de proposiciones cognitivas verdaderas²⁹⁵.

Esta interacción entre lo sociológico y los contenidos de conciencia explicaría que la modernidad favorezca las formas expresivas de la religión y de la teología. Y esto dicho no sólo de las teologías liberales, sino incluso entre los conservadores o los movimientos evangélicos se da este núcleo experiencial, cuando se pone el énfasis en las experiencias de conversión individual. Por tanto, los procesos sociales y culturales de la modernidad presionan a los individuos a encontrarse con Dios en las profundidades de su alma, para a posteriori, integrarse, en el mejor de los casos, en alguna tradición o iglesia en la que se “sientan a gusto”²⁹⁶. Es decir, la religión y la participación en la comunidad religiosa se convierten en un asunto privado e individual. De esta manera los creyentes, consciente o inconscientemente, consideran las religiones como fuente de símbolos para expresar, articular y transparentar las experiencias del yo interior. La teología y las instituciones académicas en materia de religión son presionadas para satisfacer esta demanda²⁹⁷.

Por último, desde el enfoque cultural-lingüístico que defiende Lindbeck, la conversión se comprende, no como una experiencia interior, sino como la adquisición de una cultura o el aprendizaje de un idioma. Como una realidad externa que nos configura como individuos, pero siempre conscientes de que esta adquisición no puede ser independiente de las tradiciones, ni de las comunidades particulares, sino como participantes activos de las mismas²⁹⁸.

La estructuración de nuestra teología socioconstructiva seguirá muy de cerca la teología de Lindbeck, así que experiencia y símbolo, cognición y proposición, cultura y lenguaje formarán parte de las categorías analíticas principales del mismo.

²⁹⁴ Lindbeck, G. A., *La naturaleza...*, 48

²⁹⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 48

²⁹⁶ Lindbeck, *La naturaleza...*, 49

²⁹⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 49

²⁹⁸ Lindbeck, *La naturaleza...*, 49

CAPÍTULO IV. TEOLOGÍA Y SISTEMA SOCIAL

En la Introducción señalamos la Declaración de Hartford como el encuentro programático entre posliberales y neoconservadores. Ambos movimientos tenían una conciencia crítica respecto a determinados desarrollos de la modernidad, que se recibe parcialmente y a la que se resta normatividad. Hay también un refuerzo de la identidad cristiana, de las tradiciones y del sentido comunitario de la fe, huyendo de la privatización de la religión en el espacio público y defendiendo, por el contrario, el papel público de las iglesias cristianas. En este capítulo IV presentamos un análisis del pensamiento neoconservador, como contextualización de la obra de Peter L. Berger, así como de otro de los autores con los que colaboró estrechamente como Richard John Neuhaus. Al mismo tiempo, analizamos la concepción neoconservadora del sistema social, así como algunas críticas a tener en cuenta.

4.1 Neoconservadurismo en Peter L. Berger

Con el fin de comprender mejor y contextualizar la propuesta de teología política de Berger & Neuhaus, así como de las críticas que se le hicieron desde otros posicionamientos ideológico-políticos, debemos situar su pensamiento en el contexto global de su pensamiento y del escenario político de la sociedad norteamericana a finales del s. XX.

Deberemos ser especialmente sintéticos y delimitar muy bien nuestro ámbito de análisis. Nuestro referente principal seguirá siendo Peter L. Berger. No obstante, también haremos referencias, cuando sea pertinente, a sus “compañeros de viaje”, es decir, a aquellos autores con los que comparte proyectos y presupuestos intelectuales. Destacamos, entre ellos, a Richard J. Neuhaus, Daniel Bell y Michael Novak.

El trasfondo ideológico y el movimiento político al que generalmente se adscribe Berger es lo que vino a denominarse en la década de los 70 como neoconservadurismo. Por eso, lo primero que haremos será definir y explicar en

qué consistió, quiénes fueron los neoconservadores y cuáles fueron los rasgos principales de su pensamiento.

4.1.1 Quiénes fueron los neoconservadores

Con la designación de “neoconservadores” nos referimos a un grupo de intelectuales norteamericanos provenientes, la mayor parte de ellos, de las ciencias sociales, pero entre los que se encontraban también algunos teólogos (Neuhaus, Michael Novak y el propio Berger fueron teólogos). Tuvieron una influencia creciente desde los años 70 hasta finales del s. XX, siendo la década de los 90 cuando alcanzaron el mayor grado de popularidad y de influencia política en la sociedad estadounidense²⁹⁹.

Este grupo de pensadores fueron defensores de lo que vino a denominarse el “capitalismo democrático”, estableciendo una crítica de la cultura de la modernidad y siendo defensores del papel público de la religión en las sociedades plurales y seculares. Para estos autores la religión no se circunscribe a los estrechos márgenes de lo privado, tal y como la configuración secular ha provisto para ella, sino todo lo contrario. Conscientes de que la teoría clásica de la secularización fracasaba para explicar el lugar que la religión tenía a finales del s. XX, pero siendo igualmente conscientes de las patologías de las sociedades posindustriales, estos neoconservadores postulaban la reivindicación de la función pública de la religión para hacer frente a los males que aquejaban a la sociedad plurisecular.

Las características principales del pensamiento de los autores neoconservadores, según la descripción de Mardones son: aceptación crítica de la modernidad, crítica de la sociedad de masas y participación social a través de las estructuras intermedias. En lo económico, los neoconservadores se caracterizan por la legitimación del capitalismo, pero en distinción tanto de los libertarios (los liberales europeos), como de los neoliberales posteriores, y frente a los conservadores tradicionalistas. Respecto a la actitud moral son receptivos moderados a la relativización derivada del pluralismo. Las opciones morales son

²⁹⁹ José María Mardones, *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora* (Santander: Sal Terrae, 1991), 14

elecciones, más que leyes o normas dadas por sentado para siempre. Es decir, son más proclives a una “ética de la responsabilidad”, que a una “ética de los fines absolutos”. Por otro lado, son antiutópicos y antignosticos, por tanto, no creen en “el” progreso, sino en “progresos” concretos de la política y de la economía realmente existente. Por último, son defensores de la libertad y de la democracia frente a los excesos autoritarios y totalitarios³⁰⁰.

4.1.2 El pensamiento neoconservador de Peter L. Berger

Por su parte, Peter Berger hace su propia caracterización del movimiento neoconservador. Lo que nos permitirá evaluar en qué consiste el neoconservadurismo en su pensamiento y sus repercusiones a la luz de sus propias obras.

Berger traza el mapa político e intelectual, en el ámbito de la derecha, de Estados Unidos en su artículo *Our Conservatism and Theirs* (1986). Siguiendo a George Nash, afirma que después de la II Guerra Mundial había dos tradiciones principales: “tradicionalistas” y “libertarios”. Sin embargo, a comienzos de los 70, la derecha estadounidense comenzó a fragmentarse con el surgimiento de los “neoconservadores”³⁰¹ y de la “New Right”, que a su vez estaba absorbiendo el fundamentalismo protestante³⁰². Así que tenemos a conservadores tradicionalistas, libertarios, neoconservadores y la “New Right”.

Los tradicionalistas eran los conservadores católicos, cuyo ideal era la sociedad medieval, y que servía de perspectiva crítica de los desarrollos de la modernidad. Los autores de referencia para estos conservadores eran G. K. Chesterton y H. Belloc. Dentro de estos tradicionalistas, también se encontraban los anglo-católicos, con T. S. Eliot como referente, o los seguidores de Leo Strauss³⁰³.

En el aspecto económico, los tradicionalistas eran contrarios al sistema capitalista de mercado, mientras que los libertarios son los liberales a la manera

³⁰⁰ Mardones, *Capitalismo...*, 45-48

³⁰¹ Muchos de ellos provenientes de un liberalismo de izquierda que se estaba “volviendo loco” desde finales de los 60

³⁰² Peter L. Berger, “Our Conservatism and Theirs”, *Commentary* (Oct 1986): 1-2

³⁰³ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 2-3

europea, es decir, los defensores de la legitimación filosófica del capitalismo en su versión más acentuada³⁰⁴. Los neoconservadores aceptaban, al igual que los libertarios, el capitalismo, pero en una versión más moderada que ellos. En lo político, los libertarios eran grandes enemigos de un Estado fuerte, mientras que los neoconservadores estaban dispuestos a aceptar versiones moderadas del Estado del Bienestar³⁰⁵. De esta manera, el conservadurismo de los neoconservadores tiene como punto fuerte el mantenimiento y la defensa de las instituciones sociales que son congruentes con el “capitalismo democrático”³⁰⁶.

Esto significa que los neoconservadores son defensores tanto del “capitalismo”, como de la “democracia”, ya que las consideran moralmente superiores en comparación con las alternativas político-económicas “existentes”. Los neoconservadores mantienen diferencias en mayor o menor medida con los libertarios, pero son contrarios a todas las posiciones de la izquierda. Los cambios culturales de la década del 60, así como la colonización de los espacios académicos-universitarios por las tendencias de izquierda son vistos por los neoconservadores como algo “traumático”³⁰⁷.

Por otro lado, Berger se pregunta por el factor “conservador” dentro de la etiqueta “neoconservador”. Su respuesta está fundada en una visión “conservadora” de la historia, es decir, se rechaza la idea de progreso y de una naturaleza humana con características inalterables. Por tanto, rechazan toda forma de pensamiento utópico, en la consecución del “nuevo hombre” o de una “nueva humanidad” sin género en el futuro. Aunque no hay un progreso unilineal y homogéneo, los neoconservadores sí creen en que hay “progresos”. En la historia hay avances, pero también retrocesos. Por eso, aunque se valora los progresos que acompañan a la modernidad, ésta no se considera como el culmen de la historia humana, ni mucho menos. La modernidad está puesta bajo un manto de

³⁰⁴ Es importante hacer notar que en Estados Unidos se denomina “liberal” a las tendencias políticas de izquierda.

³⁰⁵ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 3

³⁰⁶ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 7

³⁰⁷ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 8

relativización. Tampoco el pasado se convierte en una “edad dorada” a la que haya que volver o que requiera de nuevas actualizaciones³⁰⁸.

Algo que diferencia sustancialmente a tradicionalistas y neoconservadores es que los segundos han aceptado que todas las cosmovisiones y sistemas de valores son construidos bajo circunstancias sociohistóricas concretas. La relativización que produce esta construcción del sentido del mundo es algo inaceptable para los tradicionalistas. Los neoconservadores provienen de las ciencias sociales o son afines a ellas, mientras que los tradicionalistas son contrarios a las mismas, especialmente a la sociología³⁰⁹. No obstante, no se debe confundir los neoconservadores con unos relativistas puros y duros. Sí piensan que la verdad existe, pero se resisten a aceptar legitimaciones dadas por sentido y verdades incuestionables. Ni qué decir tienen que los tradicionalistas mantienen aquellas verdades recibidas por la tradición³¹⁰.

No obstante, el relativismo moral neoconservador difiere, no tanto de la existencia de valores absolutos como en los tradicionalistas, sino en la no aceptación de ninguna tradición de valores morales acriticamente, ya sean sus fuentes la voluntad divina, la ley natural o la razón. Sí defienden que a lo largo de la historia se produce un descubrimiento de determinados valores morales, que una vez atesorados, su validez aparece como cierta. Berger cita el valor de la dignidad humana. Como veremos más adelante, Berger, se muestra afín a una “ética de la responsabilidad”, interesado en las “consecuencias” de las acciones que en los “principios”³¹¹.

Berger establece una relación tangencial entre moralidad y religión, en oposición a los tradicionalistas que piensan que sólo la religión puede aportar los valores morales de la sociedad. Berger piensa que, aunque moralidad y religión no coinciden necesariamente, sí que la religión aporta la definición de la realidad bajo la que operan los valores morales. Por eso, es capaz de encontrar en las tradiciones cristianas el sustento de sus propias posiciones políticas y morales, como buen pensador cristiano que es. Establece una cierta “afinad electiva” entre

³⁰⁸ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 7

³⁰⁹ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 3-4

³¹⁰ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 5

³¹¹ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 9

su rechazo a la utopía y al perfeccionismo moral con su propia tradición luterana. En todas las tradiciones protestantes, pero especialmente en el luteranismo, se establece como énfasis principal la salvación por gracia por medio de la fe y no por obras y la doctrina de los dos reinos. Según Berger, esto lleva a esa ética de la responsabilidad weberiana, en la que el ser humano intenta hacer las cosas lo mejor que puede y confía en el perdón de Dios. A través de la doctrina de los dos reinos, entiende que la esfera política no es el ámbito donde pueda realizarse el bien definitivo, que sólo podrá cumplirse en el reino de Dios. Mientras tanto, sólo podemos aspirar a salvaguardar unas ciertas condiciones de justicia, que siempre será parcial y defectuosa³¹².

De lo anterior se deriva que los neoconservadores no ven ningún conflicto entre posición política y religión. De hecho, entienden que sus posicionamientos políticos son el resultado de la vocación cristiana de responsabilidad en el mundo. “Ser ciudadano es ejercitar la vocación religiosa”³¹³, de modo que el amor al prójimo supone una “ética de la responsabilidad”, que fundamenta una acción política que no ignora, sino que pondera, las consecuencias de sus decisiones.

Por último, el neoconservador que es Berger hace del pragmatismo y de la relatividad, virtud moral y política, en consonancia con la comprensión cristiana de la realidad y en clara versión luterana, mientras achaca el absolutismo moral, proclamado por los conservadores tradicionalistas, a una “rectitud de las obras”³¹⁴.

Se podrá apreciar que Mardones sigue básicamente a Berger, y por eso, su valoración de lo que es lo “neoconservador” coinciden. Sin embargo, no siempre que se habla de neoconservadurismo se hace exactamente de la misma manera. Sobre todo, cuando dicha valoración se realiza desde sus críticos. Vamos a considerar otras visiones acerca de la comprensión de lo que es lo neoconservador.

³¹² Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 11

³¹³ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 12

³¹⁴ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 12

4.1.3 Movimiento sociopolítico y pensamiento neoconservadores

Creemos que el profesor Parrilla Martínez hace una útil distinción entre el neoconservadurismo como “movimiento” sociopolítico y el “pensamiento” neoconservador³¹⁵.

Obviamente el neoconservadurismo, como movimiento político, comprende un espacio y una diversidad de pensadores mayor que la caracterización que podamos hacer de autores concretos. De ahí, que, a veces, no siempre pueda coincidir en las apreciaciones que se haga de los mismos. Por ello, hay autores que, dentro del neoconservadurismo, pueden estar más cerca del centro-derecha, mientras que otros se sitúen más a la derecha.

Según Aguiló Bonet, el neoconservadurismo puede considerarse como una corriente de la New Right, sobre todo, en sus vertientes populares. Se desarrolló entre los años 70 y 80 del s. XX, pero tuvo su antecedente a finales de los 60. Es entonces cuando surge el término neoconservador con una connotación peyorativa para referirse a una serie de pensadores, originalmente de tendencias de izquierdas, que acabaron desencantados debido a los cambios de esa década de los 60 y que viraron hacia la derecha. Entre ellos estaban: Irving Kristol, Norman Podhoretz, Daniel Bell, Peter Berger, Samuel P. Huntington, Michal Novak, Nathan Glazer y Martin Lipset³¹⁶.

Esta asociación de neoconservadurismo con la New Right, que en puridad está más a la derecha³¹⁷ de la mayoría de estos autores, no nos parece adecuada. Tampoco parece acertado que se asocie sin más lo neoconservador con el neoliberalismo³¹⁸. Cuando, en sentido estricto, el neoliberalismo es heredero del liberalismo libertario³¹⁹ y aunque los neoconservadores toman aspectos importantes de los libertarios, también tienen grandes diferencias con ellos. Por

³¹⁵ Desiderio Parrilla Martínez, “La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano”, *Carthaginensia*, nº71 (2021): 70

³¹⁶ Antoni J. Aguiló Bonet, “Globalización neoliberal y teología neoconservadora. La teología neoliberal de Michael Novak”, *Revista Dikaioyne*, nº 24 (Ene-Jun 2010): 12. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 39-40

³¹⁷ Mardones, *Capitalismo...*, 27

³¹⁸ Aguiló Bonet, “Globalización neoliberal y teología neoconservadora”, 13

³¹⁹ Mardones, *Capitalismo...*, 27

ejemplo, como en el caso de Berger, con una defensa moderada del Estado del Bienestar, lo que sería impensable en un pensador neoliberal.

Otra de las características del neoconservadurismo, según Aguiló Bonet, es la asunción del neotradicionalismo, cuyo autor de referencia es el filósofo Leo Strauss³²⁰. De igual manera, Parrilla Martínez, muestra la influencia de Eric Voegelin y de Leo Strauss sobre el pensamiento neoconservador³²¹. En nuestra consideración, pensamos que el artículo de Parrilla Martínez se convierte en una descripción de la teología política de Voegelin y Strauss, pero que no asienta, sino de un modo genérico, las influencias concretas sobre los neoconservadores citados. De hecho, parece un anacronismo tildar de “neoconservadores” a Voegelin y Strauss, tal y como parece sugerir Parrilla³²².

En su caso, Mardones se refiere a la notable influencia de Voegelin y Strauss sobre los conservadores tradicionalistas. En palabras de Mardones, Voegelin, con su visión de la historia y del pensamiento, así como Strauss, con su comprensión del pensamiento político occidental, ayudan a los tradicionalistas a armar su pensamiento político frente a los efectos de la cultura de masas³²³. Sin embargo, Mardones se preocupa mucho por establecer una diferenciación entre conservadurismo y neoconservadurismo³²⁴. Sin esa distinción el prefijo “neo” carecería de sentido.

Por su parte, Berger en su autocaracterización de lo neoconservador, también afirma que Leo Strauss es influencia directa de los conservadores tradicionalistas³²⁵. Mientras que en el caso de Eric Voegelin, la influencia sobre Berger se limita a una determinada concepción de la historia de la cultura. Es decir, que al menos en el caso de Berger, la influencia de este neotradicionalismo es débil, ya que en muchísimos aspectos el pensamiento de Berger sería contrario a dicho tradicionalismo conservador.

³²⁰ Aguiló Bonet, “Globalización neoliberal y teología neoconservadora”, 16

³²¹ Parrilla Martínez, “La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano”, 74

³²² Parrilla Martínez, “La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano”, 74 y 83

³²³ Mardones, *Capitalismo...*, 31

³²⁴ Mardones, *Capitalismo...*, 44-48

³²⁵ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 2

Sirva lo anterior a modo de ejemplificación de cómo una categorización amplia del movimiento sociopolítico que calificamos como neoconservadurismo no hace justicia al pensamiento de algunos autores que se califican como neoconservadores.

Pensamos que la solución a dichas discrepancias está en la distinción de Parrilla Martínez entre movimiento sociopolítico neoconservador y pensamiento neoconservador. Como movimiento sociopolítico, el neoconservadurismo tiene su punto culminante con las presidencias de Ronald Reagan (1981-1989) y George W. Bush (2000-2008)³²⁶. Este movimiento sociopolítico fue aupado en sus bases por la New Right y el fundamentalismo evangélico, haciendo gala de un conservadurismo tradicional moralista muy acusado³²⁷. Este movimiento sociopolítico también se asentó sobre un “internacionalismo belicista”, especialmente acentuado por el desastre del 11S de 2001³²⁸.

Por tanto, si partimos de esta definición del movimiento neoconservador, debemos decir que poco tiene que ver a nivel intelectual con el pensamiento de autores, como Peter Berger o John Richard Neuhaus. De hecho, autores como éstos son vistos con sospecha por parte de este neoconservadurismo político, como reconoce Mardones, entre otras cosas por su rechazo del fundamentalismo precisamente³²⁹.

Quien conozca ampliamente la obra de Berger no puede, sino darse cuenta de lo lejos que está de muchas concreciones de este neoconservadurismo político y de su escasez de profundidad intelectual. Algo de lo que no carece Berger. Quizás, valga la pena recalcar entonces que el neoconservador que es Berger difícilmente se puede adscribir, sin más, al neoconservadurismo de este movimiento sociopolítico. Por tanto, o habría que decir que Berger no es neoconservador o que el neoconservador que es Berger está lejos de las concreciones políticas en las que acabó el movimiento en la década de los 90 del s. XX.

³²⁶ Aguiló Bonet, “Globalización neoliberal y teología neoconservadora”, 12

³²⁷ Mardones, *Capitalismo...*, 49-50

³²⁸ Aguiló Bonet, “Globalización neoliberal y teología neoconservadora”, 16

³²⁹ Mardones, *Capitalismo...*, 50

4.2 La concepción neoconservadora de la sociedad

Una vez que hemos delimitado lo que entendemos por "neoconservadurismo" y "neoconservador", o al menos, el que caracteriza a Peter Berger y algunos pensadores que podríamos considerar próximos a él, nos proponemos aclarar qué concepción de la sociedad es característica de este pensamiento. Aquí agrupamos a aquellos autores que comparten la designación de "Capitalismo Democrático" para definir una determinada aproximación, no sólo descriptiva del funcionamiento de la sociedad moderna, sino también normativa sobre cómo debería hacerlo. Estos autores son Peter Berger, Daniel Bell y Michael Novak.

Algunas precisiones iniciales son pertinentes. En todo momento debemos mantener el curso de nuestra investigación en los límites fijados por nuestra tesis, es decir, en el análisis del lugar y del rol que debería cumplir la religión en la sociedad tardomoderna. Teniendo esto en cuenta debemos definir cuál es nuestro foco de interés y lo que quedará necesariamente fuera del mismo. Lo que nos interesa resaltar y estudiar es cómo estos autores relacionan el papel de la religión en la sociedad contemporánea, sin asumir la privatización que impone la configuración secular de la misma. Por eso, es de nuestro vital interés la concepción acerca de cómo funciona la sociedad moderna y cuál es en ella la operatividad de la cultura y de la religión. Ésta es nuestra línea de investigación.

Eso significa que no podemos tratar, y no trataremos las diversas cuestiones que estarían potencialmente implicadas bajo la designación de "Capitalismo democrático". Cuando se traten, sobre todo, las cuestiones del sistema político y aquellas otras del sistema económico serán necesariamente de un modo subsidiario y relacionado con el objeto de nuestro interés, es decir, del lugar que tiene y que debería tener, a nuestro juicio, la religión y la teología en la sociedad plurisecular.

Mardones realiza una sucinta, pero acertada síntesis de la comprensión neoconservadora de la sociedad moderna³³⁰. Como bien dice Mardones, aunque encontraremos entre estos autores diferencias conceptuales, existe entre ellos un

³³⁰ Mardones, *Capitalismo...*, 53-57

alto grado de acuerdo en cómo es y cómo funciona la sociedad moderna. Para ellos no hay un único sistema social como una totalidad configurada desde una única perspectiva, sino tres órdenes institucionales o subsistemas: el tecnoeconómico, el político y el cultural. Es de destacar que cada uno de ellos funciona con su propia dinámica y lógica³³¹.

4.2.1 Una concepción plural del sistema social

Daniel Bell en su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976) nos ofrece una descripción de este modelo social en tres ámbitos independientes, pero interrelacionados. Para Bell, la sociedad contemporánea no es unitaria, ni holística, sino constituida por tres esferas o ámbitos diferenciados: tecnoeconómico, político y cultural. Cada uno de ellos funciona según un “principio axial diferente”, es decir, que tiene una configuración propia al margen de las otras dos esferas. Eso supone que los tres ámbitos no convergen entre sí, sino que tienen pautas de comportamiento y de pensamiento que les son características. Así como sus propios procesos de cambio y desarrollo. Precisamente estas diferencias, y en no pocas ocasiones contradicciones, entre esferas sociales supone la existencia de unas tensiones que repercuten en el funcionamiento de la sociedad³³².

Bell enfatizaba que el paradigma metodológico que estaba proponiendo se diferenciaba de los dos paradigmas hegemónicos de finales de los 60: el marxismo y el funcionalismo. Y su diferencia estaba en que frente a ellos no tenía una comprensión unificada de la sociedad. Para el marxismo economía y cultura forman parte de la totalidad que está determinada por los procesos de producción. Mientras que el funcionalismo partía de que la totalidad del sistema social se integraba desde un conjunto de valores comunes que legitimaba el conjunto de la sociedad³³³.

Por su parte, Michael Novak, en su obra *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982), reproduce esta triple división del sistema social de Bell, como sistema político, sistema moral-cultural y sistema económico. Novak también

³³¹ Mardones, *Capitalismo...*, 54

³³² Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* (México: Alianza Editorial, 1994), 23

³³³ Bell, *Las contradicciones...*, 23-24 (nota 10 a pie de página)

reconoce que cada sistema tiene su propia configuración con su propio “ethos”, pero a diferencia de Bell, los problemas que cada sistema genera sobre los otros son deseables. Porque el sistema social que no es único, sino plural, está diseñado para fomentarlos, tanto en cuanto, son el motor del progreso y la autocorrección del sistema social para producir una constante revolución del mismo³³⁴.

Por su parte, Berger también asume que no hay una “sociedad moderna” como si se tratase de un conjunto homogéneo, sino que hay diferentes sociedades más o menos avanzadas en un continuo de modernización³³⁵.

Dicha modernización consiste en una serie de transformaciones de las sociedades y de sus instituciones. En primer lugar, la transformación de la economía a través de los medios tecnológicos y de las instituciones concomitantes. Por tanto, hablamos de una economía tecnologizada. En segundo lugar, la transformación de la política a través de la emergencia del estado moderno con sus instituciones políticas y de la mano de la burocracia. En tercer lugar, está la transformación de las ciudades a través de la urbanización y del pluralismo sociocultural. Mientras que la economía tecnologizada y las instituciones políticas burocráticas son los portadores primarios de la modernización, los cambios culturales son los portadores secundarios de la misma³³⁶.

Berger matiza que no hay una relación mono causal ni reduccionista, ni a partir de lo tecnológico, ni a partir de lo económico, sino que hay un conjunto de relaciones de causalidad recíproca entre los distintos ámbitos e instituciones. Aunque el motor de la modernización es tecnológico-económico no depende exclusivamente de él. Es más, sin una serie de cambios previos en la cultura, como los cambios en las interpretaciones religiosas y éticas del mundo, dichos cambios no hubieran sido posibles³³⁷.

³³⁴ Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York: Madison Books, 1982), 168

³³⁵ Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The homeless mind* (Harmondsworth: Pelican Books, 1973), 15

³³⁶ Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The homeless mind*, 16

³³⁷ Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The homeless mind*, 16

Para sostener esta interacción recíproca entre los distintos ámbitos sociales, Berger defiende una interacción básica previa: la reciprocidad entre la objetividad de las instituciones sociales y los significados subjetivos de la conciencia. La construcción de dichos significados sociales siempre deriva de la interacción recíproca entre lo que es experimentado subjetivamente y la realidad externa, tal y como ésta es configurada por el mundo de instituciones que socializan a los individuos. Dicho de otra manera, “toda realidad social tiene un componente esencial de conciencia”³³⁸. El mundo de la vida social está construido por esta red de significados enraizados en las instituciones sociales que habitan los individuos. A esta red de significados se les denomina “definiciones de la realidad”. Hay definiciones descriptivas, de lo que la realidad es, y hay definiciones normativas, de lo que la realidad debería ser³³⁹.

4.2.2 El subsistema tecnoeconómico

En primer lugar, según Bell, el orden tecnoeconómico organiza la producción y la distribución de bienes y servicios. Es el responsable de la estratificación social, a través de la división, de la especialización del trabajo y del reparto de bienes. Su lógica interna o principio axial es una “racionalidad funcional” de la economía, basada en la eficiencia de la reducción de costes y la maximización de los beneficios económicos. Su estructura es la burocracia y la jerarquía. Su valor es la utilidad. El principio de cambio es la productividad. En este ámbito lo importante no son las personas, sino las organizaciones empresariales. La autoridad pertenece a la posición y no a la persona, así como el intercambio no es entre personas, sino entre roles y funciones³⁴⁰.

Por su parte, Berger habla de “cultura económica” para referirse a cómo la economía se relaciona con los valores y los patrones de conducta que configuran la vida diaria en una sociedad concreta, es decir, con la cultura³⁴¹. Berger reconoce en Max Weber el gran precursor en el estudio de la relación entre cultura y economía. La pregunta que se planteaba Berger, en la estela de Weber, era qué patrones culturales son favorecedores del desarrollo de la economía capitalista de

³³⁸ Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The homeless mind*, 18

³³⁹ Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The homeless mind*, 18-19

³⁴⁰ Bell, *Las contradicciones...*, 24. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 55

³⁴¹ Peter L. Berger, “Observaciones acerca de la cultura económica”, *Estudios Públicos*, nº 40 (1990): 14

mercado. Berger establece una serie de “advertencias” o “principios” acerca de esta cultura económica. En primer lugar, hay que evitar las explicaciones mono causales y unidireccionales. Es decir, no hay que interpretar que la cultura explica siempre la economía, hay aspectos en los que ocurre lo contrario, en los que la economía influye sobre la cultura³⁴².

En segundo lugar, hay culturas que presentan “ventajas comparativas” respecto al desarrollo económico, pero eso no significa que suponga un grado de normatividad respecto a esa cultura. Berger quiere dejar claro que una cultura, que posea aspectos que ofrecen una mejor oportunidad al desarrollo económico, no supone que esa sea una cultura superior o mejor a otras en el plano valorativo o moral³⁴³.

En tercer lugar, hay que evitar pensar en las culturas como constructos inalterados u homogéneos a lo largo del tiempo, una característica de las culturas es su adaptabilidad al cambio y a la innovación³⁴⁴.

4.2.3 El subsistema político

Según Bell, el orden político tiene que ver con la administración de la justicia, así como, el ejercicio y/o control legítimo del poder y de la fuerza. Su lógica interna o principio axial es la legitimidad. Esta legitimidad, en un sistema político democrático, se basa en la igualdad de todos los ciudadanos. Su estructura es la de representación o participación, a través de los partidos políticos y grupos sociales. La administración del orden político se desarrolla a través de la burocracia y la resolución de conflictos debe hacerse acorde con el imperio de la ley³⁴⁵.

En Berger encontramos una sólida relación entre sistema económico y sistema político. Ante la pregunta de si el sistema político democrático requiere de una economía de mercado, la respuesta de Berger es rotundamente afirmativa. Según él, las evidencias llevan a una triple proposición: primera, no hay un caso

³⁴² Berger, “Observaciones acerca de la cultura económica”, 21

³⁴³ Berger, “Observaciones acerca de la cultura económica”, 19

³⁴⁴ Berger, “Observaciones acerca de la cultura económica”, 22

³⁴⁵ Bell, *Las contradicciones...*, 24-25. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 55

de un sistema político democrático sin economía de mercado. Segunda, hay numerosos casos de sistemas económicos de mercado sin sistema político democrático. Tercera, cuando las economías de mercado resultan exitosas, con el paso del tiempo, acaban favoreciendo un proceso de transición a un sistema político democrático³⁴⁶.

Algo muy significativo en estos autores neoconservadores es la limitación del poder del Estado, también lo es en Berger, ya que afirma que la democracia no puede existir en un Estado todopoderoso. Dicho de otra manera: “la democracia constituye una limitación institucionalizada del poder del gobierno”³⁴⁷.

La intervención del Estado sobre la economía debe ser limitada para que el sistema democrático pueda ser viable³⁴⁸. No obstante, Berger, como el resto de neoconservadores, no rechaza la existencia de un Estado del Bienestar moderado³⁴⁹. Lo que se rechaza es que el Estado intervenga en los procesos de producción, no en el sistema del bienestar, ni en las políticas de redistribución³⁵⁰. De hecho, Berger se oponía a las versiones más extremas de Estado “minimalista” del tipo “laissez-faire” libertario-neoliberal³⁵¹.

Por tanto, Berger es defensor de una relación asimétrica entre sistema político democrático y sistema capitalista de mercado. Ya que el capitalismo es una condición necesaria, aunque no suficiente, para la democracia, pero a su vez, la democracia no es una precondition para el capitalismo³⁵².

Berger aclara que esto es lo que las evidencias empíricas muestran, aunque si se guía por sus preferencias, él sería partidario de una relación simétrica. En sus

³⁴⁶ Peter Berger, “The Uncertain Triumph of democratic capitalism”, *Journal of Democracy*, vol 3, nº 3 (1992): 9. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 84s

³⁴⁷ Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions About Prosperity, Equality & Liberty*, (New York: Basic Books, 1986), 75

³⁴⁸ Berger, “The Uncertain Triumph of democratic capitalism”, 10

³⁴⁹ Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 127

³⁵⁰ Berger, *The Capitalist Revolution...*, 82

³⁵¹ Berger, “The Uncertain Triumph of democratic capitalism”, 11

³⁵² Berger, *The Capitalist Revolution...*, 81

palabras: “donde ambos sistemas institucionales fueran los dos lados de la moneda de la libertad”³⁵³.

La libertad frente a toda forma de totalitarismo se convierte en el valor supremo del sistema político para los neoconservadores. En este sentido, otra cuestión que aborda Berger es que el sistema político democrático requiere de “equidad”, pero no de “igualdad”. Para Berger, igualdad es un término utópico, un “ideal abstracto y empíricamente oscuro”³⁵⁴. No es equitativo ni moral que haya personas que se mueran de hambre, pero Berger, como el resto de neoconservadores están en contra de un “igualitarismo”, que iguala por abajo a toda la sociedad³⁵⁵.

Bell hablará de tres dimensiones de la igualdad: de condiciones, de medios y de resultados. Mientras que la igualdad de condiciones hace referencia a las condiciones políticas, todos los ciudadanos deben tener los mismos derechos políticos y civiles. La igualdad de medios hace referencia a la “igualdad de oportunidades” y, por tanto, debe existir una corrección de las desigualdades que hacen que los ciudadanos tengan condicionantes limitadores de partida para su libre desarrollo. Por último, la igualdad de resultados que implica la igualación de todos los ciudadanos medidos por los resultados de sus acciones. Es decir, igualdad en términos de ingresos, estatus o autoridad. Ni qué decir tiene que los neoconservadores están en contra de ésta última forma de igualdad, que llevaría a un igualitarismo, que rompería con una meritocracia justa y que limitaría la libertad³⁵⁶.

4.2.4 El subsistema cultural

En tercer y último lugar tenemos el ámbito de la cultura. Definiéndola Bell como el ámbito del simbolismo expresivo frente a las realidades existenciales de la vida humana. Como la muerte, la tragedia, la lealtad, el amor y el sacrificio o la

³⁵³ Berger, “The Uncertain Triumph of democratic capitalism”, 11

³⁵⁴ Peter L. Berger, “El subdesarrollo reexaminado”, *Estudios Públicos*, nº 31 (1998): 5

³⁵⁵ Berger, “El subdesarrollo reexaminado”, 5

³⁵⁶ Bell, *Las contradicciones...*, 247-248. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 136-138

animalidad en lo humano, con sus tensiones entre los instintos y los frenos de la moral. De ahí que la cultura se haya fusionado tradicionalmente con la religión³⁵⁷.

La lógica interna o principio axial del subsistema de la cultura es la “expresión y remodelación del yo” con el fin de conseguir la autorrealización. Esta autorrealización lleva a una búsqueda de superación y negación de todos los límites y fronteras puestos al experiencialismo de la modernidad cultural. Por tanto, nada está prohibido y todo es objeto de experimentación. El principio de cambio en la cultura no guarda la linealidad del orden tecnoeconómico, sino que hay un “eterno retorno” a las cuestiones básicas de la existencia humana. En la cultura no hay necesariamente una superación de lo producido por otras culturas, sino que sus contenidos forman parte del acervo común de la humanidad. Por tanto, todas las innovaciones culturales se unen o se suman a las anteriores. Dadas las condiciones de pluralidad y de fragmentariedad de las culturas modernas hay una tendencia hacia el sincretismo³⁵⁸.

Como hemos visto, Bell tiene una noción muy restrictiva de lo que es la cultura, ya que estaría dentro de un experiencialismo expresivo, según la terminología de Lindbeck. Por su parte, Berger tiene una comprensión más amplia de este concepto. Como el conjunto de patrones de conducta, de pensamiento, de valores y de sentidos subjetivos de una sociedad dada³⁵⁹. En Berger, todas las construcciones de sentido presentes en la vida diaria forman parte de la cultura.

Esto permite un abordaje de mucho mayor alcance para este subsistema. Este alcance, a nuestro juicio, influiría en su capacidad crítica y de interacción con los otros dos subsistemas. Como hemos visto, podríamos hablar de “cultura económica” o de “cultura política”. En Berger, además, en el centro de las construcciones socioculturales está la religión, con sus legitimaciones de sentido último y trascendente.

En resumen, esta división tripartita neoconservadora de los órdenes del sistema plural de la sociedad pensamos que es útil y necesaria para los propósitos de nuestra tesis.

³⁵⁷ Bell, *Las contradicciones...*, 25. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 56

³⁵⁸ Bell, *Las contradicciones...*, 26

³⁵⁹ Berger, “Observaciones acerca de la cultura económica”, 14

4.3 Las contradicciones del sistema

Como hemos analizado, a juicio de los neoconservadores el sistema social contemporáneo adolece de unas tensiones que amenazan su vitalidad y su buen funcionamiento. El centro de sus juicios críticos pasa por la evaluación del sistema cultural de la modernidad. En este apartado analizamos algunas críticas respecto de los subsistemas tecnoeconómicos y políticos.

Daniel Bell definía las tensiones estructurales de la sociedad como el resultado de la disparidad entre los principios axiales y los valores de cambio de unos subsistemas respecto a otros. Mientras que la estructura tecnoeconómica es burocrática y jerárquica, la estructura política se basa en la igualdad y la participación. O mientras que la estructura tecnoeconómica se organiza en función de roles y de especialización, la estructura cultural se configura por la autorrealización experiencial expresiva del yo. De esta ausencia de congruencia entre los subsistemas surgen las tensiones y los conflictos sociales que aquejan la sociedad contemporánea. Por el contrario, si hubiera una adecuada integración entre los subsistemas tendríamos una sociedad con un funcionamiento adecuado³⁶⁰.

Afinando más en su análisis, a través de una perspectiva de historia sociológica, Bell señalará la discrepancia entre la estructura social y la cultura como el centro neurálgico de las tensiones de la sociedad moderna. El presupuesto cultural que introduce los cambios fundamentales es que la unidad de la sociedad desde el s. XVI ya no pasa por el grupo, el gremio o la tribu, sino a través del individuo. Es la construcción del individuo autónomo que con su autodeterminación conquista su libertad³⁶¹.

Conforme con Bell, este cambio tuvo un doble desarrollo. En la esfera económica surge el empresariado burgués y la lógica de movilidad y libertad de bienes y del dinero, que tiene repercusiones en la configuración del individualismo extremo del liberalismo libertario del “laissez-faire”.

³⁶⁰ Bell, *Las contradicciones...*, 26. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 57

³⁶¹ Bell, *Las contradicciones...*, 28

En la esfera cultural surge el artista independiente de patronos que es motivado exclusivamente por su subjetividad. Esta búsqueda de independencia y de liberación de las convenciones sociales fue característica del modernismo cultural de una manera radicalmente nueva: “el yo sin trabas”³⁶².

Ahora bien, en este desarrollo sociohistórico, Bell señala una contradicción fundamental entre el empresario burgués y el artista moderno. En lo económico, la conciencia burguesa radicaliza sus posiciones, mientras que en lo cultural se hace conservadora y restrictiva en la moral. Frente a ello, la conciencia artística se rebela de manera antagónica a esta configuración cultural burguesa con su búsqueda experiencial de superación de los límites. Así que la sociedad moderna favorece un individualismo radical en la economía, incluso a costa de destruir a su paso todas las relaciones e instituciones sociales tradicionales. Al mismo tiempo, que temió el individualismo experiencial del modernismo en el ámbito de la cultura. Por su parte, los artistas y escritores modernistas quisieron explorar todos los ámbitos de la experiencia subjetiva, pero eran contrarios a la vida burguesa³⁶³.

Estas tensiones en la cultura moderna se mantuvieron en equilibrio mientras una determinada alianza entre la moral y la religión³⁶⁴ fue plausible para la mayoría social. Una vez que la ética protestante perdió plausibilidad por la propia evolución del capitalismo, con el paso de un capitalismo de producción a un capitalismo de consumo, las restricciones morales fueron vencidas hacia un experiencialismo y un hedonismo crecientes, hasta acabar con un agotamiento del yo autónomo en el nihilismo de la modernidad cultural. De esta manera sentencia Bell: “aquí reside la contradicción cultural del capitalismo”³⁶⁵.

4.3.1 Excurso: Dos capitalismos, democrático o autoritario

Según nuestro juicio reflexivo, las tensiones entre los subsistemas tecnoeconómico y político subyacen de una manera especialmente acentuada en la sociedad global del s. XXI. Por un lado, pensamos que, según las concreciones

³⁶² Bell, *Las contradicciones...*, 28-29

³⁶³ Bell, *Las contradicciones...*, 29-30

³⁶⁴ Lo que desde Weber se conoce como “ética protestante”

³⁶⁵ Bell, *Las contradicciones...*, 33. Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 59-62

políticas y económicas globales, el capitalismo de mercado como sistema tecnoeconómico no está puesto en cuestión³⁶⁶. Por otro lado, hay una contradicción fundamental en el sistema capitalista globalizado: qué sistema político se acompaña en el próximo escenario hegemónico global.

La relación recíproca entre capitalismo y democracia, propugnada por los neoconservadores, lleva a sus críticos a acusarlos de defender la concepción de “fin de la historia”, de Francis Fukuyama. En la que el “Capitalismo Democrático” se erigiría como el sistema económico-político triunfante y hegemónico sin que quepa esperar ninguna innovación más³⁶⁷. Sin embargo, Berger se mostraba tremendamente escéptico, y diríamos realista, respecto a las perspectivas futuras. En su artículo *The Uncertain Triumph of Democratic Capitalism*, del año 1992, decía que, si finalmente el capitalismo llegaba a convertirse en el sistema económico dominante en la mayor parte del mundo, podía esperarse que la democracia también tuviera un prometedor futuro. Sin embargo, termina su artículo con una frase que afirmaba que la democracia es el menos robusto de esta pareja de sistemas institucionales³⁶⁸.

Por tanto, a nuestro juicio y situándonos en la situación sociopolítica y económica actual, mientras el sistema económico capitalista global no está puesto en cuestión, el sistema político democrático está profundamente debilitado. Esto se debe a la pérdida de legitimación de las instituciones, la corrupción o el aumento de las desigualdades sociales. Por eso, actualmente pareciera que la consolidación, emergencia o imposición de nuevos actores hegemónicos globales se apoya sobre el fundamento tecnoeconómico capitalista, pero no sobre un sistema político democrático. Es decir que, tal y como Berger pudo advertir, está emergiendo a nivel global la influencia de un “capitalismo autoritario de Estado”, o incluso, nos atrevemos a señalar el peligro de la aparición de un “capitalismo autoritario supraestatal”.

La continuidad del capitalismo democrático no está ni mucho menos garantizada en un futuro más o menos próximo. No es infrecuente encontrar

³⁶⁶ No entramos en consideraciones ideológicas o de reflexiones teóricas, nos referimos a las concreciones de la economía realmente existente.

³⁶⁷ Mardones, *Capitalismo ...*, 13

³⁶⁸ Berger, *The Uncertain Triumph of Democratic Capitalism*, 16

análisis recientes que apuntan en esa dirección. Tal y como afirmaba en 2018, en un artículo publicado en francés, Jean-Fabien Spitz, profesor emérito de Filosofía Política de la Universidad de París. Mientras que el capitalismo vive un momento de dominio como nunca antes, el sistema democrático está bajo sospecha y escepticismo³⁶⁹. En una evaluación similar se pronunciaba en 2011 el sociólogo alemán Wolfgang Streeck. Apuntaba a la crisis financiera de 2008 como el origen de una quiebra en los sistemas económico-político globales. Esta crisis supone la transformación de lo que ha venido en llamarse el capitalismo democrático³⁷⁰. Los títulos de sendos artículos son profundamente elocuentes. “*El capitalismo democrático: ¿el fin de una excepción histórica?*” y “*La crisis del capitalismo democrático*”. Nos preguntamos qué entienden estos autores por dicha crisis.

Spitz habla de una “desconsolidación democrática”. Citando a dos politólogos, R. S. Foa y Y. Mounk, constata que en los países de sociedades avanzadas hay una desconexión entre los ciudadanos de las mismas y los valores e instituciones democráticos, tal y como se han conocido hasta ahora. Además, un número creciente de ciudadanos no rechaza las opciones autoritarias como aceptables del sistema político³⁷¹. Para Streeck, la situación de conflicto endémico entre los mercados capitalistas y la política democrática es parte consustancial del propio capitalismo democrático, si se exceptúa el período de su consolidación, que va desde el final de la II Guerra Mundial hasta la década del 70 del s. XX³⁷². E incluso Spitz apunta que la adhesión de la ciudadanía al capitalismo democrático, en este período de esplendor, se debió más a su capacidad de crecimiento económico que a la fortaleza de las convicciones democráticas. Spitz tilda de ilusoria la alianza entre capitalismo y democracia que, como hemos visto en los neoconservadores, eran subsistemas que se apoyaban recíprocamente, pero cuya vigencia ha sido limitada en el tiempo. La razón, según Spitz, es que el mercado produce tantas desigualdades que socava el principio igualitario que constituye la base de la democracia³⁷³.

³⁶⁹ Jean F. Spitz, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, *Nueva Sociedad*, nº 282 (Jul-Ag 2019): 69

³⁷⁰ Wolfgang Streeck, “La crisis del capitalismo democrático”, *New Left Review*, nº 71 (2011): 5

³⁷¹ Spitz, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, 70

³⁷² Streeck, “La crisis del capitalismo democrático”, 5-6

³⁷³ Spitz, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, 71

Es interesante destacar que, para Spitz, el sistema democrático es quien controla, o debe controlar, el sistema capitalista y depende de que esa capacidad de control sea exitosa para que genere legitimidad y adhesión por parte de la ciudadanía. Sólo a través de la restricción de las desigualdades y el reparto equitativo mediante prestaciones sociales y servicios públicos, la democracia gana credibilidad en los ciudadanos³⁷⁴. Sin embargo, la desregulación que llega de la mano de la globalización es la que impide que los Estados nacionales ejerzan su función de control del mercado. Por tanto, el aumento de las desigualdades genera la desafección democrática actual³⁷⁵.

Esta doble idea de que hay un conflicto inherente entre capitalismo y democracia y que el capitalismo requiere del control del sistema político, lo encontramos también en Streeck. Esta relación conflictiva se asienta en dos principios. El primero consiste en favorecer la productividad del mercado y el segundo en cubrir las necesidades y derechos sociales. En el capitalismo democrático los gobiernos deben atender a ambos principios, pero en la práctica siempre se privilegia uno sobre otro, lo que produce distorsiones en el sistema. La “ideología del mercado” dicta que los ciudadanos reciban según su contribución al mercado, incluso por encima de sus necesidades o de sus derechos sociales. Sin embargo, según Streeck, la gente se niega a renunciar a su condición de sujetos de derechos por encima de las exigencias del mercado³⁷⁶.

Cabe preguntarse entonces: ¿dónde puede conducir esta ruptura en el equilibrio entre capitalismo y democracia? Spitz señala que la incapacidad o rechazo, en los últimos treinta años, de una mayor y mejor distribución del crecimiento económico lleva a que aumente la sospecha entre la ciudadanía de que el sistema democrático, con sus valores e instituciones, no sea un compañero de viaje necesario del capitalismo. O incluso, en su forma más extrema, que sea un obstáculo para el crecimiento económico y la prosperidad. En este caso, el ejemplo de China se convierte en paradigmático, que ha experimentado un extraordinario crecimiento en el sistema tecnoeconómico, sin que haya ido acompañado de un desarrollo en los valores e instituciones democráticas en el

³⁷⁴ Spitz, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, 71

³⁷⁵ Spitz, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, 72-73

³⁷⁶ Streeck, “La crisis del capitalismo democrático”, 7-8

sistema político³⁷⁷. China, al igual que Rusia, están llevando a cabo un capitalismo autoritario de Estado.

Como ya se advirtió no es el propósito de esta tesis ahondar en los análisis económicos, ni políticos, ni en una crítica o defensa del capitalismo democrático como tal, por ello, no profundizamos en las concreciones propuestas por estos autores. Sin embargo, lo que sí nos parece significativo es que los diagnósticos puramente economicistas o políticos, dentro de un paradigma secular, son a nuestro juicio insuficientes.

Lo significativo, a nuestro juicio, de los intelectuales neoconservadores es el papel que asignan al sistema cultural en la concepción de la sociedad. Esto contrasta con la opinión, por ejemplo, de Streeck en este artículo. En el que dice que: “las ciencias sociales pueden hacer muy poco, o quizás nada, para resolver las tensiones y contradicciones estructurales que subyacen bajo el desorden económico y social actual”³⁷⁸. Aunque admite que las ciencias sociales cumplen un papel de comprensión de la realidad sociohistórica, así como también pueden denunciar que los Estados democráticos se estén convirtiendo en agencias de cobro de la deuda, en manos de una “oligarquía global de inversores”, de manera que el poder económico sustituye al poder político³⁷⁹.

Por nuestra parte pensamos que, sin una profunda crítica desde la cultura, difícilmente se podrá alcanzar una potencialidad crítica suficiente, que realmente pueda cambiar las cosas. Aunque hemos querido, con este apartado, poner un contrapunto crítico a la teorización social del capitalismo democrático de los pensadores neoconservadores, también pensamos en la necesidad de señalar la posibilidad del peligro de que el capitalismo en un futuro próximo vire a un capitalismo autoritario de manera generalizada. Ya sea porque, en un horizonte de secularización, la propia dinámica del capitalismo y de la democracia lleve a ello, o ya sea porque razones de hegemonía geopolítica y geoestratégica global puedan conducir en esa dirección.

³⁷⁷ Spitz, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, 73-74

³⁷⁸ Streeck, “La crisis del capitalismo democrático”, 26

³⁷⁹ Streeck, “La crisis del capitalismo democrático”, 26

4.3.2 La plaza pública desnuda

Entre las contradicciones del sistema ya hemos señalado la interacción recíproca entre la cultura y el orden tecnoeconómico, así como, entre el orden tecnoeconómico y el político. Ahora, queremos explorar los límites entre el subsistema cultural, con la religión como centro, y el subsistema político. Lo haremos a través de la categoría, usada por Richard J. Neuhaus, de la esfera pública como “plaza pública desnuda”.

Los neoconservadores asignan una importancia de primer nivel al papel público de la religión. Como vamos a ver, el espacio público de la sociedad plural no es neutro, sino que se configura secularmente. Esta colonización de la normatividad secular responde a concebir la esfera pública sólo desde las instituciones del Estado.

Según Mardones, Neuhaus propone una filosofía política informada por el pensamiento y la religión cristiana. Esta filosofía política asigna un papel público a la religión, y con ello, no sólo aspira a establecer los límites frente al experiencialismo expresivo del “yo sin trabas”, que no retrocede ni tan siquiera frente a lo demoníaco, como en Daniel Bell, sino que pretende un rechazo efectivo del mal. La sociedad contemporánea se articula en torno a una “plaza pública desnuda”, ya que carece de valores y de una ética pública, por eso, la religión no solo provee de esta ética pública, sino de una serie de legitimaciones trascendentes acerca de lo bueno y de lo malo³⁸⁰.

Este pequeño resumen de Mardones, sobre la filosofía política de Neuhaus, nos sirve como punto de partida para un análisis un poco más pormenorizado de su pensamiento político.

Hemos señalado previamente que, en el contexto actual, existe un peligro cierto a que el capitalismo democrático transite hacia una versión autoritaria del mismo. Según Neuhaus, la plaza pública desnuda configurada por la razón secular, individualista y utilitarista no puede hacer frente a esta deriva, porque las megaestructuras estatales o supraestatales se muestran irrestrictas, sin límites

³⁸⁰ Mardones, *Capitalismo...*, 186-187

insuperables. Por tanto, la recuperación de una comprensión comunitaria y de unos valores, que llenen creativa y propositivamente la desnudez de la plaza pública, no se hará sin el concurso de la religión dentro de la misma³⁸¹.

Aquí es donde entra en juego las instituciones religiosas, ya que aportan unas tradiciones comunitarias, que socializan y “catequizan” a sus miembros en un conjunto de patrones de pensamiento y de comportamiento que construyen una ética y una filosofía política. Ahora bien, no debemos olvidar que vivimos en una sociedad plural, por lo que las iglesias no pueden actuar monopolísticamente o no pueden pensar en una mayoría social necesariamente cristiana. Por ello, siguiendo a Neuhaus, la filosofía política de las iglesias debe ser “abierta y propositiva”, de manera que sus propuestas sean justificadas y razonadas, en ese espacio público pluralista y democrático³⁸².

Otras propuestas de Neuhaus para la gestión del pluralismo y de los conflictos en el espacio público pueden resumirse como: la soberanía del Estado y del ámbito político deben estar claramente definidos. El conflicto no es destructivo si la participación política está abierta a la diversidad de convicciones y de posiciones. Las iglesias deben convertirse en sujetos políticos según las funciones que les son propias. Los creyentes y los pastores actúan en la plaza pública dados los procesos de deliberación pública socialmente compartidos, sin apelar únicamente a argumentos de autoridad³⁸³.

4.3.3 Los límites del sistema político

Previamente hemos indicado que no es suficiente que los subsistemas político y económico se equilibren entre sí, ni que el sistema político sea el que regule el sistema tecnoeconómico. Por ello, seguimos al pensamiento neoconservador que propone que el subsistema cultural, con su centro en la religión, es el que debe constituir el elemento crítico de ambos y equilibrar todo el sistema social. Las razones para ello se verán más claramente en este apartado

³⁸¹ Mardones, *Capitalismo...*, 187

³⁸² Mardones, *Capitalismo...*, 188

³⁸³ Richard J. Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, *La razón histórica, revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, nº 15 (2011), 98

donde se determinan los límites del sistema político y donde veremos también por qué esos límites no pueden fijarse secularmente.

Leyendo a Mardones quizás podría tenerse la impresión de que cuando Neuhaus, y también Berger, están hablando de “plaza pública desnuda”, en realidad, están pensando en que el espacio público puede estar vacío o ser neutro. Sin embargo, esto es precisamente lo que ellos no están diciendo, sino todo lo contrario.

Berger & Neuhaus eran contrarios a que la separación entre Iglesia y Estado se entendiera en términos de separación de la religión de la esfera pública. Las instituciones religiosas son esenciales para la construcción de sentido sobre la base de una definición cognitiva de la realidad. En ausencia de las instituciones religiosas que construyan ese orden de sentido; el resultado no es que la sociedad se quede sin valores y sin definición de la realidad, es decir, que la plaza pública se quede desnuda, sino que el Estado, y otras megaestructuras, adquieran un monopolio o quieran imponer una definición de la realidad única. Sin embargo, el Estado no profesa ni debe profesar una fe religiosa, por tanto, esa definición de la realidad que configura el Estado no puede ser otra que una configuración secular. Pero una configuración secular que no reconoce la religión como un actor político, en igualdad de condiciones a las instituciones del Estado con su lógica secular, supone el riesgo de imposición de un totalitarismo secular, y con ello, aparece el peligro de perder el carácter plural, e incluso democrático, de la sociedad. Este peligro emerge cuando la separación entre Iglesia y Estado se entienden como separación de la religión de la esfera pública³⁸⁴.

La plaza pública no es neutra, ni está desnuda ya que precisamente rechaza el vacío, así que, si no está llena de definiciones religiosas de la realidad, entonces, estará llena de “creencias seculares”. La separación entre la Iglesia y el Estado es una limitación del gobierno y de su configuración secularizadora y no de la religión en sí misma. El Estado con su lógica secular se muestra incapaz de

³⁸⁴ Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, 97

proveer construcciones de sentido trascendente, por tanto, de significado último para la vida de las personas³⁸⁵.

De ahí, que un Estado autoconsciente de sus limitaciones promoverá un pluralismo religioso. El recurso del pluralismo a menudo se usa para separar la religión de la vida pública. Se afirma que el espacio público debe ser esa plaza desnuda, como si la razón secular fuera la única que puede garantizar un espacio neutro de convivencia, y ello, para asegurar una sociedad verdaderamente plural. Pero como hemos mencionado, esto no garantiza una neutralidad sino la parcialidad de la configuración secular. Por ello, el auténtico pluralismo es aquel que se realiza, no en virtud de una homogeneidad secular donde a todos se nos iguala secularmente, sino en un pluralismo religioso, donde también tiene cabida un discurso secular no hegemónico. El espacio público plural es aquel que no oculta las diferencias, sino que dichas diferencias se asumen desde el respeto mutuo entre las personas, aunque no sea indiferente por la verdad. La sociedad plural exige una tolerancia por las personas, pero una crítica y un rechazo de aquellas ideas que ponen en peligro la convivencia mutua³⁸⁶.

En definitiva, no puede haber una sociedad plural sin pluralismo religioso. Ahora bien, el pluralismo, así entendido, requiere que las megaestructuras estatales y supraestatales tengan establecidos unos límites concretos. Como dice Neuhaus, son necesarias unas megaestructuras acotadas o limitadas para que haya una sociedad libre³⁸⁷.

4.3.4 Limitación de las megaestructuras

En realidad, Neuhaus habla de un Estado acotado, no obstante, nosotros nos referiremos a las megaestructuras que incluirían no sólo las estructuras del Estado, sino las supraestatales, porque en nuestro contexto sociopolítico presente, éstas han adquirido una relevancia cada vez mayor en la toma de decisión política de los propios Estados. Por ejemplo, las decisiones de la Unión Europea sobre cada uno de los estados miembros o las medidas que muchos Estados deben

³⁸⁵ Neuhaus, "Política y ética en la sociedad democrática", 98

³⁸⁶ Neuhaus, "Política y ética en la sociedad democrática", 98

³⁸⁷ Richard J. Neuhaus, "El liberalismo de Juan Pablo II", *Estudios Públicos*, nº 101 (2006), 81; Cfr Richard J. Neuhaus, "El alma de la democracia liberal", *Aceprensa* (2005), 2

implementar por exigencia de organismos internacionales o grupos de inversión, dueños de la deuda pública de los mismos.

El problema de la limitación de las megaestructuras es el de la legitimación de su soberanía. En el caso del Estado y de otras instituciones políticas su legitimación pasa por la soberanía popular. La primera limitación del Estado es la soberanía del pueblo. En la versión americana se reconoce que la sociedad es anterior al Estado, mientras que en la versión francesa no se reconoce ninguna instancia superior al Estado³⁸⁸.

No obstante, precisamente unas megaestructuras sin límites se presentan en el espacio social como la “vox Dei”, por lo que se transforman en ídolos³⁸⁹. Es la tentación edénica. La de un ser humano que quiere ser como Dios, porque no quiere aceptar su condición mortal y que objetiva su hybris en la torre de Babel. Objetivación de las construcciones idolátricas de los sistemas sociopolíticos (Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma, sin olvidar al propio Israel) que no admiten la limitación de una instancia más alta que ellas mismas: el Dios monoteísta bíblico.

Todas las megaestructuras deben aceptar una soberanía más elevada que ellas mismas, de lo contrario, se convierten en estructuras idolátricas y totalitarias. Esta limitación es reconocida por las iglesias cristianas con una simple proposición: Jesucristo es el Señor. Por supuesto, las iglesias cristianas no deben desear que el Estado declare que Jesucristo es el Señor, eso estaría usurpando el papel político de las iglesias. La pretensión, por tanto, no es un Estado confesional, sino un Estado que promueva, o al menos no obstaculice, el pluralismo religioso³⁹⁰.

Neuhaus comenta y se basa en la encíclica de Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (1991), para establecer las limitaciones propias del Estado. Neuhaus presupone que el Estado está limitado, según el modelo de constitución política americana, por la soberanía popular. De modo que ésta, a su vez, reconoce una

³⁸⁸ Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, 95

³⁸⁹ Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, 95

³⁹⁰ Neuhaus, “El liberalismo de Juan Pablo II”, 81; Cfr Neuhaus, “El alma de la democracia liberal”, 2; Cfr Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, 95

soberanía más alta que la propia. Por tanto, una mayoría cristiana reconocerá dicha soberanía a través de la declaración del señorío de Cristo. Según CA, a través de la muerte de Cristo en la cruz tiene lugar la victoria del Reino de Dios. De manea que el Estado (y cualesquiera otras megaestructuras) estará limitado por esta realidad confesada por las iglesias cristianas. Como ya se ha indicado, en esta proclamación tiene la Iglesia uno de los centros de su actuación política³⁹¹.

También debe insistirse que no sólo el Estado debe estar limitado, sino que el propio ejercicio de la política tiene sus límites. Del mismo modo que la plaza pública no es neutra, la política tampoco lo es. La política puede adoptar un papel de religiosidad secular, cuando quiere llevar a cabo proyectos utópicos en el contexto de la gestión política y de gobernanza. Una vez más la proclamación de las iglesias debe servir para recordar la “reserva escatológica” del Reino de Dios, ya que ninguna “sociedad política” puede ser igualada con el Reino de Dios³⁹².

Lo que, a nuestro juicio, resulta interesante de los pensadores neoconservadores es cómo el sistema tecnoeconómico y el sistema político no se autorregulan, ni tampoco se controlan o regulan entre ellos únicamente. Sino que, por el contrario, el sistema de la cultura cumple una función básica en la regulación y en el equilibrio entre ambos y de todo el sistema social. De ahí, la importancia de una crítica desde el sistema cultural, tanto del sistema político, como del sistema tecnoeconómico.

En este sentido, no hay mayor potencia crítica que la que provee la religión, como parte del sistema cultural, porque dicha crítica en manos de la religión se convierte en “trascendental”. Esta es la función que, a nuestro juicio, debe cumplir en su papel político las iglesias y la teología cristiana. Sin embargo, cabe preguntarse si, entonces, ambas no quedarían relegadas a cumplir una función subsidiaria de la legitimación del sistema. Deberemos, por tanto, con toda seriedad afrontar definitivamente esta valoración crítica del pensamiento neoconservador, pero eso lo pospondremos para la Parte III. Antes, necesitamos ahondar en el análisis de la caracterización de la sociedad contemporánea.

³⁹¹ Neuhaus, “El liberalismo de Juan Pablo II”, 81; Cfr Neuhaus, “El alma de la democracia liberal”, 2

³⁹² Neuhaus, “El liberalismo de Juan Pablo II”, 82; Cfr Neuhaus, “El alma de la democracia liberal”, 3

CAPÍTULO V. TEOLOGÍA Y SECULARIZACIÓN

5.1 Sociedad contemporánea como sociedad plurisecular

En el capítulo III analizamos distintas maneras en que la teología y la sociedad pueden interactuar, lo que cual es extensible tanto a las iglesias como a la fe individual. Por tanto, ahora necesitamos comprender cómo es esta sociedad tardomoderna desde el punto de vista sociológico.

En sociología de la religión ha habido cuatro paradigmas principales para definir la sociedad contemporánea: el binomio modernidad-tardomodernidad, la secularización, el pluralismo y la teoría de las decisiones racionales. El paradigma del pluralismo se ha usado, tanto para completar el de la secularización, como el de la teoría de las decisiones racionales. En nuestra investigación seguimos el binomio secularización-pluralismo como la categorización principal para definir la sociedad contemporánea.

5.1.1 La modernidad produce pluralismo y secularización

Es profusamente conocida la relación entre secularización y pluralismo en la obra de Berger. Veíamos más arriba cómo en *El Deseo Sagrado* (1967), Berger asume el paradigma de la secularización clásico y esto le lleva a leer el movimiento referencial bíblico como una protosecularización. A mayor desarrollo de la modernidad, mayor grado de secularización en la sociedad. Berger compartió con el resto de la comunidad sociológica, a finales de los 60, la vigencia del paradigma de la secularización. La modernidad producía secularización y ésta, a su vez, producía pluralismo. A finales de los 90, la evidencia de los datos empíricos a nivel global le llevó a replantearse el paradigma clásico de la secularización para transitar hacia otros marcos interpretativos. Berger empezó a hablar de “deseccularización” y a cuestionar la secularización en *The Deseccularization of the World* (1999). Eso le llevará a proponer un cambio de paradigma en su último libro, *Los numerosos altares de la modernidad* (2016). Donde planteó sustituir el paradigma de la secularización por el del pluralismo. La modernidad produce pluralismo, no necesariamente

secularización, allí donde ésta ocurre debe ser explicada. El mundo sigue siendo tan religioso como siempre fue, pero siempre considerando la situación a nivel global y contando con las excepciones de Europa y de las élites académicas. Por tanto, según Berger, la caracterización principal de la sociedad contemporánea es el pluralismo.

5.1.2 Caracterización del pluralismo

Un pluralismo con relaciones asimétricas entre las religiones entre sí, y de éstas, con la secularización. Por eso, Berger distingue dos pluralismos. El primero, el de las distintas religiones que conviven en el mismo espacio social, y el segundo, el del discurso secular junto a los diversos discursos religiosos, que también coexisten en la misma sociedad. Sin embargo, como el propio Berger explica, la gente de la modernidad tardía no es simplemente religiosa o secular, sino que la mayoría de ellos son capaces de ser, al mismo tiempo, seculares y religiosos, dependiendo del ámbito sociocultural en el que se muevan. De esta manera concluye que una característica de la persona tardomoderna es la de su habilidad para gestionar estos distintos niveles de secularidad y religiosidad presentes en el ámbito social³⁹³.

Para explicar esta característica de la conciencia tardomoderna, Berger acude a tres categorías analíticas básicas en su pensamiento: la de “realidades múltiples” y de “estructuras de relevancia”, ambas de Alfred Schutz, y la de “modernidades múltiples” de Samuel Eisenstadt, que postuló frente al paradigma clásico de la modernidad profundamente eurocéntrico.

Schutz, siguiendo la filosofía fenomenológica de Husserl, comprendía la conciencia no como un continuo homogéneo, sino como lo que podríamos denominar una “conciencia estratificada”. Por eso, podía intencionalmente enfocarse en una única realidad, sino en una realidad estratificada o múltiple. Schutz distinguía entre la “suprema realidad” y las “zonas limitadas de significado”. La “suprema realidad” es la que está constituida por la vida cotidiana, mientras que las “zonas limitadas de significado” son aquellas experiencias que se salen fuera de la normalidad de la vida cotidiana. Son

³⁹³ Berger, *Los numerosos...*, 107

limitadas o finitas porque son temporales y porque el alcance de su significado tiene condición de real mientras se experimentan, pero queda atrás cuando volvemos a las experiencias de la vida cotidiana³⁹⁴.

La otra categoría que usa Berger del pensamiento teórico de Schutz es la de “estructura de relevancia”. Es decir, que la acción del individuo está dirigida en cada momento por un correlato de conciencia, a la que Schutz llamaba estructura de relevancia. Esta conciencia estratificada tiene su correspondencia en distintas estructuras de relevancia. Cada persona tiene en su conciencia distintas estructuras de relevancia y pasa de una a otra dependiendo de la orientación de su acción. En muchas ocasiones las personas actúan acorde a una de sus estructuras de relevancia, ignorando o suprimiendo momentáneamente las otras, y en otras ocasiones, pueden³⁹⁵.

Hay que tener en cuenta que el correlato de distintas estructuras de relevancia puede sostener distintos estratos de conciencia en el mismo individuo. El individuo de la modernidad tardía, que vive en una sociedad plural, por tanto, dentro de una multiplicación de estructuras de relevancia es capaz de transitar en su vida diaria por distintos ámbitos del continuo secular-religioso. Además, es capaz de regir determinadas áreas de su vida con una conciencia plenamente secular, mientras que, en otras, seguir siendo profundamente religioso³⁹⁶.

En este sentido, cabe pensar que en la sociedad plural ya no es necesaria la elección entre lo secular y lo religioso, como dos contrarios que se autoexcluyen, sino que ambos conviven en el mismo espacio social, pero, sobre todo, en el mismo individuo. ¿Esto supone que entonces lo secular y lo religioso coexisten en el mismo espacio social en condiciones de igualdad? ¿Dónde reside la normatividad del espacio social, en lo religioso o en lo secular?

5.1.3 Secularización en la sociedad plural

Berger afirma explícitamente que el discurso secular tiene una posición privilegiada en la mente de las personas, aunque, a su juicio, eso no implica que

³⁹⁴ Berger, *Los numerosos altares...*, 110-111

³⁹⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 113

³⁹⁶ Berger, *Los numerosos altares...*, 114

en términos generales se convierta en excluyente³⁹⁷. A nivel institucional, el discurso secular debe negociar con las tradiciones religiosas para dar cabida a sus respectivas estructuras de relevancia, pero dice Berger, ese espacio estará disponible³⁹⁸. Pero, ¿eso supone que el discurso secular se convierte en árbitro del espacio social? Berger presupone que la secularidad permite ese espacio a las religiones, pero esto no tiene por qué ser así, de hecho, podría ocurrir lo contrario como la historia nos ha demostrado. De hecho, Berger piensa en términos opuestos. No es que lo secular se convierta en normativo y deje espacio a lo social, sino que lo mayoritario es lo religioso que deja espacio a lo secular en el espacio público. En sus propias palabras: “si es preciso conceder un espacio en la sociedad al discurso secular, este también debe contar con un espacio en la conciencia”³⁹⁹. Esto ocurre porque toda institución social para que funcione necesita estar interiorizada en las conciencias de los individuos⁴⁰⁰. En todo momento Berger está pensando en la existencia de un pluralismo religioso en el que se inserta lo secular.

Berger reconoce que hay tres niveles de discurso estrictamente seculares: el discurso de la tecnología, de la burocracia y el de la economía capitalista de mercado⁴⁰¹. Y, además, admite que estos discursos tienen un gran poder en la sociedad contemporánea, sobre todo, influyen en la religión. De hecho, Berger afirma que influyen de tal manera que llegan a transformar las tradiciones religiosas. Que adquieren estructuras burocráticas, que usan medios tecnológicos para el alcance de sus fines y que incluso adoptan la “lógica secular” del capitalismo. De manera que los creyentes están configurados como consumidores más que fieles, guiados por el cálculo de costes y beneficios⁴⁰². Pese a todo ello, Berger concluye que los discursos religiosos no han desaparecido, ni en aquellas sociedades en las que se usaron medios de coerción contra ellos⁴⁰³. Por ello y frente a la persistencia del fenómeno religioso a nivel global, la propuesta de

³⁹⁷ Berger, *Los numerosos altares...*, 108

³⁹⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 117

³⁹⁹ Berger, *Los numerosos altares...*, 120

⁴⁰⁰ Berger, *Los numerosos altares...*, 119

⁴⁰¹ Berger, *Los numerosos altares...*, 140

⁴⁰² Tal y como postula la teoría de las decisiones racionales.

⁴⁰³ Berger, *Los numerosos altares...*, 141

Berger es que nuestra época debe caracterizarse como plural en lugar de secular⁴⁰⁴.

5.1.4 Pluralismo secular europeo

Quizás Berger esté en lo cierto pensando en la sociedad norteamericana o en el resto del mundo, excepto Europa, en la que lo secular es normativo del espacio social. Por ello, defendemos aquí que cuando pensamos en pluralismo no se puede pensar en un pluralismo neutro, en el que lo secular es un actor más, junto al resto de agentes religiosos, identificados cada uno con una tradición religiosa distinta. Tal y como hemos analizado en el capítulo IV la plaza pública no está desnuda, por tanto, el pluralismo que produce la modernidad tardía no es un receptáculo neutro, a modo de ágora pública desnuda, que da cabida a todo el espectro religioso-secular, sino que ese pluralismo es siempre un pluralismo secular. En el mismo, las distintas tradiciones religiosas no conviven sin más como siempre fueron, sino que sufren una radical transformación.

¿A qué se debe esa transformación? A que, como muy bien explica Berger la sociedad moderna transita desde el destino a la elección, por tanto, todas las identidades y también las pertenencias son elegidas por el individuo. Por tanto, en el pluralismo, la secularización no significa disolución o pérdida de lo religioso, sino su transformación. Toda la experiencia religiosa en la sociedad plural pasa por el filtro de la elección individual, por tanto, por la construcción de ese individuo según la conciencia secular: individualismo autónomo, subjetivación y privatización. Es decir, toda conciencia religiosa dentro de la sociedad plural se experimenta secularmente. De ahí, que en nuestra investigación denominemos esta sociedad como plurisecular.

5.1.5 El papel de la religión en la sociedad plurisecular

El discurso secular se convierte en normativo del espacio público de la sociedad plural, eso hace que las tradiciones religiosas estén presionadas para configurarse según una matriz secular. Es decir, para transformarlas, desde tradiciones e instituciones religiosas a espiritualidades, para que adquieran una

⁴⁰⁴ Berger, *Los numerosos altares...*, 142

configuración individualista, subjetiva y privada. Por tanto, se considera como parte de lo dado por sentado de esta sociedad plurisecular, que la religión no tenga presencia pública propia, sino de una manera completamente subsidiaria de lo secular. De ahí, que la función que la sociedad plurisecular asigna a la religión sea la del ámbito privado. La religión es útil porque provee un sentido que debe autolimitarse al ámbito privado del individuo. Pareciera, por tanto, que sólo lo secular es capaz de proveer un espacio neutro para el espacio público, y pareciera también que, si lo secular no interviniese como árbitro, el resultado de la sociedad plural, dejada en manos de las religiones, sería el conflicto ineludible. Sin embargo, como bien podemos comprender esto es un posicionamiento en el que lo secular se convierte en normativo. Anteriormente señalamos el espacio común, constitutivo tanto de lo social como de lo religioso, como elementos coimplicados que responden a la compleja realidad humana. Sin que pueda suprimirse ninguno de ellos sin producir deshumanización o sin hacer violencia. De ahí que, si reprimimos lo religioso, y aunque no desaparezca, lo secular aspira a sustituirlo como su equivalente funcional.

Por su parte Berger, admite que una vez que el discurso secular se establece, tanto a nivel institucional como de conciencia, es inevitable que se produzca una discusión acerca de los límites entre lo secular y lo religioso⁴⁰⁵. Para la reflexión acerca de esos límites, Berger acude a la categoría de “modernidades múltiples”. Berger parte de la premisa, como ya hemos visto, de que toda sociedad moderna depende de una estructura tecnológica y organizativa (burocrático-política y económica) que se basa en el discurso secular⁴⁰⁶. Mientras que resulta lógico, tanto para los creyentes como para las instituciones religiosas, que se opongan a la irrupción de la secularidad en sus propias estructuras de relevancia como en su papel en la vida pública⁴⁰⁷. Por eso, aceptando la existencia de modernidades múltiples, Berger afirma que los límites entre la religión y la secularidad puede trazarse de manera distinta a como se ha hecho en la sociedad

⁴⁰⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 144

⁴⁰⁶ Berger, *Los numerosos altares...*, 148

⁴⁰⁷ Berger, *Los numerosos altares...*, 147

estadounidense⁴⁰⁸. Nosotros añadimos en la que la secularidad no se convierta en normativa del espacio público.

Por tanto, si aspiramos a una sociedad realmente plural, las religiones y el discurso secular deberán actuar como actores en igualdad de condiciones del espacio público. Tal y como hemos considerado previamente en el capítulo IV. No obstante, vamos a profundizar en cómo debería construirse la plaza pública que no se encuentra desnuda.

Como primer paso, deberemos clarificar qué entendemos por secular, secularidad y secularización. Para ello, los apartados siguientes analizan los diferentes rostros de la secularización, no según la doctrina de la secularización clásica, como un continuo homogéneo y monocausal, sino a través de una comprensión multidimensional, que nos ayudará a categorizar nuestra sociedad como una sociedad plurisecular.

5.2 Dimensiones teóricas de la secularización

La secularización no es un concepto unívoco por el que todos los investigadores se rigen sin fisuras. Todo lo contrario, es una categoría analítica multidimensional con distintos usos y aplicada en distintos contextos sociopolíticos y religiosos. Por eso, resulta imprescindible clarificar distintos usos que se han dado en sociología de la religión, aunque posteriormente en los siguientes apartados mostremos nuestro propio curso de investigación, pensamos que será de utilidad desbrozar previamente el terreno con una comprensión lo más acotada posible, respecto de las distintas dimensiones que comprende esta categoría analítica.

5.2.1 Karel Dobbelaere: laicización, participación y cambio religioso

Uno, por supuesto no el único, de los esfuerzos sistematizadores de la comprensión diacrónica del uso de la secularización en la sociología de la religión fue el artículo de Karel Dobbelaere, *Secularization. A multi-dimensional concept* (1999).

⁴⁰⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 150

En primer lugar, Dobbelaere establece la distinción entre lo sagrado y lo secular, como equivalente a lo profano. Reserva secularidad y secularismo como conceptos normativos de lo secular. Además, señala la secularización como una categoría analítica, tanto de la sociología, como de la filosofía o de la teología⁴⁰⁹.

En segundo lugar, dentro del concepto de secularización, distingue tres dimensiones de uso: primero, *laicización*, como el proceso de *diferenciación institucional*, por el que las instituciones sociales adquieren un alto grado de diferenciación estructural, mediante el cual son capaces de ejecutar funciones propias respecto de otras instituciones. Esta primera dimensión del concepto tiene su antecedente en Durkheim, como “transposición” de las funciones antes ejecutadas por las instituciones religiosas, ahora, por las instituciones seculares, y en Weber, como “desencantamiento del mundo”, que es el resultado de los procesos racionalizadores crecientes que acompañan a los procesos modernizadores. Pero será ampliamente desarrollado por Parsons y Bellah, y como vimos, será predominante en Luhmann. Luhmann sólo distingue la secularización en términos de diferenciación estructural, pero niega una secularización de la conciencia que no sea resultado de la diferenciación estructural. Dobbelaere, por su parte, incluye estos tres sentidos: transposición, desencantamiento y diferenciación en este concepto más abarcador de “laicización”⁴¹⁰.

Por otro lado, Dobbelaere menciona un segundo uso, el de la *participación religiosa*, que implica el comportamiento individual y los patrones normativos de integración en las instituciones religiosas⁴¹¹.

Y, por último, Dobbelaere señala el *cambio religioso*, como la tercera dimensión de uso, que representaría los cambios de posición en las instituciones religiosas (iglesias, denominaciones o sectas) en cuestión de creencias, moralidad o liturgia, así como el declive o la emergencia de los grupos religiosos⁴¹².

⁴⁰⁹ Karel Dobbelaere, “Secularization. A multi-dimensional concept”, *Current Sociology*, vol. 29, nº 2 (1981), 9

⁴¹⁰ Dobbelaere, “Secularization. A multi-dimensional concept”, 11

⁴¹¹ Dobbelaere, “Secularization. A multi-dimensional concept”, 12

⁴¹² Dobbelaere, “Secularization. A multi-dimensional concept”, 12

5.2.2 José Casanova: decadencia, privatización y diferenciación institucional

Por su parte, el sociólogo español José Casanova distingue las dimensiones de la secularización como: *decadencia de las prácticas y creencias religiosas*, la *privatización de la religión* y la *diferenciación institucional* del Estado, de la economía, de la ciencia y de la religión⁴¹³. Es más, Casanova está de acuerdo en que mientras la decadencia de las prácticas y creencias religiosas y la privatización han sido cuestionadas, la comprensión de la secularización como un proceso de diferenciación funcional de las distintas esferas o subsistemas institucionales ha quedado completamente asentada como algo incontestable en las ciencias sociales, particularmente en la sociología europea⁴¹⁴.

5.2.3 Peter Berger: desinstitucionalización y preferencia religiosa

En el caso de Berger, encontramos un fenómeno de la secularización descrito en dos dimensiones: el institucional y el de conciencia. La secularización institucional se refiere a la *desinstitucionalización* o al proceso por el que las instituciones religiosas pierden su condición “dada por sentada” y se vuelven subjetivas, porque su continuidad depende de la pertenencia elegida de los individuos. El pluralismo transforma las instituciones religiosas en asociaciones voluntarias. De igual manera que los individuos eligen su pertenencia religiosa, las instituciones religiosas ya no son instituciones en las que principalmente se nace, sino a las que se pertenece voluntariamente⁴¹⁵.

Mientras que, por secularización a nivel de la conciencia, Berger entiende que la religión se convierte en cuestión de preferencia individual, es decir, de *elección de los individuos*. El pluralismo produce que la vida diaria de las personas pase de estar configurada por el destino a la elección. El individuo debe elegir si pertenecer o no a una institución religiosa, y lo que es más importante, a qué institución religiosa pertenecer. Esto puede experimentarse como liberador o frustrante. Por tanto, las instituciones religiosas tienen que desarrollar estrategias

⁴¹³ José Casanova, “Reconsiderar la secularización. Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 2007: 1

⁴¹⁴ Casanova, “Reconsiderar la secularización. Una perspectiva comparada mundial”, 3

⁴¹⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 78

de “seducción” de individuos. Estas asociaciones voluntarias son “instituciones secundarias o débiles”⁴¹⁶. Es decir, son instituciones que, aunque han perdido el carácter involuntario y dado por sentado de la objetividad que las convertía en “instituciones fuertes”, siguen siendo instituciones porque proporciona pautas de comportamiento y pensamiento para los individuos, pero los programas de estas instituciones son precarios y vulnerables a los cambios y a ser desmantelados. Por tanto, el pluralismo convierte a los individuos en consumidores religiosos y a las instituciones en asociaciones voluntarias⁴¹⁷.

Berger además admite que el pluralismo no sólo cambia las instituciones religiosas, sino su relación con otras instituciones sociales. En este sentido, los cambios que se han producido en las instituciones religiosas tienen que ver con los procesos de la diferenciación institucional. Berger cita a Casanova diciendo que relaciona esta diferenciación institucional con un aspecto de la secularización⁴¹⁸. Sin embargo, aunque admite que esta diferenciación institucional sea parte de los procesos modernizadores que han afectado a las instituciones religiosas, su comprensión sobre la secularización está asociada al paradigma del pluralismo. Berger afirma que: “La diferenciación de la realidad en múltiples estructuras de relevancia es una característica fundamental de la modernidad”⁴¹⁹, y además añade que es posible llamar a este proceso “secularización”, pero entonces debe admitirse una comprensión más limitada del mismo⁴²⁰. Berger no quiere perder la conexión entre lo institucional y la conciencia como fenómenos que se relacionan recíprocamente.

5.2.4 Dos niveles de análisis: institucional y de conciencia

Dobbeleare pone de manifiesto que mientras la secularización se había concebido básicamente como diferenciación institucional se daba una paradoja. Una sociedad tan secularizada como la estadounidense, es decir, con un alto grado de diferenciación institucional, mantenía unos elevados niveles de participación

⁴¹⁶ La terminología es de Arnold Gehlen

⁴¹⁷ Berger, *Los numerosos altares...*, 79

⁴¹⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 94-95

⁴¹⁹ Berger, *Los numerosos altares...*, 115

⁴²⁰ Berger, *Los numerosos altares...*, 115

eclesial y de vivencia y creencias individuales. Por lo que se daba esta paradoja: la sociedad más secular, al mismo tiempo, era la menos secular⁴²¹.

Además de señalar esta paradoja, Dobbelaere también critica que los estudiosos en muchas ocasiones salten de lo individual a lo societal como si fueran procesos intercambiables. Por tanto, no se puede igualar el declive en la participación religiosa, ya sea en iglesias, denominaciones, sectas o cultos, con los procesos de diferenciación institucional⁴²².

Por tanto, el nivel de comparación para la evaluación del proceso de diferenciación institucional es el societal, mientras que el nivel de comparación de la participación religiosa y del cambio religioso es el individual y el de conciencia.

Por todo ello, resulta conveniente separar el análisis de la secularización a nivel institucional, entendida básicamente como diferenciación estructural, del análisis de la secularización a nivel de conciencia, entendida básicamente como privatización (Casanova) y como individualismo autónomo y subjetivo (B&L). Siempre que hablemos de secularización es preciso determinar de qué tipo de secularización estamos hablando, por consiguiente, qué aspecto de la realidad sociocultural estamos analizando y a qué grupo de problemas estamos respondiendo. En la presente investigación vamos a optar por hacer las siguientes distinciones.

Vamos a distinguir, siguiendo a Berger, estos dos niveles de análisis mencionados: el institucional y el de conciencia. El análisis institucional, que comprende la secularización como *diferenciación institucional*, *desencantamiento* y *mundanidad* donde analizamos la relación Iglesia y Estado, junto a un análisis de teología política y de religión civil. Por otro lado, tendremos el análisis de la conciencia, sobre la base de la secularización comprendida como *mundanidad secular*, que incluye el *individualismo autónomo*, *la subjetivación* y *la privatización* de la religión y de las iglesias.

⁴²¹Dobbelaere, "Secularization. A multi-dimensional concept", 12

⁴²²Dobbelaere, "Secularization. A multi-dimensional concept", 35

Esta doble categorización nos será útil para poder establecer una distinción entre la secularización institucional, que deriva de la raíz bíblica de la tradición judeo-cristiana, y la secularización de la conciencia que deriva de los procesos modernizadores. No se puede inferir que ambos fenómenos sean intercambiables. Es cierto que como decíamos arriba, según Berger, la diferenciación institucional del pluralismo tiene un correlato de conciencia en una conciencia plural, en la que lo religioso y lo secular estarían coimplicados, pero que no necesariamente se conciben como opuestos y que, por tanto, no están separados. Por el contrario, la concepción de la separación u oposición de lo religioso y de lo secular, y suponer la normatividad de lo segundo sobre el primero, proviene de los desarrollos de la cultura de la modernidad.

5.3 Secularización institucional

Teniendo en cuenta todo lo anterior, proponemos una categoría más de análisis en el marco teórico descrito arriba y es el papel del protestantismo en estos dos procesos, tanto en la secularización de la diferenciación institucional, como en la secularización de la conciencia.

En la obra de Milbank existe una constante asociación entre sociología, secularización y liberalismo con el protestantismo y de éste en la configuración del mundo moderno. Como vimos, postula que la construcción de lo secular como desacralización supone la creación de un espacio de autonomía del ser humano. Esto responde a la autoconcepción de la cristiandad que se dio en el nominalismo de la Edad Media, la Reforma protestante y el agustinianismo del s. XVII. Esta concepción incluía la trascendentalización de lo sagrado, la privatización y la espiritualización de la mediación a lo sagrado, y restringía la acción y la sociedad humana a una esfera de poder autónomo⁴²³. Además, Milbank habla de la “metanarrativa” de la sociología alemana, que no es otra cosa que la narrativa de una historia particular. La de “la emergencia del protestantismo, del protestantismo liberal y de la Ilustración, y a una con ellos, del surgimiento del

⁴²³ Milbank, *Teología...*, 26

Estado burocrático y de la economía capitalista”⁴²⁴. Y desarrolla esto mismo en un apartado específico sobre la “metarranativa protestante liberal”⁴²⁵.

Esta relación del protestantismo con el mundo moderno es un lugar común de la filosofía, la sociología y la teología política. No cabe duda de que el protestantismo ha tenido una especial relación con los procesos modernizadores, hasta tal punto que ha sido precursor, y no sólo desde un punto de vista positivo, sino la más de las veces en desarrollos problemáticos, de lo que después ha acabado ocurriendo en otras confesiones cristianas, e incluso en otras religiones afectadas por los procesos modernizadores. Por eso, el análisis del protestantismo estará presidiendo nuestras reflexiones subsiguientes, como caso paradigmático de la relación tortuosa entre teología y sociología, entre lo religioso y lo secular. Sin embargo, en este punto queremos señalar algunas matizaciones.

En primer lugar, pretender hablar de “protestantismo” y no de “protestantismos” es una grave simplificación, que el propio Milbank convendría en aceptar probablemente. Establecer una causación unilineal entre protestantismo, liberalismo y mundo moderno secularizado es de un reduccionismo rampante. Por último, retrotraer y englobar con Reforma protestante o protestantismo a lo que en puridad sólo puede aplicarse a unas ciertas formas de protestantismo liberal, y éstas, no tanto causadas por el propio protestantismo, sino por su adaptabilidad a desarrollos modernizadores y seculares independientes, parece un exceso que conviene matizar.

En segundo lugar, lo que se pretende mostrar es que no hay una causación unilineal del “protestantismo” y de los procesos modernizadores y secularizadores, aunque admitamos zonas comunes o de influencia recíproca. Lo que queremos matizar es esta asociación como algo ineludible o necesario. ¿Se puede hacer este silogismo entre protestantismo y modernidad y con algunos de sus elementos culturalmente constitutivos: liberalismo, secularización, individualismo y subjetivación? Ya que hubo una vez un protestantismo premoderno, ¿aquel protestantismo premoderno no fue más que una mera preparación en ciernes de la propia modernidad?

⁴²⁴ Milbank, *Teología...*, 115

⁴²⁵ Milbank, *Teología...*, 138-146

En tercer lugar, si efectivamente el protestantismo es causación de la construcción del mundo moderno, con su supuesta subjetividad individualista y privada, y si esto tiene su génesis en la Escritura, a través de la categoría de secularización como desacralización, movimiento éste que culmina y desarrolla en el protestantismo, entonces, no quedaría otra que la salida liberal. La legitimación, por parte de la teología, de dicho mundo moderno y afrontar todos sus desarrollos problemáticos para la propia fe y las instituciones eclesiales. Si, por el contrario, la secularización puede entenderse de manera multidimensional, con la distinción de la secularización como diferenciación estructural y la secularización de conciencia. Y si, además, estas dimensiones están causadas por fenómenos distintos, estaremos en condiciones de desarrollar una teología socioconstructiva que desde el ámbito de la cultura sea capaz de criticar y no de legitimar los desarrollos de los subsistemas tecnoeconómicos y políticos. Asumiendo los aspectos más benefactores de la modernidad, mientras resistimos críticamente sus efectos más perniciosos para la fe y las iglesias cristianas.

En definitiva, lo que está en juego es qué modelo de interacción con la sociedad contemporánea es aceptable para las iglesias. Si un modelo reductivo o de rendición con la tardomodernidad, o un modelo de negociación, en el que hay que definir el papel que cumple la Iglesia (también la religión o la fe) en el mismo.

Para poder dilucidar las cuestiones planteadas con un mínimo de éxito es necesario recurrir al nivel de análisis que nos hemos propuesto en este momento de nuestra investigación doctoral. En la crítica de Milbank todos los elementos de su crítica convergen, por eso, puede establecer una causación unilineal entre protestantismo y secularización sin mayores matizaciones.

Por tanto, en primer lugar, lo que hay que determinar es si el desencantamiento o la desacralización, de la que habla Milbank, es responsable de la secularización como diferenciación institucional o de la secularización de la conciencia. Y a su vez, si los efectos del pluralismo secularizador: privatización, subjetivación e individualismo autónomo deben ser estudiados por su relación con el protestantismo o con la razón secular.

5.3.1 Secularización como desencantamiento

Debemos revisar cuando Milbank señala, al comienzo del primer capítulo, que lleva por título “Teología y Liberalismo”, que la secularización como desacralización forma parte de los conocimientos asumidos por la sociología. Esta desacralización supone un concepto básicamente negativo, ya que lo sagrado frente a lo profano es un reduccionismo o una retirada del primero respecto al segundo. Según Milbank, la sociología opera este reduccionismo para dar prioridad a lo secular y marginar lo religioso, retrotrayendo dicha diferenciación a la propia Biblia. De forma que esta relación conflictiva entre lo secular y lo sagrado se da en el interior del propio cristianismo. Esa emergencia de lo secular implicaría la existencia de una esfera autónoma humana, y con ella, un espacio público completamente secular, que marginaría lo sagrado a un ámbito meramente privado y personal⁴²⁶.

Nos centramos en este planteamiento de Milbank y abordamos la cuestión de la secularización como desencantamiento o desacralización. Para ello, vamos a considerar la argumentación de Berger en *El Deseo Sagrado* (1967), que es muestra paradigmática de la exposición de Milbank. Por un lado, para contrastar hasta qué punto es ajustada la crítica de Milbank y, por otro lado, para evaluar dicha tesis de la secularización como desacralización.

Berger presenta en *El Deseo Sagrado* (1967) una tesis que no era nueva, recogía lo ya dicho por Weber y Troeltsch y que repitieron posteriormente distintos teólogos protestantes.

Lo primero que hay que tener en cuenta al valorar la tesis de Berger es que, cuando él está escribiendo su libro, el paradigma clásico de la secularización es incontestable, tanto para la sociología del momento como para muchos teólogos⁴²⁷. Aunque el propio Berger se opuso a las consecuencias que sacaron algunos teólogos de dicho paradigma de la secularización, ya que estuvo

⁴²⁶ Milbank, *Teología...*, 25

⁴²⁷ La teología protestante ya llevaba tiempo teniendo una relación agonística con la secularización. De hecho, toda la teología del s. XX está en relación con ella. Bultmann, Gogarten, Tillich, Bonhoeffer o incluso Karl Barth pueden leerse como respuestas reactivas o adaptativas al paradigma de la secularización.

especialmente en contra del movimiento de la “muerte de Dios”⁴²⁸. Berger da un breve resumen de las tesis que habían defendido Max Weber en *La Ética Protestante y El Espíritu del Capitalismo* (1904) y Ernst Troeltsch en *El Protestantismo y el Mundo Moderno* (1925)⁴²⁹.

Esa tesis es la siguiente, el protestantismo, respecto a la definición de la realidad católica, aparece como una reducción de aquella a algo “esencial”. El protestantismo representa “una inmensa contracción de lo sagrado en la realidad, en comparación con su adversario católico”⁴³⁰. Existe una reducción de lo sacramental, se prescinde del milagro de la misa, en particular, y de los milagros en general, que se hacen más excepcionales. Se anula toda la inmensa red de intercesiones que une al católico con los santos y con todas las almas de los muertos. Por ello, el protestantismo deja de orar por los muertos. A todo este proceso se le denomina “desencantamiento del mundo”. El creyente protestante ya no vive en un mundo encantado, en un mundo lleno de seres y fuerzas sagradas. La realidad queda polarizada entre un Dios de radical trascendencia y un ser humano radicalmente caído⁴³¹.

La consecuencia de todo ello, en palabras de Berger, es que, mientras el católico sigue viviendo en una realidad acompañado por la sacralidad, el protestante queda solo en el mundo unido a un Dios trascendente por la exclusiva mediación de la Palabra y la gracia. El protestante rompe con la unidad de cielo y tierra, y con ello, seculariza el mundo abriendo el camino para la ciencia y la tecnología. El mundo se vuelve “naturaleza” y para el que, al menos en su realidad empírica, “Dios ha muerto”, Berger usa aquí esta expresión y la entrecomilla. De esta manera Berger lanza su juicio conclusivo: “el protestantismo sirvió como prelude históricamente decisivo de la secularización”⁴³².

⁴²⁸ Peter L. Berger, “A Sociological View of the Secularization of Theology”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, (1967): 3-16

⁴²⁹ Berger, *El Dósel...*, 139

⁴³⁰ Berger, *El Dósel...*, 140

⁴³¹ Berger, *El Dósel...*, 140

⁴³² Berger, *El Dósel...*, 141

Hasta aquí, esta exposición no hace más que dar la razón a Milbank. El protestantismo es causa de la secularización y de la modernidad, así como de sus consecuencias: liberalismo, autonomía y subjetivación de la fe. Es cuestionable que este resumen haga justicia a la tesis de Troeltsch, que matizaría muy profundamente la relación causal entre protestantismo y mundo moderno, pero sigamos con la exposición de Berger. Porque en lo que viene a continuación vamos a encontrar la clave para nuestra argumentación.

Berger en este punto dice que, si se acepta esta noción causal entre protestantismo y secularización, y daba por sentado que en aquel momento la mayoría de los estudiosos asentiría a ella, habría que preguntarse si esto era una novedad del propio protestantismo, o si retrocedemos a la Biblia lo encontraremos allí⁴³³. Pasamos pues a examinar la tesis de si encontramos en la Biblia el concepto de secularización en ciernes y de qué secularización estamos hablando.

5.3.2 Secularización y Biblia

5.3.2.1 Desencantamiento en la sociología de la religión

Berger contextualiza el mundo de la Biblia en contraste con las culturas egipcia y mesopotámica, a las que califica, siguiendo a Eric Voegelin, de cosmológicas, en las que lo humano (sociedad y cultura) pertenecen a un orden cósmico⁴³⁴. Esta posición de retrotraer el origen del discurso secular sobre la base de desarrollos históricos la mantuvo Berger hasta el final de su obra. En *Los Numerosos Altares de la Modernidad* (2016) hace mención tanto a las tesis de Karl Jaspers, con su designación de la “era axial” o “tiempo eje” de un período entre los siglos VIII al V a. C, con decisivos cambios en el desarrollo de las grandes civilizaciones. Como de Eric Voegelin con su obra *Order and History*. En la que sostiene que existió una ruptura en la comprensión mitológica del mundo, que funcionaba como una auténtica matriz común a todas las culturas arcaicas. Voegelin defendía que esa transformación consistió en el paso desde “lo compacto” a “lo diferente”, es decir, la experiencia de la realidad como un todo unificado a la experiencia en una distancia entre trascendencia e inmanencia. Esta transformación no es exclusiva de la cultura occidental, también la encontramos

⁴³³ Berger, *El Dosei...*, 141

⁴³⁴ Berger, *El Dosei...*, 142

en China e India. En nuestra civilización los antecedentes se sitúan en el antiguo Israel y en la Grecia clásica⁴³⁵.

Por lo tanto, la realidad es un continuo de ser entre lo divino y lo humano. Todas las religiones tradicionales tienen esta concepción de la realidad en la que lo divino y lo humano formarían los dos polos de ese continuo, pero que no estarían separados, sino unidos por todo un mundo “encantado”, lleno de espíritus, demonios, ancestros, muertos vivientes, reyes divinizados, etc... Dependiendo de la cultura y de la religión, estas mediaciones varían. Esta continuidad en el orden del ser está referida a que lo que ocurre en el plano humano tiene su contrapartida en el divino, todo está conectado. Por eso, no hay acciones morales o prescripciones éticas como tales, sino tabúes, rituales, ceremonias, normas comunitarias, cuya violación y/o alteración supone una disrupción de ese orden cósmico. En ese caso, hay acciones, ritos, sacrificios o ceremonias que deben cumplirse para restituir ese orden de la realidad, fuera del cual, sólo existe el caos⁴³⁶.

Por eso, resulta muy importante entender que la pertenencia, por parte del individuo, a esta cosmización del mundo le provee una gran seguridad. No ya de que nada malo pueda ocurrirle, porque todos los seres humanos sabemos de la precariedad de nuestra vida y de su contingencia, sino que lo que ocurre tiene sentido por estar relacionado con el ser de la realidad. Esto supone una fuerte prevención contra la anomia⁴³⁷.

En otro de sus libros encontramos esta misma exposición acerca de las culturas cosmológicas, pero especialmente en *Cuestiones sobre la Fe* (2004), encontramos una amplia exposición acerca de este tema. Sin embargo, aquí Berger habla, no de culturas cosmológicas, sino de matriz mítica⁴³⁸, y el contexto en el que lo considera no es sobre el tema de la secularización, como en *El Deseo Sagrado*, sino sobre la teología de las religiones y el pluralismo.

⁴³⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 104-105

⁴³⁶ Berger, *El Deseo...*, 143

⁴³⁷ Berger, *El Deseo...*, 143

⁴³⁸ Peter L. Berger, *Cuestiones sobre la Fe* (Barcelona: Herder, 2004), 47-48; 79-86

Dado todo lo anterior, la religión que se desarrolla en Israel, la fe en Yahvé, tiene una orientación “contracosmológica”. En Israel está prohibida la magia y la adivinación. El sacrificio es siempre mediación directa con Dios, no con espíritus o con ancestros, como en otras culturas. Por otro lado, la trascendentalización de Dios, la emergencia de una racionalización ética y la historización del actuar de Dios suponen rasgos identitarios de la religión de Israel, que lo diferencian del contexto social y cultural de matriz mítica⁴³⁹.

Según Berger, esta cosmización contracosmológica de la religión de Israel tiene su influencia sobre la secularización, la emergencia del individuo y del ser personal y de la autonomía ética del Occidente moderno, a través de la historia y del desarrollo del cristianismo⁴⁴⁰.

Antes de pasar a analizar estas relaciones causales, queremos analizar la tesis de otra estudiosa, en este caso, antropóloga, de clara tradición durkheimiana, nos referimos a Mary Douglas. Al final de su carrera como antropóloga se dedicó a escribir sobre exégesis bíblica desde la antropología social.

En su libro *El Levítico como Literatura* (1999) retoma y amplía un tema, que ya había tratado en un libro anterior, *Pureza y Peligro* (1966), el de las “abominaciones” que aparecían descritas en el libro de Levítico. Ahora Douglas se propone analizar el sistema sacrificial israelita, tal y como está consignado en ese libro, para comprender su significado en clave antropológica, pero también literaria.

En relación al tema de este apartado, el desencantamiento como secularización con base en los textos bíblicos del Antiguo Testamento, el trabajo de la antropóloga Mary Douglas pone de manifiesto que las leyes del Levítico representan el esfuerzo de la tradición veterotestamentaria sacerdotal, en construir una nueva cosmización de la realidad. Sobre la base de una clasificación de lo puro-impuro y de la creación de una serie de prescripciones que transforman los antiguos tabúes en “leyes”. La “santidad” de Dios equivale al concepto de lo

⁴³⁹ Berger, *El Dosei...*, 144

⁴⁴⁰ Berger, *El Dosei...*, 150

“sagrado” más que a un reduccionismo “ético”. Esa santidad, que en realidad es una gradación ontológica, es la garantía del orden divino y la respuesta de Israel comprometiéndose a “ser santos” implica la asunción de dicho orden.

¿Qué funcionalidad cumpliría dicha cosmización? Durante el exilio Israel tiene contacto con las culturas mesopotámicas, de Babilonia primero, y Persia después. Allí imperaba una comprensión del mal, de la enfermedad y de otras realidades cotidianas sobre la base de la creencia en demonios, ángeles y dioses. Así la tradición sacerdotal, configuradora del Levítico, propone una versión yahvista en clara distinción de estas creencias en demonios y ángeles, así como en la disociación del sacrificio y de la adivinación, condenando ésta última.

La enfermedad, especialmente la lepra, la muerte de una parturienta o de un recién nacido no se debía a que un “demonio” haya actuado, como era propio de las religiones mesopotámicas, sino que no se había respetado una “ley” dada por Dios. Y al mismo tiempo, una manera de prevención frente a estas realidades amenazantes suponía precisamente el respeto del orden creado por Dios.

El sacrificio representa esta asunción del orden divino y su restauración, cuando se incurre en una situación de impureza o pecado. A través del microcosmos que representa el cuerpo del animal y que, de manera análoga, se equipara con el microcosmos del Tabernáculo y del Sinaí, se tiene acceso al macrocosmos. Esta es la tesis de Douglas:

Recuérdese que el proyecto del Levítico es establecer una nueva religión, despojada de reyes y espíritus ancestrales, y liberada del control de los demonios, sin reconocer siquiera a los espíritus malignos, a diferencia de cualquier otro culto extranjero⁴⁴¹

Por tanto, según Douglas, la religión de Israel surge en diferenciación polémica contra las culturas de matriz mítica mesopotámicas. Es decir, que Douglas también se adhiere a esta comprensión de la religión de Israel como proceso de desacralización.

⁴⁴¹ M. Douglas, *El Levítico como literatura*, Barcelona 2006, 215

5.3.2.2 Desacralización de la matriz holística

En este punto, de nuestra exposición permítasenos recordar lo que nos ha traído hasta aquí, la acusación que hace Milbank a la sociología, comprender la secularización como desacralización conlleva a lo secular como normativo y a una marginación de la religión en la esfera privada. Retrotrayendo esta concepción a la lectura de la Biblia, especialmente al desarrollo de la religión de Israel.

Según hemos visto en Berger y Douglas, pero cabría decir lo mismo de Voegelin, Max Weber o Ernst Troeltsch, Milbank estaría en lo cierto al señalar esta comprensión de la desacralización, como elemento fundamental de lo secular, retrotraído a “la religión bíblica”. Todos estos autores están comprendiendo dicha desacralización como secularización, pero lo que nosotros nos preguntamos es qué tipo de secularización tenemos en los textos bíblicos.

En el Berger de *El Dosei Sagrado* está claro, esa protosecularización, aunque Berger se cuida mucho de establecer una relación monocausal y unilineal entre Biblia, protestantismo y secularización occidental, lleva a una trascendentalización de Dios, a una racionalización ética y a una historización del actuar de Dios y de la autocomprensión del lugar en el mundo de Israel, primero, y del cristianismo, después. Es parte de la tesis de Berger que el cristianismo en su forma católica⁴⁴², de la Edad Antigua y de la Edad Media, reencanta el mundo con una profusión de mediaciones y su comprensión sacramental es una recuperación de la comprensión cosmológica de la realidad⁴⁴³. De manera que, el Renacimiento primero, y la Reforma después, recuperaron esa tendencia protosecularizante, así como individualizante y de autonomía ética.

Ahora bien, hay que recordar que el Berger del Dosei pensaba firmemente aún en lo incuestionable de la tesis de la secularización clásica, una secularización

⁴⁴² No cabría aquí hablar todavía propiamente de “catolicismo” como contraparte de “protestantismo”

⁴⁴³ Quedaría por discutir algo que quedará fuera de nuestra investigación, hasta qué punto el proyecto sacerdotal no había fracasado frente a las presiones del helenismo y hasta qué punto la sociedad judía del mundo grecorromano en el que vivió Jesús no era ya un mundo reencantado. O quizás, el proyecto del levítico y de la tradición sacerdotal nunca tuvo una socialización completa en Israel. De ahí, que cuando el cristianismo surge y se expande por toda la cuenca mediterránea tuviera no sólo portadores protosecularizantes, sino también tuvo una “afinidad electiva” con aquellos elementos sagrados de raíz mítica que en muchos casos fueron “cristianizados”. Quizás, sería aquí pertinente la tesis de Lluís Duch de que lo sagrado y lo profano, lo secular y la religión, logos y mito se copertenecen.

que era normativa, o al menos inevitable y consustancial al mundo moderno. Y como la propia sociología del conocimiento de Berger nos enseña, los procesos socioestructurales requieren construcciones de sentido que legitimen dichos procesos. Los sociólogos de los años 60 y 70 del s. XX y, por cierto, también muchos teólogos, que vivían y pertenecían a una sociedad que pensaban que los procesos secularizadores eran irreversibles, construyen sus respectivas sociologías y teologías como respuestas adaptativas a dichos cambios socioestructurales. Sin embargo, lo interesante de esta sociología del conocimiento es que debería darnos conciencia de la contingencia precisamente de todos los cambios y procesos sociales, y de todas las definiciones de la realidad como construcciones humanas, paradigma de la secularización incluido.

Por tanto, ¿estaban en lo cierto estos pensadores cuando relacionaban desacralización y secularización y lo retrotraían a la Biblia? ¿A qué secularización correspondía esta desacralización que encontramos en la Biblia? En nuestra opinión hay una evidente desacralización del mundo de la Biblia. Sin embargo, consideramos equivocado equipar esta desacralización con secularización, comprendida dentro del paradigma clásico de la misma. Y mucho menos, con lo secular entendida en los términos del liberalismo, como autonomía del ser humano, como individualismo y como privatización de la fe y de la religión. Aquí es dónde enfatizamos que tenemos que distinguir entre la secularización como diferenciación institucional y la secularización de la conciencia. Esta desacralización bíblica tiene una afinidad electiva con la diferenciación institucional, pero en ningún caso, con la secularización de la conciencia.

La razón es que la desacralización de los textos bíblicos, especialmente del Antiguo Testamento, puede entenderse como secularización sólo respecto de esta comprensión de la realidad, que hoy llamaríamos “holística”, y que Berger calificaba como “cosmológica” o de “matriz mítica”. El mundo de la Biblia rompe con las culturas cosmológicas haciendo que el mundo sea mundano y secular. En la Biblia el mundo deja de ser un continuo homogéneo entre lo divino y lo humano. Lo divino y lo humano, el cielo y la tierra, lo santo y lo profano son distinciones propias de la cultura de la Biblia. Como vimos en Luhmann, la

diferenciación institucional tiene su raíz en la comunicación religiosa, pero especialmente, en la comunicación de la religión bíblica.

5.3.2.3 Mundanidad y mundanidad secular

Ahora bien, el movimiento secularizador en la Biblia no implica separación entre lo sagrado y lo profano, entre Dios y el ser humano, sino distinción sin separación. Como dice el libro del Levítico: “*estatuto perpetuo será para vuestras generaciones, para poder discernir entre lo santo y lo profano*”⁴⁴⁴. El Dios bíblico es Creador y eso implica que haya una creación, pero ese Dios Creador también es Salvador, por tanto, no está lejos ni es indiferente al mundo. El Dios bíblico es el Dios encarnado, el Dios bíblico es el Dios que se hace presente a su pueblo, a través del Templo, que incluso, por expresarlo con la tradición joánica, se tabernaculiza⁴⁴⁵ en medio de su pueblo como Palabra encarnada⁴⁴⁶. El Dios bíblico es el Dios de la Creación y de la Nueva Creación en la que cielos y tierra se unen bajo el reinado de Dios⁴⁴⁷.

No hay, por tanto, una esfera de la autonomía humana que prescinda de Dios. El ser humano en la Biblia siempre es un “enfrente de Dios”, toda vida humana se dilucida “delante de Dios”. Por supuesto, tampoco hay individualismo, en la Biblia el individuo siempre se comprende como parte de un pueblo, ya sea Israel o la Iglesia. Por tanto, no tenemos aquí una secularización de la conciencia, sólo una serie de distinciones propias de la comunicación de la religión bíblica que sentarían las bases sobre las que se erigiría la diferenciación institucional. Por ello, se debe mantener que el movimiento secularizador de la Escritura supone la diferencia sin separación⁴⁴⁸ entre Creador y creación, entre Dios y mundo, de arriba-abajo, desencantando el mundo divino de las sociedades arcaicas de matriz mítica.

El filósofo y teólogo Ingolf Dalferth en su libro *Trascendencia y Mundo Secular* (2015) distingue dos ejes fundamentales en los que encuadra el problema

⁴⁴⁴ Lv 10, 9-10

⁴⁴⁵ Nicolas T. Wright, *The Day the Revolution Began. Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*, (London, HarperCollins, 2016), 104

⁴⁴⁶ Jn 1, 14

⁴⁴⁷ Nicolas T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*, (Terrassa: Clie, 2002), 70

⁴⁴⁸ La separación es la disrupción del pecado en la creación.

de la secularización y sus últimos desarrollos. Por un lado, distingue el eje vertical *divino/mundano* por el que se diferencia Creador y creación, Dios y mundo. Aquí encuadra la *mundanidad* de la creación, es decir, la emergencia de un mundo desacralizado por distinción a un Dios Creador. Dios no es el mundo y el mundo no es divino, por contraposición con las culturas y religiones arcaicas donde el mundo está encantado o divinizado. En este sentido, la secularización que encontramos en la Biblia es esta distinción entre Dios y mundo, Creador y creación. Esa sería la secularización bíblica. Además, tenemos otro eje, el horizontal *religioso/secular*. Es al que corresponde la diferenciación funcional de lo social y Dalferth lo denomina *mundanidad secular*⁴⁴⁹.

Esta *mundanidad secular* es la separación de lo religioso y lo secular, de lo sagrado y de lo profano dentro de la *mundanidad* de la creación, de ese espacio y de ese tiempo que deviene mundano por ser creación de Dios. Esa sería la base de la secularización de la conciencia. Una vez que separamos lo religioso y lo secular, lo sagrado y lo profano se crean ámbitos distintos y potencialmente opuestos⁴⁵⁰.

Siguiendo en este punto a Dalferth, podemos decir que la secularización que encontramos en la Biblia corresponde con la *mundanidad*. El mundo divinizado de matriz mítica o cultura cosmológica y holística se desdiviniza y es considerado como mundo creado por el Creador. Sin embargo, en esta creación mundana la relación con el Creador pasa por la construcción de un orden de sentido en el que lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro son distinguidos, pero no separados. Dios se trascendentaliza y su acción se comprende como un proceso de historización, es decir, Dios actúa y se hace presente en el mundo, pero no es el mundo. Esta es la base de la diferenciación institucional, mientras que cuando en el ámbito de la cultura de la modernidad irrumpe la separación de dichas distinciones es cuando se produce la emergencia de la *mundanidad secular* o la secularización de la conciencia.

⁴⁴⁹ Ingolf U. Dalferth, *Transcendencia y Mundo Secular. La orientación de la vida al presente último de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2017), 33-34

⁴⁵⁰ Dalferth, *Transcendencia...*, 34-35

Como bien dice Dalferth, la mundanidad es inherente al cristianismo desde sus orígenes, mientras que la mundanidad secular es un desarrollo propio de la modernidad. Dalferth también habla de “secularización vertical” y “secularización horizontal”⁴⁵¹.

La conclusión de todo ello, a nuestro juicio, es que no se tiene necesariamente que deducir de esa *mundanidad* las consecuencias de la *mundanidad secular*, según el proceso que se ha dado en la modernidad. Con la contraposición de lo religioso y lo secular, siendo lo religioso, individualizado y privatizado, y lo secular, convertido en esfera de autonomía humana.

La confusión de lo mundano del mundo creado con la marginación de la religión en la mundanidad secular, resulta de legitimar la *mundanidad secular* sobre la base de los orígenes del cristianismo en los textos bíblicos. Sólo así, como bien Milbank nos recuerda, el espacio secular puede existir construido sobre el dominio de la voluntad de poder y de autonomía⁴⁵².

Por tanto, concluimos que el desencantamiento de raíz bíblica es la base de la secularización como diferenciación institucional, pero no de la secularización de la conciencia, según su desarrollo posterior en la cultura de la modernidad.

5.3.3 Secularización y protestantismo

Una vez que hemos asentado la categorización de la secularización como diferenciación institucional y hemos determinado su raíz bíblica, en la protosecularización del desencantamiento del mundo por parte de la cultura bíblica, en contraposición con el encantamiento del mundo de las culturas cosmológicas u holísticas, tenemos que rastrear su evolución en la cultura cristiana occidental.

En este sentido, desde distintos ámbitos de análisis se ha señalado al protestantismo como nexo causal de dicha evolución. Para su evaluación nos centramos en el desarrollo histórico de la sociedad occidental a través de la relación institucional entre Iglesia y Estado. Tratar todos estos temas nos lleva a la

⁴⁵¹ Dalferth, *Trascendencia...*, 33

⁴⁵² Milbank, *Teología...*, 35

teología política. Comprendemos la teología política en un sentido muy genérico como el estudio de la relación entre la política y la religión⁴⁵³. En los apartados que siguen, la teología política nos ayudará a dilucidar la relación entre las instituciones de la Iglesia y el Estado.

5.3.3.1 Sociedad eclesiástica medieval protestante

Como muy bien recordaba Troeltsch, a principios del s. XX, en *El Protestantismo y El Mundo Moderno* (1925), lo que sea esto del protestantismo es un concepto que necesita ser acotado y matizado. Lo que generalmente suele entenderse por protestantismo es una recopilación general, podríamos decir, fenomenológica, de todas las manifestaciones del ámbito religioso protestante, que se insertan en una comprensión general, que las más de las veces corresponde con lo que el protestantismo debería ser, en lugar de lo que realmente es. Por eso, dice Troeltsch, que se incurren en dos alternativas: la que correspondería con una cierta ortodoxia⁴⁵⁴ o con una concepción filosófica. Sin embargo, estas construcciones son más bien “ideales” que “empírico-históricas”⁴⁵⁵.

Por eso, este análisis quiere centrarse en el protestantismo “empírico-histórico”. O como lo designa la profesora Marta García Alonso, no en su versión filosófica o dogmática⁴⁵⁶, sino en su versión “realmente existente”⁴⁵⁷.

Una precisión más, se analiza aquí lo que corresponde con el protestantismo de las primeras generaciones. Porque el protestantismo tampoco es un continuo homogéneo, sino una vez que la modernidad se consolida como tal, el protestantismo se transforma desde el nivel de la cultura por el idealismo, y a nivel socioestructural, por el proceso de diferenciación institucional. Por tanto, hay un protestantismo eclesiástico y confesional (XVI-XVII) y un protestantismo

⁴⁵³ Duch, *Religión...*, 77-79

⁴⁵⁴ “Ortodoxia reblandecida” es la expresión que usa el pensador alemán

⁴⁵⁵ Ernst Troeltsch, *El Protestantismo y el Mundo Moderno* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), 30

⁴⁵⁶ Según la profesora Marta García Alonso, la asociación de protestantismo y modernidad surgió desde la propia filosofía, como una cuestión filosófica, y desde el propio protestantismo como su legitimación. Aunque también surge en términos negativos y polémicos desde sus críticos católicos o escépticos desde el s. XIX, como secularización de las antiguas polémicas dogmáticas y confesionales. Cfr M. García Alonso, *La teología política de Calvino* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2008), 9-10

⁴⁵⁷ García Alonso, *La teología política...*, 13

moderno (XVIII-XIX). Evidentemente nuestro análisis no es exhaustivo, sino que sólo se centra en los aspectos que conciernen a nuestra investigación.

Lo primero que debemos mencionar, con Troeltsch, es que las distintas tradiciones históricas protestantes no rompieron con la sociedad eclesiástica medieval⁴⁵⁸. Esta sociedad eclesiástica estaba caracterizada, a nivel institucional, por la Iglesia como configuradora de un orden social único. El orden social era jerárquico y autoritario, cuya máxima expresión era la propia Iglesia, autoridad solo disputada por el poder civil. Al poder del papa y de obispos se opone el poder de reyes y príncipes y hay una diferencia fundamental entre laicos y clero⁴⁵⁹.

Pues bien, el protestantismo naciente no rompió con esta sociedad, muy al contrario, tanto la tradición luterana como la calvinista, contribuyeron con sus diferencias a una redefinición de aquella sociedad eclesiástica medieval, pero también a su conservación y mantenimiento. Por lo que en los siglos XVI y XVII, lo que encontramos en los estados y territorios donde arraiga el protestantismo es una nueva versión de la vieja sociedad eclesiástica medieval, en la que no se disuelve, sino que se redefine la relación entre el poder político y religioso, relación que no era nueva⁴⁶⁰.

5.3.3.2 La relación conflictiva entre Iglesia y Estado

Esta relación entre el poder político y religioso tiene una larga historia de conflictividad en la historia occidental y tiene su origen en el enfrentamiento profético de las iglesias cristianas nacies frente al Imperio romano, disputando al emperador su título de Señor y Salvador, atribuyéndoselo a Jesús el Cristo. Jacob Taubes, en su libro *La Teología Política de Pablo* (1987), interpreta la Epístola a los Romanos del apóstol Pablo, no como un tratado de especulación teológico-dogmática, de la relación entre Dios y el ser humano, sino como un proyecto de teología política, en la que rige un nuevo ámbito de relaciones humanas dentro de una nueva comunidad sociopolítica.

⁴⁵⁸ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 30-31

⁴⁵⁹ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 14-15

⁴⁶⁰ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 15-16

En el mundo antiguo había dos proyectos políticos: la comunidad étnica y el orden imperial romano. El judío y ciudadano romano, Pablo de Tarso, a partir de la nueva fe en Jesús, el Mesías resucitado, transmite en su carta la configuración de esa nueva comunidad política, el cuerpo de Cristo. Y eso, en polémica contra los dos modelos existentes: frente a Roma, relativizando su imperialismo mundial mediante la afirmación de que Jesús era el Mesías. Y frente a la comunidad étnica judía relativizando los límites étnicos y jurídicos de la autodefinición de Israel⁴⁶¹. La pertenencia a dicha comunidad política ya no está determinada por la Ley, sino mediante la fe en el Mesías Resucitado, creándose así un nuevo pueblo, el Israel del cumplimiento. Lo que aquí nos atañe, es que la carta se convierte en una declaración de guerra política contra Roma⁴⁶². Como también añade Duch, es coherente pensar que Pablo es un judío que se enfrenta al sistema político-religioso y a la teología política del Imperio romano a causa del Evangelio⁴⁶³.

Esta relación será conflictiva, con periodos variables e intermitentes de persecución por parte del poder político del Imperio, hasta que el cristianismo se convierta en religión oficial del mismo. Será entonces cuando, a partir de la legitimación de la obra de Eusebio de Cesarea, aquella relación conflictiva devenga en una teología política en favor del Imperio. En Eusebio encontramos la identificación entre Imperio y Reino de Dios, por tanto, querido y usado por Dios⁴⁶⁴.

Esta asociación se mantendrá así hasta la caída de Roma, cuando el obispo de Roma asuma el vacío dejado por el emperador y la administración del Imperio sea sustituida por la administración de la Iglesia. Sin embargo, esta identificación de Imperio y de Reino de Dios, la comprende san Agustín como problemática. Para el de Hipona, el Reino de Dios tiene sentido escatológico, mientras que al Imperio le cabe la función del orden debido a la presencia del pecado en el mundo⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Jacob Taubes, *La Teología Política de Pablo* (Madrid: Trotta, 2007), 125

⁴⁶² Taubes, *La Teología...*, 30; Duch, *Religión...*, 140

⁴⁶³ Duch, *Religión...*, 141

⁴⁶⁴ Marta García Alonso, *La teología política de Calvino* (Barcelona: Anthropos, 2008), 75

⁴⁶⁵ García Alonso, *La teología...*, 213

Ya que el Imperio se está desmoronando, el que la Iglesia vaya de su mano sólo puede suponer un problema para la misma. Por ello, san Agustín expone su distinción de los dos poderes: político y religioso, como dos órdenes de realidad distintos: la ciudad terrena y la ciudad de Dios. La primera ciudadanía es fruto del pecado y la segunda de la gracia⁴⁶⁶.

En los siglos posteriores las dos ciudades se acabarán identificando con Iglesia y Estado. La relación y discusión sobre cuál de las dos tiene la supremacía marcará el devenir de la cristiandad medieval. El poder papal invocará la distinción agustiniana de las dos ciudades para legitimar la sumisión del poder político al poder eclesial. Es lo que se conoce como “agustinismo político”⁴⁶⁷.

La relación entre poder político y poder religioso se mantiene en unos difíciles equilibrios durante toda la Edad Media, pero un punto importante del agustinismo político será la excomunión de Enrique IV por el papa Gregorio VII en 1076⁴⁶⁸. La culminación del poder papal tendrá lugar a finales del s. XIII, con Inocencio VIII y su bula *Unam Sanctam* de 1302, en la que supedita la bondad del Estado y de la política al servicio a la Iglesia⁴⁶⁹.

A partir de aquí, no cesará de menguar en favor de la emergencia progresiva de los Estados, agudizándose con la consolidación de los Estados modernos como Estados-nación. En cualquier caso, la relación del poder religioso y el poder político, o del imperio y la iglesia estuvo vigente como dos contrapoderes u órdenes de realidad, ya fueran enfrentados, o dependientes el uno del otro. Cuando surge la Reforma protestante, Lutero y Calvino no romperán con este orden social y, por tanto, con la distinción entre Estado e Iglesia.

5.3.3.3 Relación Iglesia y Estado en Lutero y Calvino

A nivel institucional, Lutero mantiene la distinción agustiniana-medieval con su teología de los dos reinos, en la que el Estado y la Iglesia se mantienen diferenciados, pero en la que la Iglesia se mantiene dependiente del Estado, porque la función principal de la Iglesia es la del ministerio de la Palabra, ya sea

⁴⁶⁶ García Alonso, *La teología...*, 76

⁴⁶⁷ García Alonso, *La teología...*, 80

⁴⁶⁸ García Alonso, *La teología...*, 83

⁴⁶⁹ García Alonso, *La teología...*, 213

predicada o sacramental. Por su parte, la función del Estado es estar sujeto a esa Palabra, sin embargo, en la práctica política, esa Palabra no se presenta de manera coercitiva frente al poder del Estado. Si éste no quiere obedecer la Palabra, a la Iglesia no le queda sino sufrir y soportar con rigor los efectos perniciosos del poder civil. Por todo ello, la Iglesia acabará siempre por tener un papel dependiente y sumiso de aquel⁴⁷⁰.

Por su parte, Calvino, aunque mantiene la diferenciación de esferas, asigna un papel más activo a la Iglesia respecto del Estado. Primero, porque reserva al papel de la Palabra, no sólo como palabra predicada o sacramental, sino como obediencia de una ley positiva, las normas de las Escrituras, en especial, los corpus legales del Antiguo Testamento. Segundo, el Estado, en la visión de Calvino, tiene obligación de cumplir con dichas prescripciones legales. Por tanto, un Estado se hace ilegítimo cuando viola dichos mandatos o cuando impide la predicación, por tanto, puede ser legítimamente resistido⁴⁷¹. De hecho, el juramento que debían prestar los ministros, implicaba fidelidad a la Iglesia y acatar las autoridades civiles, pero siempre con una condición: “la obediencia estará siempre subordinada a la libertad de predicación”⁴⁷².

Las iglesias calvinistas no se sustraen por completo al control del Estado, pero mantendrán siempre una relación menos dependiente que en el caso luterano. Por tanto, la diferencia fundamental entre Lutero y Calvino, en lo que se refiere a la teología política, es que, Lutero reserva, como función de la Iglesia, la predicación y el sacramento y entrega al poder civil lo que tiene que ver con la administración y el gobierno, no sólo de la Iglesia, sino del orden social⁴⁷³.

Por su parte, Calvino, a esta diferenciación entre Iglesia y Estado, añade a la Iglesia, una tercera “marca o nota”: la disciplina. La disciplina no es una cuestión exclusivamente moral e individual, todo lo contrario. Cabe que recordar que, en la cultura eclesiástica, Iglesia y orden social aún son coincidentes, es el *corpus christianum*. Todavía no tenemos la diferenciación institucional de la modernidad posterior, por tanto, lo moral no es sólo algo privado y subjetivo,

⁴⁷⁰ García Alonso, *La teología...*, 100

⁴⁷¹ García Alonso, *La teología...*, 167

⁴⁷² García Alonso, *La teología...*, 152

⁴⁷³ García Alonso, *La teología...*, 178-179

como se entenderá posteriormente, sino que lo moral y lo político coinciden. Todo fallo moral se comprende desde una esfera pública. De ahí que la reserva de la disciplina, como nota de la Iglesia, supone la posibilidad de que ésta siga estando presente y rigiendo el desarrollo del orden civil y social. En definitiva, Calvino retiene para la Iglesia una potestad penal y legislativa, que recupera parte de la jurisdicción cedida por los luteranos al poder civil⁴⁷⁴.

En todo ello, Lutero y Calvino no dejaron de pensar y actuar como cristianos tardomedievales y dieron continuidad por dos siglos más al orden social medieval, aunque con rasgos diferenciadores del ámbito católico. Por tanto, como vemos, la diferenciación institucional en la cristiandad occidental evoluciona sobre el orden social medieval, y en ello, no se observa ninguna ruptura significativa por parte del protestantismo.

5.3.3.4 Protestantismo y modernidad

Esta ruptura, que no se dio en el seno de la sociedad eclesiástica protestante cuando surgió el protestantismo, se producirá paulatinamente según avance la modernidad. Este curso de nuestra investigación debe servir para entender que, cuando los procesos modernizadores empiezan a emerger de la mano del Estado-nación, esto no es causado por los protestantismos, más bien éstos muestran una debilidad consustancial a sus teologías políticas. Las resistencias que ofrecieron las sociedades eclesiásticas protestantes fueron débiles, porque en sus relaciones con el Estado asumieron elementos que dejaban en manos de aquel la influencia del ámbito social. Es decir que, reaccionando frente al autoritarismo jerárquico del poder legislativo y moral de obispos y papa, se entregaron al aparato magisterial de un Estado emergente. El resultado fue que, en la medida en que los Estados-nación modernos se consolidaron con aparatos jurídico-burocráticos cada vez más sofisticados, el papel de las iglesias protestantes apenas pudo cumplir ninguna función crítica frente a la acción del Estado⁴⁷⁵, por tanto, mostraron respuestas meramente adaptativas. El luteranismo por convicción sólo tenía el poder no coactivo de la Palabra frente al Estado, así

⁴⁷⁴ García Alonso, M., *La teología...*,179

⁴⁷⁵ A menudo la funcionalidad crítica al interior del protestantismo la encarnó la disidencia, como el anabautismo, las sectas pietistas y los movimientos de renovación, respecto del centro de las principales tradiciones históricas: luteranismo, calvinismo y anglicanismo.

los ministros luteranos se convirtieron en funcionarios. Mientras que el calvinismo vio cómo el poder legislativo de la disciplina se acabaría convirtiendo, solo en disciplina eclesiástica, primero, y en la medida en que la esfera secular creció, solo en disciplina moral individual, después.

La diferenciación institucional es un largo proceso de desarrollo anterior a la aparición del propio protestantismo y éste no fue su causa. Esta secularización pertenece, en todo caso, al desarrollo de la cristiandad occidental y no exclusivamente imputable al protestantismo. Así en concordancia con las palabras de García Alonso:

Aun sin negar la influencia de sus ideas en nuestra modernidad política, no creemos que Calvino constituya una excepción a las tesis de Schmitt: si influyó no fue por contribuir a la secularización de la teoría del Estado en primera persona. Cabría preguntarse si no sucedió lo contrario⁴⁷⁶

Por tanto, hay un primer protestantismo eclesiástico cuyas preocupaciones y desarrollos son continuación de aquella sociedad eclesiástica tardomedieval, y sólo posteriormente, surgirá un protestantismo adaptativo al mundo moderno. Aunque no debe entenderse que hay un camino unidireccional entre el protestantismo eclesiástico y el moderno. Ya que aquel primer protestantismo no es creador del mundo moderno⁴⁷⁷.

El Estado moderno liberal, con su régimen constitucional, su aparato burocrático, su economía y su estratificación social, su ciencia y su tecnología, tiene su base y su germen más cercano, no en el protestantismo como tal, sino en el ámbito urbano de la Baja Edad Media en el s. XV⁴⁷⁸.

Como vimos anteriormente, Luhmann afirma que este proceso comenzó antes de la Reforma, él también lo atribuye al s. XV como Troeltsch⁴⁷⁹. Por su parte Milbank retrotrae esta ruptura con el orden armónico de la cristiandad

⁴⁷⁶ García Alonso, *La teología...*, 204

⁴⁷⁷ Troeltsch, *El protestantismo...*, 38

⁴⁷⁸ Troeltsch, *El protestantismo...*, 91

⁴⁷⁹ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 199

medieval al s. XIII⁴⁸⁰, concretamente a la obra del teólogo franciscano Duns Escoto, con su distinción entre el ser de Dios y el ser de lo creado por Dios, que le llevó a la consiguiente separación entre teología y filosofía⁴⁸¹. Según Milbank, esta separación tiene una línea de continuidad desde el nominalismo de Escoto y Ockham hasta Lutero y es la responsable de la diferenciación moderna⁴⁸². Oviedo Torró critica a Milbank por esta división, quizás arbitraria, entre el período anterior a Escoto y el posterior⁴⁸³.

No obstante, como vimos en Luhmann, la diferenciación es el resultado de la especificidad de la comunicación religiosa. Luhmann explica que la especificidad de la comunicación religiosa es la base y el inicio del proceso de diferenciación institucional⁴⁸⁴. Por tanto, también recordamos que Luhmann no circunscribía este proceso de diferenciación institucional al protestantismo, sino que incluía también al catolicismo. La contrarreforma contribuyó a este desarrollo a través de su teoría de la cura de almas con su énfasis en la responsabilidad individual frente a la salvación del alma, deconstrucción de los milagros y la sistematización del control sobre el comportamiento individual para alcanzar la salvación individual. De esta manera, las preguntas sobre la trascendencia quedan reducidas al cuidado de una salvación individual⁴⁸⁵.

Por otro lado, también cabría decir que el protestantismo tanto en cuanto eliminó los residuos de encantamiento, que habían quedado fosilizados en la sociedad eclesiástica medieval, sí que tuvo una afinidad electiva para el desarrollo de la diferenciación institucional moderna. No obstante, la participación del protestantismo en estos desarrollos es variada porque variado es el propio protestantismo. De hecho, en la argumentación de Troeltsch encontramos influencias decisivas de los “otros” protestantismos, fuera del luteranismo y calvinismo. Tres son las corrientes que él considera decisivas: primera, el

⁴⁸⁰ Para Dobbeleare, el punto de partida de la secularización, como diferenciación institucional (o laicización como él la denomina), es finales del s. XII y comienzos del XIII, con el papado de Inocencio III, ya que fue el momento de mayor control y cohesión institucional de la Iglesia cristiana en la sociedad. Cfr Dobbeleare, *Secularización...*, 26

⁴⁸¹ Oviedo Torró, *El nuevo radicalismo...*, 315

⁴⁸² Milbank, *Teología...*, 33-34; Oviedo Torró, *El nuevo radicalismo...*, 315

⁴⁸³ Oviedo Torró, *El nuevo radicalismo...*, 323

⁴⁸⁴ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 209

⁴⁸⁵ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 273

movimiento anabautista y los disidentes estáticos o espiritualistas. Segunda, las Iglesias libres, como contribución ineludible a la tolerancia religiosa y a la libertad de conciencia⁴⁸⁶. Y, por último, como tercera corriente, la teología humanista y su influencia sobre la comprensión histórico-filológica del cristianismo. En buena medida el luteranismo y el calvinismo se opusieron a estas tendencias, que a menudo fueron marginadas o perseguidas en el Viejo Continente, lo que produjo su emigración hacia el Nuevo Mundo. Por tanto, el camino de lo eclesiástico a lo moderno es multicausal y no unilineal⁴⁸⁷.

5.3.3.5 Protestantismo y teología política

Por lo considerado hasta aquí concluimos que la relación entre el protestantismo y la secularización se circunscribe a los términos de diferenciación institucional, dada su raíz bíblica, pero excluimos que las diferencias culturales, derivadas del paso de una cultura eclesiástica a una cultura moderna, sean características del protestantismo, por el contrario, dicha evolución está en relación a los procesos modernizadores y sus efectos. ¿Cómo explicamos esta distinción entonces? Rechazamos la idea muy extendida de que el protestantismo haya sido portador de la modernización de la cultura y de sus efectos porque contuviera en su universo de significado dichas categorizaciones. Es decir, rechazamos asociar que el protestantismo haya potenciado el individualismo, la privatización y la subjetivación de la religión porque el universo protestante fuera individualista, privado y subjetivo.

Todo lo contrario, como hemos visto, el protestantismo no rompió con la cultura eclesiástica medieval porque mantuvo la referencialidad externa y objetiva de las Escrituras, es más, la llevó a sus máximas consecuencias. Tampoco perdió la referencialidad externa y objetiva de la Iglesia, de hecho, se configuraron iglesias nacionales. Además, tampoco convirtió la moral en un hecho privado, tanto en cuanto, se mantuvo como un problema de relevancia pública, reservando y prohibiendo el acceso al fuero interno que sólo Dios podía juzgar. En definitiva, el protestantismo mantuvo la diferenciación institucional de raíz bíblica con su

⁴⁸⁶ Ejemplo de ello sería la separación de Iglesia y Estado de las Iglesias bautistas en el s. XVII y su influencia posterior sobre el calvinismo

⁴⁸⁷ Troeltsch, *El protestantismo...*, 32

distinción sin separación entre Dios y creador, entre sagrado y profano, entre el individuo y la comunidad. Es más, podemos decir que el protestantismo ahondó esta diferenciación institucional por su mayor énfasis en la continuidad con el universo de significado de la cultura bíblica.

Por tanto, el protestante de la Reforma no es un individualista que vive una fe meramente privada y subjetiva, esto no es el resultado del protestantismo, sino de los procesos modernizadores de la cultura de la modernidad. Pero entonces, ¿por qué decimos que el protestantismo, contra sus propios presupuestos originales, tuvo respuestas adaptativas a los procesos de la modernidad? A nuestro juicio el problema ha residido en su teología política, que lo ha debilitado frente a los cambios que surgieron en la sociedad europea.

Ahora bien, si es cierto que el problema del protestantismo respecto de la modernidad es su teología política, eso debería ser contrastable en otros espacios sociohistóricos fuera del marco europeo donde el protestantismo haya constituido la mayoría social. Queremos saber cómo este mismo protestantismo se ha comportado allí donde la configuración sociopolítica ha sido completamente diferente. Éste es el caso de la sociedad norteamericana que surge como sociedad plural intraprotestante, sin ninguna iglesia nacional. En la que el Estado no privilegiaba ninguna confesión protestante particular, sino que consagraba la pluralidad política.

5.3.3.6 Protestantismo y religión civil

Si es cierto que la debilidad del protestantismo está en su teología política, incluso en este contexto de la sociedad norteamericana, sin los condicionantes a priori de la relación subsidiaria del Estado europeo, debería mostrar las mismas tendencias adaptativas a los procesos modernizadores.

El resultado debería ser una sociedad con un alto grado de diferenciación institucional, pero al mismo tiempo, una secularización de la conciencia propia de la cultura moderna. Y esta es, pensamos, la tesis de Berger en *The Noise of Solemn Assemblies* (1961). Las iglesias de las distintas denominaciones muestran rasgos adaptativos y legitimadores de los valores de una religión civil, tal y como

la denominó Robert Bellah, que constituye el núcleo de la teología política de la sociedad norteamericana. Es decir, que el equivalente funcional de las iglesias nacionales europeas es la religión civil norteamericana. Lo que hace al protestantismo vulnerable a los efectos secularizadores es un continuo entre los valores de la cultura moderna americana y los valores de la religión americana.

No obstante, la cuestión de la existencia de una “religión civil” se ha puesto en entredicho y se ha discutido desde distintas perspectivas. En el artículo de Dobbeleare se define la religión civil como “un conjunto de creencias y rituales, relacionados con el pasado, el presente y el futuro de un pueblo-nación, el cual se entiende de manera trascendental”⁴⁸⁸.

Esta religión civil no debe identificarse sin más con el cristianismo, en realidad, si se analizan la Declaración de Independencia norteamericana y otros documentos como los discursos de los presidentes, se puede ver que tiene referencias a Dios, el Creador, El Supremo Juez, la Divina Providencia, etc... pero en la que no hay referencias a Cristo, por tanto, más que cristianismo tendríamos aquí deísmo. Los peregrinos o padres fundadores tuvieron conciencia de ser el nuevo pueblo elegido por Dios, el nuevo Israel. Según Bellah, en la religión civil encontramos distintos arquetipos bíblicos como el Éxodo, el Pueblo Elegido, la Tierra Prometida, la Nueva Jerusalén, la Muerte Sacrificial y el Renacimiento, que sirvieron para construir una identidad nacional para la nueva nación norteamericana⁴⁸⁹.

Por su parte, David Martin decía que la explícita separación de la Iglesia y el Estado promovió un pluralismo religioso que apuntalaba altos niveles de legitimación de la sociedad norteamericana⁴⁹⁰. En definitiva, según Bellah, la religión civil americana tomó prestada selectivamente del acervo común de sus tradiciones religiosas, de tal manera, que el americano medio no vio conflicto entre las dos. Eso explica que la sociedad norteamericana nunca fuera anticlerical o beligerantemente secular⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Dobbeleare, *Secularization...*, 41 (la traducción del entrecomillado es propia)

⁴⁸⁹ Dobbeleare, *Secularization...*, 42

⁴⁹⁰ Dobbeleare, *Secularization...*, 42

⁴⁹¹ Dobbeleare, *Secularization...*, 42

El propio Dobbeleare fue crítico con esta categoría de la religión civil y consideraba que ésta era particular sólo a ciertos grupos de la sociedad norteamericana y que la integración societal de los estados seculares sólo puede ser conseguida sin dicha “religión civil”⁴⁹². En definitiva, Dobbeleare sostenía que la “religión civil” no era propiamente una religión (sistema unificado de creencias y prácticas relativas a una realidad trascendente), sino más bien una ideología política que toma prestados conceptos y símbolos de las tradiciones religiosas de América⁴⁹³.

A principios de los 60, Berger planteaba la siguiente paradoja que se daba en la sociedad estadounidense. Lo primero que constata es lo vigente y lo pujante que se encontraba la religión en la sociedad norteamericana. No había indicadores, ni evidencias de decadencia en la asistencia, ni en la práctica, ni en la creencia religiosa. Dicho esto, de todas las denominaciones protestantes y/o evangélicas. La religión ocupaba un lugar prominente y de prestigio en aquella sociedad.

También recordaba Berger que esa situación no era nueva, de hecho, un siglo antes ya lo había constatado Tocqueville en su libro sobre la sociedad norteamericana *La democracia en América* (1835). Además, las cifras estadísticas, que el propio Berger nos da en su libro, indicaban la tendencia de un firme crecimiento durante el siglo XX, desde los años 20 hasta los 60, sobre todo tras la II Guerra Mundial. Las cifras de membresía eclesial llegaban al 66% del total de la población a principios de los 60⁴⁹⁴.

Esta situación Berger la calificaba como de “establisment religioso”. Ese concepto en el ámbito anglosajón europeo hacía referencia a la religión apoyada por el Estado, contra los movimientos no-conformistas en los siglos XVII-XVIII en Inglaterra. A la boyante situación religiosa norteamericana de principios de los 60, Berger la denomina precisamente “establishment religioso”, sugiriendo con ello que las instituciones del Estado favorecían el crecimiento de las confesiones cristianas, especialmente de las protestantes. Ahora bien, es entonces cuando se

⁴⁹² Dobbeleare, *Secularization...*, 45

⁴⁹³ Dobbeleare, *Secularization...*, 48

⁴⁹⁴ Peter Berger, *The noise of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in America* (Garden City N.Y: Doubleday, 1961), 32

presenta una paradoja, porque este “establishment religioso” se daba en una sociedad altamente secularizada⁴⁹⁵.

Lo que esto suponía era que la sociedad norteamericana había experimentado un progresivo aumento en la diferenciación institucional. De modo que las instituciones religiosas estaban cada vez más segregadas de las instituciones políticas, económicas y de otras esferas de la vida social, como la moralidad sexual, sobre las cuales la religión ya tenía ninguna o poca influencia. De esta manera, Berger definía la situación como paradójica, la religión americana se había convertido en un símbolo prominente en la vida pública de aquella sociedad altamente secularizada. Mientras que, para el individuo, la religión había quedado prácticamente reducida a su vida privada, reservada a sus horas de ocio, en las que se refugiaba de los avatares de la vida pública. Esta es la paradoja: por un lado, la religión como un símbolo nacional, por otro lado, la religión como una actividad de tiempo libre⁴⁹⁶.

Como vimos anteriormente en nuestra exposición, esta situación sólo se presenta paradójicamente si no hacemos distinción entre la secularización como diferenciación institucional y la secularización de la conciencia, comparando entre sí elementos que pertenecen a estos dos fenómenos distintos. ¿Qué estaba ocurriendo en aquella sociedad norteamericana que estaba describiendo Berger?

La diferenciación institucional había seguido creciendo en la sociedad norteamericana de la mano de su pluralismo constitutivo, pero al mismo tiempo, la religión cristiana había mostrado un alto grado de adaptabilidad a la cultura moderna a nivel de la conciencia. Tenemos los dos niveles de secularización: una secularización como diferenciación funcional y una secularización como privatización, ninguna de las dos suponía el declive de la religión, pero sí su transformación.

En definitiva, en la sociedad norteamericana nunca hubo un modelo de Iglesia confesional nacional que reprodujera el modelo Iglesia-Estado europeo. Sin embargo, la relación de dependencia luterano-calvinista de las iglesias de las

⁴⁹⁵ Berger, *The noise...*, 34

⁴⁹⁶ Berger, *The noise...*, 38

estructuras del Estado tuvo un reflejo en el modelo de religión civil norteamericana. Donde los valores emergentes de las esferas económicas y políticas se legitimaron a partir de valores religiosos cristianos. Estos dos modelos sólo pueden explicarse si se tiene en cuenta la configuración de la teología política protestante. Las iglesias protestantes se convirtieron en legitimadoras del orden social, aunque este estuviera construido por la lógica secular.

5.3.4 Secularización, diferenciación institucional y práctica religiosa

Dicho todo lo anterior, no sugerimos que la teología política protestante sea la única explicación del avance de la secularización en los países europeos, como hemos visto la secularización es un fenómeno multicausal, lo que queremos matizar es que esa teología política confirió una posición de debilidad frente al Estado y a los procesos modernizadores.

Hemos mencionado en los apartados anteriores, que en la medida en que creció la diferenciación institucional asociada a los procesos de la modernidad, las instituciones, que inicialmente estaban asociadas a la práctica de la Iglesia, como el ámbito sanitario o la educación fueron pasando a manos del Estado. En esta situación, las iglesias protestantes perdieron presencia política en la esfera pública más allá de la mera legitimación de lo que estaba ocurriendo a manos del discurso secular. Sin embargo, en opinión de la socióloga británica Grace Davie, a nivel institucional, las iglesias europeas, quizás conscientes de esta pérdida de peso político, mostraron una cierta resistencia al proceso de diferenciación institucional y eso causó un mayor declive de las mismas⁴⁹⁷.

Tal y como hemos expuesto anteriormente y contra Davie, no pensamos que las iglesias europeas hayan resistido la diferenciación estructural, en realidad, habría que decir que ocurre todo lo contrario. La teología política confería una debilidad a las iglesias protestantes frente a la emergencia de los estados europeos, ¿a qué se refiere Davie con resistencia?

Davie, siguiendo a Berger, en realidad habría que decir que siguiendo al “primer” Berger, al de *El Doseil Sagrado* (1967), establece una relación entre

⁴⁹⁷ Grace Davie, *Sociología de la religión*, (Madrid: Akal, 2011), 72

pluralismo y secularización. A mayor pluralismo, mayor secularización, pero en este caso la pregunta es: ¿siempre? Grace responde que allí donde hubo monopolio religioso, como en Europa, la respuesta es sí, pero donde el pluralismo fue constitutivo, como en Estados Unidos, la respuesta es no. De hecho, se daría el efecto contrario, el pluralismo estimula la práctica religiosa⁴⁹⁸.

No obstante, no es que las iglesias europeas se resistieran a perder su situación de monopolio, sino que el monopolio religioso se transformó en un monopolio secular. No se pasó de un monopolio confesional a un pluralismo religioso, sino que el monopolio confesional fue violentado y sustituido por un monopolio secular⁴⁹⁹. Y para ello, las distinciones de la mundanidad cristiana se convirtieron en oposiciones de la mundanidad secular moderna. Según Dalferth, las contraposiciones de la mundanidad secular emergen de la formación de los Estados nacionales a consecuencia de las guerras de religión en Europa⁵⁰⁰. Los siglos XVI y XVII marca el paso de las polémicas confesionales a una paz secular donde la religión pierde su lugar público. Los siglos XVIII y XIX, con el paso de una economía monopolista de Estado a una economía de mercado, llega la pluralización de la sociedad. Y, por último, en los siglos XIX y XX, con el paso del monopolio religioso a una cultura moderna liberal, la religión se convierte en un ámbito precientífico y mítico⁵⁰¹. Precisamente el problema residió en que las iglesias europeas no fueron reactivas ante dichos cambios debido a su teología política. Por lo que tuvieron una actitud adaptativa a los desarrollos modernizadores.

En las iglesias norteamericanas, dada la situación de pluralismo constitutivo de la sociedad, las distinciones no se transformaron en oposiciones, así que la creciente diferenciación institucional no mermó el crecimiento de las iglesias y la práctica religiosa, sino todo lo contrario. Sin embargo, la teología política protestante favoreció que se configurara una religión civil como

⁴⁹⁸ Davie, *Sociología ...*, 74-75

⁴⁹⁹ Dobbeleare, siguiendo a David Martin, establece una taxonomía de un continuo entre dos extremos: el monopolio organicista católico y el pluralismo protestante, cuya versión más “pura” sería el estadounidense. Dobbeleare, *Secularización...*, 36-43. Por nuestra parte, ya que establecemos el proceso de ruptura en la emergencia de los Estados nacionales, tras las guerras de religión, el criterio que adoptamos para señalarla es el monopolio confesional que articuló mayoritariamente Europa.

⁵⁰⁰ Dalferth, *Trascendencia...*, 37

⁵⁰¹ Dalferth, *Trascendencia...*, 37-38

legitimación de los valores derivados de la construcción de la modernidad y que, por tanto, las iglesias norteamericanas fueran incapaces de un discurso y una acción propias dentro de la sociedad.

Por tanto, la secularización como diferenciación institucional se dio tanto en Europa como en Estados Unidos, la práctica religiosa decayó en Europa, pero no en Estados Unidos. Pero aun cuando esa práctica se haya mantenido alta se ha realizado a costa de una secularización de dicha práctica y de las creencias, es decir, mediante una adaptación a la configuración de la modernidad cultural: la creación de individualismo subjetivo y privado.

Por lo que una vez más se impone una reflexión acerca de qué tipo de relación puede y debe establecerse entre las iglesias y la sociedad plurisecular. Por lo expuesto hasta ahora pareciera que la actitud de adaptabilidad sólo se muestra exitosa en un contexto de pluralismo y asumiendo la configuración secular. La actitud de resistencia reactiva, así como de adaptabilidad pasiva produce decadencia institucional. Y la actitud de resistencia creativa, por la que las iglesias cristianas mantienen una presencia pública, como un actor político, pero con una voz distintiva y propia, no subsidiaria de cualesquiera otros discursos es lo que pudiera capacitarlas para sobrevivir a largo plazo en la sociedad plural y secular.

5.4 Secularización de la conciencia

Pasamos ahora al análisis de la secularización a nivel de la conciencia, es decir, lo que tiene que ver fundamentalmente con la cultura, entendida como el conjunto de patrones de comportamiento y pensamiento aprendidos y transmitidos en sociedad y que sostienen una determinada definición de la realidad.

La diferenciación institucional del pluralismo tiene un correlato de conciencia en una “estratificación plural” de la misma, en la que lo religioso y lo secular estarían coimplicados, pero que no necesariamente se conciben como opuestos y que, por tanto, no están separados. Esta diferenciación funcional y este pluralismo son aceptables por la teología cristiana, ya que tiene su raíz en la secularización bíblica entendida como desencantamiento de la matriz holística.

Por el contrario, la separación u oposición de lo religioso y de lo secular, así como suponer la normatividad del segundo, proviene de los desarrollos de la modernidad cultural. De la transformación del monopolio confesional europeo a través de una secularidad militante y privatizadora de lo religioso. Esta configuración secular de la conciencia supone una transformación de las instituciones religiosas y de las creencias personales. La cultura moderna se caracteriza por esta secularización de la conciencia que deriva de los procesos modernizadores.

La cultura previa a la modernidad la calificamos, con Troeltsch, como “cultura eclesiástica”. Esta cultura eclesiástica estaba caracterizada, a nivel de conciencia, por la revelación directa y absoluta de Dios. Por la regulación de la Ley de Dios, que encontramos en la Biblia, y de la Ley Natural, de trasfondo estoico⁵⁰². Las distintas tradiciones históricas protestantes no rompieron con la cultura eclesiástica medieval⁵⁰³.

Por lo que en los estados y territorios donde arraiga el protestantismo lo que encontramos es una nueva versión de la vieja cultura eclesiástica medieval. La cristiandad tardomedieval no produjo la cultura moderna, sino que esta emergió como ruptura con la cultura eclesiástica⁵⁰⁴. Tendremos que seguir el curso de dicha ruptura.

5.4.1 Secularización como individualismo autónomo

La irrupción de la cultura moderna se basa sobre la construcción de un individuo autónomo enfrentado a la comunidad y a la tradición. Seguimos un camino de investigación similar al que hemos desarrollado respecto de la secularización como desencantamiento. Analizamos primero su inserción en la Biblia y después su desarrollo en el cristianismo, considerando de manera especial el protestantismo.

⁵⁰² Troeltsch, *El Protestantismo...*, 14

⁵⁰³ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 30-31

⁵⁰⁴ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 16-17

¿Cómo se construye lo individual en la Biblia? ¿Hay una esfera de autonomía humana en ella? ¿Hay una esfera de autonomía humana que sea inherente al protestantismo?

En las culturas de matriz mítica, lo individual no se inserta en un plano de especial relevancia, es más, el individuo no es sino una pieza dentro del engranaje del cosmos. El individuo habita el cosmos como su hogar. En palabras de Berger:

El poderoso atractivo de la matriz mítica radica en ser rescatados de la soledad, del restablecimiento de un cálido sentimiento de pertenencia que todo lo abarca, de tener un hogar en la realidad. No es una promesa falsa. De hecho, puede ser cumplida. Pero es importante señalar que el precio es la renuncia a la individualidad y la libertad⁵⁰⁵

En las sociedades arcaicas el yo es siempre un yo con conciencia colectiva o comunitaria, también es así en la Biblia. No hay un individuo aislado, autónomo o autárquico. Sin embargo, en la Biblia hay un proceso emergente de lo individual en un sentido personal, un proceso de individuación comunitaria. Como dice Berger: “la individualidad humana surge como consecuencia del colapso del orden mítico⁵⁰⁶”.

Debido a la trascendentalización y la historización de Dios, la relación con el ser humano cada vez transcurre menos por la mediación sagrada del mundo, y más por la individuación, entendida en términos personales que, no obstante, sigue formando parte de una comunidad. Por tanto, esta emergencia de lo individual personal forma parte del proceso de desacralización de las culturas cosmológicas que se da en las tradiciones bíblicas. Sin embargo, cabe preguntarse si el individualismo, que tanto ha caracterizado al protestantismo, se nutre de este proceso de individuación humano o de un proceso de autonomía de la modernidad secular.

Troeltsch señalaba entre las características de la *cultura moderna*, por contraposición a la *cultura eclesial*, la autonomía. La autoridad jerárquica basada en la revelación directa de Dios se sustituye por una autonomía humana

⁵⁰⁵ Berger, *Cuestiones...*, 84

⁵⁰⁶ Berger, *Cuestiones...*, 81

basada en el ejercicio de una razón secular. El espacio social se regula ahora, no por la Ley de Dios, sino por una convicción autónoma y racional. La consecuencia inmediata es un individualismo creciente⁵⁰⁷.

Marta García Alonso analiza hasta qué punto el pensamiento protestante en Lutero y en Calvino produce o causa la autonomía del sujeto moderno. En esta línea argumenta que en el pensamiento de Calvino seguimos encontrando, tanto una referencia a la Ley Natural, como a la Ley Moral de las Escrituras. Mientras que la primera es de aplicación sólo a los paganos, que desconocen la Escritura, para los cristianos tiene vigencia los mandatos bíblicos. De ahí que García Alonso concluye que: “no es posible encontrar autonomía ética, en sentido estricto, en el pensamiento calviniano”⁵⁰⁸.

Por otra parte, la doctora García Alonso impugna la validez del axioma del libre examen de la Biblia como atribuible al protestantismo, en sus palabras: “nada más alejado de la intención de los primeros reformadores”⁵⁰⁹. Y esto a pesar de que esa es la comprensión que ha predominado en la filosofía política, atribuyendo a esta libertad de conciencia protestante la base del constitucionalismo o las declaraciones de derechos modernos⁵¹⁰. Todo lo contrario, sigue diciendo García Alonso, “es la Biblia la que impone su interpretación al sujeto y no éste quien ha de darle sentido”⁵¹¹. Y acaba concluyendo:

En la medida en que el protestantismo socava el monopolio del magisterio católico sobre la interpretación de la Escritura, tendremos en él una semilla de la Modernidad. Pero, en la medida en la que la libertad de conciencia sea una nota distintiva de la idea moderna de autonomía, no podremos decir que ésta se derive inmediatamente de la libre interpretación protestante, pues, como acabamos de ver no está al

⁵⁰⁷ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 17

⁵⁰⁸ García Alonso, *La teología...*, 29

⁵⁰⁹ García Alonso, *La teología...*, 55

⁵¹⁰ García Alonso, *La teología...*, 56

⁵¹¹ García Alonso, *La teología...*, 56

alcance de cualquiera ejercerla (*requiere la elección y el concurso del Espíritu Santo*)⁵¹²

Marta García también pone de manifiesto que el concepto de autonomía no se encuentra ni en Calvino, ni en Lutero, sino que se corresponde con la filosofía kantiana. Más concretamente en una versión kantiana del concepto secularizado de “libertad” del protestantismo que supone su transformación⁵¹³.

Esta noción nos parece muy interesante y acertada, ya que no es suficiente con señalar sólo cuando los conceptos teológicos devienen en conceptos políticos secularizados, como si entre ellos hubiera una línea simple de continuidad, sino que hay que establecer la causalidad, la continuidad o la discontinuidad existente entre ellos.

Por eso la secularización de la cultura de la modernidad implica siempre una transformación de la religión, aunque no suponga su desaparición. De ahí, que toda vivencia religiosa en un contexto secularizado esté transformada por los procesos secularizadores de la modernidad cultural. Por tanto, no puede establecerse sin más una relación de necesidad entre protestantismo y secularización, liberalismo o autonomía. De hecho, ocurre lo contrario, es aquello que llamamos protestantismo, lo que al final queda transformado por los procesos secularizadores que conlleva la modernidad cultural.

Por su parte, Troeltsch distingue entre el protestantismo de los reformadores y el protestantismo moderno⁵¹⁴. No hay una línea de desarrollo evolutiva entre ambos de manera inequívoca. De hecho, podríamos decir, en la terminología de Thomas Khun, que entre ambos se produce un cambio de paradigma. Nos preguntamos qué es lo que distingue a nivel de contenidos de conciencia el protestantismo del mundo moderno. La respuesta es la filosofía y la literatura idealista, o lo que suele conocerse como *idealismo alemán*, Kant, Fichte,

⁵¹² García Alonso, *La teología...*, 58

⁵¹³ García Alonso, *La teología...*, 67

⁵¹⁴ Troeltsch, *El Protestantismo...*, 31

Schelling, Goethe o Hegel⁵¹⁵. Es aquí donde se da la transformación esencial al interior de la cultura protestante:

La transformación de la idea de libertad y de gracia en las ideas de personalidad autónoma y de comunidad de los espíritus con arraigo en la historia, todo ello con el trasfondo de un teísmo que acoge en sí la inmanencia⁵¹⁶.

La cultura eclesiástica protestante deviene en una cultura secular burguesa protestante, entre ambas hay continuidad, pero sobre todo transformación. En términos de la sociología del conocimiento esto tiene una explicación. Las ideas filosóficas y teológicas no son meras construcciones abstractas, sino interacciones y legitimaciones de procesos sociales. Dicho de otra manera, la construcción del sujeto moderno autónomo y los procesos de una racionalización creciente de todos los órdenes de la realidad permitió la construcción de una sociedad industrial, urbanizada y burocratizada y estos mismos procesos consolidaron la experiencia de las personas como sujetos modernos. El protestantismo experimentará una más rápida adaptación, ya que la teología liberal buscó la legitimación de dichos procesos, en la medida en que la cultura eclesiástica medieval había quedado atrás. También se esconde aquí el problema de la teología política. En la medida en que las iglesias protestantes se hicieron subsidiarias del Estado se mostraron incapaces de hacer frente a los procesos secularizadores de la cultura moderna. Es más, se mostraron como portadores de los mismos en la medida en que se comportaron como fuentes de legitimación.

Esta es la tarea y la toma de decisión que la teología debe afrontar en todo momento: la de convertirse en legitimadora de los procesos sociales o, por el contrario, asumir la vocación profética y advertir sobre el carácter potencialmente idolátrico de las construcciones sociales humanas. Ambas posibilidades las asigna Berger a la funcionalidad de la religión y de la teología⁵¹⁷.

⁵¹⁵ Troeltsch, *El protestantismo...*, 96

⁵¹⁶ Troeltsch, *El protestantismo...*, 96

⁵¹⁷ Berger, *El Dósel...*, 126

5.4.2 Secularización como privatización

Uno de los efectos que ya hemos advertido respecto de la mundanidad secular es la marginación de la religión a un espacio privado. Una fe y una religión, por no decir, una iglesia, cada vez más relegada a los márgenes de la sociedad y de la propia conciencia, son débiles e incapaces de convertirse en dadores de sentido. Por tanto, están en permanente riesgo de ser sustituidos por cualquier otra cosa.

Por decirlo en términos sociológicos, cuánto más pequeña sea su estructura de plausibilidad más difícil será poder mantener la definición de la realidad que construyen. Así la disyuntiva a la que se ve abocada es a resguardarse como minoría cognitiva, que cuanto más asediada se vea, mayor rotundidad cognitiva necesitará construir, como en el caso del fundamentalismo. O, por el contrario, ante el esfuerzo personal y cognitivo que representa la definición fundamentalista de la realidad, acaba por ceder a la presión de los procesos sociales y entrar en una actitud de adaptación, cuando no de mera rendición. Los procesos adaptativos a la mundanidad secular o al pluralismo secular, tanto en cuanto, ceden al individualismo autónomo y la privatización puede tener un cierto aire de relevancia, pero a largo plazo, los procesos secularizadores acabarán debilitando la religión.

Citábamos en el apartado anterior a García Alonso, cuando decía que para los reformadores la Biblia es la que se impone sobre el sujeto y no éste quien ha de darle sentido. Por eso la hermenéutica que practicarán los reformadores no se abandona a un mero subjetivismo, sino que adquiere unos patrones que la construyen. En primer lugar, porque los reformadores radicalizan la única autoridad de las Escrituras, que siempre aparece como una referencialidad externa a la propia conciencia.

Como decíamos, Milbank relaciona el protestantismo con la privatización de la fe, favoreciendo así la emergencia de unos de los principales factores del pluralismo secular, tanto a nivel de desobjetivación de las iglesias, como de subjetivación de las conciencias religiosas. Sin embargo, esto es cuestionable dicho de las primeras generaciones de reformadores. Como también

adelantábamos en el apartado anterior, para Calvino no había delitos penales exclusivamente seculares, sino que la esfera de lo penal siempre tiene una referencialidad a las leyes contenidas en las Escrituras, por tanto, su comisión es siempre una ofensa frente a Dios⁵¹⁸.

No hay aquí todavía una diferenciación entre lo público y lo privado, ya que tanto la Iglesia como el Estado tienen la capacidad de regular la conducta de los fieles-ciudadanos que es siempre juzgada públicamente. De hecho, lo privado se presenta siempre como límite insuperable. Calvino asume la participación del Estado en la vida pública-eclesial y asigna a la Iglesia el ejercicio de la disciplina del orden social, en la medida en que la conciencia es un ámbito infranqueable. El fuero interno no puede ser juzgado ni por la Iglesia, ni por el Estado, no hay juicio de intenciones, sino sólo de conductas externas tipificadas como delito por el ordenamiento público en concordancia con las leyes divinas contenidas en las Escrituras. La Reforma niega el cambio ontológico a través de la ordenación y del ejercicio de la penitencia, y con ello, el acceso a la conciencia del fiel-ciudadano, que queda reservada al juicio de Dios⁵¹⁹. Si sólo Dios puede juzgar la conciencia del pecador, todo delito que pueda juzgar la Iglesia es público ya que al salir a la luz deja de ser secreto⁵²⁰.

Por tanto, sólo hay esfera pública, la condición de buen creyente y ciudadano se dilucida en el espacio público, bajo la supervisión eclesial y magisterial, lo interno sólo existe como barrera infranqueable. Lo interno no tiene realidad social, sólo la tiene lo externo, incluida la moral. Lo privado no es susceptible de ser construido, tanto en cuanto, la conciencia pertenece al juicio de Dios. Es más, la radicalidad luterana de la justificación por la sola fe supone que el sujeto no se construye bajo las obras, sino que el cristiano sólo lo es, en la medida en que es “declarado” o “llamado” como “justo” por la Palabra en la justificación. Esta justicia le viene al cristiano “externamente” y no proviene nunca de sí mismo. Es la “justicia extranjera” de Dios que lo declara como justo, pero que no lo hace justo. El “hacerse justo” es una categoría escatológica dentro del protestantismo. En el aquí y ahora, el cristiano permanece como justo y

⁵¹⁸ García Alonso, *La teología...*, 148

⁵¹⁹ García Alonso, *La teología...*, 147

⁵²⁰ García Alonso, *La teología...*, 174

pecador al mismo tiempo⁵²¹. Con todos estos énfasis teológicos es fácilmente comprensible que al protestantismo no se le pueda atribuir las consecuencias derivadas de la privatización y de la autonomía secular.

En definitiva, la privatización de la religión y de la fe es atribuible principalmente a los desarrollos de la cultura de la modernidad, que se construye como mundanidad secular. En esa mundanidad secular, lo secular se construye a sí mismo como esfera autónoma frente a lo religioso, por tanto, lo presiona para recluirlo a la esfera privada.

¿Cuál es entonces el problema para las tradiciones religiosas? A nuestro juicio, ese elemento secular, que forma parte del pluralismo modernizador, debilita la religión y la fe porque la hace dependiente de su raíz: la construcción del sujeto moderno y su disolución tardo-moderna.

5.4.3 Secularización y experiencialismo expresivo

La realización de este sujeto moderno pasa ineludiblemente por la experiencia. Como dice Daniel Bell, la cultura moderna se basa en la autorrealización del yo, que debe ser constantemente expresado y construido. En esa construcción autorrealizable todo es experimentable. No hay límites que se resistan a la experiencia⁵²². La experiencia es la piedra de toque de dicha construcción del yo autónomo sin trabas y se convierte en el valor supremo de la cultura moderna⁵²³.

Este experiencialismo impregna también la teología o, mejor dicho, las construcciones teológicas de la modernidad son un intento de legitimación y de adaptación a este experiencialismo de la cultura moderna. Esto lo consideramos anteriormente con la referencia a la obra de G. A. Lindbeck. En su tipología dichas teologías son caracterizadas como “experiencial-expresivistas”.

Este experiencialismo expresivo, convertido en patrón cultural y de conciencia, desde el que se construye y se comprende la religión produce su

⁵²¹ Esta condición paradójica se afirma especialmente en la tradición luterana.

⁵²² Bell, *Las contradicciones...*, 26

⁵²³ Bell, *Las contradicciones...*, 31

transformación. Ya que una religión de la experiencia no puede ser otra cosa que una religión privada y subjetiva. Por tanto, el experiencialismo es funcional a la secularización de la conciencia. Pensamos que el experiencialismo sigue constituyendo la cultura tardomoderna. Un ejemplo de ello lo tenemos en los movimientos tecno-filosóficos del transhumanismo y del poshumanismo. El cuerpo humano, como última frontera de este experiencialismo, que quiere y debe superarse a través de la tecnología y de la ingeniería genética.

También vimos con Berger, como el neoliberalismo teológico de la sociedad de consumo multiplicó este experiencialismo profusamente. Y es que en la medida en la que la sociedad industrial se desarrollaba como sociedad de consumo, dentro de una sociedad al mismo tiempo plural, “la religión ya no puede ser impuesta, sino que debe ser ofrecida en el mercado” bajo la dinámica de la preferencia del consumidor⁵²⁴. Así, los productos que quieran tener éxito deberán acomodarse a las exigencias del mercado. Por supuesto, el mercado no es neutro, como tampoco lo es el espacio social. En una sociedad plural y secular las ofertas en el mercado religioso requieren un producto adaptado a sus necesidades. Por ello, en una sociedad en la que los procesos secularizadores presionan a las religiones hacia el ámbito privado, las legitimaciones teológicas e institucionales también adquieren esa dirección. Ahora todas las teologías deben satisfacer las demandas morales y terapéuticas del individuo en su vida privada. De ahí, la importancia creciente dada a la familia y las necesidades psicológicas del individuo⁵²⁵. Sin embargo, esta teología y esta religión sólo pueden ser funcionales a los sistemas tecnoeconómico y político⁵²⁶.

La teología se convirtió en una búsqueda constante de aquella experiencia que revelara el fondo del ser de la realidad. Lo mismo puede decirse de una concepción experiencial-expresiva, ya sea de la teología o de las religiones. El problema es encontrar el núcleo común de dicha experiencia dentro del pluralismo religioso o teológico. Se conceptualiza de muy distintas formas para poder comprender la variabilidad del fenómeno religioso, pero si resulta difícil

⁵²⁴ Berger, *El Dósel...*, 177

⁵²⁵ Berger, *El Dósel...*, 179

⁵²⁶ Bell, *Las contradicciones...*, 23

determinar las características de este fondo experiencial se puede dudar legítimamente de que, en realidad, haya una experiencia común en todas ellas⁵²⁷.

Como se verá en el curso de nuestra investigación, la experiencia no tiene por qué construirse desde el mundo interno del sujeto, sino que también puede construirse desde la realidad externa, desde la comunidad. De esta manera, podemos evitar la secularización de la conciencia con su reducto experiencial-expresivo privado.

Como conclusión, ante la secularización de la conciencia, las tradiciones religiosas tienen que elegir la estrategia que deben seguir. Como ya vimos en el modelo de Berger hay tres opciones. O se adopta la opción de la rendición, en la que asumimos que toda religión y fe pervive en el pluralismo secular como fe secular. O se asume la opción del atrincheramiento cognitivo o reactiva por el que rechazamos sin más los elementos de esta modernidad tardía, como en el caso del tradicionalismo, y se intenta preservar la tradición religiosa de todas las influencias nocivas, perviviendo como minoría cognitiva. O entramos en un proceso de negociación, como una tradición religiosa que se incardine en esta modernidad tardía, pero críticamente. Marcando un límite o una frontera frente a aquellos elementos que son lesivos para su propia condición y autocomprensión como tradición o comunidad religiosa.

Analizaremos en la Parte III la propuesta de Berger para que la comunidad religiosa se convierta en estructura intermedia, que salvaguarde al individuo de las presiones de las megaestructuras de la sociedad global. Pensamos que este puede ser un camino para que las iglesias cristianas replanteen su teología política y exploren nuevas alternativas por medio de nuestra propuesta de teología socio-constructiva. Eso debería significar desprivatizar definitivamente el cristianismo pasado por el idealismo y por la modernización de la cultura e incluso convertirse en una alternativa a la disolución tardomoderna de lo personal individual. Esta desprivatización supondría su participación en la vida pública como comunidad política bajo la forma de estructura intermedia.

⁵²⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 57

PARTE II. LA REVELACIÓN COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL

“Cierta teoría sociológica reciente ha comenzado a incorporar tales conceptos abstractos provenientes de la teoría de sistemas. En esa medida el nivel de discusión con la religión y con sus disciplinas dogmáticas cambiará. Entonces la sociología podrá involucrarse con más que la “sociología de la religión” en el sentido tradicional. Es decir, no se restringirá más a cosas tales como los roles, carreras y problemas de comunicación de los sacerdotes o el patrón de la organización y participación eclesíásticas. Incluso hará más que señalar cómo los símbolos y las instituciones son ideológicos. Más bien la sociología puede combinar elementos de la sociología de la acción y de la sociología del conocimiento en una nueva unidad. La teoría sociológica puede entonces alcanzar un nivel de abstracción que extenderá su horizonte de interpretación. Puede analizar directamente las afirmaciones de la dogmática religiosa”⁵²⁸.

CAPÍTULO VI. PERSPECTIVA DIACRÓNICA

6.1 Una teología socioconstructiva

Comenzamos en este Capítulo VI el análisis propiamente teológico. Nos centramos en desarrollar un modelo teológico heurístico para producir una perspectiva teológica. Lo hacemos a partir de las premisas de la teoría social de Peter L. Berger y de la consideración de la sociedad y la cultura como *loci theologici*.

6.1.1 Premisas básicas

En primer lugar, queremos asentar las conclusiones que ya hemos alcanzado en nuestra investigación doctoral que nos sirven de base para nuestra propuesta teológica.

⁵²⁸ N. Luhmann, *La Dogmática Religiosa y la Evolución de las Sociedades en Sociología de la religión*, México 2009, 78

Una de las críticas fundamentales al sistema cultural de la configuración neoliberal es la construcción de un experiencialismo subjetivo e individualista que es funcional a los subsistemas tecnoeconómico y político. Aunque asumimos la diferenciación institucional de la modernidad, cuestionamos la privatización de la religión de la mundanidad secular y el experiencialismo teológico que es adaptativo a dicha privatización.

En segundo lugar, ya hemos señalado un área de tensión en el pensamiento de Peter L. Berger. Entre la concepción cultural de la religión de su sociología de la religión y de su teología. Por un lado, aquella concepción sustantiva de la religión, que queda definida por su relación con lo trascendente y que, por tanto, mira desde dentro la religión, es decir, desde la conciencia religiosa, ¿supone subjetivar la religión o que sea construida socialmente? Por otro lado, la teología de Berger no deja de ser una teología liberal, es decir, una teología que se basa en la experiencia del sujeto. Así que no es posible desprivatizar la religión en la sociedad plurisecular si la fundamentación de la teología tiene una raíz de tipo experiencial e individualista. Por consiguiente, nos hemos propuesto construir una teología que fuera capaz de superar esta tensión. Para ello, presentamos nuestra propuesta de teología socioconstructiva.

6.1.2 La dimensión socioconstruida de la teología

Retrotraemos nuestra reflexión teológica hasta la comprensión del centro neurálgico de la misma: la revelación. Estudiamos así la intersección de lo sociológico y lo teológico precisamente en el corazón mismo de la propia teología. Concretamente nuestro método articula que la revelación no se debe comprender principalmente como un conjunto de verdades proposicionales sobre Dios, el mundo y el ser humano; ni tampoco en exclusividad como una experiencia original de Dios, de lo divino o de lo sagrado fruto de su relación con la subjetividad humana. Por el contrario, la revelación debe comprenderse como un proceso de construcción social.

Un proceso de construcción social a partir del lenguaje, del mundo de la vida cotidiana y del universo de sentido de una determinada estructura de plausibilidad. Es la estructura de plausibilidad y no una subjetividad individual, la

que integra aquellas experiencias e interpreta aquellos acontecimientos históricos, que se correlacionan con sucesivos actos de habla de la Palabra y que da lugar a la revelación, constituyendo un horizonte de significado para la propia comunidad.

La estructura de plausibilidad narra para objetivar los significados, juntos a las experiencias y a los acontecimientos históricos interpretados. Primero, de manera oral, y posteriormente, escrita. Todo ese proceso de revelación funciona de manera análoga a un sistema de comunicación, en los que los sucesivos actos de habla de la Palabra funcionan como restricciones de los posibles significados disponibles dentro del proceso de construcción social.

Derivado de estos dos procesos, la construcción social y el sistema de comunicación, la revelación se objetiva en unos textos que a su vez requieren otro filtro más de restricción y de regulación: el proceso de canonización por el que los textos devienen en Escritura.

Es cierto que no abandonamos por completo lo experiencial, porque pensamos que no se puede prescindir de una comprensión genética de la revelación, si no queremos ver reducida la Escritura a algo incondicionado o dado por sentado. Lo que le restaría capacidad dialógica en el debate público de la sociedad plurisecular. Nuestra intencionalidad teológica es comprender en cualquier caso lo experiencial desde lo social, lo externo y lo institucional, en lugar de lo individual, lo interno y lo privado.

6.1.3 El proceso de construcción social de la revelación

En la Introducción ya dijimos que en su *sentido teológico* los *loci* se corresponden con dos significados diferentes: como fuentes y como categorías que nutren la empresa teológica. Como *fuentes* se refiere a los lugares donde la teología extrae su saber y como *categoría* alude a la mediación hermenéutica. El *locus* como fuente de la teología es la Escritura, y los *loci* como categorías hermenéuticas de la teología son la cultura y la sociedad. Bajo estas categorías estudiamos el proceso de construcción social de la revelación. De esta manera, el proceso de construcción social se inserta en el corazón mismo del objeto de la teología: la revelación de Dios mediada por el texto de la Escritura.

Nuestro análisis se basa en comprender *la revelación como un proceso* que tiene *dos fases*. Una primera fase, *genética o diacrónica*, y una segunda fase, *sincrónica*. En la fase diacrónica, la revelación tiene que ver fundamentalmente con la experiencia, pero sin reducirse o agotarse en ella. El proceso comienza con unas experiencias que son causadas por la revelación de Dios, a través de actos de habla de la Palabra. Sin embargo, esas experiencias sólo se hacen comunicables a través de un proceso de construcción social. Por el que dichas experiencias se objetivan haciéndose conocimiento de un determinado grupo social. Para asegurar la pervivencia en el tiempo de dicho “conocimiento” es necesario que se consolide como texto escrito. De esta manera, el proceso de revelación culmina en una segunda fase, a la que llamamos *sincrónica*, una vez que el texto es producido y que es fijado como canónico. Por tanto, desde el punto de vista sincrónico, la revelación no se tiene, sino a través de la mediación de la Escritura. Por eso, decimos que la Escritura engloba la totalidad de la revelación, porque al margen de ellas no tenemos acceso de manera directa, ni a las experiencias originales de la revelación, ni al proceso de construcción social, ni al proceso de construcción canónica.

Ahora bien, la dificultad que se presenta es cómo determinar en ese proceso de revelación qué corresponde a la “acción de Dios” y qué corresponde a la “acción humana”. Si afirmásemos que “Dios ha hablado” y que de alguna manera ha entregado al ser humano un mensaje en términos cognitivos-proposicionales, lo que deberíamos explicar son dos cosas. La primera, cómo es esa “manera” en la que Dios ha hablado. La segunda, cómo Dios puede entregar un mensaje que no esté sujeto a las determinaciones sociales y culturales contingentes humanas. Todos los modelos cognitivos-proposicionales, desde los tradicionales a los fundamentalistas se problematizan cuando tratan de considerar la dimensión social y cultural de las proposiciones de verdad dadas por Dios. Por lo que se suelen obviar o atenuar sin abordarlos de manera explícita.

Por todo ello, nuestra propuesta teológica tiene aquí su principal motivación, articular una investigación sobre la recepción socioculturalmente construida, no de una palabra como un contenido proposicional literalmente revelado, ni como un reduccionismo experiencial, sino de la Palabra de Dios.

6.1.4 La dimensión no reductiva de la cultura: los actos de habla de la Palabra

La Palabra de Dios es esa autodonación de Dios mismo comunicándose en las palabras humanas. Eso quiere decir que cuando el ser humano experimenta a ese Dios dándose a sí mismo, lo comunica y lo articula a través de palabras humanas, que necesariamente son lenguaje construido por la acción social y la cultura de los seres humanos, pero que no se puede confundir con la acción comunicativa de la Palabra⁵²⁹.

Al distinguir la acción comunicativa de la Palabra de las palabras humanas se da solución a que éstas últimas estén sujetas a todas las determinaciones sociales y culturales. Es la propuesta barthiana. Sin embargo, como señala la crítica de Milbank, eso problematiza el acontecimiento comunicativo de la Palabra en un doble sentido. Que dicho acontecimiento comunicativo de la Palabra esté sujeto al ámbito de la experiencia individual humana y que, por tanto, que corra el riesgo de subjetivarse y de privatizarse. Por otro lado, la distinción entre Palabra y palabras humanas corre el riesgo de que la Palabra se quede como un acontecimiento comunicativo mudo, sin contenido. La solución barthiana es volver al objetivismo de la tradición de la dogmática cristiana.

Por el contrario, en la presente investigación se propone nuestro modelo de cooperación intradisciplinar entre lo teológico y lo sociológico. En el que toda experiencia es configurada por la mediación social y por su proceso de construcción del conocimiento. Es decir, que la mediación experiencial siempre será aquí social, no individual. Para evitar la tentación objetivista de la tradición y de la Escritura, que se presentan como “algo dado”, proponemos insertar *el proceso de revelación en el proceso de construcción social*. Dicho de otra manera, *el proceso de revelación es el proceso de construcción social*. Por tanto, esa

⁵²⁹ Seguimos a Karl Barth que establece una distinción entre revelación y religión, dando la primacía a la primera sobre la segunda. Es decir, que lo que sea la religión debe entenderse desde la revelación y no lo que sea la revelación entenderse desde la religión. A juicio de Barth, esta fue la inversión fatal que operó el neoprottestantismo de la Ilustración y del Idealismo. Por eso en nuestra teología socioconstructiva el acontecimiento de la Palabra, a través de sus actos de habla, es previo y suscita el proceso de revelación, cuya recepción se construye socialmente por la estructura de plausibilidad de la comunidad creyente. La revelación, por tanto, nos dice lo que la religión es y no la religión determina lo que puede entenderse por revelación. Barth, *La revelación...*, 39-42; 220

Palabra, que sí penetra en las construcciones humanas, porque les pertenece como Palabra encarnada, al mismo tiempo, se sustrae a ellas sin que se agote en las mismas.

6.1.5 La dimensión eclesial de la cultura bíblica

¿Cuál es el problema que prevemos ahora? Que todo el proceso de revelación quede reducido sin más a lo que los seres humanos sean capaces de construir. Dicho de otra manera, ¿cómo distinguir la Palabra de Dios de las palabras humanas? O la Palabra queda vacía o se personaliza radicalmente. Concordamos con que la Palabra es Cristo, sin embargo, no tenemos acceso directo a Cristo, sino a la Escritura. Como diría Calvino, el único Cristo que tenemos es el de las Escrituras⁵³⁰. Por tanto, desde nuestra posición, estas aporías no pueden resolverse sólo desde la fase diacrónica, sino en conjunción con la fase sincrónica.

Hemos dicho que la revelación se inserta en el proceso de construcción social o que la Palabra se da en las palabras humanas, es decir, que las podemos distinguir, pero no separar. ¿Cómo resolver entonces las aporías o las discrepancias, que surgen desde la misma Escritura, y que precisamente responden a determinaciones socioculturales dentro de contextos sociohistóricos concretos? ¿Instituciones sociales, roles e identidades, pero también determinados patrones de pensamiento y comportamiento, pueden sancionarse directamente como Palabra de Dios por el hecho de estar consignadas en la Escritura?

En nuestra perspectiva esto sólo puede resolverse, si no queremos perder la consideración de la Escritura como Palabra, ni acudir a una gradación reduccionista de la misma, por la que sólo partes o elementos de ella son la Palabra, a una constante referencia al todo. Es decir, que no puede igualarse la cultura que es la Escritura con los patrones culturales particulares que encontramos en ella.

En este sentido, la lectura canónica y narrativa de la Escritura, leída en la comunidad creyente, produce una definición de la realidad concreta que provee

⁵³⁰ Vanhoozer, K. J., *El Drama...*, 69

una construcción de sentido para los que la aceptan en su calidad de Palabra. A esa definición de la realidad la llamamos “cultura bíblica”. Sin embargo, esa “cultura bíblica” no tiene que hacerse coincidir con las culturas particulares que encontramos en la propia Escritura.

¿Cómo distinguir entonces entre la cultura de la Escritura y los patrones culturales y sociales particulares contenidos en ella? En términos no de contenido proposicional, ni experiencial, sino cultural. En referencia de las partes al todo, de su coherencia intrasistémica y de su aplicabilidad. Todos estos aspectos serán analizados en el capítulo VII.

Dicho todo lo anterior, también debe tenerse en cuenta que hemos respetado la lógica propia que acompaña al devenir teológico, que contextualiza nuestro discurso teológico, atendiendo a las particularidades que le son propias. Por eso, debemos tratar otros temas propiamente teológicos íntimamente relacionados con las cuestiones planteadas.

Con nuestra propuesta, la teología debería estar en mejores condiciones para contribuir a la desprivatización de las iglesias cristianas y ejercer una crítica cultural de los sistemas tecnoeconómico y político, al superar ese experiencialismo subjetivista que es funcional al sistema.

6.2 La acción comunicativa de la Palabra

Teniendo en cuenta todo lo anterior, ahora estamos en condiciones de afirmar que la experiencia de revelación es siempre originada como acción comunicativa externa de la Palabra, que no se reduce a un estado o contenido de conciencia de individuos, ya sean profetas o apóstoles, sino que se objetiva a través del orden de significado del mundo de relaciones sociales, que la exterioriza en las palabras de los textos de la Escritura.

¿Cómo concebimos esta acción comunicativa externa de la Palabra? Respondemos que la experiencia y encuentro personal de la Palabra acontece en los sucesos históricos y en las palabras humanas. Dios dice y hace, Dios dice y

sucede, la Palabra de Dios es eficaz, es palabra-acción o acto de habla. Que se objetiva a través del lenguaje y de los símbolos, como un orden de significado construido por un mundo de relaciones sociales que produce los textos de la Escritura.

En este punto hay que ser conscientes de las enormes dificultades que se abren en el intento de encontrar un modelo integrador de distintos enfoques y modelos teológicos. En esta cuestión de relacionar la Palabra y las palabras humanas, así como, con las acciones salvíficas de Dios convergen distintos intentos en la teología del s. XX, por eso sólo cabe apuntar las líneas principales y algunas conclusiones.

6.2.1 La revelación en la teología del s. XX

Seguimos a partir de aquí a Vanhoozer en *El Drama de la Doctrina* (2010), para matizar teológicamente la relación entre la Palabra, palabras humanas y acciones salvíficas⁵³¹.

A mediados del s. XX, Carl F. H. Henry, como reacción a la teología barthiana, propuso que la palabra de Dios debía asimilarse a “verdades objetivas afirmadas de modo conceptual y verbal”⁵³². Por tanto, la tarea de la teología consiste en la sistematización de verdades a partir de la información que se encuentra en la Biblia.

Por el contrario, la teología barthiana sostiene que la Palabra es el sujeto activo de Dios en su autorrevelación. Dios no nos entrega un conjunto de informaciones verbales de verdad, sino que se nos da a sí mismo en comunión⁵³³.

Así que, usando una “ortodoxia generosa”⁵³⁴, podemos decir que, a pesar de lo dicho, ambas corrientes albergaban aquello que no estaba enfatizado en su modelo teológico. Es decir, que Karl Barth era consciente de que la personalización de la Palabra, derivada de comprenderla como la persona de

⁵³¹ La razón por la que seguimos a Vanhoozer y no a Lindbeck, ya que ambos se encuadran en la teología posliberal y posproposicional, es porque tiene un tratamiento exhaustivo, tanto de la revelación, como del proposicionalismo. Aspectos que están ausentes en la teología de Lindbeck.

⁵³² Vanhoozer, *El Drama...*, 68

⁵³³ Vanhoozer, *El Drama...*, 68

⁵³⁴ La expresión es del teólogo Hans Frei

Jesucristo, no implicaba necesariamente desverbalizarla⁵³⁵. Así como Henry y los proposicionalistas con él, creen que Jesucristo es la Palabra hecha carne. Sin embargo, la tendencia de Karl Barth es a desverbalizar la Palabra y la de los proposicionalistas a despersonalizarla⁵³⁶.

Por eso, Vanhoozer propone que se debe entender la Palabra de Dios, tanto como algo que Dios hace, como algo que Dios dice. Y de esta manera, dar cuenta de la relación entre Palabra y palabras humanas para determinar cómo esta relación es “de Dios”⁵³⁷.

Este es el núcleo teológico que nos ha traído hasta aquí y que nos ha motivado en nuestra propuesta de aunar lo teológico y lo sociológico. Para los evangélicos proposicionalistas, la revelación es el contenido que encontramos en la Biblia, lo que Dios revela. Para Barth la revelación es el autodesvelamiento de Dios en las palabras humanas de la Biblia⁵³⁸.

Esta relación entre Palabra y palabras no es la única para explicar lo que ocurre en la revelación. A mediados del s. XX hubo un movimiento al que se llamó “Teología bíblica”, que postulaba que a Dios se le conocía por lo que había hecho. Dios no sólo se reveló con palabras, sino con hechos poderosos. De esta manera la Biblia es el testigo de la acción de Dios, de sus actos poderosos⁵³⁹.

Su mejor representante en Estados Unidos fue Ernest Wright, mientras que en Alemania estaba trabajando, en una línea similar, Gerhard von Rad. Sin embargo, el problema de la aproximación de Wright residía en concebir esas acciones de manera completamente aislada. Difícilmente puede comprenderse esas acciones sin las palabras que las transmiten o sin perderse la noción de Palabra⁵⁴⁰. Por otra parte, el contenido de la teología de von Rad consistía en un

⁵³⁵ Barth afirma que la ecuación entre la Palabra de Dios y Jesucristo hace imposible entender la categoría de Palabra de Dios de manera doctrinaria. Eso nos previene de comprenderla como un conjunto de proposiciones reveladas. De manera, que el carácter personal de la Palabra de Dios no debe entenderse contra su carácter verbal o espiritual, por tanto, no supone desverbalizarla, dice expresamente Karl Barth. Cfr Barth, *Church Dogmatics...*, 135-136

⁵³⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 68

⁵³⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 69

⁵³⁸ Barth, *Church Dogmatics...*, 138

⁵³⁹ Vanhoozer, *El Drama...*, 70

⁵⁴⁰ Vanhoozer, *El Drama...*, 70

relato de las “acciones poderosas” de Dios llevadas a cabo en el pasado de Israel⁵⁴¹.

Walter Brueggemann en *Teología del Antiguo Testamento* (2005) y discutiendo a von Rad dice:

La crítica principal de von Rad y de su *relato de acciones poderosas* es que ni von Rad ni otra persona ha encontrado una manera de relacionar la historia de salvación (el relato de los datos teológicos o credales) con la historia secular, tal como ésta podía recuperarse por medio de la investigación histórica. Von Rad había intentado hacerlo al afirmar la tensión entre *mínimos históricos* y *máximos teológicos*, pero tal formulación sólo reconocía el problema y la tensión no lo solucionaba⁵⁴².

Von Rad insistía en la historicidad de los acontecimientos de los relatos de Israel y Wright estuvo comprometido con otro movimiento, el de la “Arqueología Bíblica”, que pretendía encontrar los equivalentes históricos a las afirmaciones teológicas de los relatos bíblicos⁵⁴³. Sin embargo, el problema era que no estaba claro el concepto “acciones de Dios”, porque o se tomaba de manera ingenua como los “hechos históricos”, tal y como están transmitidos en la Biblia, o porque se convertía en una noción filosófica, como ocurría en la sistemática de Tillich, que la alejaba de lo referido por esos textos bíblicos⁵⁴⁴.

Ya vimos en la contextualización, la crítica que Queiruga recogía de James Barr sobre la revelación bíblica, que no podía escapar a su objetivación en las palabras humanas, por encima de acontecimientos o sucesos históricos. Brueggemann, que también recoge esta misma crítica de Barr, dice que la obra de Von Rad y Wright se había centrado en la acción de Dios, pero que Dios habla más que actúa y que, por consiguiente, la interpretación teológica puede y debe centrarse en el discurso de Dios. El discurso es un dato del texto, las cuestiones

⁵⁴¹ Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2005), 49

⁵⁴² Brueggemann, *Teología...*, 58

⁵⁴³ Brueggemann, *Teología...*, 50

⁵⁴⁴ Brueggemann, *Teología...*, 59

histórico-críticas también pueden pertenecer al mismo, pero lo central del texto sigue siendo el discurso de Dios⁵⁴⁵.

También dijimos en la contextualización, que Von Rad pertenecía al círculo de Heidelberg, pero que su máximo exponente fue Wolfhart Pannenberg. Éste dedicó su obra a encontrar este vínculo teológico entre la historia de la salvación y la historia secular. Esta teología sistemática reaccionaba contra el énfasis unilateral de la revelación como palabra de la neoortodoxia. Fue el intento de encontrar una base histórica para la revelación. Para Pannenberg el ámbito privilegiado de la revelación es “la historia universal”. La historia vista como un todo revela la salvación de Dios, pero ésta es sólo posible aprehenderla cuando esa historia llegue a su final, por eso comprende la resurrección de Cristo de manera proleptica, es decir, de manera anticipadora. Aunque, ya ocurrida en el pasado, tiene una densidad de plenitud porque anticipa el final de la historia. Y de esa manera, permite esa referencia a la totalidad de la salvación, que se muestra en la totalidad de la historia. Son los hechos históricos y no las acciones comunicativas de la Palabra lo significativo para la revelación. Estos hechos históricos insertos en la historia de su tradición revelan por sí mismos. El significado revelado no se añade desde fuera por la palabra, sino que son intrínsecos a ellos mismos, y que resulta científicamente accesible en su contexto, del que la Palabra también forma parte. De esta manera, insiste Pannenberg, en que los hechos históricos son significativos y universalmente accesibles, no en la historia positivista, sino en la historia interpretada por la tradición de la fe⁵⁴⁶.

Por su parte, Oscar Cullmann lo hace separando o extrayendo “la historia de salvación” de la historia secular y aislándola. Esa “historia de salvación” es el conjunto de hechos salvadores, donde “la revelación se muestra como acción en el espacio abierto por la dialéctica promesa-cumplimiento”⁵⁴⁷. Sin embargo, el resultado es una historia dentro de la historia.

En el caso de Berger, él recoge un aporte sobre uno de los rasgos característicos de la revelación bíblica: su proceso de historización. La revelación

⁵⁴⁵ Brueggemann, *Teología...*, 61

⁵⁴⁶ Torres Queiruga, *Repensar la revelación...*, 108

⁵⁴⁷ Torres Queiruga, *Repensar la revelación...*, 107

del Dios de Israel en la narrativa bíblica supone una ruptura con el mundo de matriz mítica de las religiones tradicionales. El Dios de Israel no forma parte del mundo, sino que se revela con características personales. Como un Dios que acuerda una alianza con su pueblo, que actúa en determinados hechos poderosos y que habla, dando una Ley. Esta revelación era una comprensión polémica contra aquel mundo encantado⁵⁴⁸.

En este sentido, como ya dijimos en el Capítulo V, el mundo deviene mundano. No es arbitrario que la Biblia comience con esta poderosa declaración: “en el principio creó Dios los cielos y la tierra...” El mundo comienza por desencantarse, pero con ello, nos introducimos en una nueva problemática: ¿cómo es posible que un Dios que se trascendentaliza respecto a un mundo creado, al mismo tiempo, actúa y habla en un mundo historicado? De la revelación autoevidente de un mundo encantado pasamos a la revelación verbalizada e historicada de un Dios personal trascendente al mundo, pero que actúa en el mundo. Este trasfondo polémico de la Biblia con el mundo holístico arcaizante marca profundamente el cómo de la revelación desde entonces.

6.2.2 La Palabra de la revelación como actos de habla

Teniendo en cuenta todo lo anterior, y en su intento de resolver la distancia entre lo dicho y lo hecho por Dios, entre Palabra e Historia, Vanhoozer propone que la revelación es lo que Dios hace con su decir. Dios hace y también dice, es más, Dios al decir, hace y su hacer se realiza a través de su decir⁵⁴⁹. Hablar es una de las cosas que Dios hace⁵⁵⁰, su hablar es uno de los actos poderosos de Dios. El hablar es una forma de acción. La Palabra es algo que Dios dice, algo que Dios hace y algo que Dios es. Por tanto, Vanhoozer iguala el “acto de habla”, siguiendo a Barth⁵⁵¹, y las “palabras-acciones”, siguiendo a von Balthasar⁵⁵².

⁵⁴⁸ Berger, *Cuestiones...*, 83-84

⁵⁴⁹ Karl Barth sostenía que el decir de Dios es también el acto o acción de Dios. Cfr Barth, *Church Dogmatics...*, 131

⁵⁵⁰ Barth dirá que la categoría de la Palabra de Dios implica que Dios habla. Cfr Barth, *Church Dogmatics...*, 130

⁵⁵¹ Barth, *Church Dogmatics...*, 140-141

⁵⁵² Vanhoozer, *El Drama...*, 70

Lo que se quiere enfatizar aquí es que la revelación es la “acción comunicativa” de Dios, ya que el lenguaje no es sólo un medio para procesar información, sino un medio de acción comunicativa e interacción personal⁵⁵³.

Esta categoría de “acción comunicativa” será de especial utilidad cuando analicemos la revelación como “sistema de comunicación”. Sin embargo, necesitamos aclarar un poco más cómo entiende Vanhoozer estos actos de habla en su relación en las palabras humanas, que es lo que guía en estos momentos nuestra investigación.

Vanhoozer, citando a Karl Barth, dice que Dios se revela, revelándose él mismo, a través de sí mismo. Lo que hace con su decir es desvelar su ser, su revelación es idéntica a su ser y también es idéntica a su efecto. Este modelo lo traduce Vanhoozer de la siguiente manera: “la acción comunicativa de Dios consiste en que Dios Padre inicia la comunicación, el Hijo es el contenido de la comunicación y el Espíritu es la eficacia de la comunicación”⁵⁵⁴.

Vanhoozer considera a Dios como un agente comunicativo, que forma parte de la comunidad lingüística, ya sea Israel o de la Iglesia. Esto no implica considerar a Dios como un objeto dentro del mundo, ya que Dios es ontológicamente distinto del mundo⁵⁵⁵, tal y como hemos señalado anteriormente respecto a la mundanidad del mundo.

Ahora, ante la pregunta de qué es lo que Dios transmite con su acción comunicativa, Vanhoozer responde que la comunicación se refiere tanto a la ilocución, es decir, a lo que se hace cuando se dice algo, como a la perlocución, es decir, a la recepción, al efecto que causa en el receptor. Para Karl Barth, la revelación es tanto ilocución como perlocución, indisolublemente unidas, mientras que para Vanhoozer la revelación es ilocución y perlocución, pero no están necesariamente unidas. El “acto de habla” es, sobre todo, ilocución, lo que Dios hace cuando dice algo⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Vanhoozer, *El Drama...*, 71

⁵⁵⁴ Vanhoozer, *El Drama...*, 92

⁵⁵⁵ Vanhoozer, *El Drama...*, 132

⁵⁵⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 93

Termina Vanhoozer afirmando que: “no existe ningún motivo que impida hablar de discurso divino para referirse a lo que Dios hace al hablar (ilocuciones), tanto si se recibe y se comprende lo que dice (perlocuciones) como si no”⁵⁵⁷.

Hasta aquí hemos seguido a Vanhoozer, pero ahora debemos hacer un alto en el camino y seguir nuestra propia metodología y orientación. Y es que pensamos que su modelo “canónico-lingüístico” se hace débil allí donde muestra su carencia fundamental: en la ausencia de considerar la cultura humana en la acción comunicativa de Dios.

Lo que esto produce es que, en definitiva, Vanhoozer no puede separarse de la idea de que Dios diga efectivamente algo y que esté unido a las palabras tal cual de las Escrituras. Sin embargo, nosotros añadimos que la acción comunicativa de Dios va indisolublemente unida a la construcción social del ser humano cuando recibe dicha acción comunicativa de Dios. No puede haber un “decir” de Dios al margen del proceso de construcción social humano. Es decir, que no puede haber acción comunicativa de Dios sin recepción humana (perlocución) y que justamente esa recepción (perlocución) depende del proceso de construcción social. Podemos admitir con Vanhoozer que esa perlocución es producida por el Espíritu, pero la receptividad, asistida por el Espíritu, no puede estar al margen del conocimiento humano, por tanto, del proceso de construcción social.

En definitiva, a nuestro juicio, Vanhoozer no está tan lejos de las posiciones proposicionales, cuando dice que la inspiración significa no sólo que las palabras (locuciones) son de Dios, sino que los actos de habla (ilocuciones) son también de Dios, así como las perlocuciones, que son también de Dios a través del Espíritu⁵⁵⁸.

Lo que obvia Vanhoozer es el papel de la sociedad y de la cultura en ese proceso de comunicación, en esa acción comunicativa. Al sustituir lo cultural del modelo de Lindbeck por lo canónico, Vanhoozer se obliga a un nuevo

⁵⁵⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 94

⁵⁵⁸ Vanhoozer, *El Drama...*94

reduccionismo, lo lingüístico. Así nos acercamos al proposicionalismo, en el que las palabras humanas de la Biblia son el resultado del decir de Dios⁵⁵⁹.

Nuestra metodología se basa precisamente en que ese decir de Dios tiene siempre una recepción socialmente construida y que, por tanto, el análisis sociológico no puede excluirse del teológico.

6.3 La experiencia

Según el proceso de revelación que hemos descrito previamente, el punto de partida de dicho proceso, suscitado por las acciones comunicativas de la Palabra, es una experiencia de revelación. Experiencia que en las Escrituras no es descrita de manera única, sino plural. Hay distintas experiencias de revelación. Por eso, en primer lugar, nos centramos en el análisis sobre cómo comprendemos dichas experiencias y qué elementos las acompañan.

La cuestión fundamental, para los propósitos de nuestro trabajo, será la discusión sobre el concepto de “experiencia” y su incidencia sobre la comprensión de la teología cristiana. Hay una gran diversidad de modelos que articulan la relación entre experiencia y revelación.

En el estudio de las religiones entre los más paradigmáticos se encuentran los de Mircea Eliade y Rudolf Otto, en los que “las distintas religiones son diferentes simbolizaciones de una única experiencia de común ultimidad”⁵⁶⁰. En su versión teológica, la doctrina cristiana es un conjunto de símbolos que expresan una experiencia original de revelación (Schleiermacher, Tillich, Roger Haight). Todos ellos se corresponden con modelos de la Escuela de Chicago.

Incluso en el modelo proposicional-cognitivo de los evangélicos, que entiende la doctrina como proposiciones de verdad respecto a una realidad objetiva, encontramos que la fe también es expresión personal de una experiencia de conversión. Así que, entre los que están reaccionando frente al reduccionismo

⁵⁵⁹ Reconocemos que el aporte canónico del modelo de Vanhoozer es fundamental, también lo tenemos en Lindbeck, pero no con tanto desarrollo, y lo retomaremos en la perspectiva sincrónica, así como volveremos a Vanhoozer cuando tratemos lo proposicional-cognitivo en un apartado más adelante.

⁵⁶⁰ Lindbeck, *La naturaleza...*, 50

experiencial liberal, también encontramos un núcleo experiencial individual en su propio modelo teológico.

También encontramos este centro experiencial en otras teologías, que beben de fuentes bastante diferentes, como las de Karl Rahner o Lonergan. En las que hay una experiencia de revelación trascendental y una fuente de revelación categorial, es decir, se combina una experiencia de revelación (trascendental) con unos contenidos en proposiciones cognitivas (categorial)⁵⁶¹.

Por tanto, hay que estudiar la cuestión de la experiencia y su relación con la revelación en varios aspectos. Los aspectos problemáticos a tener en cuenta son, por un lado, que el reduccionismo de la revelación a una experiencia lleva a reducir la doctrina a símbolos con fuerza existencial y expresiva. Por otro lado, que el reduccionismo experiencial lleva al individualismo y a la privatización de la religión, es decir, a una vivencia secularizada de la misma. Además, surgen otros problemas como el riesgo de perder las Escrituras como Palabra de Dios o a reducir la Biblia a una mera colección de símbolos.

No obstante, el recurso de la experiencia es el intento de afrontar las aporías que la modernidad presentó a la teología cristiana, y en ese sentido, lo consideramos adecuado, siempre y cuando nos mantengamos en unas coordenadas concretas. La experiencia de revelación forma parte siempre de la acción comunicativa de la Palabra en palabras humanas⁵⁶². Que cuenta con la mediación de símbolos, que pueden expresar realidades existenciales, pero que no se reducen a ellos, sino que se insertan en el conjunto de las construcciones de sentido de una comunidad. Estas comunidades de fe producen los textos de las Escrituras y como resultado de su hermenéutica se va aquilatando un contenido cognitivo y proposicional del mismo. Por eso, al final del proceso de construcción social se inscribe el contenido proposicional de la revelación. Por tanto, hay “verdad o verdades” proposicionales en las Escrituras, pero éstas son siempre contextuales, es decir, están construidas socioculturalmente. Lo proposicional, junto a lo

⁵⁶¹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 41

⁵⁶² Karl Barth afirma que, dado que el conocimiento de la Palabra de Dios es posible para el ser humano, debe ser experimentable para él. Hay una experiencia de la Palabra de Dios, tanto en cuanto, determinación del ser humano. Cfr. Barth, *Church Dogmatics...*, 195

simbólico y a lo narrativo, forma parte del resultado del proceso de construcción social con el que la comunidad creyente recibe la acción comunicativa de Dios.

6.3.1 Experiencia y revelación en la teología de Roger Haight

El análisis de la experiencia es central en el modelo cultural-lingüístico de Lindbeck, que se presenta como un intento de corregir o superar el modelo experiencial-expresivo. Lindbeck toma como referencia la teología de Karl Rahner, que, como ya hemos dicho, es un modelo mixto, experiencial-proposicional. No obstante, nosotros vamos a tomar como referencia del modelo experiencial, la obra “*Jesús, símbolo de Dios*” (2007) del teólogo Roger Haight⁵⁶³.

Esta teología es un modelo claro de la Escuela de Chicago, basado, como ya vimos, en lo que la academia norteamericana se conoce como “fundacionalismo”⁵⁶⁴. Es decir, fundamentar la argumentación filosófica o teológica en los presupuestos de la razón moderna. Este es el intento cartesiano de encontrar un camino seguro para la epistemología. Lo que supone postular un tipo de experiencia común a todos los seres humanos, que tiene como características la individualidad y el subjetivismo, pero también la universalidad de la razón en el sujeto cognoscente.

Para Haight la fe es una forma de experiencia. La fe forma parte de la estructura experiencial de todo ser humano, de esta manera, la fe es la conciencia de una realidad última y trascendente, que se mide por su fidelidad a dicho fondo experiencial. Por tanto, la fe es un tipo de experiencia compartida por todos los seres humanos⁵⁶⁵.

En la teología de Haight, la experiencia corresponde con la estructura antropológica del ser humano, que tiene que ver con su presencia en el mundo. Dicho con otras palabras, la experiencia es la apertura subjetiva del ser humano a

⁵⁶³ Su elección se basa en que se trata de una obra relativamente reciente y que considera ampliamente los aspectos de metodología teológica y de la revelación. Además, puede ser considerado como representante de la Escuela de Chicago. Tendremos así un contraste entre las escuelas de Yale y Chicago en lo respectivo a la experiencia.

⁵⁶⁴ Oviedo Torró, *El nuevo radicalismo...*, 312-313

⁵⁶⁵ Roger Haight, *Jesús, símbolo de Dios* (Madrid: Trotta, 2007), 16

la objetividad del mundo⁵⁶⁶. En definitiva, es el proceso por el que el sujeto se hace presente y conoce el mundo objetivo, sin embargo, esa experiencia no pasa sólo por el filtro de los sentidos, sino por la intervención crítica de la razón⁵⁶⁷.

De esta manera, la experiencia religiosa es una forma y surge de esta experiencia común del ser humano en su estar en el mundo. Un estar en el mundo marcado por un sujeto orientado a la acción, que es dinámica, activa y que tiene una durabilidad en el mundo y en la historia. Asimismo, la existencia humana está motivada por la relación dialéctica entre finitud e infinitud. Entre una aspiración de plenitud y su fracaso frente a la muerte. Todo ello conforma la experiencia religiosa⁵⁶⁸.

Si la fe es una forma de experiencia, la revelación también lo es. Es más, para Roger Haight, la fe y la revelación son dos aspectos de la experiencia, como dos caras de la misma moneda. Por tanto, la revelación es el encuentro experiencial en la fe con lo trascendente, presente en cualquier forma de religión. No obstante, en términos cristianos, la revelación es la presencia de Dios experimentada en la fe. Esa experiencia de revelación es la autopresencia de Dios, su autocomunicación, la donación de sí mismo. Por ello, en perspectiva cristiana, la experiencia esencial de la revelación de Dios se concibe en términos de encuentro personal⁵⁶⁹.

Algo muy importante es que la revelación de Dios, el encuentro de Dios, se produce dentro de la estructura de la experiencia, sin experiencia no hay revelación posible. Por supuesto, no hay oposición entre experiencia y revelación, ya que la revelación no es más que la experiencia humana que recibe la autocomunicación de Dios. Por tanto, cualquier “conocimiento objetivo” de revelación derivará de un proceso de interpretación del significado de la experiencia interior de revelación⁵⁷⁰.

⁵⁶⁶ Haight, *Jesús...*, 206

⁵⁶⁷ Haight, *Jesús...*, 208

⁵⁶⁸ Haight, *Jesús...*, 208-209

⁵⁶⁹ Haight, *Jesús...*, 18

⁵⁷⁰ Haight, *Jesús...*, 210-211

El problema del modelo experiencial expresivo de Haight es que tiende a impersonalizar a Dios y eso, a pesar de que mantiene la categoría de encuentro personal dentro de la experiencia de revelación. Sin embargo, una concepción de la divinidad que no habla ni actúa fuera de la experiencia humana puede cuestionarse que sea una divinidad realmente personal. El otro aspecto problemático que conlleva este tipo de teología es el antropocentrismo. Por eso, la experiencia de revelación debe ser considerada siempre “desde arriba”, es decir, como “experiencia de Dios” no “experiencia sobre Dios”. En su causación, la experiencia de Dios es siempre excéntrica respecto a lo humano. Consiste en llevar al ser humano más allá de sí mismo, así que es muy importante mantener la distinción entre Dios y el ser humano.

A nuestro juicio, la teología de la Escuela de Chicago tiende a impersonalizar a Dios, difuminando la frontera entre Dios y mundo, así como a antropologizar la teología, difuminando la frontera entre Dios y el ser humano. Ambas características presuponen la configuración secular para la teología. Por ello, es importante mantener la distinción entre Dios y la mundanidad del mundo.

En el Capítulo V ya discutimos la distinción entre mundanidad y mundanidad secular. Sólo cabe aquí recordar que la no distinción Dios-mundo tiene su correlato en la separación secularidad-religiosidad de la mundanidad secular, que conlleva la privatización de la fe. Por el contrario, se debe mantener el movimiento secularizador de la Escritura, al que hemos llamado mundanidad y que supone la diferencia entre Creador y creación, entre Dios y mundo. Esa mundanidad bíblica que desencantó el mundo divinizado de las sociedades arcaicas de matriz holística. De esta manera, mantenemos la experiencia de Dios como Creador y Salvador del mundo. Una experiencia de la revelación como un encuentro personal de los actos de habla de la Palabra.

Ahora bien, lo que este trabajo doctoral quiere aportar es que, desde el punto de vista de la recepción subjetiva de esta experiencia original de revelación de Dios, hay dos aspectos que consideramos fundamentales: que *esa recepción es construida socialmente* y que el encuentro personal entre Dios y el ser humano tiene una *dimensión social*, no meramente individual, ni subjetiva. Así, la

recepción de dicha experiencia de revelación no queda exclusivamente como contenido de conciencia, sino que tiene una construcción social y cultural.

6.3.2 El modelo cultural de la religión en George Lindbeck

El proceso de revelación comienza con un núcleo experiencial, pero que se construye a través de un proceso social y que se experimenta dentro de una estructura de plausibilidad que lo objetiva. Lo que queremos afirmar con ello es que la experiencia no es nunca individual ni privada, sino que tiene siempre y necesariamente una estructuración y una construcción social. De modo que los aspectos subjetivos interactúan con las estructuras y procesos sociales.

Esta es una cuestión que resulta imprescindible para nuestra teología, ya que necesitamos establecer un modelo cultural coherente sobre cómo se comprende la religión, tanto a nivel sociológico, como a nivel teológico. En primer lugar, vamos a estudiar el modelo de Lindbeck, después vamos a analizar el modelo cultural de la sociología de Berger y finalmente el modelo cultural en su teología.

Para entender el modelo cultural de Lindbeck, necesitamos comprender el concepto de religión que usa Lindbeck. Una religión es un marco cultural que configura el pensamiento y el comportamiento de las personas⁵⁷¹. Por tanto, la religión no es principalmente un conjunto de creencias sobre la verdad o el bien, aunque éstas se incluyan, ni tampoco es un conjunto de símbolos que expresan la subjetividad, en forma de sentimientos, emociones o sensaciones, aunque éstos se produzcan⁵⁷².

En definitiva, las religiones son esquemas interpretativos omnicomprendivos que configuran la acción y el pensamiento, pero para que sean efectivos necesitan expresarse o articularse a través de narraciones. La narración de los relatos hecha en comunidad es la que configura las acciones y los pensamientos de los fieles. Para Lindbeck convertirse en cristiano supone

⁵⁷¹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 58

⁵⁷² Lindbeck, *La naturaleza...*, 59

aprender la historia de Israel y de Jesús lo suficientemente bien como para habitar el mundo a través del significado de estas historias⁵⁷³.

La religión es, por tanto, un mundo exterior, que más que la expresión de un yo o de una experiencia, por el contrario, moldea y estructura el yo y su mundo⁵⁷⁴. Dentro de ese marco abarcador y omnicomprendivo, que interpreta la realidad, es donde se configura las creencias y las experiencias, a las que se les dan expresión a través de un lenguaje y unos símbolos⁵⁷⁵.

6.3.3 El modelo cultural de la religión en Berger

Cuando estudiamos la sociología de la religión de Berger, vimos como la religión es aquella red de significados construida por el ser humano mediante el lenguaje⁵⁷⁶, por la que es capaz de habitar el universo entero como una realidad plena de sentido. También vimos como la religión debía comprenderse desde una perspectiva sustantiva, es decir, desde el interior de la conciencia y en relación a lo sobrenatural. Por tanto, la cuestión a abordar ahora es: ¿cómo se construye esta conciencia religiosa en su relación con la realidad última y trascendente en Berger?

En primer lugar, es importante la distinción que Berger hace entre la “suprema realidad”, que es el mundo de la vida cotidiana, y las “zonas limitadas de significado”, en las que se incluirían las experiencias religiosas. En palabras de Berger, la experiencia religiosa tiene su base en transiciones desde las zonas limitadas de significado a la suprema realidad y viceversa, ya que la religión es un productor de zonas limitadas de significado.

Para comprender esto es necesario tener en cuenta que la base filosófica del planteamiento de Berger es de orientación fenomenológica. La toma de su maestro Alfred Schütz, que desarrolló una sociología fenomenológica, a partir de la filosofía de Husserl.

⁵⁷³ Lindbeck, *La naturaleza...*, 60

⁵⁷⁴ Lindbeck, *La naturaleza...*, 60

⁵⁷⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 59

⁵⁷⁶ Berger, *El Dosei...*, 209

Descrita muy brevemente consistiría en que, desde el punto de vista de cómo la realidad se presenta a la conciencia individual, la realidad no es un continuo de objetos, sucesos o interacciones personales, sino que se presenta como un conjunto de fenómenos que no tienen una misma densidad de realidad para la conciencia. Por el contrario, la conciencia, que es siempre intencional, es decir, conciencia de algo, experimenta la realidad en distintos estratos⁵⁷⁷.

Esto lo llamó Schütz realidades múltiples. Sin embargo, no todas ellas se perciben con igual intensidad por la conciencia, sino que hay una variabilidad experiencial en ellas. Lo que aparece como una realidad, de la que no se duda en condiciones normales de existencia, es la vida cotidiana, por eso se le llama “suprema realidad”⁵⁷⁸. Sin embargo, hay otros ámbitos a los que puede dirigirse la intencionalidad de la conciencia, en los que la carga de realidad allí no es tan sólida como en la suprema realidad de la vida cotidiana. Por ejemplo, en los sueños, el pensamiento teórico, en una conciencia afectada por el consumo de alcohol, drogas, por la privación de sueño, alimentos, agua o en situaciones climatológicas extremas; pero también en el mundo del juego, en la representación teatral, cinematográfica o virtual. Estos otros ámbitos fenomenológicos son llamados “zonas limitadas de significado”⁵⁷⁹.

La conciencia, por tanto, transita de unos estados a otros teniendo siempre como referente constante la suprema realidad de la vida cotidiana. Pues bien, Berger inserta la experiencia religiosa dentro de estas zonas limitadas de significado. Lo que permite las transiciones entre la suprema realidad y las zonas limitadas de significado es el lenguaje⁵⁸⁰.

El mundo de la vida cotidiana se articula en función del lenguaje. El lenguaje es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. Un signo es una objetivación que sirve para expresar intencionalmente significados subjetivos. De ahí que cuando ese conjunto de signos vocales es objetivado, en el aquí y en el ahora, como mediación de estados subjetivos, podemos hablar de lenguaje. Las objetivaciones de la vida cotidiana tienen lugar a través del

⁵⁷⁷ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 36

⁵⁷⁸ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 37

⁵⁷⁹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 41

⁵⁸⁰ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 41

lenguaje. Así la vida cotidiana es vida con el lenguaje que comparto con los otros y por medio de él. La comprensión del lenguaje es determinante para la comprensión de la vida cotidiana⁵⁸¹.

Por otro lado, también cabe decir que el lenguaje se origina en la vida cotidiana, ya que toma de ella su referencia primordial, se refiere sobre todo a la realidad que experimento cuando estoy despierto y que se comparte intersubjetivamente. Aunque el lenguaje pueda usarse para referirnos a otras realidades siempre tendrá su base en este mundo de la vida cotidiana. Por otro lado, se presenta como una realidad objetiva exterior a mí, el lenguaje no es producido por mi conciencia individual, sino que proviene de una realidad externa, producto del mundo de relaciones intersubjetivas. Eso supone que el lenguaje da forma a mi experiencia. Es decir, que el lenguaje me permite objetivar una amplia variedad de experiencias que ocurren en el mundo de mi vida cotidiana⁵⁸².

No obstante, la especificidad de la experiencia religiosa no debe buscarse en el mundo de la vida cotidiana, sino en las características de las zonas limitadas de significado⁵⁸³. Cuando la experiencia religiosa irrumpe se produce un desvanecimiento de la densidad de realidad de la vida cotidiana, que permite percibir una realidad completamente otra⁵⁸⁴.

Por tanto, en el modelo cultural de la religión en Berger, ¿qué prevalece en la experiencia religiosa una configuración interna o externa? ¿La experiencia religiosa se construye socialmente o es independiente de ella?

6.3.4 Experiencia como configuración interna o externa

Esto es lo que se pregunta Lindbeck cuando compara el enfoque experiencial-expresivo con el cultural lingüístico y cuando se pregunta por la

⁵⁸¹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 52-53

⁵⁸² Berger & Luckmann, *La construcción...*, 55

⁵⁸³ Berger, "Some Second Thoughts on Substantive vs Functional Definitions of Religion", 130

⁵⁸⁴ Berger, "Some Second Thoughts on Substantive vs Functional Definitions of Religion", 131

prevalencia de los aspectos culturales externos o de los aspectos subjetivos internos de la experiencia⁵⁸⁵.

Algo muy importante a destacar es que Lindbeck toma de Berger & Luckmann un modelo social comprendido básicamente en términos interpretativos. Hay una hermenéutica de la vida cotidiana. La diferencia es que Berger parte, a modo de análisis, desde el interior de la subjetividad, mientras que Lindbeck parte desde lo externo, pero consideramos que sus análisis son complementarios. Berger atiende al aspecto genético sobre cómo se genera la cultura, que no deja de ser especulativo, mientras que Lindbeck atiende al aspecto sincrónico, sobre cómo la cultura funciona. La estructuración de nuestra investigación refleja esta misma complementariedad. Chicago y Yale se dan la mano aquí.

No obstante, decir que el modelo de Berger parte desde el interior, mientras que el de Lindbeck parte desde el exterior, en realidad, es una manera de señalar que son los modos en los que discurren sus respectivos análisis. No obstante, ninguno de los dos establece modelos unilineales. Ambos reconocen la necesidad de mantener la reciprocidad entre los aspectos externos e internos.

Por ello, Lindbeck afirma que sería simplista decir que las religiones producen experiencias, porque también hay experiencias que configuran ciertos aspectos de las religiones. No obstante, en la interacción entre experiencia “interna” y factores culturales “externos”, Lindbeck asigna a éstos últimos mayor peso, en términos generales, que a los experienciales. De ahí, que el enfoque cultural privilegie éstos últimos⁵⁸⁶.

6.3.5 Lo experiencial en el proceso de construcción social

Comparando el modelo experiencial de Haight con el modelo cultural de Lindbeck, vemos que la diferencia fundamental reside en que el primero parte de la experiencia interna, que después se acabará por articular a través de un proceso reflexivo de la comunidad. En el segundo, el marco cultural es algo externo que estructura la experiencia interna. Por tanto, ambos integran la experiencia en un

⁵⁸⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 59

⁵⁸⁶ Lindbeck, *La naturaleza...*, 59

doble sentido de fuera-adentro (cultural lingüístico) y de dentro-afuera (experiencial expresivista)⁵⁸⁷. Aquí las perspectivas entre Yale y Chicago se muestran opuestas.

Además, sigue argumentando Lindbeck, la experiencia no puede darse a menos que esté simbolizada de alguna manera, ya que todos los sistemas simbólicos son causados por un conjunto de relaciones interpersonales e interacciones sociales⁵⁸⁸. Es decir, resulta problemático hablar de simbolizaciones y de experiencias que sean completamente privadas. En este mismo sentido, Lindbeck intenta defender esta dimensión social y no individual, ni privada de la experiencia. Por eso, siguiendo a Wittgenstein, sostiene la imposibilidad de lenguajes privados. En definitiva, para Lindbeck, los sistemas comunicativos intersubjetivos son la fuente más que el resultado de la experiencia⁵⁸⁹.

Lindbeck se pregunta incluso hasta qué punto el lenguaje es capaz de estructurar las experiencias prerreflexivas. Por eso, y siguiendo a Noam Chomsky y Clifford Geertz, sostiene que el lenguaje es capaz de configurar dominios de la existencia y la acción humanas que son preexperienciales o prerreflexivas. Tanto en cuanto, cualquier tipo de experiencia prerreflexiva requiere de un universo simbólico que la haga consciente, que, a su vez, se asiente en un entramado de relaciones interpersonales y de interacciones sociales⁵⁹⁰.

Por su parte, Berger cuando habla del origen del lenguaje se refiere a él como experiencia intersubjetiva, es decir, con relación al mundo de la vida cotidiana. El lenguaje es un sistema de signos, que objetiva un mundo de significado subjetivo propio de una comunidad y que da forma a sus experiencias. Le provee de un catálogo a través del cual tipifica, ordena y expresa los significados de contenidos subjetivos individuales⁵⁹¹. Es decir, no es el contenido subjetivo individual el que se vuelca en el espacio social intersubjetivo, sino que, al contrario, son los significados construidos socialmente, objetivados a través del lenguaje, los que me permiten a mí, en tanto que individuo, expresar mis

⁵⁸⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 58s

⁵⁸⁸ Lindbeck, *La naturaleza...*, 64

⁵⁸⁹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 64

⁵⁹⁰ Lindbeck, *La naturaleza...*, 64

⁵⁹¹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 55

contenidos de conciencia. Dicho de otra manera, el lenguaje me permite transformar la subjetividad de mi conciencia en contenido, por tanto, en un conjunto de significados compartidos intersubjetivamente, comprensibles por otros. En palabras de Berger, “mis experiencias biográficas se incluyen dentro de ordenamientos de significado que son reales tanto subjetiva como objetivamente”⁵⁹².

Lo que aquí cabe preguntarse es si, en este aspecto, el modelo de Berger está más cerca del de Lindbeck o al de Haight. Es decir, si el modelo de Berger es experiencial-expresivo (Chicago) o cultural (Yale). Berger pertenece intelectualmente a la tradición humanista, que en términos sociológicos significa que la sociedad se comprende a partir de la antropología del ser humano. No todos los sociólogos piensan así. En el funcionalismo estructuralista o en el marxismo, los análisis macro son modos de comprensión “por encima” del ser humano. En este sentido, el modelo de Berger parte de lo experiencial, pero no para quedarse ahí, como contenido de conciencia únicamente, sino que tiene una interacción recíproca con los procesos sociales. Así que el modelo de Berger sería experiencial-cultural, más que únicamente experiencial-expresivista, por usar la taxonomía de Lindbeck. Es un modelo de Chicago que está próximo a Yale.

6.3.6 Experiencia y revelación en la teología de Peter Berger

No obstante, la pregunta sobre la contradicción del modelo cultural de la religión en Berger sigue abierta, por eso, analizamos el uso que hace Berger en su teología de la categoría de experiencia, y con ello, de su comprensión de la revelación.

Por ello, en primer lugar, queremos analizar en líneas generales su propuesta teológica. Torres Queiruga encuadra el concepto de revelación de la teología de Peter Berger dentro de un apartado que titula: “La experiencia de desvelamiento”, junto a autores como Iam T. Ramsey y Paul Tillich⁵⁹³. Esto encuadraría su teología con la Escuela de Chicago. El concepto de revelación bergeriano está completamente relacionado con el núcleo experiencial de su

⁵⁹² Berger & Luckmann, *La construcción...*, 56

⁵⁹³ Torres Queiruga, *Repensar...*, 230

fenomenología sociológica. El tratamiento de este tema es transversal a sus obras teológicas. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1969)⁵⁹⁴, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religions Affirmation* (1979)⁵⁹⁵, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity* (1992)⁵⁹⁶, *Risa Redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana* (1997)⁵⁹⁷ y *Cuestiones sobre la Fe. Una afirmación escéptica del cristianismo* (2004)⁵⁹⁸.

En la teología de Berger, la revelación se corresponde con lo que él denomina “señales de trascendencia” y con “gestos humanos prototípicos”. A estos gestos prototípicos les corresponde estas señales de trascendencia⁵⁹⁹.

La trascendencia aquí no es la categoría habitual de la filosofía o de la teología, sino la trascendencia del mundo de la vida diaria⁶⁰⁰. Cuando ese mundo de la vida diaria se trasciende, entramos en las zonas limitadas de significado. El mundo de la vida diaria es el reino de lo ordinario, donde los juicios y las dudas son suspendidas, donde todo aparece como autoevidente, al que pertenece lo dado por sentado. El orden social y las instituciones pertenecen a este mundo dado por sentado, mientras que en aquellas zonas límite surgen, como amenazas, lo marginal, las transiciones o las experiencias límite. Así que cuando Berger habla de trascendencia es siempre trascendencia de este mundo diario, de lo que aparece como autoevidente, tanto a las instituciones como a la conciencia individual. La suprema realidad es aquella donde debe integrarse las experiencias marginales o límite⁶⁰¹.

⁵⁹⁴ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (New York: Anchor Books, 1969), 52-75

⁵⁹⁵ Peter L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religions Affirmation* (New York: Anchor Books, 1979), 41-46, 54-56, 125-156

⁵⁹⁶ Peter L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press, 1992), 131-139

⁵⁹⁷ Peter L. Berger, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana* (Barcelona: Kairos, 1997)

⁵⁹⁸ Peter L. Berger, *Cuestiones sobre la Fe. Una afirmación escéptica del cristianismo* (Barcelona: Herder, 2004), 13-30

⁵⁹⁹ Berger, *A Rumor...*, 52-53

⁶⁰⁰ Berger, *Cuestiones...*, 14

⁶⁰¹ Berger, *A Rumor...*, 74

Por otro lado, con los gestos prototípicos se alude a actos y experiencias reiterados que expresan aspectos esenciales del ser humano. No tienen que ver con arquetipos o símbolos que expresan realidades de la subjetividad o psicología profunda, sino con la conciencia orientada al mundo de la vida cotidiana⁶⁰².

Por tanto, estas señales de trascendencia están ancladas en la vida diaria y pueden ser objeto de la experiencia cotidiana de todas las personas. Entre ellas se encuentran: la tendencia al orden, que parece estar correlacionada con el orden del universo más allá de lo humano. Las experiencias del juego y del sentido del humor, especialmente de lo cómico, como metáfora de redención. La esperanza del ser humano que se niega a admitir la muerte como algo definitivo. La certeza de algunos juicios morales, más allá de las relativizaciones de la historia humana, así como la experiencia de la belleza y de la alegría⁶⁰³.

Esta no se trata de una lista exhaustiva, Berger admite que se podrían haber elegido otras categorías para completarla, de lo contrario, hubiera sido necesario desarrollar una antropología filosófica y completarla con un sistema teológico⁶⁰⁴. Lo que sí enfatiza Berger es que ha usado categorías basadas en la vida cotidiana y no desde un concepto de revelación sobrenatural. Tampoco reflejan una “naturaleza humana” independiente de los procesos históricos, y tampoco una comprensión evolucionista y progresiva de la historia. Estos gestos prototípicos son atemporales y pueden ser considerados como constantes a lo largo de la historia⁶⁰⁵.

La cuestión clave es que la realidad ordinaria puede ser perforada por aquel otro orden de realidad que se ubica en los límites de aquella. Estas rupturas de la realidad ordinaria revelan una realidad trascendente al otro lado de la misma⁶⁰⁶. Este contacto con esa otra realidad, que acontece como una grieta en el mundo diario de las convenciones dadas por sentado, supone que nos debemos enfrentar a dos consecuencias diferentes. Una, que a “la mañana siguiente” de dicha experiencia, cuando la grieta del mundo cotidiano se restablece y debemos

⁶⁰² Berger, *A Rumor...*, 53

⁶⁰³ Berger, *Cuestiones...*, 30

⁶⁰⁴ Berger, *A Rumor...*, 72

⁶⁰⁵ Berger, *A Rumor...*, 73

⁶⁰⁶ Berger, *A Far Glory...*, 131

continuar con esas pequeñas tareas diarias, puede surgir la duda respecto a lo experimentado. Quizás sólo estuvimos soñando, así que eso nos recuerda que esa experiencia no deja de ser “mi propia experiencia”, y eso, la subjetiva inevitablemente. Dos, que esa dimensión subjetiva supone que esa realidad trascendente no sólo está allí, sino que está allí “para mí”⁶⁰⁷.

En definitiva, para Berger la revelación consiste en estas experiencias de trascendencia, sin embargo, estas experiencias aún no son religiosas, en todo caso, serían prerreligiosas. Se produce el paso de las unas a las otras, cuando esta realidad, que subyace al fondo de la experiencia de la vida cotidiana, significa algo bueno para nosotros⁶⁰⁸.

Por último, añade Berger, que Dios ha elegido revelarse, pero no en todo tiempo y lugar, sino sólo en espacios y tiempos concretos. Sin embargo, aunque se reconoce a sí mismo como cristiano, confesionalmente luterano, Berger no parte de que Dios haya hablado. Más bien, asume lo contrario, ya que parte del silencio de Dios. Para Berger nos es autoevidente que Dios haya hablado. Con ello, lo que quiere decir es que no acepta las garantías de certeza que la teología y la Iglesia cristiana pueden ofrecer: la de una Iglesia infalible, la de una Biblia inerrante o la de una experiencia interna y subjetiva. Ninguna de ellas puede ofrecer una certeza más allá de toda duda. A pesar de este silencio de Dios, es decir, de la percepción subjetiva de no escuchar a Dios, Berger aún se siente capaz de reconocer estas señales de trascendencia, en estos gestos prototípicos humanos, que rompen la densidad de la vida diaria. Estas señales son la antesala de la fe. Berger habla sobre todo de la fe cristiana, esa que le llega desde la tradición de Israel y de la Iglesia, a la que presta su asentimiento⁶⁰⁹.

Berger que ha comenzado con el silencio de Dios y termina con un asentimiento de fe a la posibilidad de que, después de todo, Dios haya hablado en lugares y tiempos concretos. Uno de ellos ha sido esa tradición que comienza en Israel. Y desde, la perspectiva de la fe, dice ahora Berger, es “evidente”⁶¹⁰ que

⁶⁰⁷ Berger, *A Far Glory ...*, 134

⁶⁰⁸ Berger, *Cuestiones...*, 14

⁶⁰⁹ Berger, *Cuestiones...*, 27-30

⁶¹⁰ El entrecomillado es nuestro. Consideramos paradójico que Berger use aquí esta palabra que denota certeza.

esta tradición no hubiera podido descubrir a Dios, si él no se hubiera dejado descubrir primero. Dios ha elegido revelarse, después de todo, por tanto, se puede decir, no con absoluta certeza, que el silencio de Dios no ha sido total⁶¹¹.

Por tanto, queda claramente mostrado cómo la revelación en Berger tiene este trasfondo completamente experiencial, pero lejos de limitarse a los aspectos meramente subjetivos e individuales que, por supuesto, están afirmados, no se reduce a ellos. Ya hemos visto que lo experiencial no tiene su objeto en las profundidades de la subjetividad, sino en la suprema realidad del mundo de la vida cotidiana. En segundo lugar, también es de destacar que esta experiencia religiosa está confrontada con unas tradiciones que narran una historia particular, la revelación del Sinaí y del Calvario. Este relato, dice Berger, llega a mí como un “rumor particular de Dios”. Escucho el relato, y en el acto de fe, respondo con un “sí”, un sí en la medida en que ese sí concuerda con el resto de mi experiencia de la realidad⁶¹².

En definitiva, revelación y experiencia están indisolublemente unidas en Berger, aunque mediadas por la tradición y sus relatos. “Mi experiencia” puede formularse, tanto en cuanto, extraigo de la tradición a la que pertenezco, los elementos necesarios para dar expresión a mi experiencia. Como dice Berger, hay un nexo entre mi propia experiencia y la tradición. Lo que experimento tiene una especie de afinidad electiva con lo transmitido en la tradición⁶¹³.

Podemos concluir que Berger comparte el fundacionalismo de la Escuela de Chicago, a partir de una fenomenología sociológica, es decir, una fenomenología de la conciencia individual, pero no forjada sólo, a partir de sí misma, sino en reciprocidad con el mundo de la vida cotidiana, es decir, con la realidad social. Asimismo, Berger asume la experiencia como normativa, al igual que hemos visto con Haight, sin embargo, está dispuesto a admitir la importancia de las tradiciones religiosas, siempre y cuando, no se conviertan en autoritativas en sí mismas.

⁶¹¹ Berger, *Cuestiones...*, 31

⁶¹² Berger, *Cuestiones...*, 30-31

⁶¹³ Berger, *Cuestiones...*, 45

No obstante, y de forma significativa, Berger, en cuanto teólogo, no fue capaz de trascender una fe individual. No sacó las consecuencias de su fenomenología sociológica para una comprensión comunitaria de la fe. Tampoco relacionó la revelación con su teoría social del conocimiento. Por eso, a nuestro juicio, la teología de Peter Berger no es suficiente. En cierto modo, su teología no es congruente con sus posiciones políticas e incluso no saca partido a fondo a su propio marco teórico y su fundamentación sociofenomenológica. En realidad, en cuanto teólogo no exploró las posibilidades y las implicaciones de su sociología del conocimiento para la teología. Esta tarea fue emprendida, parcialmente y, en primer lugar, por G. A. Lindbeck y la Escuela de Yale. Otros posliberales continuaron en este nuevo paradigma teológico.

Como hemos podido comprobar la descripción fenomenológica de la experiencia la encontramos tanto en las obras sociológicas, como en las obras teológicas de Berger. En ese sentido no hay diferencias, sin embargo, la experiencia religiosa es una experiencia que trasciende la suprema realidad de la vida cotidiana, pero lo que ocurre en esa experiencia religiosa solo puede ser objetivado por el lenguaje que está construido en el mundo de la vida cotidiana y que, por tanto, forma parte de la red de significados compartidos intersubjetivamente. Esa red de significados, sancionados por una realidad última y trascendente, constituye el dosel sagrado de la religión. Berger en sus obras sociológicas estudia el sentido de esta red de significados de la religión y su construcción a partir de una relación recíproca con los procesos e instituciones sociales. Sin embargo, en sus obras teológicas, la descripción fenomenológica de la experiencia se mantiene, pero desaparece su interacción con los procesos sociales y queda descrita sólo como una experiencia individual. Aquí la compartimentación de las ciencias vuelve a entrar en juego. A nuestro juicio esta es la diferencia principal en el modelo cultural de la religión entre la sociología y la teología de Peter Berger.

6.4 La innovación en el sistema cultural de la religión

Por último, queremos cerrar este apartado sobre la experiencia con una evaluación crítica del modelo de Lindbeck, porque pensamos que no es capaz

suficientemente de dar cuenta de la innovación religiosa. Lindbeck niega que esto pueda producirse a partir de una multiplicidad de experiencias nuevas. Por el contrario, el cambio en un sistema cultural surge de la interacción adaptativa con su entorno. En la medida en que aparecen anomalías al interior del sistema, por su relación con un entorno cambiante, se necesitan innovaciones que compensen dichas rupturas en su relacionalidad con el entorno. Estas anomalías producen disonancias cognitivas en los participantes del sistema cultural. Por ejemplo, el caso de los profetas es representativo, ya que son personas capaces de interpretar esas anomalías y de aportar innovaciones para atenuar dichas disonancias cognitivas, derivadas de las deficientes adaptaciones al entorno cambiante⁶¹⁴.

Esta es una comprensión del cambio derivado del funcionalismo estructural, pero pensamos que la innovación que se produce en el proceso de revelación debe ser, no sólo excéntrica a la experiencia individual, sino excéntrica al propio sistema cultural religioso. Un cambio completamente inmanente produce, a nuestro juicio, lo problemático de una no distinción entre lo humano y lo divino. ¿Cómo un cambio completamente inmanente al sistema puede ser comprendido como suscitado por Dios?

Por eso, pensamos que esto es insuficiente para poder dar cuenta de lo nuevo de la revelación, entendido como algo que Dios suscita a través de distintos actos de habla que constituyen la acción comunicativa de la Palabra, que estarían produciendo distintas experiencias de revelación. Necesitamos comprender dos cosas: que la acción comunicativa de la Palabra siempre forma parte del entorno del sistema cultural religioso y que, por tanto, el cambio está suscitado siempre desde fuera del sistema. Además, que los profetas o los apóstoles son, a su vez, figuras carismáticas capaces de experimentar la vocación de Dios de maneras nuevas⁶¹⁵. Sin embargo, esta adaptabilidad del sistema al entorno nos servirá cuando estudiemos la revelación como un sistema de comunicación, que permita controlar la multiplicación de sentidos que se producen en el proceso de construcción social, en la recepción de la propia revelación.

⁶¹⁴ Lindbeck, *La naturaleza...*67

⁶¹⁵ La categoría de carisma pertenece a la sociología de la religión de Max Weber

Consideramos que esto se produce en el modelo de Lindbeck por un énfasis unilateral en la perspectiva sincrónica, que no es capaz de dar cuenta de la génesis del proceso de revelación o de un sistema cultural y religioso. Aunque esto en la práctica nunca se dé, como podamos consignar en un esquema diseñado científicamente, sí tendría la utilidad de actuar como marco explicativo y heurístico.

Por todo ello, en nuestro modelo, integramos tanto la perspectiva diacrónica como la sincrónica, pero al mismo tiempo, comprendemos el proceso de revelación en una doble vertiente. Por un lado, *identificamos el proceso de revelación con un proceso de construcción social*. Por otro lado, *comprendemos el proceso de revelación como un sistema de comunicación*, en el que los actos de habla de la Palabra funcionan no sólo como experiencias de revelación, además, como inputs del sistema de comunicación de la revelación.

6.5 El símbolo

Un elemento esencial del proceso de revelación como proceso de construcción social es la funcionalidad del símbolo. En el modelo experiencial expresivo de Haight, el símbolo permite expresar las experiencias de revelación y tener una participación existencial en las mismas. Además, el símbolo se relaciona con la Escritura, tanto en cuanto, ésta es esa colección de símbolos que hacen presente las experiencias de revelación.

En el modelo cultural lingüístico de Lindbeck, el símbolo pertenece al entramado de significado de la religión como una cultura, pero el símbolo no tiene una funcionalidad propia en su modelo. La Escritura es ese relato de Israel y de Jesús que configura la acción y el pensamiento de los fieles de la comunidad creyente.

En el modelo experiencial cultural de Berger, el símbolo tiene una funcionalidad primordial, no tanto como medio de expresión y de participación como en Haight, sino como bisagra entre lo subjetivo de la experiencia y lo objetivo de la vida cotidiana del mundo social. Su exposición nos servirá para implementar nuestro propio modelo de construcción social de la revelación. Por

tanto, vamos a analizar, en primer lugar, la función que cumple el símbolo en el modelo de Haight, en segundo lugar, haremos lo propio con el modelo de Berger.

6.5.1 El símbolo en el modelo de Roger Haight

En Haight, el símbolo está relacionado con la comprensión de la naturaleza de las Escrituras. Para Haight, las Escrituras hacen presente de modo secundario en la comunidad, la mediación original de la revelación en Jesús, y de esta manera, son testigos de dicha experiencia original de revelación de Dios en Jesús⁶¹⁶. Respecto del uso de las Escrituras, Haight dice que no son únicamente una colección de “textos probatorios” para fundamentar la teología. Ya que citar un texto implica el uso de una hermenéutica para su interpretación. Las Escrituras fueron reconocidas por la Iglesia como “testigos” de la fe de la revelación, y como tal, moldean un lenguaje para la oración, el culto, su autocomprensión, opciones morales, etc.⁶¹⁷ En definitiva, la Escritura es esencialmente un libro de símbolos religiosos.⁶¹⁸

¿Dónde reside entonces la autoridad de las Escrituras? ¿Por qué estos textos y no otros? Como ya dijimos, esta es una pregunta que Lindbeck nunca se plantea expresamente, pero pensamos que, en las condiciones socioculturales de la tardomodernidad, resulta necesario una apologética o fundamentación en este sentido. Ya que vivimos en una sociedad pluralista no podemos asumir sin más que la socialización se produce sólo al interior de la iglesia, sino que debemos plantearnos cómo los que están fuera de la iglesia pueden llegar a interesarse o sentirse interpelados por el mensaje cristiano. En una sociedad pluralista en la que ni la fe, ni la iglesia cristiana se dan por sentadas para la mayoría social, se debe abordar la pregunta de por qué este Cristo y no otro, por qué estas Escrituras y no otras, por qué esta Iglesia y no otra. Esta pregunta siempre se dirime en referencia al texto sagrado, y de ahí, que ahora nos planteemos dicha relación.

Para Haight, el texto de la Escritura tiene su autoridad como mediación en el encuentro con la trascendencia y no meramente como un significado

⁶¹⁶ Haight, *Jesús...*, 19

⁶¹⁷ Haight, *Jesús...*, 20

⁶¹⁸ Haight, *Jesús...*, 25

objetivamente constituido. Su autoridad como Escritura no puede separarse de la fe experiencial y del encuentro revelador⁶¹⁹.

Queda claro, entonces, que en el modelo de Haight, las Escrituras son mediación de la experiencia de revelación, por lo que las Escrituras se convierten en *locus* insustituible de la teología. Sin embargo, se echa en falta aquí una consistente teología de la Palabra. Para Haight, las Escrituras no son Palabra, ni responden de ninguna manera al discurso de Dios.

Por otro lado, Haight relaciona la importancia de la Escritura con los símbolos expresados en ella, por tanto, pasa a su consideración. El símbolo en el medio por el cual se conoce algo diferente a él, de esta manera, expresa lo que simboliza, pero también lo muestra y lo hace presente⁶²⁰. Por eso, cuando un símbolo pierde esa capacidad de hacer presente y de revelar la presencia que evoca, acaba convirtiéndose en un signo. El signo no tiene capacidad reveladora porque es incapaz de hacer presente a aquello a lo que simplemente apunta, como algo completamente otro. El símbolo participa de la realidad revelada, mientras que el signo no lo hace, simplemente señala o remite a ello. La verdad del símbolo está en su capacidad reveladora⁶²¹. Por ello, el conocimiento que deriva del símbolo permite una ampliación de la conciencia humana, porque tiene acceso a una realidad antes oculta o no revelada. No obstante, tiene un carácter cognitivo, aunque no sea proposicional o conceptual, sino que tiene que ver con una participación y con compromiso a nivel existencial y experiencial⁶²².

Aunque los símbolos no informen sobre hechos, esto no disminuye su valor epistémico. Las proposiciones simbólicas median para que la conciencia tenga acceso a ámbitos que de otra manera permanecerían cerrados. Por tanto, el símbolo no tiene sólo una función de expresión, sino de acceso a una realidad otra. En este sentido, la tarea de la teología será siempre la de elaborar y traducir los símbolos que permiten el acceso a la experiencia de revelación. Dicho lo anterior, Haight concluye que las afirmaciones de la teología no son proposiciones directas e informativas sobre Dios. A modo de datos objetivos, a la manera del

⁶¹⁹ Haight, *Jesús...*, 20

⁶²⁰ Haight, *Jesús...*, 21

⁶²¹ Haight, *Jesús...*, 214

⁶²² Haight, *Jesús...*, 21

conocimiento del mundo. Es fácil que un teólogo se vea condicionado por el mundo lingüístico, textual y cultural de una determinada tradición. Así tiende a considerarlo como parte del mundo “dado por sentado”. Si se cede ante esta tentación, la teología empieza a funcionar como un lenguaje ordinario o proposicional y no simbólico. Sin embargo, ese es un “olvido” del teólogo, una enajenación o alienación de la verdadera naturaleza del lenguaje teológico, como lenguaje simbólico⁶²³.

Todo lenguaje sobre Dios es simbólico, ya que no hay un conocimiento o un discurso directo de Dios⁶²⁴. Por ello, cualquier objetivación de nuestro conocimiento de Dios, sólo puede lograrse por medio de símbolos extraídos del mundo, que nos dan acceso a la experiencia del misterio de Dios. Para Haight, el Éxodo, la Ley, la caracterización de Dios como creador o el relato de la creación son símbolos que iluminan la realidad de Dios. Incluso, el lenguaje sobre Jesús como Cristo es también simbólico⁶²⁵.

Esta última afirmación tiene su sentido porque, el símbolo Jesús como Cristo, nos permite la participación existencial en la experiencia de revelación de Dios, que resulta accesible en Jesús. Porque, aunque el lenguaje simbólico no es literal, sí es revelador y cognoscitivo. Es y no es, al mismo tiempo, conocimiento objetivo, que posee una dimensión subjetiva. Es objetivo porque permite una participación real de la conciencia en el objeto trascendente⁶²⁶. Y es subjetivo porque dicha participación es existencial. Aunque Haight es muy consciente de que ésta no es individualista, sino comunitaria. Por tanto, está dentro de una determinada tradición y espacio sociocultural⁶²⁷.

Por nuestra parte, aunque reconocemos la necesidad de lo simbólico y lo experiencial, para salvar las aporías a las que nos conduce que la Escritura no pueda ser simplemente objetivación literal de un Dios trascendente, encerrado como un ser supremo dentro del mundo; sin embargo, pensamos que la conclusión a la que llega Haight respecto a la Escritura, como mero libro de símbolos

⁶²³ Haight, *Jesús...*, 22

⁶²⁴ Haight, *Jesús...*, 215

⁶²⁵ Haight, *Jesús...*, 216

⁶²⁶ Haight, *Jesús...*, 24

⁶²⁷ Haight, *Jesús...*, 23

religiosos, acaba convirtiendo el acceso a la Escritura a una experiencia subjetiva e individualista. Como todo lo que se reduce al ámbito de la experiencia individual humana corre el riesgo de subjetivarse y de privatizarse. Nuestra metodología teológica precisamente quiere superar este subjetivismo y privatización.

La revelación debe tener una dimensión objetiva para que no se vea reducida meramente a contenidos de conciencia. Por ello, lo que pretendemos conseguir es encontrar un camino, a través del proceso de construcción social, como sustento y mediación entre lo simbólico, lo narrativo y la experiencia de revelación. De esa manera, inscribiremos la revelación, no sólo en el ámbito de la conciencia individual subjetiva, sino en la externalidad de los procesos sociales.

6.5.2 El símbolo en el modelo de Peter Berger

Ahora pasamos a analizar la funcionalidad del símbolo en el modelo cultural de Berger, y a partir de él, extraemos nuestras conclusiones de aplicación a nuestro propio modelo de teología de la revelación.

Como ya vimos arriba es importante la distinción que Berger hace entre la suprema realidad, que es el mundo de la vida cotidiana, y las zonas limitadas de significado, en las que se incluirían las experiencias religiosas. La experiencia religiosa consiste en estas transiciones, ya que la religión es un productor de zonas limitadas de significado. Cualquier trasvase de una zona limitada de significado a la realidad de la vida cotidiana se produce a través del símbolo⁶²⁸.

Esto se explica porque el trasvase de significados entre distintos órdenes de realidad es posible gracias al lenguaje, ya que éste es capaz de trascender la realidad de la vida cotidiana, refiriéndose a zonas limitadas de significado o delimitando zonas aisladas de la realidad. Por ejemplo, integrando lingüísticamente el significado de un sueño dentro del mundo de la vida cotidiana. Así, el presunto “significado” del sueño se hace en virtud de los significados objetivados socialmente del mundo de la vida cotidiana. De esta manera, el

⁶²⁸ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 57

lenguaje es mediador entre distintos órdenes o esferas de realidad⁶²⁹. Sin embargo, hay que recordar que todos estos trasvases de significados entre distintos órdenes de realidad se realizan por el lenguaje a través del símbolo, de manera que el símbolo constituye una parte esencial del mundo de la vida cotidiana⁶³⁰.

Por tanto, el significado del símbolo no es sólo objeto de la conciencia individual, sino del mundo de relaciones intersubjetivas. Para finalizar este apartado y para ser justos con Haight hay que decir que enfatiza la importancia de las Escrituras y de la expresión comunitaria de la experiencia original de revelación, por tanto, intenta compensar todos los énfasis unilateralmente individualistas y subjetivos de su modelo. El problema de este modelo experiencial expresiva propio de la Escuela de Chicago es que difícilmente puede trascender el interior de la conciencia, ya que descansan casi exclusivamente en la estructura del sujeto.

El modelo de Berger pareciera que puede caer bajo la misma crítica, sin embargo, la gran diferencia con Haight es que se considera expresamente el mundo social como parte de dicho modelo. Lo que da significado no es la conciencia individual, sino el mundo externo de relaciones sociales. De hecho, la sociología del conocimiento de Berger pretende una relación recíproca entre subjetivo, de los contenidos de conciencia, y lo objetivo, de las relaciones sociales, de las instituciones y de los hechos sociales.

No obstante, las críticas que ha recibido desde otros marcos teóricos, en el ámbito de las ciencias sociales, son precisamente las de ser calificado como idealista o neo idealista. El propio Berger dice que la sociología del conocimiento tiene una tendencia antiidealista⁶³¹. Lo que quiere decir con esto es que todas las ideas tienen una ubicación social, no hay ideas como contenidos exclusivos de conciencia. Para nuestro modelo, esta es una diferencia fundamental para evitar los análisis exclusivamente idealistas y poder anclar la revelación y la teología en el mundo externo de la vida cotidiana.

⁶²⁹ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 56-57

⁶³⁰ Berger & Luckmann, *La construcción...*, 57

⁶³¹ Berger, *Introducción...*, 162

6.6 La estructura de plausibilidad

Llegados a este punto debería hacerse más claro nuestro camino. El proceso de revelación como construcción social depende de una comunidad receptora y constructora de dicha revelación. Para ser más precisos, en realidad, habría que decir que la comunidad receptora de la revelación lo que construye no es la experiencia de revelación, sino la recepción de la misma. Aquí es de vital importancia una categoría fundamental en la teoría sociológica de Peter Berger: la estructura de plausibilidad.

La estructura de plausibilidad es una categoría analítica que acuñó él mismo. El mundo de significado construido socialmente necesita al mismo tiempo ser mantenido socialmente. Una determinada definición de la realidad objetivada a través de las instituciones, los roles o las identidades sólo se percibirá como “verdadera” o “real”, mejor dicho, plausible, tanto en cuanto haya un espacio social que le dé asentimiento. A esta base social que da realidad a una determinada ordenación de sentido se le denomina “estructura de plausibilidad”⁶³².

Cuando la estructura de plausibilidad se debilita, su mundo de significado también lo hace y surgen las dudas. Por el contrario, cuando la estructura de plausibilidad es fuerte, su definición de la realidad aparece a la conciencia individual como indubitable. Es decir, aparece como una realidad “dada por sentado”, ya que cuenta con el respaldo de un alto grado de consenso social⁶³³.

En el ámbito de la religión, pero igualmente podría hablarse de otras esferas sociales, esto explicaría el que las manifestaciones multitudinarias se conviertan en mecanismos de autojustificación de las instituciones religiosas. Una estructura de plausibilidad robusta lleva a que los fieles no puedan dudar de las definiciones de sentido de dicha institución. Sin embargo, cuando la estructura de plausibilidad se debilita aparece la duda en el sistema de creencias de un determinado espacio religioso. Por ello, la institución religiosa buscará apuntalar

⁶³² Berger, *Los numerosos altares...*, 67; Berger, *El Doseil...*, 63

⁶³³ Peter L. Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, *Estudios Públicos* nº 67 (1997), 3; Berger, *El Doseil...*, 182

su definición de la realidad, que empieza a dar muestras de debilidad y que presenta grietas, compensando dicha amenaza a través de un esfuerzo legitimador. La legitimación es aquel intento de volver a convertir en una realidad objetiva y dada por sentada, aquella percepción subjetiva atravesada por la duda⁶³⁴.

Cuando todos, o la mayoría, de mis vecinos, parientes y amigos creen y piensan como yo, y yo como ellos, no se me ocurre contradecir o dudar de dicha estructura de significado. Si lo hiciera, rápidamente sería sancionado, en primer lugar, con calificativos despectivos, a través de la murmuración y del chisme para hacerme volver al buen camino. Eso suele ser suficiente. En caso contrario la maquinaria de sanción seguiría su curso.

Si la sociedad se pluraliza y ya no hay una única definición de la realidad, sino una multiplicidad de ellas, cada una con sus estructuras de plausibilidad⁶³⁵, ya no habría una única realidad dada por sentada en la que automáticamente debo participar. Por el contrario, debo elegir mi pertenencia al grupo y hacerme cargo de su estructura de plausibilidad⁶³⁶. Pero precisamente porque vivo en una sociedad plural, soy bien consciente de que la definición del mundo que sostengo no es la única. No necesito viajar lejos para darme cuenta de ello. A la puerta de mi casa, mi vecino y mis compañeros de trabajo, con sus acciones y sus pensamientos divergentes, me recuerdan que hay otras posibilidades de elección.

De ahí que en la sociedad plural las pertenencias se eligen, pero también se abandonan. Esto no es posible en la sociedad dada por sentada, porque su abandono está abocado a la anomia, al sin sentido. No así en la sociedad plural en la que el espacio social se convierte en una pluralidad de realidades, cada una con una oferta de significación, en la que su elección recae no ya sobre la estructura de plausibilidad, sino sobre el individuo. En este sentido, el gran cambio social de la modernidad es el tránsito del destino a la elección⁶³⁷. Por tanto, la duda aparece con una fuerza inusitada. La incertidumbre acompaña a la sociedad plural, pero al

⁶³⁴ Berger, *El Doseil...*, 184-185

⁶³⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 69; Berger, *El Doseil...*, 184; Berger, "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", 3

⁶³⁶ Berger, "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", 3

⁶³⁷ Berger, "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", 3

mismo tiempo, lleva aparejada fenómenos reactivos que buscan la certeza por encima de todo, es lo que se conoce como fundamentalismos, ya sean políticos, económicos, étnicos o religiosos⁶³⁸.

6.6.1 Estructura de plausibilidad y revelación

Para explicar la importancia de la estructura de plausibilidad en relación a la revelación, vamos a hacerlo poniendo como ejemplo la recepción por las comunidades cristianas del hecho de la resurrección.

Haight, hablando de la resurrección dice que, como el resto de los temas de la fe, está sujeta a revelación, por tanto, la conciencia tiene acceso a la misma a través de una experiencia religiosa. Sin embargo, esta revelación no llega a la conciencia directamente sin mediaciones, sino a través de la mediación del símbolo, que permite la participación en la experiencia de revelación. Por tanto, la revelación no es una mera comunicación interior de Dios a la conciencia individual concebida ahistóricamente⁶³⁹.

Estamos de acuerdo con Haight, en que la revelación no es una comunicación puramente interior o ahistórica, pero yo diría que ese “algo revelado”, no es solo participación simbólica, sino que es fruto de la acción comunicativa de la Palabra. Que suscita la experiencia de revelación, que se manifiesta como una “zona limitada de significado” y que, por tanto, será expresada simbólicamente por la comunidad a partir del lenguaje, pero a través de la construcción de significado que proviene del mundo de la vida cotidiana de esa comunidad dada, es decir, de su estructura de plausibilidad.

Siguiendo con el ejemplo de la resurrección, podríamos decir que hay unas personas que tienen una experiencia, suscitada por la Palabra, como acto de habla, que trasciende su mundo de la vida cotidiana, y que por tanto, se percibe como un orden de realidad diferente, es decir, como una zona limitada de significado, pero que, por ello, no puede objetivarse proposicionalmente con una descripción directa, sino que para explicarse, requiere traer elementos conceptuales o imágenes propias de su mundo de la vida cotidiana para explicar esa experiencia,

⁶³⁸ Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, 5s

⁶³⁹ Haight, *Jesús...*, 157

percibida como zona limitada de significado. El puente entre ambas es el símbolo. Que tiene un polo, en esa realidad suprema de la realidad cotidiana, y el otro polo, en aquel otro orden de realidad, que es la experiencia como zona limitada de significado.

¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo se opera esta relación? Los símbolos son construcciones de sentido de una estructura de plausibilidad, pero que también los mantenga con un significado operativo. Esto supone que no sean sólo contenidos de conciencia. En este sentido, la recepción de la experiencia de la resurrección por la comunidad creyente no queda reducida a un ámbito individual y privado, porque allí no “tiene” realidad hasta que no se exterioriza hasta que no se “objetiva” en el espacio intersubjetivo de la realidad social. Esto se produce a través del lenguaje y de las relaciones sociales, otorgándole un significado a través de un proceso que calificamos como construcción social. Una vez que se convierte en “conocimiento” de esa realidad social, ésta pasa a codificarlo como texto escrito.

De esta manera, nuestro acceso al mismo pasaría por la mediación de los textos, por tanto, de la hermenéutica⁶⁴⁰. La mediación entre ese conocimiento objetivado por la realidad social y la producción de un texto escrito es su carácter narrativo⁶⁴¹. La comunidad narra lo que ha experimentado y transmite narrativamente su significado⁶⁴².

En definitiva, podemos resumir las siguientes conclusiones hasta el momento:

- a) Los contenidos de la revelación son construidos socioculturalmente
- b) Esta construcción social requiere de una estructura de plausibilidad
- c) El resultado de este proceso es siempre una producción textual

⁶⁴⁰ Partimos de los textos de la Escritura para interpretarlos desde una hermenéutica que no sólo es teológica, sino también sociológica. Hermenéutica teológica que da cuenta de la experiencia de la Palabra en las palabras humanas mediada por sus símbolos, pero cuya significación queda codificada en el mundo de la vida cotidiana producto de las relaciones sociales de la comunidad de Israel y de la Iglesia, es decir, desde también una hermenéutica sociológica.

⁶⁴¹ Este carácter narrativo de la teología ha sido ampliamente desarrollado por las teologías posliberales, aunque ya fue Karl Barth quien lo señaló, pero también las teologías experienciales-expresivistas han construidos sobre esta narratividad de lo teológico

⁶⁴² Para su discusión y sistematización ver Duque, *El Dios ocultado*, 272-290

- d) El texto de la Escritura se convierte en mediación, entre la experiencia de revelación y el ámbito sociocultural, que articula su recepción
- e) La Escritura adquiere la condición de ser “testigo” de tal experiencia original de revelación
- f) La revelación no es proposicional, sino autocomunicación personal, pero sí es conocimiento, tanto en cuanto, su recepción se elabora como construcción social
- g) La revelación, por estar sujeta al proceso de construcción social, es objeto de la sociología del conocimiento, situando la recepción de la revelación en el centro del mundo de la vida cotidiana
- h) La religión y la teología se colocan como centro vital de la sociedad, incluso en una sociedad con un alto grado de diferenciación institucional

6.7 El proceso de construcción social

Ahora nos concentramos en definir cómo opera el proceso de construcción social de la revelación. En cierto modo, Haight también postula que las creencias son parte de un proceso de construcción social. Como ya hemos visto, Haight enfatiza la revelación como experiencia, pero para la teología cristiana, ésta además tiene un carácter de autodesvelamiento o encuentro con Dios en términos personales. La cuestión entonces es cómo esta revelación personal puede después aquilatarse en unas proposiciones, unas metáforas, unos símbolos o unas doctrinas. Para ello, Haight distingue entre experiencia de fe y creencias, entendidas éstas como formulación proposicional que da expresión a aquella. La cuestión es cómo este proceso recibe la autorrevelación personal de Dios.

6.7.1 Un modelo experiencial-expresivo de construcción social de la revelación

Para explicar eso, Haight argumenta que hay un proceso reflexivo por parte del ser humano de ese encuentro personal con Dios. Su configuración y expresión por medio del lenguaje, símbolos, metáforas y conceptos es parte de la experiencia de revelación. Sin embargo, esos conceptos y ese lenguaje no se dan

directamente en la experiencia de revelación, sino como parte de un proceso reflexivo del sujeto receptor de la misma. Cuanto más se reflexiona sobre la experiencia original de revelación, las expresiones se vuelven más abstractas y distantes de ella⁶⁴³.

Haight describe dicho proceso reflexivo de revelación con el siguiente esquema⁶⁴⁴, que hace explícitos los niveles entre la experiencia original de revelación y su expresión:

- a) Expresión espontánea de la experiencia original de revelación
- b) El lenguaje de una comunidad
- c) Formas doctrinales fruto del debate y el estudio de la tradición
- d) Interpretaciones de esa doctrina

Los presupuestos anteriores llevan a Haight a la conclusión de que la legitimidad de una teología no radica en su ortodoxia, porque toda teología es construcción social respecto a la experiencia original de revelación, y en cuanto tal, tiene un carácter relativo. Dado que el conocimiento de la experiencia de revelación sólo es posible dentro del lenguaje de la comunidad, la legitimidad de una teología depende de si es fiel o no a la experiencia original de revelación⁶⁴⁵.

Como es característica de la teología de la Escuela de Chicago, para Haight la ortodoxia de una teología no reside en que una serie de conocimientos proposicionales se adecuen a los contenidos de revelación, tanto en cuanto, estos son construidos socialmente. Por tanto, la legitimidad de una determinada teología se mide porque sea capaz de conservar su fidelidad a la experiencia original de revelación. La pregunta sería cómo es posible determinar esta relación. En términos de Chicago, a través de los símbolos, mientras éstos sean capaces de mantener su capacidad de participación existencial. Sin embargo, en términos posliberales, podemos afirmar que no hay acceso a una experiencia original “desnuda” o “pura”. Precisamente porque no es accesible directamente, sino a

⁶⁴³ Haight, *Jesús...*, 18

⁶⁴⁴ Haight, *Jesús...*, 18

⁶⁴⁵ Haight, *Jesús...*, 18-19

través del lenguaje y los símbolos de la propia comunidad de fe y de los textos de la Escritura, es decir, que siempre es mediada por las construcciones sociales.

6.7.2 Un modelo cultural de construcción social de la revelación

La diferencia entre Yale y Chicago es que, aunque ambas están de acuerdo en los contenidos socio-construidos de la teología, en Yale, esto supone una afirmación de los contenidos teológicos derivados de la revelación, mientras que, para Chicago, esto le lleva a una relativización de los mismos.

Lo que queremos encontrar es un camino positivo, desde lo experiencial de la revelación hasta lo proposicional. Ese camino sólo puede pasar por la mediación del proceso de construcción social en un sentido no relativizador. Pensamos que no podemos obviar la necesidad de considerar, en algún momento, el contenido proposicional como una manera de objetivación el contenido de la revelación.

Como dice Joao Manuel Duque, la revisión del concepto de revelación, que supere el positivismo teológico moderno, viene de la comprensión de la revelación del ser como manifestación de la verdad de la realidad. En este sentido, la revelación es entendida como comunicación de verdades (la verdad del ser y del mundo). Sin embargo, añade también Duque, es importante no olvidar, no sólo la realidad de la revelación como desvelamiento del ser, sino como “dimensión interpersonal de comunicación de Dios mismo”⁶⁴⁶. Aunque esto no implique la anulación de los contenidos en dicha comunicación, ya que “sin mediaciones nadie se comunica con nadie, ni siquiera Dios con el ser humano”. De esta manera, según Duque, tendríamos una revelación como autocomunicación personal, a través de las mediaciones lingüísticas y culturales, como “revelación del ser de Dios, del hombre y del mundo, revelación que revela ocultando y oculta revelando”⁶⁴⁷, en la que no se excluyen unos contenidos que forman parte de esa comunicación.

⁶⁴⁶ Duque, *El Dios...*, 98

⁶⁴⁷ Duque, *El Dios...*, 99

Teniendo en cuenta todo ello, proponemos la comprensión de la revelación como proceso de construcción social. Pensamos que Haight debilita la conexión entre la revelación como experiencia y la revelación como construcción social, porque supedita la ortodoxia de una teología con su fidelidad a la experiencia original de revelación, pero esa relación no puede determinarse más que a través del mismo proceso de construcción social, porque la experiencia original no nos es accesible.

Señalábamos en el apartado anterior la importancia del símbolo dentro del proceso de construcción social, por eso retomamos una cita de Berger al respecto:

Para poder entender plenamente la realidad cotidiana de cualquier grupo humano no basta con entender los símbolos o modelos de interacción propios de cada situación individual. Hay que entender también la estructura global de significación en la que dichos modelos y símbolos particulares están localizados y de las que obtienen el significado que comparten colectivamente. En otras palabras, para un análisis sociológico de las situaciones concretas es muy importante el mundo-de-vida social⁶⁴⁸.

A partir de esta reveladora cita, y de todo lo que hemos visto del modelo de Berger en el apartado anterior, podemos extraer las siguientes conclusiones para nuestro modelo teológico.

a) En primer lugar, entender la necesidad y la importancia de comprender el símbolo no sólo como mediación y expresión de la experiencia reveladora, sino a partir de aquello que le da un significado, es decir, el ámbito social que los produce. Los símbolos no sólo se relacionan con una experiencia de revelación, sino con la estructura de plausibilidad que los produce.

b) En segundo lugar, esto supone que su objetivación y transmisión pasa por los textos sagrados, productos de ese mundo de relaciones sociales que les da su significado, así como de la experiencia de revelación como encuentro personal. En este sentido, los textos de la Escritura no surgen como algo “dado por sentado”,

⁶⁴⁸ Peter L. Berger, *Un mundo sin hogar* (Santander: Sal Terrae, 1974) extracto en *Para comprender la Teoría Sociológica* (Estella: EDV, 1998), 282

que pareciera la crítica más importante que se le puede hacer a la escuela posliberal, situándonos ante la disyuntiva, he aquí la Escritura y la Iglesia, o los tomas o los dejas.

c) En tercer lugar, la Escritura tiene su génesis en las experiencias de revelación de un acto de habla de la Palabra en los mundos de vida cotidiana de profetas y apóstoles. Así como en unos sucesos salvíficos relatados a través de una narrativa histórica de salvación, que quedan objetivados, en el sentido de exteriorizados, más allá de la conciencia humana en los textos de las Escrituras. Que son producidos por unas comunidades, es decir, por un mundo de relaciones sociales, que usan los símbolos para correlacionar ese mundo de realidades múltiples que habitan dichas comunidades, para convertirlos en una realidad “densa”⁶⁴⁹ y producir un mundo significativo de orden y sentido. Es decir, los símbolos no deben considerarse aisladamente como si fueran mera participación cognitiva individual de una experiencia de revelación, sino insertados en el mundo de significado de un texto, que a su vez es producido no sólo como contenido de conciencia individual, sino como producto del mundo de relaciones perteneciente a la vida cotidiana de una comunidad dada.

En resumen, experiencia y símbolos no se dan en una mera abstracción de tipo idealista, sino que quedan objetivados en unos textos, que a su vez son producto no de individuos, sino de un mundo de relaciones sociales, es decir, de una comunidad dada.

Recogiendo entonces la objeción anterior que hacíamos a Haight, de cómo es posible determinar la legitimidad de una teología, si el punto referencial es una experiencia original de revelación, experimentada subjetivamente y expresada por el lenguaje y las creencias de la comunidad; podemos afirmar que eso sólo sería posible por la referencialidad y la fidelidad de aquello que objetiva y exterioriza dichas creencias y lenguaje: sus textos autorizados y canónicos.

Dado que la experiencia original no es accesible directamente y que puede haber discrepancias, malos entendidos o intereses ocultos, sólo a través de la hermenéutica de los textos podrá “resolverse” todas las cuestiones que aparezcan

⁶⁴⁹ La expresión es de Clifford Geertz

como problemáticas al interior de la comunidad de fe. Esto nos llevará a considerar el papel de los textos como Escritura canónica, así como este proceso de construcción social se inserta en un horizonte análogo a un sistema de comunicación, pero primero es necesario dar un paso más en el proceso de construcción social.

6.8 Lo cognitivo proposicional

Hasta ahora hemos estado mencionando lo cognitivo proposicional de la revelación poniéndolo bajo crítica y señalando algunas de sus debilidades, sobre todo, en su incapacidad para dar cuenta del carácter socialmente construido y de la influencia de la cultura sobre la teología o sobre el propio texto bíblico. Anteriormente dijimos que el modelo canónico lingüístico de Vanhoozer se acercaba mucho al proposicionalismo, con su comprensión de los actos de habla de Dios, ya que difícilmente podía distinguirse el decir de Dios de las palabras del texto escriturario.

Hemos visto también con Duque que el decir de Dios, aunque sea principalmente desvelamiento personal de la realidad y de la verdad del mundo, no puede eludir que sea comunicación de algo. Por tanto, también afirmamos que la revelación debe y puede aquilatarse como un “contenido” que es producido por la comunidad de fe.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, no podemos posponer una discusión acerca del contenido proposicional y cognitivo del proceso de revelación. A modo de enunciación, adelantamos que lo proposicional es siempre el resultado del proceso de construcción social. Al final de ese proceso, y como resultado del esfuerzo hermenéutico de las experiencias de revelación, podemos afirmar que tenemos un contenido proposicional, entre otras formas literarias. Dentro de las cuales, lo proposicional no tiene un rango epistemológico superior, que pretendan ser afirmaciones exclusivas de verdad sobre Dios, el ser humano y el mundo. Decir que la configuración proposicional forma parte del texto escriturario no supone decir gran cosa, ni conferirle un estatus superior sobre otras formas literarias. Ya que el proceso de construcción social no sólo produce proposiciones, que condensan la revelación de Dios, ésta también se halla presente en las

narraciones, símbolos o metáforas de los textos bíblicos, que forman parte del mismo proceso de construcción social, como el esfuerzo receptivo de la comunidad de fe de la revelación de Dios. Todos los géneros y formas literarias son productos por igual de la estructura de plausibilidad. Por tanto, no podemos afirmar que el decir de Dios sea directamente proposicional, o que la revelación sea proposicional, como tampoco sea narrativa o simbólico-metafórica. Aunque la narración, la proposición y el símbolo-metáfora cumplen funciones diferenciadas en el proceso de construcción social de la revelación.

6.8.1 Lo cognitivo en el modelo de Roger Haight

Para Haight la fe no es conocimiento, pero la fe es cognitiva⁶⁵⁰. No es conocimiento porque si lo fuera estaría referido al ámbito de cosas de este mundo. Por eso la fe no es conocimiento, porque propiamente hablando, el objeto de la fe trasciende el mundo finito que conocemos. Sin embargo, la relación con esta realidad última es cognitiva⁶⁵¹.

Esta declaración funciona como presupuesto metodológico, pero que, sin embargo, no puede demostrarse porque eso implicaría conocer objetivamente el objeto de nuestra fe, así la fe se autentifica a sí misma. Estos presupuestos nos llevan a una doble conclusión: si la revelación fuera un conocimiento objetivo o proposicional dentro de este mundo, el objeto de la fe dejaría de ser trascendente. Y si la fe no fuera cognitiva, su objeto sería o la humanidad en sí misma o una mera proyección de ésta⁶⁵².

Haight quiere también mantener la distinción entre fe que experimenta y fe que conoce, y para ello, dice que: “las creencias son expresiones de la fe, distintas de ella”⁶⁵³. En definitiva, esa experiencia fundante, que es la fe, requiere una expresión, una articulación más allá de la conciencia. Esta objetivación proposicional son las creencias. Sin embargo, esta distinción puede caer bajo las críticas de individualismo, Haight es consciente de ello, y eso le lleva al segundo

⁶⁵⁰ Haight, *Jesús...*, 16

⁶⁵¹ Haight, *Jesús...*, 17

⁶⁵² Haight, R., *Jesús, símbolo de Dios*, 17

⁶⁵³ Haight, *Jesús...*, 17

punto, a señalar el carácter comunitario de la creencia, que no permanece meramente como un contenido de conciencia o de construcción individual⁶⁵⁴.

Por tanto, afirma Haight que: “la fe es el correlato de una experiencia de la conciencia humana, que puede distinguirse, pero nunca separarse de las creencias que expresan el contenido de esa fe en forma de proposiciones”⁶⁵⁵. Por último, aunque la relación entre la fe y creencia es recíproca, es decir, pueden afectarse mutuamente hasta un cierto punto, la fe mantiene su autonomía respecto al cambio de las creencias. Es decir, que la fe puede mantenerse como experiencia inalterable, mientras las creencias pueden cambiar en sus construcciones socioculturales⁶⁵⁶.

Aquí queda muy bien expresada la aporía de la fe y de la doctrina cristiana en el contexto intelectual de la modernidad, es decir, tras el “giro hacia el sujeto” kantiano, de la que ya hemos hablado anteriormente. El contenido de la fe (Dios) no puede ser meramente proposicional-objetivo porque eso lo encerraría en la relación sujeto-objeto y haría de Dios un ídolo, un ser supremo dentro del mundo (Tillich). Sin embargo, si reducimos la fe a una experiencia corremos el riesgo de reducción antropológica. Todo el discurso sobre Dios no sería sino un discurso sobre el ser humano, o mera proyección humana (Feurbach). De ahí que Haight plantea la posición de que la fe debe ser cognitiva, aunque no conocimiento. Este sería un presupuesto no demostrable e irreductible desde el que partiría la teología, porque demostrarlo equivaldría a colocarlo en la relación sujeto-objeto dentro del mundo.

Lo que sostenemos en esta investigación es que el que haya contenidos proposicionales no deriva del hecho de que estos sean producidos, tal cual, por el decir de Dios, sino que dichos contenidos proposicionales son el resultado de su recepción en el proceso de construcción social, pero no a través de una conciencia individual (ya sea de un profeta o un apóstol), sino por una comunidad entera (ya sea Israel o la Iglesia). Como ya hemos visto, toda experiencia queda conformada

⁶⁵⁴ Haight, *Jesús...*, 17

⁶⁵⁵ Haight, *Jesús...*, 17

⁶⁵⁶ Haight, *Jesús...*, 17

exteriormente por un lenguaje, una cultura y una sociedad concretos que la hace posible.

Así que el proceso de revelación tiene lugar porque está suscitado por Dios mismo a través de su Palabra, en esos actos de habla de su acción comunicativa. Sin embargo, en este punto no hay revelación en sentido propio todavía, podríamos decir que aún no ha sido objetivada y reconocida como tal. Para ello es necesario que se exteriorice, si es un contenido de conciencia, a partir de unos símbolos y metáforas, o que se interprete, si es un suceso histórico, a partir de unas tradiciones interpretativas. En ambos casos, los contenidos están provistos por el mundo de significado de una comunidad dada y siempre en referencia a un lenguaje, una cultura y una sociedad concretas. En este sentido, hay una realidad objetiva de revelación de Dios mismo y hay una recepción subjetiva de la misma por parte de una comunidad. De esta manera pasaríamos de una autorrevelación personal a unos contenidos proposicionales (los que se inscribirían en un género literario didáctico-sapiencial), a unos contenidos simbólico-metafóricos (los propios de unos géneros literarios poéticos) y a unos contenidos narrativos (aquellos que pertenecen a la narrativa histórica de salvación, que es central al testimonio de la Escritura). Como hemos dicho, todos estos contenidos son contruidos socialmente sobre la base de un lenguaje, una cultura y una sociedad concretos.

De esta manera, podemos enfrentar la cuestión que plantea Haight cuando dice que la fe es cognitiva, pero no conocimiento, porque el conocimiento estaría referido al ámbito de cosas de este mundo. Sin embargo, podemos decir contra Haight que la fe es cognitiva y que es conocimiento. Cognitiva como experiencia de un orden de realidad dentro de una zona limitada de significado, pero además es conocimiento tanto en cuanto se objetiva socialmente (se construye) a partir del mundo de la vida cotidiana.

6.8.2 Lo cognitivo proposicional en el modelo de K. J. Vanhoozer

Anteriormente hemos acusado a Vanhoozer de acercarse al proposicionalismo, así que ahora, vamos a evaluar su propuesta desde este punto de vista, lo que nos ayudará a clarificar nuestro propio posicionamiento.

En primer lugar, Vanhoozer está de acuerdo en que el tratamiento que hacen los proposicionalistas, especialmente los evangélicos, es reduccionista, al igualar lo proposicional con afirmaciones de verdad. Eso supone que el único aspecto significativo en la comunicación es la información que transmite. De esta manera se pierde toda la acción del proceso de comunicación⁶⁵⁷. A partir de esta crítica fundamental, Vanhoozer añade otros aspectos, entre los que destacamos que la teología proposicional tiende a apoderarse de lo divino aprendiendo el sistema de verdades comunicado a través de la Biblia⁶⁵⁸. Nos bastaría con determinar ese conjunto de verdades y aplicarlas, a modo de un “conocimiento de receta”⁶⁵⁹. Esta reducción del conocimiento a información y de la presunción de la validez universal de la razón no se corresponde con una epistemología bíblica, y esto contra los proposicionalistas evangélicos, sino que es deudora de la modernidad⁶⁶⁰.

En primer lugar, Vanhoozer distingue entre “sentencias” y “proposiciones”. Sentencias son porciones de discurso significante, mientras que proposiciones son afirmaciones que pueden ser juzgadas como verdaderas o falsas⁶⁶¹. Es decir, que todas las proposiciones son sentencias, pero no todas las sentencias son proposiciones. Junto a sentencias y proposiciones, deberíamos añadir los conceptos, que son proposiciones abstractas a las que se llega por argumentación racional⁶⁶². Cabe señalar lo cognitivo como la capacidad de aprehender, de concebir o de participar mentalmente la realidad, a través de la experiencia, de la razón y de la imaginación. Esto último contra los proposicionalistas y contra la interpretación que hace Lindbeck del proposicionalismo⁶⁶³. Aunque pensamos que el problema no está en la definición que hace Lindbeck del proposicionalismo, al que por otra parte le dedica poca atención, sino que él se limita a reflejar esa noción del evangelicalismo norteamericano. Por último, en la categoría de lo imaginativo como cognitivo se

⁶⁵⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 116

⁶⁵⁸ Vanhoozer, *El Drama...*, 117

⁶⁵⁹ La expresión es de Berger

⁶⁶⁰ Vanhoozer, *El Drama...*, 116

⁶⁶¹ Vanhoozer, *El Drama...*, 327

⁶⁶² Vanhoozer, *El Drama...*, 329

⁶⁶³ Vanhoozer, *El Drama...*, 342

incluyen los modelos y las metáforas que tienen capacidad explicativa, aunque no totalizadora de la realidad.

En segundo lugar, nos propone la siguiente definición sobre el proposicionalismo: “la teología proposicionalista entiende la Biblia como revelación, la revelación como enseñanza, la enseñanza en términos proposicionales, y las proposiciones como afirmaciones que pueden ser verdaderas o falsas”⁶⁶⁴.

En tercer lugar, también nos recuerda Vanhoozer que el proposicionalismo ha sido predominante en la teología premoderna, como el tomismo medieval o la escolástica protestante de los s. XVI y XVII. Sin embargo, también lo encontramos en algunas corrientes teológicas de la modernidad, como los teólogos de Princeton del XIX (como Charles Hodge) o los evangélicos conservadores del XX (como Carl F. H. Henry)⁶⁶⁵. De ahí que el proposicionalismo se extienda como un fenómeno que rebasa los límites de la modernidad.

Después de hacer estas precisiones, Vanhoozer afirma muy enfáticamente que hay que dejar de concebir la Escritura como un depósito de verdades reveladas, y por eso, habría que hacer una teología “posproposicionalista”⁶⁶⁶. Por tanto, la Escritura no es un conjunto de verdades proposicionales reveladas porque la Escritura se configura en una amplia variedad de géneros literarios que, a su vez, se corresponden con distintos actos de habla. Por lo que la Escritura no solo transmite información, sino que promete, exhorta, expresa, configura la acción y el pensamiento. O sea que a lo que se refiere Vanhoozer es que tampoco hay que reducir la revelación a un contenido proposicional.

Por lo tanto, no hay que relacionar la Biblia como la Palabra de Dios con esa revelación proposicional, sino con la acción comunicativa de Dios, que se materializa en los distintos actos de habla, que tienen su correspondencia en los distintos géneros literarios que conforman los textos bíblicos. Sin embargo, por mucho que busquemos no encontraremos en Vanhoozer la explicación de cómo se

⁶⁶⁴ Vanhoozer, *El Drama...*, 327

⁶⁶⁵ Vanhoozer, *El Drama...*, 327

⁶⁶⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 338

produce esa acción comunicativa de Dios. Es decir, que Vanhoozer parte del presupuesto que Dios se comunica con su pueblo y que la Escritura refleja los distintos actos de habla de Dios, pero nunca llega a explicitar cómo esto es posible.

Vanhoozer asume como presupuesto que el texto bíblico ha sido “elegido”, también podría decirse: “anexionado, apropiado, inspirado” por Dios como el medio de sus actos comunicativos⁶⁶⁷. En definitiva, asume que el discurso humano coincide con el discurso divino⁶⁶⁸, “a menos que haya buenas razones para pensar otra cosa”⁶⁶⁹. Y, por último, añade que el discurso de Dios no es únicamente inmanente a la cultura de la comunidad cristiana, sino que está por encima o es extracultural⁶⁷⁰.

Por eso, Vanhoozer comprende la “inspiración” cuando Dios asume como propias prácticas comunicativas humanas, para a través de actos de habla, participar en la historia del mundo. No obstante, hablar de “inspiración” no aclara el “proceso exacto” de cómo eso ocurre, sino que se enfoca sólo en el resultado⁶⁷¹. La Escritura como palabras humanas “reflejan” y son asumidas por los actos de habla de Dios como acción del Espíritu.

6.8.3 Lo cognitivo-proposicional en el proceso de construcción social

La propuesta de Vanhoozer adolece del mismo punto de partida que la de Lindbeck, considerar el texto de la Escritura como incondicionado. Sin embargo, ya señalamos que en una situación social de pluralismo no podemos proceder de esta manera, necesitamos atender al proceso diacrónico, y no únicamente sincrónico, de cómo la Escritura es la revelación de Dios, así como entender qué es eso que llamamos revelación.

⁶⁶⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 226

⁶⁶⁸ En palabras de Barth, que la Palabra de Dios sea Jesucristo no supone desverbalizarla, como ya vimos arriba, sino que Dios se autorrevela por medio del discurso humano. Su palabra es siempre esta o aquella palabra hablada por los profetas y los apóstoles y proclamada por la Iglesia. Cfr Barth, *Church Dogmatics...*, 135

⁶⁶⁹ Vanhoozer, *El Drama...*, 227

⁶⁷⁰ Vanhoozer, *El Drama...*, 226

⁶⁷¹ Vanhoozer, *El Drama...*, 288

Aunque se haya roto con el paradigma proposicionalista, en palabras de Queiruga, la pregunta sobre cómo se produce y qué significa la revelación sigue vigente. Para el teólogo creyente sigue siendo un fenómeno real y que se pretende comprender de alguna manera⁶⁷². Pareciera que los posliberales han renunciado a comprender la revelación en su proceso generativo, pareciera que han renunciado a comprenderlo de ninguna manera, y que meramente se acepta como presupuesto. Es nuestra crítica principal, tanto al modelo de Lindbeck, como al de Vanhoozer. Es decir, es una crítica a muchos de los adherentes a esta escuela posliberal. Es también una de las críticas de Fernando Joven a los posliberales. La problematización de la revelación ocasionada al no considerar una referencialidad extratextual. Por eso se pregunta si en la comprensión de los posliberales hay algo más allá de la propia narración bíblica o ésta se convierte en un fin en sí mismo⁶⁷³.

Coincidimos con todas las críticas que hace Vanhoozer del proposicionalismo, sin embargo, disentimos cuando dice que hay algo por encima de la cultura: la acción comunicativa de Dios. Dicho en sus propias palabras, la acción comunicativa de Dios es la norma transcultural de la doctrina⁶⁷⁴. La cuestión entonces es cómo puede haber acción comunicativa de Dios con el ser humano sin participación del ser humano, porque allí donde el ser humano participa lo hace desde su cultura. No hay ser humano sin cultura y sin sociedad.

La acción comunicativa de Dios necesariamente está unida a la cultura humana, por tanto, a los procesos sociales por los que ésta se produce. Dios participa desde los actos de habla de la Palabra y el ser humano desde su comprensión y su respuesta socialmente construida. Ambos, Dios y el ser humano, como entorno del sistema de comunicación, participan de esta acción comunicativa. En la que Dios sí toma la iniciativa, pero que no puede, ni quiere, prescindir de lo humano. Una acción comunicativa de Dios sin la cultura humana es un decir de Dios, pero sólo consigo mismo.

En resumen, en nuestro modelo la revelación no es proposicional, en el sentido de que únicamente sea o se pueda reducir sólo a un conjunto de

⁶⁷² Torres Queiruga, *Repensar...*, 110

⁶⁷³ Fernando Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", *Revista de Estudios Agustinos*, vol 32 (1997), 466

⁶⁷⁴ Vanhoozer, *El Drama...*, 146

afirmaciones de verdad. La revelación es experiencial y comunicativamente plural, ese pluralismo queda constante restringido por las condiciones del sistema de comunicación, pero también está necesariamente unida a su receptividad socialmente construida de la comunidad creyente. Por tanto, hay “verdad o verdades” proposicionales en las Escrituras, pero éstas son siempre contextuales, es decir, están construidas socioculturalmente. No obstante, no descartamos la existencia de lo proposicional, como una producción del proceso de construcción social en el que se inscribe proceso de la revelación. De igual manera que no hemos descartado la presencia de lo experiencial en el mismo proceso de revelación. Por lo tanto, lo que sí descartamos en nuestro modelo es el reduccionismo de lo proposicional o de lo experiencial como únicas formas normativas de la revelación.

“Jesús es Señor” o “Jesús resucitó” son proposiciones porque son afirmaciones de verdad, aunque al mismo tiempo, estas proposiciones están construidas socialmente. Habría que recordar que esa construcción tiene que ver con la epistemología y no con la ontología. Por tanto, están construidas socialmente en su articulación a través del lenguaje, la definición de la realidad configurada por él y por el mundo de relaciones intersubjetivas de la comunidad, que presta su asentimiento a esa proposición de verdad y que narra lo que ha experimentado.

Por su parte, Lindbeck tampoco descarta completamente lo proposicional, sino que afirma que: “los enunciados religiosos sólo adquieren fuerza proposicional a través de su uso performativo”⁶⁷⁵. Esto debe entenderse como que su verdad es coherente intrasistémicamente, es decir, respecto al conjunto de la Escritura o que queda legitimada respecto a las formas de vida que produce. En la medida en que esas afirmaciones son encarnadas por la comunidad como formas de vida se justifican como proposicionalmente verdaderas. En palabras de Lindbeck:

Son afirmaciones con pretensiones de verdad ontológica únicamente en cuanto son usadas en prácticas tales como la adoración, la proclamación, la obediencia, la escucha de la promesa y su

⁶⁷⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 95

realización, que configuran a los individuos y a las comunidades de acuerdo con el pensamiento de Cristo⁶⁷⁶.

En este sentido son justificadas o legitimadas como proposicionalmente verdaderas, aunque al mismo tiempo, estén construidas socialmente⁶⁷⁷, sin embargo, su realidad ontológica no depende ni de su construcción social ni de su legitimación social. En nuestro modelo teológico la realidad ontológica se hace presente a través de la experiencia comunitaria en los distintos actos de habla de la Palabra.

Este fue un punto sumamente discutido en la teología de Lindbeck, que dio lugar a malentendidos, pensándose que la verdad ontológica dependía de su performance en la práctica de la Iglesia⁶⁷⁸. Este tema quedó finalmente aclarado o rectificado⁶⁷⁹ en la medida en que él y su discípulo, Bruce Marshall, distinguieron que no hay tres tipos de verdad: categorial, intrasistémica y ontológica. Sino un solo tipo de verdad que tiene un significado (categorial), que se justifica intrasistémicamente y que resulta en una verdad ontológica⁶⁸⁰.

Por tanto, hay verdad proposicional, como hay verdad existencial en la revelación, pero ambas quedan mediadas por la participación de lo humano, desde la cultura y la sociedad, por lo tanto, necesitan del proceso de construcción social que media con los actos de habla de la Palabra como la acción comunicativa de la revelación de Dios.

6.9 El sistema de comunicación

Anteriormente discutíamos que Lindbeck negara que la innovación religiosa se produjera a partir de una multiplicidad de experiencias nuevas, por el contrario, afirmaba que el cambio en un sistema cultural surgía de la interacción adaptativa con su entorno. Dijimos entonces que esta es una comprensión del

⁶⁷⁶ Lindbeck, *La naturaleza...*, 97

⁶⁷⁷ Trataremos sobre la verdad intrasistémica en el capítulo VII cuando tratemos el carácter narrativo, canónico y hermenéutico de la revelación y de la teología.

⁶⁷⁸ Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 474-475

⁶⁷⁹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 182

⁶⁸⁰ Bruce Marshall, "La naturaleza de la doctrina 25 años después", Introducción a *La naturaleza de la doctrina*, de G. A. Lindbeck (Barcelona: Clie, 2018), 14-15

cambio derivado del funcionalismo estructural, que aceptamos parcialmente, pero que pensamos que la innovación que se produce en el proceso de revelación debe ser, no sólo excéntrica a la experiencia individual, sino excéntrica al propio sistema cultural religioso. Ya que un cambio completamente inmanente produce, a nuestro juicio, la no distinción, siempre problemática, entre lo humano y lo divino.

Por eso, pensamos que esto es insuficiente para poder dar cuenta de lo nuevo de la revelación, entendida como algo que Dios suscita a través de los distintos actos de habla de la Palabra, que estarían produciendo distintas experiencias de revelación y que en conjunto constituirían la acción comunicativa de Dios. Necesitamos comprender dos cosas: que los actos de habla de la Palabra siempre forman parte del entorno del sistema cultural religioso y que, por tanto, el cambio está suscitado siempre desde fuera del sistema. Por otro lado, esta adaptabilidad del sistema al entorno, sí nos sirve para explicar que la revelación como sistema de comunicación permite controlar la multiplicación de sentidos, que se producen en el proceso de construcción social de la recepción de dicha revelación.

Por todo ello, en nuestro intento por encontrar un punto de contacto entre la Palabra y las palabras humanas hemos propuesto comprender el proceso de revelación como un proceso de construcción social. Sin embargo, ya indicábamos al inicio de este Capítulo V que al hacerlo así corremos el riesgo de que el proceso de revelación sea sólo producto de la acción social humana. Cabría preguntarse entonces cómo Dios actúa en el mismo para que podamos hablar de revelación.

6.9.1 La acción de Dios en el proceso de construcción social de la revelación

Para ofrecer un modelo explicativo y analítico de ese proceso de revelación, como construcción social, debemos añadir algunas categorías de la teoría social del otro sociólogo presentado en esta investigación. Nos referimos a Niklas Luhmann. El uso aquí es más ecléctico y menos sistemático, que el que hemos hecho de Berger. Ya explicamos en el Capítulo II su modelo de sociología

de la religión y ahora resultará más clara la conveniencia de incluirlo en nuestra investigación.

En primer lugar, debemos resaltar que Luhmann abandona la tradición humanística, por lo que su teorización prescinde de la perspectiva del sujeto humano, es decir, es un plano reflexivo completamente opuesto al de Berger y al que nosotros hemos adoptado para nuestra investigación. Por tanto, la incorporación parcial de su pensamiento debe entenderse como la adopción de una perspectiva complementaria, que no necesariamente debe entenderse como opuesta, ni tampoco busca su integración en un único modelo. Es la asunción de la pluralidad de modelos, que postulamos en nuestra metodología, lo que nos permite abordar la complejidad del objeto de nuestro estudio.

El modelo que ahora vamos a presentar consiste en que la revelación como proceso de construcción social, permite explicar cómo los actos de habla de la Palabra llegan a convertirse en palabras humanas, pero que, además, dicho tránsito constituye la acción comunicativa de Dios, y como tal, funciona dentro de un sistema de comunicación.

Postular la revelación no sólo como proceso de construcción social, sino como sistema de comunicación, debería servirnos para hacer frente a la siguiente objeción, que podría hacerse a esta revelación inserta en el proceso de construcción social.

Si el ser humano es quien construye la revelación, cómo podemos estar seguros de que lo construido por el ser humano se corresponde con la voluntad y el ser de Dios, por usar dos expresiones tradicionales. Si para que la revelación pueda encarnarse debe construirse desde lo humano, cabría la posibilidad de que el ser humano se “equivoque”. Todos los sentidos y todas las posibilidades estarían por igual abiertos para el ser humano para hablar en nombre de Dios. Por tanto, debe haber algún mecanismo restrictivo para que podamos contar con un proceso de revelación, que devenga en una comunicación con sentido, y no en un galimatías sin sentido o un conjunto de contradicciones fruto de la actividad humana.

Es en este contexto donde defendemos que la revelación no debe comprenderse sólo como un proceso de construcción social, sino también como un sistema de comunicación.

6.9.2 Un modelo para el sistema de comunicación de la revelación

Como todo sistema tiene una relación con un entorno del que el sistema depende totalmente. El entorno del sistema de comunicación de la revelación es Dios y el ser humano, mientras que el sistema está constituido por las acciones comunicativas entre Dios y el ser humano. Dios participa a través de los actos de habla de la Palabra y el ser humano participa a través del proceso de construcción social. Además, los actos de habla de la Palabra interactúan como inputs en el sistema de comunicación, que se traducen en experiencias de revelación, restringiendo las posibilidades de sentido y comunicación del sistema. El proceso de construcción social de la comunidad creyente son los outputs que responden a dichos inputs. Es decir que los actos de habla de la Palabra sirven como un proceso de selectividad del sistema de comunicación de la revelación. Por eso, hay diversas experiencias de revelación y diversas acciones comunicativas de la Palabra, porque son constantes restricciones a la expansión de sentido que representa el proceso de construcción social.

Este proceso de selectividad se efectúa, en primer lugar, a través de los actos de habla de la Palabra, que suscita experiencias de revelación que introducen inputs en el sistema de comunicación de la revelación. Estas experiencias deben hacerse comunicables, por tanto, deben construirse desde la acción social y sobre la base de la definición de la realidad, que la estructura de plausibilidad sostiene. Lo detallamos como sigue:

- a) La primera fase de esta selectividad son las determinaciones socio-biológicas que determinan un fenómeno como experimentable.
- b) En segundo lugar, las estructuras y los recursos del lenguaje que determinan las posibilidades de comunicación.
- c) En tercer lugar, el proceso de construcción social en sí mismo, que está en relación con las instituciones, los roles y las identidades, que permiten articular un determinado nivel de discurso, en función de una determinada

definición de la realidad y que se convierte en un sentido habitable para sus participantes.

- d) En cuarto lugar, la experiencia convertida en conocimiento de un grupo social dado se articula como texto escrito para asegurar su supervivencia.

En cada una de estas fases la determinación de sentido se realiza en el proceso de construcción social. Las posibilidades de comunicación y de sentido se restringen constantemente de manera que dicha comunicación y sentido sean posibles dentro de una comunidad concreta. Sin embargo, este proceso no es unilineal, sino que las experiencias de revelación son múltiples con sus múltiples actos de habla de la Palabra. Por los que este proceso de introducción de inputs al sistema de comunicación se multiplica para que el proceso de revelación pueda ejercer variantes de selectividad del sentido.

Una única experiencia de revelación inserta en un único proceso de construcción social de una única comunidad conllevaría el riesgo de comprender como Palabra lo que únicamente son las palabras humanas. ¿Cómo podría distinguirse la construcción humana del discurso divino en un único acto de habla de la Palabra? Para establecer una discriminación del discurso divino de la construcción humana necesitamos términos de comparación, pero también necesitamos una referencia de las partes a la totalidad de un conjunto. Esto no sería posible en una única experiencia de revelación.

En la medida en que se multiplican las posibilidades de sentido, a través de distintas acciones comunicativas de la Palabra, se multiplican los procesos constructivos sociales, que aseguran que la comunicación sea exitosa. Cuando las comunidades creyentes construyen sentidos que podría poner en peligro la acción comunicativa de la Palabra resulta necesario nuevas experiencias de revelación que susciten nuevas construcciones de sentido que restrinjan los primeros. Esto significa que la Palabra deviene en palabras humanas, aunque nunca lo haga al margen de los procesos de construcción y comunicación social.

No obstante, esta selectividad del proceso de comunicación sigue adelante, una vez que determinados textos articulan aquellas experiencias originales de

revelación. Ya que los textos restringen las posibilidades de comunicación de sentido, así como, al mismo tiempo, también las expanden. Por eso el proceso de revelación continúa necesariamente en el proceso de selectividad canónica.

- e) Estamos ahora en la quinta fase de dicho proceso. El canon es otro criterio adicional de selectividad del sentido de la revelación, que definitivamente restringe las posibilidades interpretativas y de definición de la realidad de las comunidades que las habitan.
- f) Por último, presentamos la fase hermenéutica. La coherencia intratextual, la verdad intra sistémica y la aplicabilidad se convierten, a su vez, en selecciones del sentido posible, aquilatado en todo el proceso de revelación.

Este proceso de expansión y de restricción del sentido en el proceso de revelación conlleva que Dios no pueda comunicar todas las potencialidades “contenidas” en la Palabra, aunque sí las suficientes para la comunicación de la salvación. Incluso aunque esa Palabra se encarne en una persona. Ya que los seres humanos no construyen sólo sobre la base de una apertura ilimitada a todas las posibilidades de sentido, sino a aquellas que están disponibles dentro del proceso de construcción social y del sistema de comunicación.

CAPÍTULO VII. PERSPECTIVA SINCRÓNICA

En el Capítulo VI hemos tratado suficientemente la cuestión sobre cómo la revelación se inserta en el proceso de construcción social, en el que la Palabra se da en las palabras humanas, pudiéndolas distinguir, pero no separar. Al comienzo del capítulo precedente nos preguntábamos cómo podíamos resolver las aporías o las discrepancias, que surgen desde la misma Escritura, y que precisamente responden a la existencia de determinaciones socioculturales presentes en los textos bíblicos. ¿Es posible sancionar instituciones sociales, roles e identidades, pero también determinados patrones de pensamiento y de comportamiento como

Palabra de Dios, por el hecho de estar consignadas en la Escritura? También cabe preguntarse, ¿qué ocurre con la ideología que plasman las narraciones bíblicas?⁶⁸¹.

Adelantábamos en aquel momento que esto sólo podía resolverse, si no queremos perder la consideración de la Escritura como Palabra, ni acudir a una gradación reduccionista de la misma, a una constante referencia al todo. Lo que en términos del modelo de Lindbeck se ha definido como verdad intrasistémica. Es decir, que no puede igualarse la cultura que emerge de la lectura canónica, narrativa y eclesial de la Escritura, con los patrones culturales particulares que encontramos en ella.

Fernando Joven, en su evaluación crítica de la teología postliberal, rechaza la posición de Lindbeck porque da el mismo valor a toda la Escritura. Ya que duda de que el texto bíblico pueda ser leído como una única narración cohesionada porque en realidad no lo está. El texto bíblico es plural en sus géneros literarios, en las teologías que lo conforman y en las distintas comprensiones que transmiten sobre Dios. Cualquier intento de unificar los textos en un único relato tendrá que pasar por alto estas discrepancias o diferencias. Según Joven, no todos los textos tienen el mismo valor y la única manera de categorizar el peso interpretativo de cada uno de ellos es poner el énfasis en la perspectiva del lector, ya sea individual o comunitario, tal y como hacen otras interpretaciones narrativas⁶⁸².

Haciéndonos cargo de dichas críticas nuestro modelo quiere responder al desafío que presenta la lectura canónica del texto bíblico como una narrativa unitaria, dentro de su propia narratividad, sin perder su pluralidad, ni pasar por encima de sus tensiones inherentes y sin tener que acudir a una gradación del valor de los textos, considerando el propio texto como normativo o autoritativo. Porque de lo contrario, la normatividad pasaría al intérprete-lector individual o a la comunidad de fe intérprete-lectora. Pero como ya vimos el principio hermenéutico del *Sola Scriptura* supone evitar esos dos extremos. El de la coincidencia entre texto bíblico e interpretación individual, el peligro del

⁶⁸¹ Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 463

⁶⁸² Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 464

subjetivismo individualista. La Biblia dice lo que yo digo que dice. O la coincidencia entre texto bíblico e interpretación eclesial, el peligro del eclesiocentrismo. La Biblia dice lo que la Iglesia dice.

En este sentido, entendemos que la lectura canónica, narrativa y eclesial de la Escritura produce una definición de la realidad concreta, que provee una construcción de sentido para los que la aceptan en su calidad de Palabra. A esa definición de la realidad la llamamos “cultura bíblica”. Por tanto, esa lectura de la Escritura produce una cultura que, sin embargo, no tiene que hacerse coincidir con las culturas particulares que encontramos en la propia Escritura. ¿Cómo distinguir entonces entre la cultura de la Escritura y los patrones culturales y sociales particulares? En términos no de contenido proposicional, ni experiencial sino cultural. En referencia de las partes al todo, de su coherencia intrasistémica, de una hermenéutica teológica intratextual y de su aplicabilidad. Como se verá más adelante es la manera de evitar los particularismos culturales de la Biblia⁶⁸³.

No obstante, antes de poder abordar las objeciones anteriores necesitamos clarificar otro tema fundamental, que vamos a abordar en este capítulo, la necesaria relación entre lo diacrónico y lo sincrónico de la revelación. En las teologías de la modernidad se privilegiaba lo diacrónico y en las teologías tardomodernas se privilegia lo sincrónico. Un énfasis exclusivo en lo diacrónico produce perder el texto tal y como lo tenemos actualmente y perder la “eficacia” del texto en cuanto lectura canónica, narrativa y eclesial. Mientras que un énfasis exclusivo en lo sincrónico supone considerar el texto bíblico como incondicionado, como algo dado por sentado. Sin embargo, el texto bíblico tiene una génesis que es preciso abordar porque determina cómo llegamos a tener y cómo comprendemos el texto actual. Aquí estamos de acuerdo con Joven que hace de ésta otra crítica fundamental del modelo hermenéutico de Lindbeck⁶⁸⁴.

Dado que comprendemos la revelación, como parte del proceso de construcción social del conocimiento de las comunidades receptoras de dicha revelación, y que consideramos como criterio hermenéutico fundamental una

⁶⁸³ Cfr. Joven, “La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología”, 466

⁶⁸⁴ Joven, “La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología”, 464

referencialidad al conjunto de la narratividad del canon; no podemos contentarnos con decir que los textos son producto de la construcción social de las comunidades en su receptividad de la revelación, sino que debemos comprender el paso de los textos aislados al conjunto canónico. Es decir, nuestro método teológico debe ser capaz de explicar el paso de lo diacrónico a lo sincrónico. Eso será lo primero que abordemos.

7.1 La Palabra en el canon

Para describir este paso de lo diacrónico a lo sincrónico usamos el concepto teológico de tradición, tal y como expusimos en la Introducción. Recordamos lo dicho allí, proponemos comprender la Tradición-parádoxis como un proceso que tiene dos dimensiones. Estas dos dimensiones se dan en la “acción comunicativa” de Dios. Por un lado, Dios Padre ha hablado, su locución es su Hijo, la Palabra, una palabra eficaz que implica necesariamente su ilocución, es decir, que hace lo que dice, pero cuyo efecto y cuya recepción, su perlocución, es auxiliada por el Espíritu, aunque cuente necesariamente con lo humano. Por tanto, lo humano participa de la perlocución a través del proceso de construcción social del conocimiento. El ser humano no está sólo en este proceso de construcción porque el Espíritu guía a la comunidad de fe, es decir, que el Espíritu no anula ni lo humano ni los procesos contruidos por lo humano. Por otro lado, recordamos que también comprendemos la Tradición-parádoxis como el movimiento de autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu. Este movimiento de lo hecho por Dios no es separable de lo también dicho por Dios, ambas dimensiones conforman la acción comunicativa de Dios.

Por tanto, podemos distinguir tres estratos en el proceso de construcción social de la revelación y de la construcción canónica de la Escritura: el movimiento de autoentrega y la acción comunicativa de Dios en Cristo y el Espíritu (Tradición-parádoxis), del que dan testimonio las Escrituras por boca de profetas y apóstoles (tradición verbal como traditio-traditum), y que es interpretada por parte de las iglesias cristianas (como tradiciones eclesiales).

7.1.1 La construcción social del canon

En definitiva, en nuestro modelo teológico, la tradición, como el proceso histórico de transmisión de los textos bíblicos y de la fe, es objeto de construcción social, que incluye tanto el proceso de la revelación, como el proceso de construcción canónica.

Los actos de habla de la Palabra suscitan experiencias de revelación, pero no son actos de habla inconexos y aislados, sino que pertenecen a este movimiento de autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu como Tradición-parádoxis. Por otro lado, la tradición, como el proceso de transmisión, es el movimiento de conexión en ese proceso de construcción social de la revelación, tanto en su perspectiva diacrónica como sincrónica. El *traditum* se va construyendo canónicamente, es decir, las comunidades que reciben la revelación y que la construyen socialmente, también construyen socialmente el *traditum* en su canonicidad.

Por tanto, ¿qué garantiza que ese canon responde a la acción comunicativa y al movimiento de autoentrega de la Palabra y no sea mera construcción humana? Esta pregunta es la equivalente a la que hacíamos en el capítulo anterior, entre la relación entre la Palabra y las palabras del proceso de construcción de la revelación. Ahora, nos tenemos que centrar en la relación entre la Palabra y el proceso de construcción del canon. En el primer proceso tenemos la Palabra básicamente como acto de habla, ahora tenemos la Palabra básicamente como movimiento de autoentrega.

Además, la Palabra como movimiento de autoentrega, es decir, la Palabra como Tradición-parádoxis suscita la construcción canónica, pero dicha construcción canónica es resultado, a su vez, del proceso hermenéutico y de transmisión de los textos, sobre la base de la construcción social, del que emerge dicho canon y en el que habitan las comunidades creyentes.

De igual manera que las comunidades creyentes (Israel e Iglesia) reciben los actos de habla de la Palabra en la revelación, a través de la construcción social del conocimiento; dichas comunidades creyentes reciben el movimiento de

autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu, por el que los acontecimientos de tales actos de habla se ponen en conexión unos con otros, a través de la construcción social de la recepción y transmisión de los textos en el propio canon.

Si recordamos cómo habíamos definido la acción comunicativa de Dios, como lo que Dios hace cuando dice algo, ahora podemos precisar que “lo dicho” tiene que ver con los distintos actos de habla de la Palabra, mientras que “lo hecho” tiene que ver con ese movimiento de autoentrega de Dios en su Palabra. Hechos y palabras, Historia y Palabra no están disociados en Dios.

Esa “palabra-acción” cuenta por igual con la mediación de las comunidades creyentes, que construyen socialmente el contenido de la revelación, así como el proceso de canonización de los textos que conforman la Escritura. Por tanto, las condiciones socioculturales de las comunidades creyentes forman parte indispensable tanto de la revelación como del canon.

Es muy importante resaltar que, en la perspectiva diacrónica, tal y como la hemos descrito arriba, el canon es un proceso. Seguimos aquí a Brevard Childs, que afirma que el canon no tiene que ver sólo con la forma final de la Escritura, sino con el proceso histórico en el que Israel y la Iglesia configuraron sus respectivas Escrituras⁶⁸⁵. Entender el canon como proceso nos lleva a poder comprenderlo dentro del proceso de construcción social y como respuesta al movimiento de autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu.

7.1.2 La acción comunicativa de Dios en el canon

Como hemos dicho arriba, la acción comunicativa de Dios consiste en que Dios Padre inicia la comunicación, el Hijo es el contenido de la comunicación y el Espíritu es la eficacia de la comunicación. Dios es el agente comunicativo, que forma parte de la comunidad lingüística, ya sea de Israel o de la Iglesia. Pero ahora, afirmamos que esa acción comunicativa no puede estar “completa” hasta que haya un marco en el que se haga operativa, sin que requiera nuevos actos de habla. Dicho de otra manera, en el que el sistema comunicativo sea estable. Dicha estabilidad está proporcionada por la construcción canónica y su normatividad.

⁶⁸⁵ Citado por Vanhoozer, *El Drama...*, 272

La locución, la ilocución y la perlocución de la acción comunicativa de Dios se extienden, no sólo al proceso diacrónico, sino también al sincrónico. En su momento dijimos que lo que Dios dice va indisolublemente unido a lo que el ser humano construye socialmente, y que no podía haber un “decir” de Dios al margen de dicho proceso de construcción social humano. Esto es cierto no sólo de la producción de los textos aislados, sino también del proceso por el que dichos textos son capaces de “hablar” como Escritura autoritativa, como Escritura canónica. Es decir, la perlocución de la acción comunicativa de Dios pasa también ineludiblemente por la construcción social del canon. Podemos admitir con Vanhoozer que esa perlocución es producida por el Espíritu, pero la receptividad asistida por el Espíritu no puede estar al margen del conocimiento humano, y por tanto, del proceso de construcción social. Lo que nunca podemos obviar es el papel de la sociedad y de la cultura en ese proceso de comunicación que constituye el canon en sí mismo.

Por tanto, dado que entendemos la revelación como “acción comunicativa” de Dios, podemos afirmar que la Palabra se da en las palabras humanas, a través de la mediación de la construcción social del conocimiento de la revelación. Pero, además, una vez fijado el canon, la “acción comunicativa” de Dios queda desplazada o contextualizada en el espacio del propio canon. Como sostiene Vanhoozer, el *locus* de la acción comunicativa de Dios es el canon⁶⁸⁶. Este giro canónico representa la posibilidad del encuentro de la Iglesia con su Señor resucitado a través de las palabras de las Escrituras canónicas⁶⁸⁷.

Ante la pregunta que nos hicimos anteriormente, sobre qué garantiza que el canon responda al movimiento de autoentrega de la Palabra y que no sea mera construcción humana; sólo podemos responder que la relación entre la Palabra y el proceso de construcción del canon está determinada porque el canon se comporte como sistema de comunicación, que enmarque la acción comunicativa de Dios. Es decir, que la acción comunicativa de Dios no está encaminada sólo a que las comunidades produzcan unos textos, y una vez que estos textos estén producidos, las comunidades puedan deducir de los textos el discurso sobre Dios.

⁶⁸⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 163

⁶⁸⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 164

Eso sería caer nuevamente en el proposicionalismo. Por el contrario, una vez que los textos son producidos por las comunidades creyentes se requiere que los textos funcionen como un sistema de comunicación, y para ello, se necesita que funcionen como conjunto, es decir, como canon.

Ese canon que funciona como sistema de comunicación, enmarcando la acción comunicativa de Dios, impone restricciones del sentido a los textos particulares. Esta selectividad del proceso de comunicación funciona porque los textos o los libros, considerados individualmente, restringen las posibilidades de comunicación de sentido, pero al mismo tiempo también las expanden, a través del proceso hermenéutico. Por eso, el proceso de revelación continúa necesariamente en el proceso de selectividad canónica. Como dijimos arriba, el canon es otro criterio adicional de selectividad del sentido de la revelación, que definitivamente restringe las posibilidades interpretativas y de definición de la realidad que las comunidades habitan.

En lo que nos enfocamos, en este momento de nuestra argumentación, no es en la construcción diacrónica del propio canon, que formaría parte igualmente del proceso de construcción social, sino en cómo el canon, o mejor dicho la práctica canónica de la Iglesia, a su vez, configura y construye socialmente las propias comunidades de fe.

7.2 La narratividad del canon

En el apartado anterior hemos dicho que la acción comunicativa de Dios queda enmarcada por el canon y que, a partir de él, la acción comunicativa de Dios se circunscribe al canon. Sin embargo, el canon no es sólo una biblioteca o un conjunto de textos, sino que el canon configura la práctica por la que la Iglesia recibe y se encuentra con la Palabra. Por tanto, esta práctica de la Iglesia está configurada por la canonicidad, por la narratividad y por la cultura que emerge de la Escritura.

7.2.1 Canonicidad y construcción social

La canonicidad es el resultado de la construcción social de las comunidades creyentes respecto de la parádoxis de Dios en Cristo y el Espíritu. Ahora, consideraremos la estructura narrativa del propio canon. Una vez que las comunidades receptoras objetivan la revelación con su codificación como texto, nuestro acceso a dicha revelación pasa por la mediación de los textos, y por tanto, de la hermenéutica.

Dicha hermenéutica debe hacerse cargo de la estructura formal que configuran los textos como conjunto canónico. En este sentido, la mediación entre ese conocimiento objetivado por la realidad social y la producción de un texto escrito es su carácter narrativo. Esto se debe a que la comunidad narra lo que ha experimentado y que transmite narrativamente su significado, dentro de un marco canónico que básicamente es narrativo. El canon es una gran narrativa o metanarrativa que cohesiona el conjunto canónico más allá de sus divergencias internas. La construcción del canon deriva de la práctica social de las comunidades que leen los textos considerándolos autoritativos. Las comunidades creyentes construyen el canon a través de dar cuenta del movimiento de autoentrega de Dios de su acción comunicativa mediante patrones narrativos.

Ahora bien, pudiera derivarse una primera objeción a la consideración narrativa del canon y es que la narración no es la única forma literaria presente en el canon. ¿Por qué debiera considerarse normativa por encima de otras formas literarias presentes también en el canon? Cuando tratamos cómo era la recepción de la revelación por parte de las comunidades creyentes, dijimos que se basaba en un proceso de construcción social y que el resultado de este proceso no era exclusivamente proposicional, sino también simbólico-metafórico o narrativo. Todas estas formas literarias eran productos por igual del proceso de construcción social. ¿Por qué ahora debiéramos asignar a lo narrativo un carácter normativo sobre el resto de formas literarias?

La respuesta la tenemos en la arquitectura del canon. El canon se lee narrativamente. Por supuesto, en el canon está presente lo simbólico-metafórico y lo proposicional, sin embargo, el canon como conjunto de textos es sólo

comprensible desde su estructura narrativa. El canon cuenta la historia de salvación en una secuencia narrativa: con un principio, con un desarrollo y un final abierto. De ahí, que la identidad de Israel y de la Iglesia como pueblo de Dios se desarrolle igualmente en términos narrativos.

Hemos enfatizado los procesos sociales, tanto en la recepción de la revelación, como en la construcción canónica. Sin embargo, si no queremos caer en un craso ahistoricismo, debemos comprender que estos procesos se desarrollan en el tiempo, en la historia y a través de la mediación del lenguaje de la construcción social y que, por tanto, que pasan ineludiblemente por la mediación de la narración. La construcción social requiere que las comunidades creyentes narren sus experiencias en la historia y en el tiempo. De ahí que los textos escriturarios se articulen a través de la narración.

Por su parte, también Lindbeck se pregunta por el género literario de la Biblia como un todo en su “unidad canónica”. Lindbeck responde que lo que mantiene unidos los distintos textos con sus respectivos géneros literarios es un “relato omniabarcante que tiene las características propias de la narración realista”⁶⁸⁸. Esa arquitectura omniabarcante es narrativa, aunque albergue y dé cobijo a otras formas literarias. Es decir, el carácter del canon es narrativo y su trama progresa narrativamente. Por lo que una teología canónica deberá ser también una teología narrativa.

7.2.2 Teología narrativa

No obstante, ¿qué se entiende por teología narrativa? Seguimos en este punto de nuestra argumentación al teólogo portugués Joao Manuel Duque, en su libro *El Dios Ocultado* (2017). Esta pregunta también se la plantea Duque y propone distintas preguntas a modo de exploración de una posible respuesta⁶⁸⁹.

De las preguntas que hace Duque nos quedamos con dos de ellas que son las que considero más próximas a nuestra propuesta teológica: ¿Se trata de la articulación narrativa del propio Dios en el lenguaje humano? ¿Acaso se tratará de una referencia a la propia Escritura como primer y fundamental ejemplo de

⁶⁸⁸ Lindbeck, *La naturaleza...*, 153

⁶⁸⁹ Duque, *El Dios Ocultado...*, 266

teología narrativa? Duque nos dice que ha habido distintas propuestas y distintas comprensiones acerca de lo que es la teología narrativa. Para Duque la teología narrativa es aquella que se da sólo en la acción, es decir, es aquella teología que narra y que en su narración recibe su sentido de “teo-logía”⁶⁹⁰. Y, además, asigna en un sentido derivado de teología narrativa a aquella forma de exégesis, que no siendo narrativa en sí misma, lee las Escrituras sólo desde la perspectiva narrativa⁶⁹¹. Duque aporta una precisión adicional que consideramos importante, ya que nos dice que, si la teología narrativa es aquella que narra, eso no implica que no haya un soporte teórico para esta teología. Es decir, que esta teología también propone una reflexión argumentativa de tipo teológico-fundamental sobre esta manera de hacer teología⁶⁹².

No obstante, la teología narrativa como tal excede el marco monolítico de una teología científico-fundamental, para encuadrarse en una teología entendida como actividad de segundo orden respecto de una actividad de primer orden, que sería la experiencia y el lenguaje de la fe anclados tanto en el tiempo como en la historia. Una teología de este tipo necesita configurarse narrativamente, porque es aquella capaz de insertar la articulación del discurso sobre Dios como experiencia histórica y temporal⁶⁹³. En definitiva, Duque encuadra la teología narrativa, tal y como él la entiende, en la unión entre lenguaje-historicidad/temporalidad y experiencia⁶⁹⁴.

Duque también analiza los antecedentes y el contexto donde surge la teología narrativa. Normalmente se suele señalar a Karl Barth como el iniciador de la teología narrativa, o quizás, de una teología, que podríamos llamar protonarrativa. La razón para ello es que Barth, queriendo evitar ser deudor de un sistema filosófico cerrado, inserta su teología en el movimiento de autoentrega del Padre en el Hijo y el Espíritu en el encuentro con el ser humano para su salvación. Es decir, la teología se vuelve narrativa como la forma más adecuada para dar cuenta de la historia de la revelación y de la salvación. Ese movimiento de autoentrega es en definitiva una historia y sólo puede narrarse, así que la teología

⁶⁹⁰ Duque, *El Dios Ocultado...*, 266

⁶⁹¹ Duque, *El Dios Ocultado...*, 267

⁶⁹² Duque, *El Dios Ocultado...*, 267

⁶⁹³ Duque, *El Dios Ocultado...*, 268

⁶⁹⁴ Duque, *El Dios Ocultado...*, 272

que pueda derivarse de ella es teología narrativa, que sea capaz de contar dicha historia correctamente⁶⁹⁵.

Duque se pregunta qué significa que la teología narrativa deba contar la historia de revelación y de salvación correctamente, qué es ese “correctamente”. Según nuestro modelo, la legitimidad de la teología narrativa solo puede dilucidarse en su fidelidad intratextual canónica respecto de la Escritura. Sobre ello, volveremos más adelante.

El último aspecto que quisiéramos discutir de la exposición de Joao Duque es el fondo experiencial de la teología narrativa. Esta es la manera en la que la teología narrativa ha sido usada por la Escuela de Chicago. Al menos era característico de aquella teología narrativa que se desarrolló a partir de los años 60 y 70 de finales del s. XX. Aquella teología quiso abandonar el acento reflexivo especulativo tradicional de la teología centrándose en la dimensión vivencial o experiencial del ser humano. Todo ello estaba motivado por la preocupación de responder al desafío, que en aquel momento se entendía como insuperable, de la secularización. Sobre este contexto, hemos hablado suficientemente en nuestra investigación, por tanto, no es necesario extendernos aquí al respecto. Aquella teología narrativa quería centrarse en lo experiencial, pero en una experiencia, no orientada al pasado, ya fuera bíblico o tradicional, ni a lo abstracto conceptual, sino a una experiencia basada en la propia historia o biografía personal. Lo relevante no estaba en la historia de Israel o de la Iglesia, sino en la experiencia de mi propia biografía personal. Lo que permitía aflorar esta experiencia subjetiva y darle coherencia era la narración, sin embargo, era una narración convertida en autonarración de dicho fondo experiencial y subjetivo⁶⁹⁶.

Duque se muestra crítico con este tipo de teología narrativa en varios aspectos: el primero, porque es un tipo de teología que no es capaz de superar el horizonte secular de la cultura actual, con su total indiferencia a la religión. El segundo, porque el recurso experiencial tiene el peligro de acabar en lo meramente subjetivo e individual. Pudiendo caer incluso en mera idolatría y acabar incluso con la posibilidad de la teología. Y, por último, también critica el

⁶⁹⁵ Duque, *El Dios Ocultado...*, 273

⁶⁹⁶ Duque, *El Dios Ocultado...*, 278

carácter pragmático de aquella teología narrativa que considera normativa la eficacia de la comunicación experiencial⁶⁹⁷.

Por nuestra parte, nuestro modelo teológico quiere responder a los condicionantes o limitaciones que los procesos sociales de la sociedad plurisecular imponen a la experiencia de la fe. Es decir, a su configuración individualista, subjetivizadora y privatizadora. Por ello, nos desvinculamos de la comprensión de ese fondo experiencial de la teología narrativa como autobiografía personal, propia de la Escuela de Chicago.

El fondo experiencial de nuestro modelo teológico es siempre comunitario, porque la experiencia sólo puede ser construida desde “fuera”, no desde el “interior”, sino desde el lenguaje y los procesos sociales. Por tanto, para nuestro modelo teológico lo experiencial está siempre construido socialmente. Además, ese núcleo experiencial social no es ahistórico, un fondo privado escondido en la profundidad de la subjetividad individual, sino que está inserto en un marco histórico y temporal, por tanto, está mediado narrativamente. No la autonarrativa biográfica personal, sino la narrativa compartida de la comunidad creyente en fidelidad intratextual de la Escritura canónica. Por eso, más que una teología narrativa construimos una hermenéutica teológica canónica y narrativa en la perspectiva de la Escuela de Yale o de la teología posliberal.

En resumen, en nuestro modelo teológico, la importancia de la teología narrativa reside en que se convierte en la actividad de segundo orden, respecto de aquella actividad de primer orden, que es la acción comunicativa de Dios, recibida en los procesos de construcción social de las comunidades creyentes y objetivada en los textos de la Escritura. Al mismo tiempo, nuestro modelo teológico correlaciona el movimiento de autoentrega de Dios con los procesos sociales de construcción canónica, porque el canon responde a ese movimiento en la historia y el tiempo, adquiriendo con ello su estructura narrativa.

⁶⁹⁷ Duque, *El Dios Ocultado...*, 279

7.3 La hermenéutica eclesial del canon

Ya hemos considerado el proceso diacrónico y sincrónico de construcción social de la revelación y del canon, pero con el cierre del canon no está todo dicho. Ya que ese canon está sometido constantemente a una ingente tarea hermenéutica, es lo que constituye las tradiciones eclesiales. Usamos este concepto en plural, porque la tarea hermenéutica no es monolítica, en el que la Iglesia o una iglesia tuviera el monopolio magisterial acerca de dicha hermenéutica. Por eso, cuando tenemos distintas tradiciones hermenéuticas eclesiales en conflicto, o cuando en las propias iglesias cristianas se da un conflicto de interpretaciones, necesitamos de una autoridad última que pueda dirimir las mismas.

7.3.1 La autoridad canónica

Esta autoridad última puede comprenderse de distinta manera. De acuerdo con Lindbeck, tenemos tres opciones, en cada una de ellas se postula una fuente de autoridad distinta: el magisterio eclesial, la tradición comunitaria o la interpretación privada⁶⁹⁸. Por su parte, Vanhoozer, añade el canon como fuente de autoridad. Es más, para él, y para nosotros también, el canon es fuente de autoridad última. La razón para ello es porque el canon enmarca la acción comunicativa de Dios.

En definitiva, estamos de acuerdo en que la autoridad recae siempre del lado de Dios mismo, es decir, que las Escrituras canónicas son autoritativas y lo son en cuanto canon y no como textos o versículos o fragmentos aislados. Tampoco lo son como “interpretación privada”, ni subjetiva de un individualismo fideísta, sino que requiere la práctica de la Iglesia.

7.3.2 La práctica del Sola Scriptura

Por tanto, debemos considerar la ineludible mediación hermenéutica como acceso a los textos, que recae sobre la práctica de la Iglesia. Como decíamos en la

⁶⁹⁸ Citado por Vanhoozer, *El Drama...*, 161. Cfr con George A. Lindbeck, *Postcritical Canonical Interpretation. Three Modes of Retrieval*, en C. Seitz. –K. Greene-McCreight (eds.), *Theological Exegesis. Essays in Honor of Brevard Childs* (Eerdmans: Grand Rapids, 1999), 39

Introducción, el *Sola Scriptura* es la práctica de la Iglesia que lee narrativa y canónicamente la Escritura, pero también que la predica, la anuncia, que confiesa su fe en el testimonio transmitido en ella y que confía en sus promesas. El *Sola Scriptura* no consiste en el “sólo Escritura”, entendida como el texto en sí mismo, el *Sola Scriptura* consiste en una práctica de la Iglesia⁶⁹⁹.

Ahora nos toca explicar en qué consiste esa práctica. En primer lugar, definimos “práctica” como conjunto de reglas o formas que regulan el pensamiento y el comportamiento socialmente. Así que el principio de *Sola Scriptura* es una práctica regulativa del uso de la Biblia en el contexto de la Iglesia, por el que la Iglesia construye un sentido y lo habita a través del conjunto de reglas o formas de vida que regulan su pensamiento y su comportamiento. El canon nos muestra, o mejor dicho la “lectura canónica”, nos muestra la realidad tal como es verdaderamente, es decir, creada y redimida por Cristo. El canon es “nuestros anteojos” de la fe (Calvino), a través de los cuales vemos y habitamos la realidad. La canonicidad también nos aporta una perspectiva escatológica que nos permite descubrir a Jesucristo y a nosotros mismos cómo somos de verdad⁷⁰⁰. La aproximación canónica considera el canon como el marco hermenéutico para comprender a Dios, al mundo, a los demás y a uno mismo⁷⁰¹.

Esa práctica consiste en que la Iglesia construye un significado, que sustenta su interacción social como comunidad, por el que las comunidades de fe adquieren los patrones de pensamiento y de comportamiento para su vida diaria. Una parte esencial de esta construcción de significado pasa por las prácticas literarias contenidas en la Escritura, es decir, por sus géneros literarios comprendidos como tipos de acción social⁷⁰².

7.3.3 Las formas de vida del canon

Tanto Lindbeck como Vanhoozer comparten una serie de presupuestos basados en la filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein. Por ello, explicitamos a

⁶⁹⁹ Vanhoozer, *El Drama...*, 184

⁷⁰⁰ Vanhoozer, *El Drama...*, 192

⁷⁰¹ Vanhoozer, *El Drama...*, 193

⁷⁰² Vanhoozer, *El Drama...*, 266

continuación dichos presupuestos incorporados a sus respectivas teologías y que también serán de referencia compartida en nuestro modelo teológico.

Para Wittgenstein la comprensión está determinada por lo que el lenguaje hace. El significado de una palabra está determinado por su uso. Por tanto, hay dos preguntas fundamentales: quién usa el lenguaje y en qué situación. Para poner en conexión uso y contexto, es decir, quien hace qué, Wittgenstein habla de “juegos de lenguaje”, esos juegos de lenguaje están configurados por reglas. De manera, que cada juego de lenguaje está relacionado con una actividad interpersonal. El lenguaje tiene siempre una dimensión pública. Por su parte, Vanhoozer se pregunta si Dios participa de esta dimensión pública como parte de la comunidad lingüística. Vanhoozer responde que el evangelio pide que Dios hable y actúe⁷⁰³. Sobre cómo Dios participa en el sistema de comunicación con su acción comunicativa propusimos un modelo explicativo en el capítulo VI. Ahora nos ocupamos, por tanto, en los efectos que dicha comunicación produce en la comunidad creyente.

Siguiendo a Wittgenstein, aprendemos la gramática, es decir, el conjunto de reglas por las que se rige el lenguaje, y que configura el uso de una palabra, según una situación social dada (o lo que Wittgenstein llama “forma de vida”), participando en unas prácticas lingüísticas concretas. Ahora bien, según Vanhoozer, aquí hay un punto divergente entre Lindbeck y su propia posición. Mientras que Lindbeck considera que las doctrinas son las reglas gramaticales para hablar sobre Dios y que los cristianos adquieren, a través de sus prácticas comunitarias, sean éstas verbales o no verbales; Vanhoozer sostiene que las reglas gramaticales que los cristianos adquieren están basadas en las prácticas, no de la Iglesia, sino del canon. Es decir, que los cristianos adquieren una gramática canónica. Aquí habría, por tanto, una diferencia medular: la cuestión no estaría en cómo la iglesia habla de Dios, sino en cómo Dios habla en y a través de la Escritura *canónica*⁷⁰⁴.

Esta es una crítica que Vanhoozer lanza contra Lindbeck en su intento de diferenciar su modelo canónico-lingüístico del modelo cultural-lingüístico. Sin

⁷⁰³ Vanhoozer, *El Drama...*, 267

⁷⁰⁴ Vanhoozer, *El Drama...*, 267

embargo, aunque esta crítica sería muy pertinente en muchos modelos teológicos sincrónicos con énfasis en “el uso de la iglesia”, considero que es sólo parcialmente aplicable a la teología de Lindbeck. Es cierto que Lindbeck considera el conjunto de prácticas de la iglesia para deducir las reglas gramaticales del lenguaje de la fe. Sin embargo, leyendo con detenimiento la obra de Lindbeck podríamos decir que tiene un mayor énfasis, que otros posliberales, en la práctica de la lectura canónica.

No consideramos que Lindbeck tuviera ninguna objeción en que la práctica de la Iglesia debiera ser canónica. Las constantes referencias de Lindbeck a la Escritura y a su uso en y por la Iglesia así lo mostrarían, como tendremos ocasión de comprobar más adelante. Aunque sirva de momento como ejemplos los siguientes.

Lindbeck, hablando de una lectura intratextual de la Escritura, dice que concibe la misma como un relato omniabarcante de narración realista y de carácter canónico⁷⁰⁵. Es más, carecería de sentido su concepto de “fidelidad como intratextualidad” sin tener en mente el marco canónico. También mencionamos en el apartado anterior, cómo Lindbeck se preguntaba por el género literario de la Biblia como un todo en su unidad *canónica*. Sería redundante multiplicar los ejemplos.

7.3.4 Los géneros literarios como prácticas sociales

Siguiendo con la exposición, Vanhoozer asimila los juegos del lenguaje hablado con los géneros literarios del lenguaje escrito. Al igual que los primeros guardan relación con “formas de vida” o situaciones sociales determinadas, los géneros literarios harían lo propio con “formas regladas de conducta social”. Si los textos individuales son producto de la acción comunicativa, los géneros literarios son formas de práctica comunicativa. En definitiva, los géneros literarios son formas de acción social según contextos sociales concretos que permiten modos de acción intersubjetiva⁷⁰⁶. Por tanto, es muy importante entender que entonces los géneros literarios no son meros recursos formales o estilísticos del

⁷⁰⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*153

⁷⁰⁶ Vanhoozer, *El Drama...*, 268

lenguaje escrito, ni tampoco meros vehículos de información, sino medios de acción social, que responden a prácticas concretas. Los géneros literarios determinan un tipo de acción comunicativa, dicho de otra manera, un género literario es una práctica social institucionalizada:

Los géneros están ligados a los propósitos de seres que actúan y reaccionan de modos reglados dentro de situaciones sociales para lograr ciertos objetivos comunicativos. La literatura se divide en géneros precisamente porque las situaciones humanas se repiten⁷⁰⁷

En definitiva, la Biblia incluye una variedad de géneros literarios que se correlacionan con toda una serie de prácticas comunicativas, que regulan la vida, el lenguaje y la fe de las comunidades creyentes⁷⁰⁸. No obstante, una vez más, Vanhoozer se quiere distinguir del enfoque cultural-lingüístico de Lindbeck, diciendo que las formas de conducta social del canon, transmitidas por sus géneros literarios, son las que nos habilitan para participar en la Iglesia y no las prácticas de la comunidad, las que determinan el significado de la narración bíblica⁷⁰⁹.

Estamos de acuerdo con ello, pero Vanhoozer se equivoca en su apreciación cuando dice que Lindbeck sólo enfatiza la práctica eclesial por encima del texto de la Escritura. Por el contrario, Lindbeck enfatiza como práctica eclesial principal la lectura de la Escritura como una manera de habitar el mundo. Lindbeck afirma que: “la teología intratextual redescubre la realidad dentro del marco escriturístico”⁷¹⁰. De ahí, su conocida afirmación: “el texto es lo que absorbe al mundo y no el mundo al texto”⁷¹¹.

Lindbeck fue muy criticado por esta afirmación porque se le recordó que la Escritura no es la única fuente de sentido ni de construcción social de los creyentes. Por eso, resulta extraño leer que Vanhoozer reproche a Lindbeck su énfasis en la práctica eclesial por encima del texto mismo. Es cierto que Lindbeck no desarrolla una teoría sobre la Escritura y que, por tanto, ésta aparece en su

⁷⁰⁷ Vanhoozer, *El Drama...*, 269

⁷⁰⁸ Vanhoozer, *El Drama...*, 271

⁷⁰⁹ Vanhoozer, *El Drama...*, 270

⁷¹⁰ Lindbeck, *La naturaleza...*, 150

⁷¹¹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 150

pensamiento como algo dado, como algo incondicionado, que simplemente está ahí. Esta es otra crítica recurrente de la posición de Lindbeck, pero esto puede explicarse porque la motivación original de Lindbeck no era la de escribir un tratado de teología fundamental sobre la Escritura, sino un modelo teológico que fuera útil para el diálogo interconfesional y ecuménico en el que él estaba involucrado. Pero difícilmente puede aceptarse la crítica de Vanhoozer de que Lindbeck sobreenfatice la práctica de la Iglesia por encima del texto de la Escritura. Para nosotros esta crítica sólo es aplicable a otros representantes posliberales, pero no a Lindbeck mismo. Aunque en los apartados siguientes trataremos ampliamente la aproximación de Lindbeck, baste otra cita para aclarar que la supuesta distancia que Vanhoozer quiere establecer con Lindbeck no debería extenderse como tal. Dice Lindbeck que una lectura intratextual intenta derivar el marco interpretativo a partir de la estructura literaria del propio texto⁷¹².

En definitiva, y en nuestra opinión, no hay contradicción, sino complementariedad entre las posiciones de Vanhoozer y de Lindbeck, de ahí que nosotros construyamos sobre ellas. En este sentido, las comunidades eclesiales construyen un mundo de significado habitable para los creyentes protegiéndoles de la anomia, de las crisis de sentido y de la incertidumbre que deriva de la sociedad plurisecular. Sin embargo, esta práctica de la Iglesia requiere enfrentar una dificultad: no todas las iglesias cristianas interpretan por igual los mismos textos bíblicos. ¿Cuáles son los criterios hermenéuticos que permitan dilucidar soluciones interpretativas cuando se produzca el conflicto de interpretaciones en las comunidades cristianas?

7.4 Una hermenéutica teológica sociocultural

Por tanto, completamos nuestro modelo teológico con una orientación hermenéutica que permita abordar las aporías o las discrepancias, que surgen desde la misma Escritura, debido a las determinaciones socioculturales de los procesos sociohistóricos que la conforman. Aunque la referencialidad al canon debe servir para enmarcar la pluralidad de patrones socioculturales, dentro de los cuales también están las diferencias teológicas, necesitamos una clave

⁷¹² Lindbeck, *La naturaleza...*, 153

hermenéutica que haga operativo el proceso hermenéutico del canon: la cultura bíblica.

7.4.1 Principios hermenéuticos. Intratextualidad, aplicabilidad y cultura bíblica

Lindbeck denomina a su propuesta teológica como “teología posliberal”⁷¹³, dicha teología está construida sobre las bases de su paradigma de la religión que califica como “cultural-lingüístico”. Esta teología posliberal cultural-lingüística está caracterizada por los tres pilares básicos que construyen toda teología: fidelidad, aplicabilidad e inteligibilidad. Sin embargo, lo que cada tipo de teología: experiencial-expresivista, proposicional o cultural-lingüística entiende por cada uno de estos criterios resulta completamente diferente. Por lo que resulta necesario clarificar lo que la teología posliberal de Lindbeck entiende para cada una de estas categorías analíticas teológicas.

La fidelidad tiene que ver con la intratextualidad, la aplicabilidad tiene que ver con un carácter pragmático de la teología, en la que su legitimación proviene de los efectos de su uso sobre las formas de vida en las que se encarna. Y, por último, la inteligibilidad tiene que ver con la comprensión entre modelos teológicos diferentes. Este último criterio lo dejaremos para los siguientes capítulos.

Para nuestro modelo teológico proponemos una hermenéutica sociocultural que sea capaz de articular los procesos de construcción social, pero que, al mismo tiempo, sea capaz de discriminar los patrones culturales inherentes a dichos procesos. De manera, que la Iglesia pueda usar los textos de la Escritura en relación a los distintos contextos sociales en los que se encuentra. Y para que pueda construir los significados por los que vive y es fiel al encuentro con su Señor crucificado y resucitado.

Tomamos de la propuesta de Lindbeck las categorías de intratextualidad y aplicabilidad. ¿Cómo instituciones sociales, roles e identidades, pero también determinados patrones de pensamiento y de comportamiento pueden sancionarse

⁷¹³ Lindbeck, *La naturaleza...*, 143

directamente como Palabra de Dios, por el hecho de estar consignadas en la Escritura? Esto sólo puede resolverse, si no queremos perder la consideración de la Escritura como Palabra, ni acudir a una gradación reduccionista de la misma, a una constante referencia al canon. En definitiva, no puede igualarse la cultura que emerge de la lectura de la Escritura, con los patrones culturales particulares que encontramos en ella.

En este sentido, la lectura canónica y narrativa de la Escritura, leída por la comunidad creyente, produce una definición de la realidad concreta que provee una construcción de sentido para los que la aceptan en su calidad de Palabra. A esa definición de la realidad la llamamos “cultura bíblica”. Por tanto, la lectura de la Escritura produce una cultura que, sin embargo, no tiene que hacerse coincidir con las culturas particulares que encontramos en la propia Escritura. ¿Cómo distinguir entonces entre la cultura de la Escritura y los patrones culturales y sociales particulares? En términos no de contenido proposicional, ni experiencial, sino cultural. En referencia de las partes al canon, de su coherencia intrasistémica, de una teología intratextual y de su aplicabilidad.

7.4.2 Intratextualidad

La intratextualidad hace referencia, en primer lugar, a la perspectiva desde la que se comprende una religión. Vimos que la sociología de la religión podía usar una de estas dos perspectivas: la funcional y la sustantiva. Ahora podemos decir que estas perspectivas pueden ser complementadas por otros dos enfoques: el intratextual y el extratextual.

El modelo cultural-lingüístico se basa en el enfoque intratextual, es decir, que se estudia una religión desde dentro de su sistema de significado, mientras que los modelos proposicionalista y experiencial-expresivista usan enfoques extratextuales, donde la religión se comprende desde fuera de sus sistemas de significado. En estos dos enfoques el significado de la religión está en función de las “realidades objetivas”, a las que el proposicionalismo intenta hacer referencia, o de las “experiencias subjetivas”, que el experiencialismo intenta expresar. Por el contrario, para el enfoque cultural-lingüístico el significado es inmanente al sistema religioso. Porque el significado se constituye mediante el uso del

lenguaje, en un contexto social concreto, produciendo en la interacción entre uso y contexto, unas formas de vida concretas. Es decir, un conjunto de patrones de pensamiento y comportamiento específicos, que son el resultado de un determinado uso de la religión en respuesta a situaciones sociales concretas⁷¹⁴.

Por tanto, una hermenéutica socioteológica posliberal está definida por este carácter intratextual del modelo cultural-lingüístico. Lo que hace que la hermenéutica socioteológica sea intratextual no es sólo su enfoque desde dentro del sistema de significado, sino su capacidad de interpretar todo lo demás desde el interior del sistema religioso⁷¹⁵.

El enfoque de la hermenéutica socioteológica intratextual es la de explicar el conjunto de reglas o patrones de pensamiento y comportamiento, que rigen al interior del sistema de significado de la religión cristiana, y desde las que se comprende la realidad toda. Estas reglas se comprenden desde el uso que hace la Iglesia de su sistema religioso según determinados contextos sociales.

Ahora bien, la intratextualidad no sólo es relativa a la inmanencia del significado del sistema religioso, que sería un sentido metafórico, sino que también se alude a un sentido literal. Todos los grandes sistemas religiosos tienen escritos canónicos que sirven de referencia paradigmática para su construcción de significado. Por ello, la intratextualidad también tiene que ver con la fidelidad a dichos escritos canónicos.

Una hermenéutica teológica intratextual debe medirse por cuán fiel sea la descripción que haga de las reglas del sistema religioso, respecto del universo de significado codificado en sus escritos canónicos⁷¹⁶. Los escritos canónicos proporcionan el marco interpretativo, dentro del cual, las comunidades de fe viven y comprenden la realidad. Por eso, el mundo escriturario es capaz de absorber el universo entero⁷¹⁷.

⁷¹⁴ Lindbeck, *La naturaleza...*, 144

⁷¹⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 145

⁷¹⁶ Lindbeck, *La naturaleza...*, 146

⁷¹⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 148

Por tanto, la hermenéutica teológica intratextual redescubre la realidad dentro del marco escriturístico y no intenta traducir la Escritura a categorías extrabíblicas, como suele hacer las teologías experienciales-expresivas. Una vez más, “es el texto lo que absorbe al mundo y no el mundo al texto”⁷¹⁸. El sentido del camino interpretativo debería ir siempre desde el texto al mundo y no a revés, aunque en la historia de la hermenéutica cristiana no haya sido siempre así, sino que se han multiplicado ejemplos de todo lo contrario.

Por tanto, la hermenéutica teológica intratextual deriva su marco interpretativo a partir de la estructura del propio texto. Esto nos lleva a que una hermenéutica teológica intratextual sea necesariamente narrativa. Ya, que como vimos en el apartado anterior, la estructura literaria de la Biblia, considerada canónicamente, es el de una “narración realista”⁷¹⁹.

Ahora bien, la cuestión clave es que ese marco interpretativo de la narración canónica determina las formas de vida de la comunidad creyente sobre la base del contexto social en el que dicha comunidad está insertada.

A nuestro juicio, lo problemático de este concepto de intratextualidad de Lindbeck reside en su insistencia en el carácter absolutamente inmanente al texto. Lo que importa no es que el texto tenga ningún tipo de referencialidad extratextual, ya sea metafísica, ontológica u experiencial a Dios, sino el Dios que importa es el de la narración bíblica. Por decirlo de otra manera, no es la experiencia sobre Dios, ni es Dios como realidad externa, descrita metafísica u ontológicamente, la que cuenta, sino Dios como personaje literario presente en la narración canónica⁷²⁰.

Lo problemático aquí sería en que lo normativo residiría en el uso de la Iglesia de este texto, y ahí tendría razón Vanhoozer, el texto normativo podría ser la Biblia como cualquier otro. Aunque, como ya hemos dicho, Lindbeck no tiene la intención de relativizar la importancia de la Escritura por parte de la Iglesia. De hecho, cuando discute la coincidencia o la discrepancia de la teología intratextual con el deconstruccionismo de Derrida, indica que para este último no hay ningún

⁷¹⁸ Lindbeck, *La naturaleza...*, 150

⁷¹⁹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 153

⁷²⁰ Lindbeck, *La naturaleza...*, 154

idioma, texto o mundo privilegiado o normativo, mientras, que para una hermenéutica teológica intratextual la escritura canónica es normativa, de hecho, la dirección interpretativa va desde el texto al mundo⁷²¹. Está claro que para Lindbeck la Biblia es normativa, pero no queda claro el por qué. Quizás, porque así ha sido considerada por la Iglesia. En definitiva, el énfasis unilateral sincrónico e inmanente de Lindbeck debilita su modelo teológico y lo hace vulnerable a un conjunto de críticas: fideísmo, texto bíblico como incondicionado, contextualización sociocultural deficiente, etc...

Lindbeck parte de un a priori, que es su condición de teólogo cristiano y de la realidad de la narratividad bíblica canónica como autoritativa. Vanhoozer parte de un a priori, que Dios, a través de su Espíritu, ha elegido (inspirado o suscitado) las palabras de la Escritura para llevar a cabo su acción comunicativa.

Nuestro modelo teológico propone que la acción comunicativa de Dios está presente, tanto en la perspectiva sincrónica, como en la perspectiva diacrónica. Los textos bíblicos son el resultado del proceso de construcción social, tanto de la revelación, como del proceso canónico. Al mismo tiempo, el uso por la Iglesia del canon le permite construir una realidad de significado, a partir de la práctica del *Sola Scriptura*, en atención a la realidad sociocultural en la que están inmersas.

7.4.3 Aplicabilidad

Antes hemos visto cómo el uso del lenguaje siempre está unido al contexto, sin contexto, no hay creación de formas de vida. La aplicabilidad es esta unión entre uso y contexto, es decir, en qué medida una teología es relevante o práctica según un contexto concreto. Por eso, la aplicabilidad se convierte en una categoría por la que evaluar una hermenéutica teológica determinada⁷²².

La hermenéutica teológica intratextual intenta explicar las formas de vida derivadas de un uso concreto del significado del sistema religioso en situaciones dadas. Sin embargo, aplicabilidad no hay que confundirlo simplemente con

⁷²¹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 148

⁷²² Lindbeck, *La naturaleza...*, 157

pragmatismo, en el sentido más peyorativo del término. Como si la práctica fuera normativa en sí misma.

A cada sistema omniabarcante de significado le corresponde unos criterios de aplicabilidad propios, particularmente en la religión bíblica esta aplicabilidad tiene que ver con el futuro. La religión bíblica tiene un carácter prospectivo, es decir, que no sólo tiene un carácter anticipatorio o predictivo, como muchas veces se ha comprendido erróneamente la profecía bíblica, sino que es capaz de configurar los patrones de pensamiento y de comportamiento del presente para que se adecuen al futuro que se anticipa en esperanza⁷²³.

En relación a la hermenéutica teológica cristiana, la aplicabilidad tiene que ver con qué prácticas son necesarias cultivar, dentro del contexto actual, como anticipaciones del futuro proclamado y esperado: el reino de Dios⁷²⁴.

Esta relación con el contexto presente es clave para evaluar las distintas teologías. Mientras que el liberalismo siempre ha tenido la tendencia de considerar el contexto presente como normativo, no es así en el posliberalismo con su hermenéutica teológica intratextual, en la que la fidelidad intratextual determina qué desarrollos presentes son aceptables. Eso puede llevar hacia posturas tanto conservadoras como progresistas, pero no es la situación contemporánea la que se convierte en normativa, sino la fidelidad intratextual⁷²⁵.

7.4.4 Hermenéutica teológica y sociocultural

Una hermenéutica sociocultural es una hermenéutica que no deja al margen las cuestiones histórico-críticas y de críticas literaria, pero que su principal orientación es teológica. Por tanto, una hermenéutica sociocultural es una hermenéutica teológica intratextual del texto bíblico, pero también, del contexto social en que la comunidad intérprete está inserta. Una hermenéutica teológica intratextual y sociocultural es llevada a cabo por la Iglesia como comunidad y no sólo por intérpretes individuales. Por ello, el uso y el contexto es el de la Iglesia o las iglesias cristianas, superando los estrechos límites de la

⁷²³ Lindbeck, *La naturaleza...*, 158

⁷²⁴ Lindbeck, *La naturaleza...*, 159

⁷²⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 159

interpretación individual, subjetiva y privada de la conciencia y la sociedad plurisecular. Una hermenéutica teológica intratextual y sociocultural se basa sobre la coherencia intrasistémica del canon. En la que lo relevante no son los contenidos de verdad proposicional, ni las experiencias de revelación subjetiva, sino que comprende que toda proposición, símbolo y narración es construida por parte de las comunidades que intervienen en los procesos sociales de recepción de la revelación. Y que toda experiencia de revelación nunca es “experiencia individual”, sino experiencia social, en la que cualquier conciencia individual sólo tiene existencia en la medida en que está construida socialmente.

Por lo tanto, lo relevante de esta hermenéutica teológica intratextual y sociocultural son los géneros literarios como tipos de acción social, que reflejan pautas de comportamiento y de pensamiento socialmente adquiridos y transmitidos por las comunidades creyentes. Estos patrones de comportamiento y pensamiento son evaluados en su constante referencialidad al canon, en su narratividad teológica. Así como en su aplicabilidad dentro del mundo de significado que es desplegado por la lectura canónica y narrativa llevada a cabo por la comunidad creyente periódicamente. Esos patrones de comportamiento y de pensamiento conforman la “cultura bíblica”, esa definición de la realidad que habita la Iglesia, pero que trasciende los patrones de comportamiento y de pensamiento particulares que son deudores de los procesos sociales que han construido los textos canónicos. La hermenéutica teológica intratextual y sociocultural se interesa por estos patrones de significado, pero también del sistema de significado omniabarcante que produce el uso de la Biblia por parte de la Iglesia.

No obstante, la Iglesia no debe vivir como una minoría cognitiva encerrada sobre sí misma, sino en servicio hacia el resto de la sociedad. Este universo de significado que habita la Iglesia debe convertirse no en un tesoro a proteger, sino en una invitación a toda la sociedad contra la anomia, el caos y el sinsentido de una construcción puramente inmanente.

PARTE III. IGLESIA Y SOCIEDAD

“Hoy, los requerimientos críticos de una razón común y universal ya no son el principal reto (para la teología), sino el irrestricto individualismo religioso y el subjetivismo hedonista, con el peligro de que todo pueda ser igualmente válido, a condición de que sirva a la satisfacción emocional individual”⁷²⁶

Comenzamos la Parte III, por tanto, es momento de tomar el pulso a nuestra tesis sobre la ya construido por el curso de nuestra investigación. Hasta ahora hemos considerado cómo los procesos modernizadores producen pluralismo, de manera, que ésta es la caracterización principal de la sociedad tardomoderna. No obstante, este pluralismo no es un espacio político neutro, ni una plaza pública desnuda, sino que el ámbito público del pluralismo es secular. Este espacio plurisecular configura las tradiciones religiosas para que adquieran patrones de pensamiento y de comportamiento seculares. Por tanto, las iglesias devienen en minorías cognitivas y los individuos quedan atomizados a merced de las megaestructuras de la sociedad global.

Para afrontar esta irrelevancia social de las iglesias como minorías cognitivas, analizamos el uso de las estructuras intermedias, propuestas por Peter L. Berger y Richard John Neuhaus, en un intento de desprivatizar la religión y las instituciones religiosas en el contexto de la sociedad plurisecular. Concordamos con ellos en que la religión puede y debe tener un papel de relevancia pública en la sociedad contemporánea y proponemos la necesidad de llevar a cabo un proceso de desprivatización de la religión.

Esta desprivatización supondría que las iglesias cristianas deben asumir un rol de participación política en la sociedad actual, sin embargo, deberían evitar una función meramente legitimadora del sistema social. Aunque, a nuestro juicio, lo decisivo no es sólo si las estructuras intermedias son funcionales o críticas con el sistema, sino qué camino escogen para hacerlo. Dicho mejor, sólo se podrá adoptar una posición no funcional al sistema si cualquier posición crítica va acompañada de unos patrones de pensamiento y de comportamiento que no sean ellos mismos funcionales al sistema, es decir, que no sean patrones seculares.

⁷²⁶ Ingolf U. Dalferth, “I determine what God is! Theology in the age of cafetería religion”, *Theology Today*, 57 (Apr 2000), 11

Porque de lo contrario, esa crítica se convertiría en mera retórica que acabará siendo colonizada e instrumentalizada por el sistema.

En este sentido, una de las críticas fundamentales al sistema cultural de la configuración neoliberal es la construcción de un experiencialismo subjetivista e individualista que es funcional a los sistemas tecnoeconómico y político. Esto se logra a través de una cultura experiencial-expresiva. Así que el sistema requiere de una religión privada al servicio de un sujeto individualista, hedonista y consumista. De manera que no sería posible desprivatizar la religión si la teología tiene esta raíz de tipo experiencial e individualista.

Por tanto, no es suficiente con que las iglesias se conviertan en estructuras intermedias y recuperen su relevancia política. Porque podría ocurrir que se convirtieran en actores políticos y aun así comportarse en términos funcionales al sistema, es decir, según una comprensión secular y experiencial de sí mismas. Así que la propuesta de las iglesias como estructuras intermedias debe ir acompañada también de una teología desprivatizadora. En este sentido, cobra especial relevancia nuestra propuesta de teología socioconstructiva.

Una teología socioconstructiva como respuesta a las “situaciones límite” de la existencia humana y basada en una hermenéutica teológica y sociocultural de la Biblia y de las tradiciones cristianas, pero que no olvida que ella misma es respuesta a los actos de habla de la Palabra. Por eso el centro de esta teología socioconstructiva es el carácter socialmente construido de la recepción de la revelación. Una teología que no es sólo inmanente, sino trascendente, que no sólo es sincrónica, sino diacrónica. Todo ello frente a los reduccionismos experienciales, subjetivos y privatizadores de todas las teologías modernas y posmodernas, ya sean en sus vertientes liberales o fundamentalistas. Por eso, hemos acogido los nuevos desarrollos de la teología posliberal con sus énfasis comunitarios, eclesiológicos y externos. El objetivo ha sido dotar a la teología de un suelo sólido para abordar la desprivatización de la religión.

La categoría de estructura intermedia es necesaria para la desprivatización de las iglesias en el espacio político, pero la teología socioconstructiva es necesaria para la desprivatización de las propias iglesias. Por tanto, la

desprivatización debe situarse tanto en el plano institucional de las iglesias, en cuanto estructuras intermedias, como en el plano de la conciencia religiosa, por medio de una teología socioconstructiva. Por tanto, lo que nos queda en esta última parte de nuestra tesis es abordar el papel de las iglesias como estructuras intermedias en el contexto de esta teología socioconstructiva.

La estructura de esta tercera parte se basa en el análisis de dos modelos de relación entre la Iglesia y la sociedad: como minoría cognitiva y como estructura intermedia. En el capítulo VIII, analizamos la propuesta de G. A. Lindbeck de iglesias como pequeñas comunidades ecuménicas de una Iglesia en diáspora. En el capítulo IX, profundizaremos en la propuesta de Peter L. Berger y Richard J. Neuhaus de las iglesias como estructuras intermedias. En el capítulo X constituirá nuestro análisis conclusivo y propositivo desde nuestro modelo teológico en el que se establecerá la relación entre construcción de sentido, estructura intermedia y funcionales sociales.

Mientras Lindbeck asume la privatización de las iglesias en el espacio público, pero es crítico con la privatización de la teología, Berger propone la desprivatización de las iglesias, pero asume la privatización de la teología. Nuestra tesis propone la desprivatización tanto de las iglesias como de la teología. Una desprivatización de la plaza pública y una desprivatización de las conciencias religiosas.

CAPÍTULO VIII. LA IGLESIA, MINORÍA COGNITIVA

Las iglesias deben afrontar los retos derivados de la doble secularización, tanto de la diferenciación funcional y del pluralismo, como de la privatización, que es consecuencia de los procesos de mundanidad secular y de la secularización de la conciencia. En este sentido, las iglesias devienen en minorías cognitivas como resultado de la pérdida de la práctica religiosa.

Esto puede tener tres significados diferentes. Una primera connotación meramente descriptiva como constatación de lo que ocurre en el ámbito social. Una segunda connotación en cuanto normativa externa. Las iglesias tienen que

comportarse como minorías cognitivas dada la privatización de la secularización de la mundanidad secular. Una tercera connotación adaptativa por la que las iglesias asumen esta normatividad secular y muestran actitudes adaptativas en su papel de minorías cognitivas.

A lo largo de nuestra investigación se han considerado distintas alternativas en esta relación entre secularización e instituciones religiosas como minorías cognitivas. Hacemos un breve repaso de lo visto hasta ahora.

Uno de los efectos de la mundanidad secular es la marginación de la religión a un espacio privado. Una fe y una religión, por no decir, una iglesia, cada vez más relegada a los márgenes de la sociedad y de la propia conciencia, son, como cabe muy bien comprenderse, débiles e incapaces de convertirse en dadores de sentido. Por tanto, están en permanente riesgo de ser sustituidas por cualquier otra cosa.

Así, otro de los efectos de la privatización de la religión es la reducción de las estructuras de plausibilidad de las iglesias cristianas. Cuánto más pequeña sea su estructura de plausibilidad, más difícil será poder mantener la definición de la realidad que construyen. Así la disyuntiva a la que se ven abocadas es, por un lado, a resguardarse como minoría cognitiva, que cuanto más asediada se vea, mayor rotundidad cognitiva necesitará construir, como en el caso del fundamentalismo. Por otro lado, ante el esfuerzo personal y cognitivo que representa la definición fundamentalista de la realidad, se acaba por ceder a la presión de los procesos sociales y se entra en una actitud de adaptación, cuando no de mera rendición.

Por su parte, los procesos adaptativos a la mundanidad secular o al pluralismo secular, tanto en cuanto ceden al individualismo autónomo y a la privatización, pueden tener un cierto aire de relevancia, pero a largo plazo, los procesos secularizadores acabarán imponiéndose por su propia inercia.

Por eso, ante la secularización de la conciencia, las tradiciones religiosas tienen que elegir la estrategia a seguir. Como ya vimos en el modelo de Berger hay tres opciones. O se adopta la opción de la rendición, en la que asumimos que

toda religión y fe pervive en el pluralismo secular como fe secular. O se asume la opción del atrincheramiento cognitivo y reactiva, por la que rechazamos sin más los elementos de esta modernidad tardía y se intenta preservar la tradición religiosa de todas las influencias nocivas, perviviendo como minoría cognitiva. O entramos en un proceso de negociación, por el que una tradición religiosa se incardina en esta modernidad tardía, pero críticamente. Marcando, al mismo tiempo, un límite o una frontera frente a aquellos elementos que son lesivos para su propia condición y autocomprensión como tradición o comunidad religiosa.

Por otro lado, según Berger, en las condiciones de pluralismo, las iglesias como minorías cognitivas deben poner el énfasis en la “reconstrucción” de su estructura de plausibilidad, que les permita sostener el mundo de significado “objetivo” y que ya no puede ser legitimado por la realidad social mayoritaria. Por tanto, es necesario que la Iglesia, ahora como minoría cognitiva, sostenga una definición de la realidad “completamente otra” respecto al conjunto de la sociedad⁷²⁷. Berger consideraba que esta opción reductiva no podría tener éxito a largo plazo.

En opinión de Luhmann, la teología debería modificar su modo de reflexión para adaptarse a los cambios producidos por una sociedad altamente diferenciada. De manera que la teología pudiera encontrar el “vínculo” con la evolución de la sociedad, de lo contrario, quedaría reducida a ser la semántica de una minoría cognitiva, cuya comunicación sería sólo vinculante en el interior del grupo religioso⁷²⁸.

Por último, tenemos la opción de la teología posliberal, en la que los patrones de comportamiento y de pensamiento de las iglesias están conformados por la “cultura bíblica”. En cuanto definición de la realidad y de sentido que habita la Iglesia y que, a través de una hermenéutica teológica intratextual, construye un sistema de significado omniabarcante en el que habita.

Por nuestra parte, pensamos que en las condiciones actuales de pluralidad no es suficiente con ser minoría cognitiva, sino que la Iglesia debe resistir dicho

⁷²⁷ Berger, *El Dosei...*, 196

⁷²⁸ Luhmann, *El proceso de diferenciación...*, 282

papel y aspirar a convertirse en comunidad política para afrontar la desprivatización a la que la somete la mundanidad secular. Dicha desprivatización no debe estar comprometida con una política partidista, sino desde el ejercicio profético de la Palabra como expectativa y esperanza del Reino.

Por tanto, la Iglesia no debe vivir como una minoría cognitiva encerrada sobre sí misma, sino en servicio hacia el resto de la sociedad. Por eso, este universo de significado que habita debe convertirse, no en un tesoro a proteger, sino en una invitación para toda la sociedad contra la anomia, el caos y el sinsentido de una construcción puramente inmanente y secular.

8.1 Minoría cognitiva en el pensamiento de G. A. Lindbeck

En este apartado procedemos a analizar cronológicamente una serie de artículos de Lindbeck en relación a su concepción sobre la comunidad cristiana. Podemos afirmar que toda la teología de Lindbeck puede leerse como una teología “centrada en la Iglesia”, con sus correspondientes aspectos que tienen que ver con cuestiones sociológicas, doctrinales y teológicas. La eclesiología se convierte en Lindbeck en teología primera ⁷²⁹.

8.1.1 Contextualización biográfica

Comenzamos por el final, por un artículo en el que Lindbeck trazaba la génesis de su pensamiento teológico sobre el fondo de su recorrido biográfico. Como veremos, esto nos permitirá delimitar tres períodos o categorizaciones de su teología eclesiológica ⁷³⁰. Para ello, analizamos su artículo del año 1990 y que lleva por título: “*Confession and community. An Israel-like View of the Church*” ⁷³¹.

Es muy interesante cómo en este texto Lindbeck da cuenta de algunos apuntes biográficos que explican su propia evolución intelectual y teológica. Nació en 1923 y se crio hasta los 17 años en una zona de la China central, lejos de influencias occidentales y de las ciudades portuarias o comerciales. Sus padres

⁷²⁹ Marshall, *Introducción...*, 5

⁷³⁰ Marshall, *Introducción...*, 5-7

⁷³¹ George A. Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, en *The Church in a Postliberal Age*, ed. por James J. Buckley (London: SCM press, 2002), 1-9

eran misioneros luteranos de origen sueco-norteamericanos, que creían que los chinos necesitaban el cristianismo. Tanto como vía para llegar a la democracia y liberarse del comunismo, como para la salvación de sus almas. Sin embargo, en otros aspectos pensaban que la cultura china era superior a la occidental. Por tanto, la relativización y crítica de la cultura occidental formó parte de la educación de Lindbeck antes de que él la llevara a cabo intelectualmente.

De manera especialmente significativa, menciona que precisamente esta relativización y crítica de lo occidental le llevó, 30 años más tarde, a esperar el fin del cristianismo cultural, como condición de posibilidad del desarrollo de un cristianismo en diáspora. Este será el primer período o la primera categorización en la teología eclesiológica de Lindbeck: la Iglesia como “comunidad sectaria” en el contexto de un cristianismo en diáspora. Este período se corresponde con las décadas de los 60 y 70. Aunque, aclara Lindbeck, que en esas décadas escribió algunos artículos en esa línea, desde entonces, no había dado desarrollo a dichas ideas⁷³². Como ejemplo de dicho período consideramos su artículo *Ecumenism and the Future of Belief* (1968).

Lindbeck se crió en un ambiente cultural y social totalmente premoderno, sin acceso a la tecnología propia del desarrollo de la modernidad, por eso, creció sin pensar en la modernidad como algo especialmente único, ni para bien, ni para mal. De ahí que cuando se marcha a Estados Unidos para su formación universitaria sintiera poco interés por los pensadores modernos y contemporáneos. Expresamente cita a Descartes, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre y Bultmann como objetos de su desdén. Mientras que, por el contrario, se sentía inclinado por los pensadores medievales. Así como por los reformadores, sus sucesores neoortodoxos, como Karl Barth, y autores confesionales luteranos. De los teólogos que le eran contemporáneos recuerda que sólo Rahner y von Balthasar influyeron sobre él.

A partir de los 60 es cuando también se dejan sentir en su pensamiento las influencias de los wittgensteinianos, de T. S. Kuhn, de Peter Berger y Clifford Geertz y de autores no fundacionalistas. Todos estos autores compartían entre sí

⁷³² Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, 2

que los procesos lingüísticos, sociales y cognitivos de construcción de la realidad y de experiencia son similares en todos los tiempos y lugares. Alguien no necesitaba haber crecido en China para encontrar en esto su atractivo, pero en el caso de Lindbeck sí que contribuyó a ello⁷³³.

Las otras dos grandes influencias en el pensamiento de Lindbeck fueron su relación con el judaísmo y su vinculación con la universidad de Yale. Obviamente, tanto el AT como el NT fueron parte importante de la formación de su niñez. Aun viviendo en China tuvo relación con misioneros alemanes que, en principio, eran partidarios de Hitler. Cuando él estaba ya en Estados Unidos, en su curso de graduación a los 20 años, tuvo dos compañeros judíos refugiados de Alemania que habían empezado a llegar. Los judíos estaban empezando a retornar a Tierra Santa. Todos estos hechos influyeron sobre Lindbeck.

Por otro lado, una vez ya como profesor en Yale, sus colegas Brevard Childs y Hans Frei influyeron decisivamente sobre la necesidad de una lectura canónica y narrativa de la Biblia. Todavía, en el año 1968, Lindbeck suponía que una imagen futura de un sectarismo ecuménico pasaba por los métodos histórico-críticos. Con el paso de los años, Lindbeck se concienció de la necesidad de una hermenéutica poscrítica, en la cual, las Escrituras hebreas eran fundamentales.

Lindbeck reconoce que estos desarrollos en su pensamiento comenzaron en la década del 70 y se concretaron por primera vez con la publicación de *La Naturaleza de la Doctrina* (1984). Este es el segundo período o categorización en el que Lindbeck defiende la supervivencia de la Iglesia como minoría cognitiva, Lindbeck hablará de “pequeños enclaves” en un contexto de descristianización.

En una evaluación retrospectiva de lo que había sido su trabajo en aquella década de los 80 a los 90, frente a los grandes cambios que las iglesias estaban experimentando, Lindbeck decía que sus propuestas se habían desarrollado en tres líneas: la necesidad de desarrollar una hermenéutica poscrítica, en reestructurar las iglesias según un modelo preconstantiniano y el desarrollo de una visión de la

⁷³³ Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, 3

Iglesia como Israel⁷³⁴. Para su estudio traemos el artículo del año 1988 que lleva por título *The Church*.

Esto marcará el paso a su tercer periodo o categorización, por eso, en aquel año de 1990, en aquel artículo de *Confession and Community (...)* afirmaba que estaba escribiendo una eclesiología, que en gran medida era una “Israelología”⁷³⁵. En el prólogo de la edición alemana de *La Naturaleza de la Doctrina*, en 1994, mencionaba también que la eclesiología debía empezar por una “Israelología”. Israel y la Iglesia son un único pueblo elegido que no se puede separar, y esto, por razones escriturísticas⁷³⁶.

Por tanto, en este tercer período encontramos el desarrollo de dicha hermenéutica poscrítica y de aquella “eclesiología como Israel” que se había iniciado en *La Naturaleza de la Doctrina*. Con estos dos elementos juntos, Lindbeck construyó su hermenéutica poscrítica en la que la Biblia hebrea formaba una parte esencial de la fundamentación eclesiológica. Los cristianos tomaron esos textos leyéndolos a la luz de Cristo, como pueblo elegido, de una elección para servicio y no en un sentido exclusivista. Unidos, tanto histórica como sociológicamente, en una comunidad en continuidad. De la que Dios rechaza desprenderse, ya sea que su pueblo se muestre fiel o infiel, unido o desunido, en las catacumbas o en el trono. De esta manera fue como los cristianos de los primeros siglos se comprendieron católicos y como usaron la narración de Israel para configurar su propia experiencia. Aunque también matiza Lindbeck, que aquella misma gran Iglesia antigua que hizo frente al gnosticismo y al marcionismo, sin embargo, sucumbió a un supersedionismo que afirmaba que la Iglesia había reemplazado a Israel como pueblo elegido. De esa manera cayó en un triunfalismo, pensando que la Iglesia nunca sería infiel como sí lo había sido Israel. La historia ha demostrado lo contrario⁷³⁷.

⁷³⁴ Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, 7

⁷³⁵ Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, 4

⁷³⁶ George A. Lindbeck., Prólogo a la edición alemana de *La Naturaleza de la Doctrina* (1994) (Barcelona: Clie, 2018), 30

⁷³⁷ Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, 8

8.1.2 Comunidades sectarias ecuménicas

El primero de los artículos que analizamos fue escrito en el año 1968 y lleva por título: “*Ecumenism and the Future of Belief*”,⁷³⁸. Aquí Lindbeck hacía una evaluación prospectiva de cuál podría ser el futuro de las iglesias cristianas. Sus fuentes principales fueron el teólogo Karl Rahner, los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann, así como una publicación denominada “Daedalus”, que en el año 1967 publicó un informe que llevaba por título: “*Toward the year 2000. Work in progress*”, uno de cuyos editores era el sociólogo Daniel Bell⁷³⁹.

La pregunta que se planteaba Lindbeck era que, si se daba un escenario de progresiva secularización, ¿cuáles deberían ser las acciones y las reacciones de las comunidades religiosas y de los individuos que tenían preocupaciones o compromisos ecuménicos?

El tono y el fondo de este artículo eran netamente sociológicos. En todo momento tenía en mente una sociedad que con un alto grado de secularización y se presuponía que seguiría aumentando en el futuro. Por tanto, en una sociedad secularizada consideraba que la única manera de supervivencia para la religión⁷⁴⁰ era la de “comunidades sectarias”, que nosotros llamaremos “minorías cognitivas”. Lindbeck usa la expresión de Karl Rahner, “una Iglesia en diáspora”, en unas condiciones similares a las emergentes comunidades cristianas de los primeros siglos⁷⁴¹.

Lindbeck usaba el calificativo de “sectario” en un sentido sociológico, en términos de comunidades pequeñas con fuertes vínculos personales y patrones de pensamiento y comportamiento claramente diferenciados de la mayoría social. De manera que Lindbeck presuponía que la mayoría social secular del futuro llegaría a considerar las convicciones de esas “minorías cognitivas” como fantásticas e incluso repulsivas. Comprometidas en prácticas sin sentido, como la oración o la

⁷³⁸ George A. Lindbeck, “Ecumenism and the Future of Belief”, en *The Church in a Postliberal Age*, ed. por James J. Buckley (London: SCM press, 2002), 91-105

⁷³⁹ Una prueba más de la relación entre posliberales y neoconservadores

⁷⁴⁰ Aquí Lindbeck pensaba en todas las religiones y no únicamente en el cristianismo

⁷⁴¹ Lindbeck, “Ecumenism and the Future of Belief”, 92-93

adoración y con conductas individuales y colectivas consideradas por esa mayoría secular como extrañas u ofensivas⁷⁴².

Dado este contexto, Lindbeck admite la inevitabilidad del comportamiento “sectario” o de “minoría cognitiva” de las iglesias cristianas. Y las razones para ello también son de índole sociológica. Siguiendo la sociología del conocimiento de B&L concluye que es imposible para un individuo aislado mantener patrones de creencia y conducta completamente distintos a la cultura que le rodea. Ya que lo que consideramos real o irreal, bueno o malo está construido socialmente. Así que aquellos, cuyos patrones de pensamiento o comportamiento son radicalmente diferentes a la mayoría, necesitan agruparse en pequeñas comunidades de iguales que les permitan mantener sus definiciones de la realidad. De ahí que, en un contexto de alta secularización, las comunidades religiosas serán más sectarias con un alto compromiso de grupo. Es decir, que se comportarán como minorías cognitivas⁷⁴³.

Lindbeck era consciente de que dicha prospección sociológica se basaba en dos presupuestos: el primero, que el mundo estaría cada vez más secularizado. El segundo que, a pesar de ello, la religión sobreviviría. Y, además, añade Lindbeck, que el segundo presupuesto le parecía el menos debatible de los dos.

La razón era que consideraba que el cristianismo tenía suficientes recursos en su tradición para que, incluso como minoría cognitiva en un entorno de alta secularización, pudiera sobrevivir⁷⁴⁴. Respecto al presupuesto de la creciente e imparable secularización de las sociedades, Lindbeck mostraba reticencias, porque, aunque admitía que las iglesias se encontraban en una ola de acomodación al pensamiento y a la cultura secular⁷⁴⁵, a largo plazo esta acomodación sería un perjuicio para la supervivencia de las iglesias, ya que con ello perderían sus características genuinamente distintivas. El ejemplo se encontraba en el movimiento de la “muerte de Dios”, que visto a ojos incluso de sus compañeros profesores universitarios seculares, hacía de las creencias cristianas algo totalmente irrelevante. De ahí que Lindbeck concluyese que un

⁷⁴² Lindbeck, “Ecumenism and the Future of Belief”, 93

⁷⁴³ Lindbeck, “Ecumenism and the Future of Belief”, 93

⁷⁴⁴ Lindbeck, “Ecumenism and the Future of Belief”, 94

⁷⁴⁵ Lindbeck, “Ecumenism and the Future of Belief”, 95

cristianismo reducido a un programa de acción social, instrumentalizado para crear bienestar para la sociedad o los individuos, impediría su supervivencia a largo plazo. Dicho teológicamente con Lutero, las obras proceden de la fe y no al contrario, o en términos seculares, el papel de la religión es proveer y sustentar convicciones acerca de lo que es últimamente real y bueno⁷⁴⁶.

La sociedad secular no puede proveer esta legitimación última de la realidad, tanto en cuanto, mina los procesos de dicha legitimación. Aquí Lindbeck seguirá los análisis de la sociología del conocimiento. La argumentación es la de Berger en *El Deseo Sagrado*. La secularización rompe con un orden social, antes único, multiplicando las estructuras de plausibilidad. Esto, a su vez, produce pluralismo. Esta sociedad plural se convierte en una pluralidad de sistemas de legitimación que compiten entre sí y que al hacerlo se debilitan mutuamente, perdiendo autoridad y fuerza legitimadora, tanto para las instituciones como a nivel de conciencia de los individuos.

Lindbeck, haciendo referencia al informe *Toward the Year 2000*, constataba cómo la sociedad secular se hacía más hedonista, con un racionalidad más pragmática y más utilitarista, pero también más indiferente sobre los sentidos, valores y objetivos últimos. Este secularismo con su ausencia de sentido último se encuentra en el filo de la navaja entre el caos y la tiranía⁷⁴⁷.

Ahora bien, dada esta situación de pluralismo y de la incapacidad de la razón secular para legitimar últimamente la sociedad, la cuestión era si el cristianismo debía acostumbrarse a dejar de ser una religión de masas y acomodarse a su condición de minoría cognitiva. En ese caso, la pregunta era qué tipo de comunidades sectarias deberían llegar a ser en el futuro. ¿Deberían parecerse a aquellas sectas fundamentalistas aparecidas en la sociedad norteamericana desde principios de siglo XX? ¿O por el contrario deberían parecerse a las nacientes comunidades cristianas de sus inicios?

La propuesta de Lindbeck era que deberían comportarse como una minoría creativa, bajo una unidad católica y ecuménica, que pudiera tener una importante

⁷⁴⁶ Lindbeck, "Ecumenism and the Future of Belief", 96

⁷⁴⁷ Lindbeck, "Ecumenism and the Future of Belief", 98-100

influencia para moldear el futuro, a pesar de tener un estatus político y sociológico periférico⁷⁴⁸.

Este sectarismo ecuménico sería una red mundial de iglesias con un sentido de alcance universal en su inclusión de todos sin distinción de etnia, género, sexo, condición social o nacionalidad. Estas iglesias existieron al principio del cristianismo y podrían volver a resurgir en el futuro. Uno de los medios para construir esta red de minorías cognitivas con carácter ecuménico sería los métodos histórico-críticos de estudio e interpretación de la Biblia⁷⁴⁹.

En la Biblia, la realidad del reino de Dios tiene un carácter no sólo trascendente, sino también mundano, que se extiende hacia un tiempo de consumación en el futuro. Por tanto, todo lo que ocurre en nuestra época debe ser vivido como una preparación para la consumación de esa realidad. Así lo entendieron los primeros cristianos, tanto de los acontecimientos que precedieron al nacimiento de Cristo, como sus propios acontecimientos contemporáneos. En definitiva, la historia humana no es algo que deba ser menospreciada con una actitud escapista del mundo, sino que debe ser afirmada como el medio por el que Dios trae la consumación de su Reino. El papel fundamental de los cristianos, tanto individual como colectivamente, es ser testigos de este Reino. De esta manera estarían liberados de la preocupación de si se convierten grandes masas de personas o no. Ya que una minoría cognitiva puede vivir como un pequeño rebaño al lado de los más desfavorecidos y marginados en la sociedad a través de un compromiso sacrificial⁷⁵⁰.

En cualquier caso, el futuro de esta minoría cognitiva ecuménica no dependerá de la fidelidad o de la infidelidad con la que las iglesias cumplan con su papel, sino de la voluntad de Dios de que siga siendo Iglesia hasta el final de los tiempos, aunque sea como una impotente minoría cognitiva⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ Lindbeck, "Ecumenism and the Future of Belief", 97

⁷⁴⁹ Lindbeck, "Ecumenism and the Future of Belief", 101

⁷⁵⁰ Lindbeck, "Ecumenism and the Future of Belief", 103

⁷⁵¹ Lindbeck, "Ecumenism and the Future of Belief", 104

8.1.3 Minorías cognitivas y descristianización

El siguiente texto que revisaremos en la bibliografía de Lindbeck es su obra principal *La naturaleza de la doctrina* (1984). En el capítulo seis, que lleva por título “Hacia una teología postliberal”, presenta su propuesta de teología eclesiológica.

Hacia el final de dicho capítulo, Lindbeck evalúa la relevancia en aquel momento del posliberalismo. Lindbeck recordaba lo dicho al principio del libro acerca de que la situación psicosocial de la sociedad contemporánea no favorecía una teología canónica-lingüística, sino más bien una experiencial-expresiva. La razón para ello es que, según los análisis sociológicos, los procesos de racionalización, el pluralismo y la movilidad de la vida urbana han disuelto los vínculos entre tradición y comunidad. Por tanto, las construcciones de sentido recaen sobre los individuos. La individualidad se vive como algo dado, cuya realización se produce en un camino hacia la interioridad. En lugar de ser un don o un logro realizado a través de una responsabilidad compartida públicamente. De esta manera, las iglesias quedan reducidas a ser proveedoras de símbolos de trascendencia para ayudar a la búsqueda o la realización espiritual de los individuos. En lugar de ser comunidades que socializan a sus miembros en formas de vida omnicomprensivas y coherentes⁷⁵².

El juicio reflexivo que hacía Lindbeck era que, en principio, aquella situación sociocultural no se revertiría en un futuro a corto o medio plazo. Sin embargo, dados los retos que la humanidad debía afrontar en un mundo hiperconectado⁷⁵³, la viabilidad de la sociedad futura podría depender de “enclaves comunitarios” con una socialización fuerte, dentro de definiciones de la realidad cohesivas, que apoyaran un sentido de responsabilidad por la sociedad en su conjunto, más que en los derechos individuales o la realización personal. En ese caso, la perspectiva canónica-lingüística sería más apta para afrontar ese futuro que la experiencial-expresiva.

⁷⁵² Lindbeck, *La naturaleza...*, 160

⁷⁵³ Lindbeck hablaba de la destrucción nuclear o medioambiental

Esa preocupación por la especificidad de la perspectiva particularista de la religión de la orientación canónica lingüística (Yale), frente a ese fondo común de carácter universalista de la perspectiva experiencial-expresiva (Chicago), podría acabar en un exacerbado intento por resaltar los particularismos y los tribalismos. Por eso, para Lindbeck lo importante es que la religión siempre enfatice el servicio y no la dominación, y en ese caso, confiaba que la contribución de las religiones y de esos “enclaves comunitarios” sería provechosa. Para ello, dichas minorías cognitivas deberían mantener su especificidad e integridad propias, frente a las tendencias homogeneizadoras de los enfoques experienciales-expresivos⁷⁵⁴.

En definitiva, las comunidades religiosas tendrán más oportunidades de ser relevantes a largo plazo en la medida en que no estén preguntándose constantemente en cómo serlo, sino en la medida en que se concentren en sus propias expectativas y formas de vida intratextual. Lindbeck acude a la analogía comunitaria de la justificación por la fe. Del mismo modo que se aplica a la salvación de los individuos, tampoco la salvación de una comunidad de fe pasa por la eficacia práctica de sus obras, sino por su fidelidad y su confianza en lo recibido gratuitamente de parte de Dios⁷⁵⁵.

Tras ese análisis, Lindbeck concluye, que las iglesias, precisamente a diferencia de lo que ocurría con las iglesias cristianas nacientes, están adoptando la estrategia de acomodación a la cultura hegemónica. La mayoría de las iglesias piensan que es lo único que pueden hacer. De esta manera, Lindbeck argumenta, les resulta difícil atraer catecúmenos, incluso entre sus propios niños o jóvenes, llevando a cabo una instrucción y una práctica distintiva muy pobre.

Ahora bien, lo sorprendente en Lindbeck es que llegados a este punto de su razonamiento no lo llevase un paso más allá. Por el contrario, parece mostrar el mismo grado de adaptación y rendición que el practicado por las iglesias de las que se mostraba crítico. Ya que su juicio conclusivo es que, hasta que la descristianización no haya reducido el cristianismo a ser una minoría cognitiva, no es probable una reversión de la misma. La supervivencia pasará por esas

⁷⁵⁴Lindbeck, *La naturaleza...*, 161

⁷⁵⁵Lindbeck, *La naturaleza...*, 162

comunidades como minorías cognitivas que, sin la rigidez tradicionalista, encarnen unas formas de vida distintivas y propias. Mientras tanto, Lindbeck deja paso a las tendencias experienciales-expresivas como las mejor adaptadas al contexto sociológico contemporáneo⁷⁵⁶.

La única estrategia de actuación que parece proponer Lindbeck es que las teologías posliberales se mantengan, a pesar de las dificultades, y que estén preparadas para cuando la descristianización de la modernidad secular avance en mayor medida. Entonces será cuando la viabilidad sociológica de las minorías cognitivas de orientación canónica-lingüística se conviertan en una realidad. De hecho, estas son las significativas palabras de Lindbeck al final de este capítulo y prácticamente de su libro:

Sólo en algunos teólogos más jóvenes se vislumbran los comienzos de un deseo de renovar la antigua práctica de envolver el universo dentro del mundo bíblico de un modo postradicional y posliberal. Ojalá que este clan vaya creciendo⁷⁵⁷.

8.1.4 La Iglesia, pueblo de Dios como Israel

Seguimos analizamos la comprensión de la Iglesia en el pensamiento de G. A. Lindbeck, en su artículo de 1988 titulado: “*The church*”⁷⁵⁸. Lindbeck define la visión de la Iglesia como el pueblo de Dios, mesiánico y peregrino, modelado tipológicamente por la narración de Israel⁷⁵⁹.

Lindbeck aludía a la definición eclesiológica de Concilio Vaticano II en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, “*Lumen Gentium*”, en la que se yuxtaponían tres concepciones distintas de la Iglesia, sin dar prioridad a ninguna de ellas, tales como: “pueblo de Dios peregrino y mesiánico”, “sacramento de unidad” e “institución de salvación”.

⁷⁵⁶ Lindbeck, *La naturaleza...*, 168

⁷⁵⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 170

⁷⁵⁸ George A. Lindbeck, “The Church”, en *The Church in a Postliberal Age*, ed. por James J. Buckley (London: SCM press, 2002), 145-165

⁷⁵⁹ Lindbeck, “The Church”, 146

Lindbeck argumentaba que, aunque “pueblo de Dios” no era ni más ni menos admisible que las otras, sí que representaba una ventaja, porque a diferencia de lo que ocurre al considerar la Iglesia como “sacramento de salvación”, es más próxima a las preocupaciones ecuménicas siendo más aceptable para las iglesias de la Reforma. Sin embargo, no sólo es conveniente por razones ecuménicas, sino también porque tiene un mayor respaldo bíblico, ya que es la principal caracterización que las Escrituras asignan a la Iglesia⁷⁶⁰.

Los primeros cristianos fueron judíos conformados por las Escrituras Hebreas y por la narrativa de Israel y se sabían pertenecientes a dicho pueblo. Esta dimensión comunitaria conformada por la narrativa de Israel dio conciencia a la Iglesia de ser también pueblo de Dios, que surge de la reconciliación entre judíos y gentiles. Esta narrativa como pueblo de Dios tenía precedencia constitutiva sobre otras definiciones posteriores de la Iglesia, como la de “Cuerpo de Cristo” presente en el NT, que aún no estaba constituido como tal, o según las marcas tradicionales como “una, santa, católica y apostólica”, pertenecientes a los credos de la Iglesia posterior⁷⁶¹.

En el NT, Jesucristo es representado como la encarnación de Israel, así la Iglesia será comprendida como cuerpo de Cristo, pero en la que la Iglesia es continuación más que cumplimiento de Israel. Por eso para los primeros cristianos no hay discontinuidad entre uno y otra⁷⁶².

La eclesiología bíblica es la que está configurada por la narración del único pueblo de Dios, pero las eclesiologías sistemáticas, ya sean católicas o protestantes, han olvidado frecuentemente esta fundamentación principal⁷⁶³.

Una vez que Lindbeck ha asentado esta fundamentación general vuelve a la caracterización que habíamos visto en los artículos anteriores, sobre las iglesias atendiendo a la realidad sociocultural. La situación de cristiandad está pasando y las iglesias están en un contexto progresivo de diáspora. Como ha ocurrido con el judaísmo durante gran parte de la historia y no ha menguado su influencia por

⁷⁶⁰ Lindbeck, “The Church”, 147

⁷⁶¹ Lindbeck, “The Church”, 149

⁷⁶² Lindbeck, “The Church”, 150

⁷⁶³ Lindbeck, “The Church”, 155

ello. El antagonismo entre la Iglesia y la sinagoga ha sido desenmascarado definitivamente. La pretensión eclesial de cumplimiento también se considera ahora como algo descartable. Por tanto, estamos en un contexto social que favorece nuevamente la comprensión eclesiológica como pueblo de Dios⁷⁶⁴.

Esto supone que la narración de la Iglesia, entendida en continuidad con la narración de Israel, nos habla de lo que Dios está haciendo a través de su pueblo para ser signo y testigo de quien es. No importa que este pueblo se muestre obediente o desobediente, porque tanto la misericordia como el juicio de Dios se muestran en la vida de este pueblo. Esto es lo que cuenta esta narrativa⁷⁶⁵.

De todo lo anterior, Lindbeck deduce dos conclusiones principales: la primera, que la identidad de dicho pueblo es comunitaria. Los individuos son miembros visibles del pueblo de Dios. Segunda, que la misión de ese pueblo es la de ser testigos de la salvación de Dios⁷⁶⁶. La misión de este pueblo de Dios es proclamar el evangelio y servir al mundo a través de sus formas de vida comunitaria⁷⁶⁷.

El énfasis principal de Lindbeck en la misión de la Iglesia recae sobre el testimonio fiel y no tanto en “salvar almas” o en mejorar el orden social. Es decir, en ser pueblo de Dios que es el signo comunitario de la redención prometida. Y sólo de esta manera se convierte en una fuerza liberadora en la historia del mundo⁷⁶⁸.

Decía Lindbeck en ese año 1990, en el que escribía *Confession and Community...*, que la eclesiología en la que estaba trabajando concernía tanto a judíos, católicos, protestantes o chinos, dentro del horizonte de una modernidad que se estaba desmoronando y que acercaba a dichas comunidades religiosas a una situación premoderna y preconstantiniana. Para Lindbeck urgía que las

⁷⁶⁴ Lindbeck, “The Church”, 155

⁷⁶⁵ Lindbeck, “The Church”, 157

⁷⁶⁶ Lindbeck, “The Church”, 157

⁷⁶⁷ Lindbeck, “The Church”, 158

⁷⁶⁸ Lindbeck, “The Church”, 159

iglesias llegaran a ser un tipo de “comunidad ecuménica global” que la nueva situación sociológica necesitaba⁷⁶⁹.

8.2 Sectarismo y fideísmo en la teología eclesiológica de G. A. Lindbeck

Lindbeck era consciente de que las dos acusaciones principales que podía recibir su modelo teológico y eclesial eran: la de sectarismo y la de fideísmo. Por eso, sale al paso de dichas objeciones.

8.2.1 Entre el sectarismo de Yale y la adaptabilidad de Chicago

En relación a estas críticas sobre la teología de Lindbeck, Gustafson pone de manifiesto que éste no propone ninguna comprensión de la revelación de Dios en las Escrituras, por lo tanto, su teología se queda sin fundamentación. Esto le lleva a un aislamiento de su teología, que llega a ser “sectaria” y defensiva⁷⁷⁰. Esta actitud sectaria estaría también alimentada por una hermenéutica y una teología narrativa cuya fundamentación no tiene ninguna referencia extratextual a la propia Biblia⁷⁷¹.

Por tanto, la crítica fundamental de Gustafson, dentro de una perspectiva experiencial-expresiva, es que la teología de Lindbeck no tiene ningún tipo de fundamentación más allá de su propio modelo. Como ejemplo, cita la teología de Karl Barth, que él no comparte, con una fuerte y bien defendida comprensión de la Escritura como Palabra de Dios. Sin embargo, las teologías posliberales al carecer de semejante apoyo en una doctrina de la revelación bíblica tienden a ser “sectarias”.

Asumimos como válidas estas críticas y por eso presentamos un modelo teológico que comprenda la revelación en la Escritura, que sea capaz de dar cuenta de la dimensión de la Palabra en ella, sobre la base de un marco comprensivo sociológico.

⁷⁶⁹ Lindbeck, “Confession and Community. An Israel-like View of the Church”, 9

⁷⁷⁰ James M. Gustafson, “The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, nº 40 (1985): 86

⁷⁷¹ Gustafson, “The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University”, 87-88

Por otro lado, también llama la atención de Gustafson que Lindbeck no saque partido a su comprensión de la Iglesia, como una comunidad cultural lingüística, especialmente elegida por Dios para darse a conocer a la humanidad. Por tanto, una defensa de la revelación bíblica daría un apoyo a estas propuestas teológicas, que al carecer de esta fundamentación no pasarían de ser la conservación de una tradición por el mero hecho de conservar una tradición⁷⁷².

Además, Gustafson señala que la sociología del conocimiento de B&L contribuyó a una especie de tribalismo sectario en la teología y la ética cristiana. Si la teología es el resultado de la construcción social de una comunidad condicionada históricamente, lo que sorprende a Gustafson es que algunos teólogos tomen este punto de partida para hacer una teología normativa, sin caer en el relativismo al que conduciría que todos los conocimientos sean construidos socialmente. La teología no se preocuparía así de su objeto: Dios, sino de la perpetuación de una ideología: el modelo cultural de cristiandad. Así que la sociología del conocimiento lleva a la teología al sectarismo⁷⁷³. Y esto, porque los teólogos que ceden frente a esta tentación sectaria asumen que la Iglesia es socialmente y culturalmente aislable de la sociedad más amplia y de la cultura de la que forma parte⁷⁷⁴.

Lo que quizás Gustafson no acierta a ver es que la propuesta de Lindbeck es rechazo de los desarrollos culturales y sociales de la modernidad, porque los considera lesivos para la fe y la Iglesia cristiana; mientras que su propia propuesta va en la dirección contraria, la de aceptación y rendición a los desarrollos culturales de dicha modernidad. La propuesta de Lindbeck no es de aislamiento, respecto a la filosofía y la sociología contemporánea. Su teología eclesiológica, en todo caso, representa una actitud afirmativa y cohesiva de la identidad de la comunidad cristiana, que precisamente las teologías experienciales-expresivas han difuminado con su preocupación de relevancia en la cultura de la modernidad.

Por eso mismo, Lindbeck insiste en la no adaptabilidad o traducción de las doctrinas cristianas a los marcos culturales de la modernidad como estrategia

⁷⁷² Gustafson, "The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University", 89

⁷⁷³ Gustafson, "The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University", 87

⁷⁷⁴ Gustafson, "The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University", 90

evangelizadora. Por el contrario, enfatiza el método misionológico y evangelizador tradicional, el de catequesis y socialización en el seno de las comunidades cristianas. No se trataba primero comprender la fe y después unirse a la comunidad, que es el presupuesto del fundacionalismo moderno; sino que lo primero era unirse a la comunidad, atraídos por su práctica y formas de vida. Sólo posteriormente se pasaba por un proceso de formación catequética y de familiarización con la narrativa bíblica, para madurar en la fe y en las formas de comportamiento cristiano. Tras ese proceso eran declarados aptos para profesar la fe y para ser bautizados⁷⁷⁵.

8.2.2 Entre el fideísmo de Yale y la apologética de Chicago

En segundo lugar, respecto a la cuestión de fideísmo, Lindbeck afirma que, en la situación de pluralismo, parece necesaria una postura apologética o de fundamentación, desde las que las religiones o las distintas construcciones de sentido puedan ser evaluadas en el espacio público. En este sentido, las teologías experienciales-expresivas han tenido aquí su punto fuerte y han hecho un gran esfuerzo adaptativo a las condiciones culturales de la modernidad. Sin embargo, la perspectiva posliberal muestra profundas reticencias sobre dicha fundamentación.

Es el debate entre fundacionalismo y no fundacionalismo y que en esta investigación hemos venido caracterizando con la contraposición entre las escuelas de Yale y Chicago. Por eso, mientras el recurso experiencial-expresivo básico es la traducción (Chicago), el recurso canónico-lingüístico es la práctica particularista (Yale). En perspectiva canónico-lingüística, las religiones y los lenguajes sólo pueden ser comprendidos desde la práctica ejercida en sus propios términos sin traducirlas o adaptarlas a un marco extraño a ellas⁷⁷⁶.

8.2.3 Críticas al uso de modelos y paradigmas en teología

Ahora bien, si no hay estructuras básicas o estándares universales para evaluar las distintas opciones presentes en el pluralismo, la elección entre ellas se presentaría como algo irracional o sujeta a una fe ciega. Contra esto, la objeción de Lindbeck no es que no haya estas estructuras o estos estándares, sino que no es

⁷⁷⁵ Lindbeck, *La naturaleza...*, 167

⁷⁷⁶ Lindbeck, *La naturaleza...*, 163

posible formularlos por medio de un lenguaje neutral que sea independiente de los marcos de interpretación⁷⁷⁷.

La viabilidad de un modelo o de un paradigma aplicado en teología no dependería de una teoría general o sobre la base de unos criterios formulados independientemente, sino que un modelo o un paradigma teológico depende de la habilidad para manejarlos, no de una manera “técnica” sino “artística”. Es decir, que un teólogo utiliza un modelo más como la habilidad del artista o del artesano, que de la precisión de lo matemático-tecnológico⁷⁷⁸.

Por otra parte, la credibilidad de un modelo depende de la eficacia de su práctica, sobre todo, de su capacidad o potencialidad comprensiva. Cuando un modelo deja de tener esa capacidad comprensiva frente a una determinada realidad sociocultural, entonces, el modelo o paradigma deja de ser viable y colapsa. En opinión de Lindbeck, entonces, la razonabilidad de un modelo teológico no depende de la validez de su marco teórico o conceptual, sino de su capacidad asimilativa de otras perspectivas y de proporcionar una interpretación de sí misma comprensible, en sus propios términos, para aquellos que son participantes de dicha religión⁷⁷⁹.

Por tanto, Lindbeck siguiendo a Thomas Kuhn, afirma que un modelo o paradigma teológico, al igual que los modelos o paradigmas científicos, no son susceptibles de refutación absoluta, sino que están sometidos a procedimientos de comprobación racional. A través de la acumulación de éxitos o fracasos en su potencialidad explicativa y/o comprensiva, ya sea desde una perspectiva cognitiva o práctica dentro de situaciones socioculturales particulares y concretas⁷⁸⁰.

Esta es la manera en que Lindbeck sale al paso de las objeciones sobre fideísmo, aunque no haya una fundamentación universalmente válida, eso no implica que no haya procesos de racionalidad y validez práctica.

⁷⁷⁷ Lindbeck, *La naturaleza...*, 164

⁷⁷⁸ Lindbeck, *La naturaleza...*, 165

⁷⁷⁹ Lindbeck, *La naturaleza...*, 165

⁷⁸⁰ Lindbeck, *La naturaleza...*, 165

Por su parte, Joven ve en esta asunción de Lindbeck, de la teoría de la ciencia de Kuhn, la imposibilidad de construir una teoría general de la verdad que sea válida para todas las religiones. Por el contrario, lo que tenemos es una sucesión de paradigmas, cada uno de los cuales es autosubsistente y verdadero, así el fideísmo relativista está servido. En opinión de Joven, la unión de inconmensurabilidad con intratextualidad hace que los significados sean inmanentes al texto, así no hay alternativa al fideísmo. No hay una referencialidad al contexto de interpretación ni a una realidad extralingüística⁷⁸¹.

Sobre la base de estas y otras objeciones, el modelo teológico de nuestra investigación quiere superar la perspectiva meramente sincrónica y por eso lo completamos con una perspectiva diacrónica. En definitiva, nuestro modelo toma elementos tanto de lo experiencial-expresiva como de lo cultural-lingüístico. Pretende ser una mediación entre Yale y Chicago.

La credibilidad y la racionalidad de nuestro modelo descansan sobre su capacidad explicativa al integrar parcialmente distintos modelos, pero al mismo tiempo, en una hermenéutica que distingue la cultura de la Biblia, como fruto de la construcción de sentido de la práctica de la Iglesia, de las particularidades culturales de los distintos contextos socioculturales de los textos bíblicos. Para nuestro modelo sí hay una realidad extralingüística: los actos de habla de la Palabra.

Las críticas de Joven se extienden, aún más, cuando dice que el modelo cultural de Lindbeck es de aplicación sólo a culturas y sociedades homogéneas sin diferenciación estructural, pero que ni nuestra sociedad, ni nuestra cultura son así. Vivimos en una sociedad de alta diferenciación funcional, cuya cultura está caracterizada por una racionalidad científico-técnica, democrática y secularizada. En esta sociedad la religión cristiana es algo con lo que ya no se nace en muchos casos y los individuos no pueden evitar tener que elegir y valorar, con mayor o

⁷⁸¹ Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 475

menor conciencia y sobre la base de una racionalidad común, su pertenencia y su decisión personal por la religión cristiana⁷⁸².

En realidad, estas críticas de Joven, a nuestro juicio, no cuestionan o demuestran la ineficacia del modelo teológico de Lindbeck. Joven está enjuiciando el modelo cultural-lingüístico desde un modelo experiencial-expresivo. Pero sus críticas sólo son válidas al interior de dicho modelo. Esto en realidad estaría dando la razón a Lindbeck al plantear la ausencia de un lenguaje neutral y de una racionalidad común al margen de las construcciones sociales. De hecho, Joven asume la normatividad de la racionalidad secular desde la que se juzga el valor incluso de la religión cristiana. Como cuando dice que la condición de ser creados a imagen y semejanza de Dios reside en el uso de la racionalidad por parte del ser humano⁷⁸³.

Ahora bien, es cuestionable que la razón científico-técnica secular sea universal y no precisamente una construcción de la modernidad. Lindbeck está reaccionando precisamente frente a la normatividad de esta racionalidad moderna y de su colonización del espacio público. No parece que Joven sea consciente de que la aplicación de esta racionalidad secular normativa privatiza y subjetiva la religión. La sociedad occidental secularizada se convierte en juez de lo verosímil⁷⁸⁴.

En esta lógica experiencial-expresiva difícilmente la religión cristiana podrá tener un lugar propio en el espacio público si necesariamente está subsidiada por la razón secular.

8.3 La insuficiencia de la propuesta de G. A. Lindbeck

Lindbeck era consciente de las críticas que recibió su modelo e intentó responderlas, en todo lo visto anteriormente, compartimos sus análisis y sus

⁷⁸² Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 477

⁷⁸³ Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 478

⁷⁸⁴ Joven, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología", 479

respuestas. No obstante, se hace necesario que nosotros propongamos nuestra evaluación crítica de su pensamiento.

8.3.1 Una propuesta adaptativa

Aunque en los apartados anteriores hemos visto que la teología eclesiológica de Lindbeck experimentó una cierta evolución a lo largo de su pensamiento, pensamos que hay serie de elementos que son consustanciales y característicos del mismo.

En primer lugar, no creemos que su propuesta de la iglesia, devenida en minoría cognitiva, haya cambiado sustancialmente a lo largo de su obra. Es cierto que podría considerarse una evolución desde la comunidad sectaria ecuménica de los años 60 y 70 a las comunidades ecuménicas globales de los años 90, pero en realidad, no creemos que Lindbeck llegara a superar en ningún momento esta concepción inicial, de la supervivencia de las iglesias cristianas dentro de una sociedad de alta secularización, como pequeños enclaves comunitarios en la misma.

Es decir que, a nuestro juicio, Lindbeck muestra, con su propuesta de teología eclesiológica, un alto grado de adaptabilidad a los procesos modernizadores y a los desarrollos de la sociedad plural y secular. En ningún momento Lindbeck cree en la posibilidad de que estas minorías cognitivas resistan activamente o incluso combatan dichos procesos de modernización y de secularización. Parece pensar en un determinismo sociológico que no puede revertirse. De hecho, hemos visto como la estrategia que él propone es esperar a que los procesos de modernización y de cristianización lleguen a su punto máximo de consumación, o quizás deberíamos denominar de “degradación”, para que su propuesta de ser minorías cognitivas llegue a convertirse en una realidad plausible dentro del espacio público.

La propuesta de Lindbeck se basa principalmente en esperar y resistir al interior de las comunidades de fe. No parece reparar Lindbeck en los énfasis precisamente de la sociología del conocimiento, por los cuales, cualquier realidad sociocultural no puede tener ninguna consideración de superioridad o

inevitabilidad frente a otras, porque todas ellas son construidas socialmente. Y, por tanto, todas tienen el mismo valor, y al mismo tiempo, ninguna de ellas puede considerarse como inevitable. Según la sociología del conocimiento, la teología no sólo podría leer los signos de los tiempos sino reescribirlos⁷⁸⁵.

Por tanto, vemos como Lindbeck asume la privatización de las iglesias en el espacio público. En ello, advertimos el tono fuertemente luterano de Lindbeck. Según lo que hemos venido sosteniendo en la presente investigación, tanto el calvinismo como el luteranismo, pero de forma especialmente acentuada en este último, encontramos un alto grado de adaptabilidad y de acomodación a las estructuras sociales y a las construcciones culturales. La razón de ello la hemos encontrado en la debilidad de su teología política. Es ese espíritu de acomodación que Lindbeck veía en las iglesias de aquel momento.

8.3.2 Minorías cognitivas y fundamentalismo

No obstante, parece que Lindbeck no fue capaz de advertir lo que ya estaba ocurriendo en su tiempo, aunque las iglesias devinieran en minorías cognitivas, eso no suponía por sí mismo que su configuración fuera precisamente la que derivaba de una comprensión cultural-lingüística. De hecho, en la década de los 80, cuando él está escribiendo *La Naturaleza de la Doctrina*, la situación era del auge del fundamentalismo en la esfera pública norteamericana. Es decir, que precisamente la evolución de los procesos modernizadores no estaba llevando a las iglesias a convertirse en unas minorías cognitivas ecuménicas de talante abierto, sino todo lo contrario. Lo que no previó Lindbeck fue precisamente que los procesos modernizadores, con la secularización de la conciencia al frente, colonizaran a las iglesias desde dentro. Las minorías cognitivas fundamentalistas y no las pequeñas comunidades ecuménicas fueron el resultado de dichos procesos sociales, pero no con un sentido de apertura, como imaginaba Lindbeck, sino todo lo contrario, con un carácter de exclusión. Lo que tampoco Lindbeck acertó a ver fue que, por la persistencia del fenómeno religioso en la sociedad plural y secular, dichas minorías cognitivas fundamentalistas hayan llegado a convertirse en grandes enclaves sociales con una fuerte presencia en el espacio público y político norteamericano. La desprivatización de la opción

⁷⁸⁵ Cfr Lindbeck, *La naturaleza...*, 158-159

fundamentalista ha pasado en los tiempos más recientes por la renovada alianza constantiniana con el poder político partidista.

Refiriéndonos muy brevemente al caso de España, los procesos modernizadores permitieron la emergencia y la proliferación, a partir de los años 80, de comunidades evangélicas constituidas desde sus inicios como minorías cognitivas, en su mayoría, con un fuerte acento fundamentalista. Por lo que, a pesar del tiempo transcurrido, no ha habido esfuerzos por superar esa condición adaptativa que representan las minorías cognitivas. En el caso de la iglesia católica española, aunque las estructuras siguen perteneciendo a los tiempos de monopolio confesional, las comunidades que muestran mayor compromiso suelen acercarse mucho a esta configuración de minorías cognitivas, mostrando en numerosas ocasiones incluso rasgos fundamentalistas, o mejor llamados, integristas.

Por todo ello, pensamos que mostrar adaptabilidad, en la forma de minorías cognitivas, a los procesos tardomodernos supone la rendición y la acomodación a los mismos. Esto supone la transformación de las iglesias, de las creencias y de la religión cristiana según los patrones de la sociedad plurisecular. Una iglesia como minoría cognitiva es el resultado de la privatización de la religión en la misma. Asumir esa realidad sociológica como normativa supone debilitar el cristianismo desde su raíz.

8.3.3 La desprivatización de las minorías cognitivas

En nuestra investigación hemos distinguido entre una secularización institucional y una secularización de conciencia. Cuando proponemos la necesidad de superar la mentalidad de minoría cognitiva pensamos en la desprivatización de la religión en el espacio público. Por un lado, aceptamos la premisa de la secularización institucional, a través de la diferenciación funcional de la sociedad, como congruente con las tradiciones bíblicas, eclesiales y teológicas cristianas, siempre y cuando, las religiones y las instituciones religiosas formen parte del espacio público como actores en igualdad de condiciones de las instituciones seculares. Es decir, aceptamos la diferenciación institucional, en cuanto distinción, pero no en cuanto separación de las instituciones sociales en el espacio

público. Por otro lado, pensamos que la secularización de la conciencia supone igualmente ceder ante los procesos secularizadores.

En el caso de Lindbeck, hemos visto como asume la privatización de las iglesias en el espacio público, pero es crítico con la privatización de la teología, como prueba su propio modelo teológico canónico-lingüístico. Por tanto, tomamos la propuesta de Lindbeck configurando comunidades abiertas, frente al fundamentalismo. Con una identidad propia, frente al relativismo. Con un carácter comunitario, frente al individualismo. Encarnando formas de vida comunitaria derivadas de la lectura canónica, narrativa y eclesial de la Biblia para hacer frente a la secularización de la conciencia de la modernidad tardía. Sin embargo, la consideramos insuficiente para abordar la secularización privatizadora de la religión en el espacio público.

Por eso, nuestro modelo es crítico con la privatización de la religión en la plaza pública, rechazamos la configuración de las iglesias como minorías cognitivas porque supone una rendición a dicha privatización institucional. Y al mismo tiempo, hemos construido una teología socioconstructiva frente a la privatización de la conciencia. Una teología que tiene un modelo sociológico comprensivo de la revelación en la Escritura y un modelo hermenéutico sociocultural, canónico y narrativo, pero que tiene una referencialidad extratextual por medio de los actos de habla de la Palabra que evite su privatización.

En definitiva, proponemos la necesidad de que dichas minorías cognitivas transiten desde la privatización hacia la desprivatización, por tanto, se impone reflexionar sobre qué modelo de desprivatización y qué modelo eclesiológico es necesario desarrollar, pero también cuál es su relación con la desprivatización de la teología de nuestro modelo teológico.

CAPÍTULO IX. LA IGLESIA, ESTRUCTURA INTERMEDIA

El curso de nuestra investigación nos lleva a abordar el camino hacia la desprivatización de las iglesias cristianas en el seno de la sociedad plurisecular. Para ello, primero analizamos los procesos modernizadores que han llevado a la

privatización de las iglesias cristianas en el espacio público de la sociedad moderna, y posteriormente, analizaremos cómo Berger aborda esta desprivatización a través de la creación o potenciación de las estructuras intermedias.

En primer lugar, debemos estudiar cómo Berger trata el problema de lo institucional. En segundo lugar, cómo esos cambios afectan al mismo tiempo a la transformación de las conciencias individuales. En tercer lugar, analizamos la propuesta de Berger para que las iglesias se conviertan en estructuras intermedias y cómo estas podrían dar respuestas a los cambios que los procesos modernizadores ha inducido en las conciencias religiosas. Sin embargo, encontramos en Berger el fenómeno contrario al de Lindbeck. Berger propone la desprivatización de las iglesias, pero asume la privatización de la teología y de la conciencia religiosa. La razón para ello debemos encontrarla en las diferencias entre su sociología y su teología.

9.1 La desobjetivación de las instituciones sociales

En *Los numerosos altares de la modernidad* (2016), Berger nos ofrece su última síntesis de todos los asuntos implicados en nuestra problemática. En la segunda parte del capítulo uno, Berger pasa a detallarnos la función de las instituciones humanas y lo hace siguiendo al filósofo y sociólogo alemán, Arnold Gehlen (1904-1976).

9.1.1 Las instituciones como programas de acción

Gehlen decía que, a diferencia de los animales, que están determinados por sus instintos biológicos, el ser humano no tiene un programa de acción previamente condicionado que le guíe en su vida cotidiana. Los animales además de estar guiados por sus instintos viven dependientes de su medio ambiente. Por el contrario, el ser humano vive en apertura con el mundo, es decir, que no vive en dependencia del medio, sino que puede adaptarse para vivir en cualesquiera condiciones del medio en el que vive. Además, el ser humano, a diferencia de los animales, nace en unas condiciones de inmadurez porque nace antes de que su desarrollo esté completo. Así que su desarrollo físico y cognitivo se completa

fuera del seno materno y lo hace dentro de una situación de socialización cultural. El ser humano necesita construir, en ausencia de estar unido a un medio concreto, su propio mundo que le asegure su supervivencia. Es el mundo social y cultural⁷⁸⁶. Para ello y para compensar esta falta de instintos y no verse sometido a la necesidad constante de autorreflexión en la toma de decisión, lo que le haría muy poco operativo, sobre todo, frente a situaciones que implicasen riesgo o peligro, se desarrollaron las instituciones⁷⁸⁷.

9.1.2 Profundidad y superficie en las instituciones

Gehlen dice que en ausencia de instintos que determinen las acciones humanas, las instituciones compensan esa ausencia y se convierte en la guía principal por las que todos nos regimos en nuestra vida diaria. Las instituciones brindan los patrones de acción que los instintos no proporcionan. De esta manera dan la posibilidad a los individuos de tener una zona de estabilidad en sus vidas diarias sin necesidad de un gran esfuerzo de reflexión, se funciona casi en piloto automático. A diario realizamos un sinnúmero de acciones, pautas establecidas, que no hemos elegido, ni hemos construido por nosotros mismos, sino que nos han sido dadas por la sociedad a través de las instituciones. Eso nos deja espacio, tiempo y energías suficientes para dedicarlas a otras áreas de nuestra vida donde los patrones de las instituciones no llegan. Ese es un espacio para la libertad individual y para nuestra capacidad de elección. Gehlen llamó a estas dos áreas: *trasfondo* y *superficie*. El trasfondo y la superficie de la vida social humana⁷⁸⁸.

Debemos aclarar que la traducción de Sígueme no nos convence del todo, ya que comprendemos que estos dos términos no corresponden con dos grupos semánticos opuestos. Trásfondo corresponde con un espacio plano, mientras que superficie corresponde con la parte superior de un continente.

Las dos palabras en inglés que tenemos en el artículo de Berger y Kellner, que estamos citando, son: “background” y “foreground”⁷⁸⁹. Que podríamos

⁷⁸⁶ Peter L. Berger & Hansfried Kellner, “Arnold Gehlen and the theory of institutions”, *Social Research*, vol. 32, nº 1 (1965), 111

⁷⁸⁷ Berger, *Los numerosos...*, 25. Ya se estudió el concepto sociológico de institución, ver arriba Capítulo II, 86

⁷⁸⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 26

⁷⁸⁹ Berger & Kellner, “Arnold Gehlen and the theory of institutions”, 112

traducir como “fondo” y “primer plano” respectivamente, lo que nos llevaría a la metáfora del espacio plano. Por otra parte, según la definición de la RAE, trasfondo es: “*aquello que está o parece estar más allá del fondo visible de una cosa o detrás de la apariencia o intención de una acción humana*”⁷⁹⁰. La metáfora aquí sería la de la escena teatral o cinematográfica, en lugar de un continente con un líquido. Por tanto, pensamos que para transmitir bien las ideas de Gehlen debería cambiarse la pareja de *trasfondo y superficie* por la de *trasfondo y apariencia*. Por el contrario, si se opta por la metáfora del continente deberíamos usar la pareja *fondo y superficie*.

En el libro de Berger & Luckmann que lleva por título *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido* (1997). Encontramos una explicación que nos saca de nuestra duda y es que B&L explican que la conciencia debe imaginarse como “una serie de diferentes niveles estratificados, unos encima de otros”⁷⁹¹. Así que entonces la metáfora apropiada sería la del continente. Lo que sigue es suficientemente claro. El mundo dado por supuesto se encuentra en las “profundidades”, mientras que el mundo de las elecciones se encuentra en el polo extremo, en la “superficie”. El efecto que produce la modernización sobre la conciencia es la pérdida de la “profundidad”. Y una nueva metáfora entra en juego, “la conciencia es como una enorme cafetera”⁷⁹², la idea del continente se impone, los contenidos de la conciencia se evaporan y el poso se ha reducido bastante⁷⁹³.

No obstante, acudimos a diferentes fuentes que nos remiten al propio Gehlen. En *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Arnold Gehlen 1904-1976* (1993), se hace referencia a la “enorme profundidad de la superficie de la conciencia”⁷⁹⁴. O, por ejemplo, en su obra *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (1987), encontramos la referencia a la conciencia como dos extremos, con una “profundidad” totalmente interminable

⁷⁹⁰ Ver en <https://dle.rae.es/trasfondo> Acceso el 01/03/2021

⁷⁹¹ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno* (Barcelona: Paidós, 1997), 88

⁷⁹² Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 89

⁷⁹³ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 89

⁷⁹⁴ Gehlen Arnold, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* (Barcelona: Paidós, 1993), 20

y una conciencia que es primariamente “superficie”⁷⁹⁵. Así que definitivamente la pareja de términos que buscamos es “profundidad” y “superficie”.

Por tanto, *la profundidad* corresponde al ámbito de las instituciones, a lo dado por sentado, mientras que *la superficie* corresponde con aquel ámbito no institucionalizado donde rige la capacidad de elección. Por así decirlo en la profundidad rige el destino, mientras que en la superficie rige las elecciones. En definitiva, según Gehlen, las instituciones determinan la conducta humana⁷⁹⁶.

Berger da respaldo a la teoría de Gehlen para la explicación de la vida social. Si la sociedad fuese por completo profundidad, toda nuestra vida estaría programada y no tendríamos ninguna capacidad de elección. Seríamos robots. Por otro lado, si la vida social fuese por completo superficie, tendríamos que estar constantemente tomando decisiones hasta en los más pequeños detalles y la vida social llegaría a colapsar⁷⁹⁷.

La profundidad institucional puede ser desafiada y sus patrones de pensamiento y comportamiento pueden ser puestos en cuestión. Gehlen denomina a esos desafíos *desintegración de las instituciones*⁷⁹⁸.

Gehlen también habla de que las culturas modernas son vistas como desinstitucionalizadoras, en el sentido de que el énfasis en la reflexividad racional mina el mundo estable y dado por sentado de las tradiciones. El hombre moderno aparece como altamente “subjetivizado” y en tensión constante con el orden institucional, por tanto, privado de estabilidad⁷⁹⁹.

Un último aspecto fundamental, según Gehlen, de los procesos institucionalizadores es el lenguaje. El mundo del ser humano, que desde la perspectiva biológica se encuentra radicalmente abierto, se transforma en un mundo cerrado a través de los procesos de la institucionalización. Las instituciones proveen marcos regulativos en los que la vida humana puede desarrollarse. Por su parte, el ser humano es capaz de mantener esa condición

⁷⁹⁵ Gehlen Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca: Sígueme, 1987), 379

⁷⁹⁶ Berger, *Los numerosos altares...*, 26

⁷⁹⁷ Berger, *Los numerosos altares...*, 26-27

⁷⁹⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 28

⁷⁹⁹ Berger & Kellner, “Arnold Gehlen and the theory of institutions”, 113

abierta de su biología, en su capacidad de negación o de cambio de las instituciones. El lenguaje es el instrumento que permite al ser humano construir o cambiar los patrones institucionales a través de la relación intersubjetiva con otros seres humanos. El lenguaje, por tanto, permite que las instituciones se conviertan en ese mundo compartido de significados. El lenguaje da a este mundo de significados estabilidad y continuidad⁸⁰⁰.

9.1.3 Conservadurismo e instituciones

A Gehlen se le ha criticado por el carácter conservador de su teoría, con su defensa constante de la estabilidad y de las instituciones tradicionales y su rechazo de la sociedad moderna y de su subjetivismo⁸⁰¹. Sin embargo, pensamos que el uso que hace Berger de su teoría nos aporta un adecuado marco interpretativo para la comprensión de algunos aspectos de la vida social. Sobre todo, para ser conscientes de la importancia que tienen las instituciones y las tradiciones en la construcción del mundo social.

Por su parte, Berger defiende que el orden social tiende a la estabilización, por eso, tras cualquier cambio revolucionario, las instituciones vuelven a producir programas de acción que ordenan la vida de las personas. Siguiendo a Weber, Berger habla de la rutinización de la vida social como definitoria de la misma. El carisma es la fuerza que altera y desafía las rutinas cotidianas, pero lo carismático no puede durar, por lo que pronto lo carismático se “rutiniza”, es decir, que con el tiempo surgen nuevas pautas institucionales⁸⁰².

A menudo se ha criticado las instituciones por su capacidad opresora sobre los individuos, no obstante, esto es valorar exclusivamente un fenómeno social desde su patología. Las instituciones sociales establecen programas de acción en los individuos que normalmente les permiten desarrollarse y convivir en sociedad. A veces, las instituciones tienen un potencial opresor, y en esos casos, es necesario un ejercicio crítico frente a ellas. El individuo no solo se beneficia del programa de acción de las instituciones, sino que también estas pautas, en multitud de ocasiones, se convierten en lo que Max Weber llamaba una “jaula de

⁸⁰⁰ Berger & Kellner, “Arnold Gehlen and the theory of institutions”, 112

⁸⁰¹ Berger & Kellner, “Arnold Gehlen and the theory of institutions”, 115

⁸⁰² Berger, *Los numerosos altares...*, 28

hierro”. Max Weber decía que el ser humano es capaz de tejer una tela de sentido en la que después él mismo queda atrapado. Por tanto, los programas institucionales no sólo ayudan, benefician y guían a los individuos, sino que también los constriñen y los subyugan. No obstante, es altamente cuestionable que, frente a los excesos institucionales, la liberación venga de la supresión de los límites institucionales, en favor de la construcción de individuos atomizados encerrados sobre sí mismos.

9.1.4 Desinstitucionalización y pluralismo

El pluralismo favorece la multiplicación de opciones, por tanto, potencia el ejercicio de la elección sobre el destino. Por tanto, el pluralismo contribuye a la expansión de la superficie a costa de la profundidad de la vida social⁸⁰³.

O sea, que el pluralismo amplía ese ámbito de la vida social sujeta a la elección individual porque aumentan los espacios desinstitucionalizados. Los programas institucionales tradicionales se ponen fuertemente en cuestión por el efecto relativizador del pluralismo. En la medida en que esto ocurre recae más peso sobre el individuo, que tiene que hacer un esfuerzo de autorreflexión en más áreas de su vida para encontrar orientación y guía para sus elecciones. En un mundo plural sometido a las tensiones relativizadoras, los individuos se encuentran a menudo perdidos en un mar de elecciones constantes. No obstante, y como hemos visto, el orden social no asimila bien la ausencia de institucionalización.

Los problemas que causa la desinstitucionalización producida por el pluralismo tienen varias consecuencias. Es cierto que, en no pocos casos, el proceso de desinstitucionalización de las pautas tradicionales causa un sentido de liberación. De ahí, que la desinstitucionalización de ciertas pautas de comportamiento no debería vivirse sólo como una pérdida, sino como una liberación. Uno de los grandes potenciadores de la desinstitucionalización de los programas tradicionales ha sido la urbanización. Berger cita con frecuencia ejemplos de la literatura europea y estadounidense, de individuos que dejan el

⁸⁰³ Berger, *Los numerosos altares...*, 29

mundo rural para llegar a la gran urbe y a los que se le abre un mundo nuevo de posibilidades, donde los antiguos programas de acción han quedado obsoletos⁸⁰⁴.

Allí donde estos se han percibido como restrictivos se experimentará la nueva situación social como una liberación, sin embargo, dice Berger, que esa sensación de libertad y de liberación normalmente no perdura en el tiempo, porque en algún momento el individuo debe preguntarse: “¿y ahora qué?”. Por tanto, la liberación deja paso a una ansiedad creciente. Se echa en falta una base sobre la que sustentarse ante la ausencia de pautas fiables a las que recurrir⁸⁰⁵.

Se requiere ahora una nueva liberación, la liberación de la libertad de los anteriores límites institucionales. Por eso se impone siempre una reconstrucción de nuevos patrones institucionalizados. Quizás, unos pocos puedan vivir en una actitud cínica o relativista de manera permanente, pero la mayoría elegirá nuevas formas institucionalizadas que acabarán rutinizándose y haciéndose tradicionales en algún momento. Otros, incluso elegirán blindarse bajo nuevas o antiguas tradiciones, éstos son los tradicionalistas. Por otro lado, estarán aquellos que muestren actitudes más reactivas, éstos se convertirán en los fundamentalistas⁸⁰⁶.

En definitiva, el pluralismo relativiza y desautoriza muchas de las certezas por las que se solía vivir, es decir, que el pluralismo produce incertidumbre. Hablamos aquí de una certidumbre no existencial, sino sobre todo social. Probablemente ambas están conectadas, pero nos interesa, en primer lugar, lo que ocurre en el espacio social. Un mundo social lleno de incertidumbres es un espacio propenso a las tensiones y a los conflictos. Por eso la mayoría de los individuos elegirán un número suficiente de certezas en su vida diaria, y a veces por eso, se echa en falta también aquel mundo del destino de las sociedades premodernas. En cualquier caso, hay dos estrategias aparentemente contradictorias, pero mucho más emparentadas de lo que parece que son: el fundamentalismo y el relativismo⁸⁰⁷.

⁸⁰⁴ Berger, *A Far Glory...*, 105-122

⁸⁰⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 30

⁸⁰⁶ Berger, *Los numerosos altares...*, 30

⁸⁰⁷ Berger, *Los numerosos altares...*, 30-31

9.2 La subjetivación de las instituciones religiosas

Una característica fundamental de las instituciones es su “objetividad”. Por objetividad entendemos que la institución es percibida por la conciencia individual como una cosa que está ahí exteriormente. Ya vimos que Durkheim proponía tratar los hechos sociales como cosas, como facticidades, que pueden ser estudiadas. Y Schütz hablaba del mundo dado por sentado, aquel mundo que aparecía a la conciencia como natural o normal y que no es cuestionado. Pues bien, las instituciones tienen este grado de objetividad, de realidad enfrente de la conciencia, como una cosa que no puede obviarse, como algo dado por sentado. Por eso Gehlen decía que el proceso de desinstitucionalización consistía en que las instituciones pierden ese carácter de objetividad. Los procesos de modernización socavaban ese carácter dado por sentado de las instituciones, por eso, pasaban a subjetivarse⁸⁰⁸.

9.2.1 La institucionalización de la experiencia religiosa

Todas las consideraciones que hemos visto referidas a las instituciones son aplicables a las instituciones religiosas. En primer lugar, las instituciones religiosas regulan la práctica de los creyentes hasta el punto que esa práctica se hace normal o natural en ellos. Eso supone que, al igual que cualquier otra institución, hay un correlato entre la objetividad de la institución religiosa y la subjetividad del creyente. La objetividad de la institución se traspa a la conciencia individual⁸⁰⁹.

En segundo lugar, las instituciones religiosas tienen su origen en las experiencias religiosas y su desarrollo tiene que ver con la transmisión del núcleo de dicha experiencia religiosa de una generación a otra de creyentes. Berger sigue en ello a Max Weber y las categorías principales de su sociología de la religión. Weber distingue entre “la religión de los virtuosos” y la “religión de las masas”. Lo que esto significa es que toda tradición religiosa surge en función de una experiencia fundante que es experimentada por un “virtuoso” (profeta, chamán o místico) y se mantiene al transmitir dicha experiencia original. Sin embargo, los

⁸⁰⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 74

⁸⁰⁹ Berger, *Los numerosos altares...*, 74

que dan continuidad y reciben dicha experiencia ya no la experimentan por sí mismos, sino que la viven de las mediaciones de la tradición. Esta es la función de la tradición asegurar esa mediación entre la experiencia original del virtuoso y las experiencias subsidiarias de la masa⁸¹⁰.

La institución recuerda, transmite e institucionaliza, valga la redundancia, la experiencia original. Es decir, que la institución religiosa se encarga de la “rutinización del carisma”. Carisma es una palabra neotestamentaria que corresponde con un don del Espíritu, pero Weber lo convierte en una categoría sociológica. Carisma es la característica principal del virtuoso, de aquel que ha experimentado lo extraordinario que da lugar a la tradición religiosa. El carisma es la autoridad que recae sobre el virtuoso y que se opone a lo tradicional y a lo racional. Aunque una tradición religiosa comienza con la experiencia original que experimenta el virtuoso y eso le confiere una característica extraordinaria, que es el carisma, esto no se transfiere sin más a la masa de seguidores, porque ellos no tienen acceso directo a las experiencias del virtuoso, y ellos tampoco tienen su carisma. En ese proceso de transmisión de lo extraordinario de la experiencia del virtuoso a la normalidad de los seguidores, Weber lo llama rutinización del carisma. La experiencia original del virtuoso se integra en la vida cotidiana de sus seguidores⁸¹¹.

Weber pensaba que este proceso era inevitable, en la medida en que la primera generación contemporánea del líder carismático desaparece, comienza este proceso de rutinización con la segunda generación de seguidores, que se consolida en la tercera generación cuando la experiencia original está ya completamente institucionalizada en la vida cotidiana de los seguidores. La rutinización del carisma se da tanto en instituciones religiosas como políticas⁸¹².

A partir de la rutinización del carisma, el movimiento religioso (o político) continúa en dos posibles direcciones: por un lado, se convierte en una institución tradicional, por ejemplo, a través de una transmisión hereditaria. O, por otro lado, se convierte en una institución legal-racional, es decir, que se le aplica un proceso

⁸¹⁰ Berger, *Los numerosos altares...*, 74

⁸¹¹ Berger, *Los numerosos altares...*, 77

⁸¹² Berger, *Los numerosos altares...*, 77

de racionalización, ya sea a través de un procedimiento legal, ya sea través de un procedimiento burocrático. De esta manera, se pasa del “carisma de la persona” al “carisma del cargo”. No es ya la persona la que tiene unas características extraordinarias, sino que es el cargo el que las adquiere, y la persona queda subsidiada a ser mera portadora del cargo. Al final de todo este proceso es cuando podemos hablar en sentido estricto de institucionalización⁸¹³.

9.2.2 Pluralismo y consumismo religioso

Es momento ahora de analizar cómo el pluralismo afecta a las instituciones religiosas. El principal efecto que el pluralismo produce sobre las instituciones religiosas es que las desinstitucionaliza, es decir, que las desobjetiva, las vuelve subjetivas. En palabras de Gehlen, desintegra lo institucional de la religión. No obstante, Berger matiza esta conclusión de Gehlen⁸¹⁴.

Berger dice que la relación entre pluralismo e instituciones religiosas debe analizarse en un doble plano: el individual y el colectivo. En relación a los individuos, el pluralismo produce que debe pasar del destino a la elección. El individuo debe elegir si pertenecer o no a una institución religiosa, y lo que es más importante, a qué institución religiosa pertenecer. Esto puede experimentarse como liberador o frustrante. En relación a lo colectivo, el pluralismo transforma las instituciones religiosas en asociaciones voluntarias. De igual manera que los individuos eligen su pertenencia religiosa, las instituciones religiosas ya no son instituciones en las que principalmente se nace, sino a las que se pertenece voluntariamente. Y, por tanto, las instituciones religiosas tienen que desarrollar estrategias de “seducción” de individuos. Estas asociaciones voluntarias son “instituciones secundarias o débiles”, en terminología de Gehlen. Es decir, son instituciones que, aunque han perdido el carácter involuntario y dado por sentado de la objetividad que las convertía en “instituciones fuertes”, siguen siendo instituciones porque proporcionan pautas de comportamiento y pensamiento para

⁸¹³Berger, *Los numerosos altares...*, 77-78

⁸¹⁴Berger, *Los numerosos altares...*, 78

los individuos, pero los programas de estas instituciones son precarios y vulnerables a los cambios y a ser desmantelados⁸¹⁵.

Por tanto, el pluralismo convierte a los individuos en consumidores religiosos y a las instituciones en asociaciones voluntarias. Esta “voluntarización”, según Gehlen, supone la desintegración de las instituciones religiosas. Es decir, que la institución religiosa ya no se da por sentada, sino que está sujeta a las decisiones de los individuos y por eso se “subjetivan”. Esta transición va de la objetividad a lo subjetividad institucional, que las convierte en “instituciones secundarias” o “instituciones débiles”. Berger no considera esta conclusión como algo negativo, porque valora muy positivamente la libertad, por tanto, la capacidad de elección del creyente sólo puede ser algo bueno⁸¹⁶.

9.2.3 Pluralismo y denominacionalismo

Otra importante consecuencia del pluralismo al transformar las instituciones religiosas en asociaciones voluntarias es el denominacionalismo. El denominacionalismo está directamente relacionado con el pluralismo, así que es un fenómeno característico de la religión en la sociedad norteamericana. El denominacionalismo es una categoría sociológica referida a las instituciones religiosas⁸¹⁷.

La sociología de la religión de Weber distinguía distintos tipos referidos a las instituciones religiosas. Por un lado, tenemos la secta, y por el otro, la iglesia. La secta es aquella institución religiosa que se constituye como un grupo pequeño, basado en las relaciones personales entre sus miembros, dirigido por un líder carismático. Alguien forma parte de una secta basada en su elección personal. Por otro lado, la iglesia es aquella institución religiosa que se constituye como comunidad extensa con una feligresía diversa, que está administrada por procesos legales-burocráticos y lo normal es que se pertenezca a ella por nacimiento.

El paso de la secta a la iglesia, según Weber, tiene que ver con el proceso que hemos descrito arriba como “rutinización del carisma”. Un movimiento

⁸¹⁵ Berger, *Los numerosos altares...*, 79

⁸¹⁶ Berger, *Los numerosos altares...*, 85-86

⁸¹⁷ Berger, *Los numerosos altares...*, 86

religioso surge a partir de una figura carismática que arranca seguidores de una comunidad tradicional. Sin embargo, el carisma no es duradero, en la segunda o tercera generación, la autoridad del carisma pasa a una autoridad tradicional o burocrática. Por tanto, se pasa del “carisma de la persona” al “carisma del cargo”. Ya no importa tanto las características personales, sino que la persona se haya elegido por los procedimientos legales-burocráticos adecuados. Así la secta vive del “carisma de la persona” y la iglesia del “carisma del cargo”⁸¹⁸.

Ahora bien, nos dice Berger, ¿dónde falla esta tipología? Que, si seguimos al pie de la letra la caracterización de secta, como aquel grupo en el que no se nace, sino al que uno se une voluntariamente, ¿cómo calificamos a gran parte del protestantismo estadounidense o del protestantismo español? Pues Weber lo calificó como secta. Berger afirma que esto es equivocado, porque en ellas nacen millones de personas. Además, estas instituciones religiosas son iglesia, acorde con la misma tipología de Weber, salvo el elemento de que su pertenencia es voluntaria debido al pluralismo.

Por eso esta tipología iglesia-secta es modificada por Richard Niebuhr, que se dio cuenta de que la tipología weberiana no explicaba la realidad religiosa estadounidense. Niebuhr acuña una nueva tipología, la denominación. La denominación es una institución religiosa constituida por un grupo de iglesias, no sectas, por lo que son comunidades diversas en las que muchos de sus miembros nacen en ellas y son dirigidas por procedimientos racionalizados, es decir, legales-burocráticos. Sin embargo, la pertenencia a dicha iglesia es voluntaria y es elegible, aunque se haya nacido en ella, ya que en muchos casos se cambia de denominación por diferentes razones. Además, las iglesias de una denominación aceptan a otras iglesias de otras denominaciones en igualdad de condiciones, lo que a su vez favorece la movilidad entre sus miembros⁸¹⁹.

La denominación es el resultado del pluralismo religioso y es un fenómeno originalmente intraprotestino, pero que en la sociedad estadounidense se ha extendido al resto de religiones. En opinión de Berger, el pluralismo religioso tiene una “afinidad electiva” con la libertad religiosa. La libertad religiosa

⁸¹⁸ Berger, *Los numerosos altares...*, 87-88

⁸¹⁹ Berger, *Los numerosos altares...*, 88-89

intensifica el pluralismo religioso, y a su vez, el pluralismo religioso presiona hacia la libertad religiosa para, al menos, garantizar la estabilidad y la paz de la sociedad⁸²⁰.

El pluralismo es un fenómeno global debido a las causas intrínsecas a los procesos de modernización. Por ello, el modelo del denominacionalismo ha mostrado una vigencia más allá del ámbito estadounidense. El protestantismo español se ha configurado en torno a la tipología del denominacionalismo. En definitiva, el denominacionalismo es el correlato del pluralismo a nivel institucional, mientras que el paso del destino a la elección lo es a nivel individual.

9.2.4 Ecumenismo, estandarización y diferenciación marginal

Hay dos consecuencias más del pluralismo sobre las instituciones religiosas: cambia las relaciones entre las instituciones religiosas, de ahí el ecumenismo y el diálogo interreligioso, motivado por razones prácticas debido al pluralismo. Y cambia la relación entre las instituciones y los fieles⁸²¹.

El pluralismo cambia la relación entre las instituciones religiosas que ahora están obligadas a dialogar y a cooperar entre sí, pero también a competir. De hecho, la colaboración, en no pocas ocasiones, persigue limitar la competencia entre las distintas instituciones religiosas. La sociedad plural supone que no hay ninguna tradición religiosa o confesión que se pueda imponer monopolísticamente. Por lo que el espacio social se convierte en un mercado, donde cada tradición religiosa tiene que vender su producto y donde se tiene que convencer a sus potenciales fieles, ya que ellos con su elección aseguran la pervivencia de una institución religiosa. Así que la cooperación entre instituciones intenta limitar las presiones del mercado y limitar de alguna manera la movilidad de los individuos entre confesiones o denominaciones⁸²².

Las presiones del mercado pluralista también presionan a las instituciones religiosas en dos sentidos: la estandarización y la diferenciación marginal. Las

⁸²⁰ Berger, *Los numerosos altares...*, 90

⁸²¹ Berger, *Los numerosos altares...*, 97

⁸²² Berger, *Los numerosos altares...*, 97-98

instituciones ofrecen sus productos en el mercado de manera estándar buscando ganar atractivo para los potenciales consumidores religiosos, así muchas diferencias entre denominaciones tienden a desaparecer o a disminuir. Sin embargo, hay límites de la estandarización porque necesitas sobrevivir en el mercado y reservarte algún rasgo distintivo que te diferencie de los demás⁸²³.

Por último, el pluralismo y las pertenencias elegidas suponen que la institución religiosa tiene que hacer un esfuerzo extra por aumentar la pertenencia religiosa o evitar el abandono, ya que las iglesias han pasado a ser asociaciones voluntarias. Pero también de esta pertenencia voluntaria se deriva la propia supervivencia de la institución religiosa, que debe mantener tanto un número mínimo de fieles, como que éstos procuren un aporte económico que las haga viables.

En definitiva, el pluralismo afecta a las instituciones religiosas porque las convierte en asociaciones voluntarias y su existencia y permanencia ya no está dada por sentada. Eso las cambia por completo, de manera que ahora, deben estar mejor posicionadas y ser competitivas en el mercado.

9.3 La estructura intermedia. Entre los individuos y las megaestructuras

Como hemos visto, el principal efecto que tiene el pluralismo sobre las instituciones en general y sobre las instituciones religiosas en particular es la desobjetivación. Esto se traduce en que las instituciones religiosas pasan a convertirse en asociaciones voluntarias, y eso, ha cambiado su configuración respecto de las instituciones primarias premodernas. Ahora bien, nos preguntamos por el papel que las instituciones religiosas pueden cumplir en el espacio público de la sociedad plurisecular.

9.3.1 Privatización de las instituciones religiosas

Cuando hablamos de la caracterización de la sociedad contemporánea llegamos a la conclusión de que los procesos de modernización transforman la

⁸²³ Berger, *Los numerosos altares...*, 99

sociedad en una sociedad plural, con relaciones asimétricas entre las religiones y el discurso secular. No obstante, también matizamos, que la sociedad sea plural no significa que las tradiciones religiosas permanezcan inalteradas, limitándose a coexistir con el resto de religiones, junto al discurso secular. Todo lo contrario, el espacio común de la sociedad plural no es neutro, sino que es un espacio secular, y que, por tanto, transforma las tradiciones religiosas presentes en el mismo.

El discurso secular, por tanto, se convierte en normativo del espacio público de la sociedad plural, eso hace que las tradiciones religiosas estén presionadas para configurarse según una matriz secular. Transformándolas de tradiciones e instituciones religiosas en espiritualidades, adquiriendo así una configuración individualista, subjetiva y privada. Por tanto, se considera, como parte de lo dado por sentado de esta sociedad plurisecular, que la religión no tenga una presencia pública, sino de una manera completamente subsidiaria de lo secular.

De ahí, que el ámbito de actuación que la sociedad plurisecular asigna a la religión sea la del ámbito privado. La religión es útil porque provee un significado que debe autolimitarse al ámbito privado del individuo. Pareciera, por tanto, que sólo lo secular es capaz de proveer un espacio neutro para el espacio público, y pareciera también que, si lo secular no interviniese como árbitro, el resultado de la sociedad plural, dejada en manos de las religiones, sería el conflicto ineludible. Sin embargo, como bien podemos comprender, esto es un posicionamiento ideológico. Si aspiramos a una sociedad realmente plural, las religiones y el discurso secular deberán participar como actores en igualdad de condiciones en el espacio público.

Hemos analizado hasta aquí los procesos que han llevado a la privatización de las iglesias cristianas en el espacio público de la sociedad moderna, y ahora, analizaremos cómo Berger aborda su desprivatización.

Por eso, vamos a proponer una comprensión de las instituciones religiosas que las capacite para participar en el espacio político, en el más amplio sentido del término, que permita hablar realmente de una sociedad plural. Por eso vamos a comprender las instituciones religiosas como estructuras intermedias.

9.3.2 Las instituciones religiosas como estructuras intermedias

La estructura intermedia es una categoría fundamental de la teoría sociológica de Peter Berger, que trabajó junto a Richard Neuhaus, en un proyecto de investigación del American Enterprise Institute en 1975 y que tuvo un gran impacto en su pensamiento político y en la discusión pública en la política norteamericana hasta principios del s. XXI⁸²⁴.

El primer texto en el que Berger hace referencia a las estructuras intermedias es un artículo del año 1976, que lleva por título: “*In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures*”⁸²⁵, en el que adelantaba parte del trabajo que estaba realizando y que un año más tarde publicaría con Neuhaus con el título: “*To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*” (1977).

Posteriormente, con el motivo del vigésimo aniversario de aquella publicación, se reeditó por Michael Novak con la colaboración de otros autores. En ella se analizaron las concreciones políticas de la aplicación de las estructuras intermedias en distintos ámbitos y aspectos de gestión. B&N⁸²⁶ respondieron a los ensayos presentados con una reafirmación de los principios básicos que plantearon en la obra original. El título de esta obra era “*To Empower People. From State to Civil Society*” (1996).

Por tanto, en este apartado analizaremos el pensamiento político de B&N en relación a las estructuras intermedias. Debemos hacer, no obstante, un par de aclaraciones. En primer lugar, que estamos hablando de una categoría de sociología política en sentido amplio, no sólo referente, ni especialmente dedicada a las instituciones religiosas o la sociología de la religión. En segundo lugar, que los problemas de reflexión y de gestión política derivados de las estructuras intermedias son amplios y muchos de ellos exceden el alcance y el interés de la presente investigación. Por tanto, nuestro análisis se centrará en aquellos aspectos

⁸²⁴ Michael Novak, ed., Introduction to the 1996 Edition a *To Empower People. From State to Civil Society* de Peter L. Berger & Richard J. Neuhaus (Washington D. C.: AEI Press, 1996), 2

⁸²⁵ Peter L. Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, *The Review of Politics*, vol. 38, nº 3 (1976), 399-410

⁸²⁶ Berger y Neuhaus, a partir de ahora B&N

pertinentes al objeto de nuestro estudio: las instituciones religiosas y más concretamente las iglesias cristianas. Dentro del marco de nuestra tesis, su concreción pasa por la desprivatización de la religión en las sociedades contemporáneas y la necesidad de que adopten un papel político y de relevancia pública.

Comencemos, pues, por su definición. Lo que B&N entendían por estructuras intermedias estaba referido a “aquellas instituciones situadas entre el individuo, considerado en su vida privada, y las grandes instituciones de la esfera pública”⁸²⁷. Entre las estructuras intermedias Berger distingue principalmente: el barrio, la familia, las asociaciones voluntarias y las iglesias. No se trata de una lista exhaustiva.

Este no era un concepto nuevo en la teoría sociológica. Se encontraba en Emile Durkheim y en muchos otros sociólogos con distintas orientaciones ideológicas, que lo incorporaron a sus respectivos pensamientos. Tocqueville, Marx, Toennies, Weber, Simmel, Cooley, Thorstein Veblen o Robert Nisbet⁸²⁸. Todos ellos fueron sociólogos que trataron los efectos que los procesos modernizadores provocaron con la disolución o desmantelamiento de las formas de vida comunitarias premodernas y que llevaban al aislamiento de los individuos⁸²⁹. Sin embargo, como en tantas otras ocasiones, Berger fue capaz de darle una nueva orientación dentro de su marco teórico.

Los procesos de modernización traen consigo una dicotomía entre la vida pública y la vida privada. De todas las grandes instituciones, la más importante, en la configuración de la sociedad moderna, es el Estado. Sin embargo, no hay que olvidar, que hoy, incluso por encima del Estado, tenemos otras instituciones que rivalizan con él, como son, por ejemplo, los grandes conglomerados de las empresas tecnológicas. Así como otras grandes instituciones altamente

⁸²⁷ Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 401. Y también en Peter L. Berger & Richard J. Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, *Estudios Públicos*, nº 49 (1993), 177-178. Esta es la traducción del texto original en inglés, Peter L. Berger & Richard J. Neuhaus, *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy* (Washington, D. C: AEI, 1977)

⁸²⁸ Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 401

⁸²⁹ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 180

burocratizadas, tanto públicas como privadas, del ámbito político y del económico, gubernamentales y no gubernamentales. Estas instituciones se han convertido en megaestructuras. Frente a ellas, o al margen de ellas, tenemos a los individuos, que en cuanto tales y cuanto más atomizados y aislados están, más incapaces son de hacer frente al poder de estas megaestructuras. Se establece así una oposición entre lo público y lo privado. Esa vida privada es un repliegue y un refugio para el individuo alejados de las megaestructuras⁸³⁰.

9.3.3 La dicotomía entre lo público y lo privado

El individuo presente en la sociedad moderna tiene una vivencia “esquizofrénica” entre estas dos esferas de lo público y lo privado. Las megaestructuras son alienantes para el individuo. Esto quiere decir que no proveen sentido e identidad a la existencia individual. Los individuos disponen de su vida privada para alcanzar el significado y la realización personal, pero el individuo está obligado a construir ese sentido por sí mismo, lo que produce ansiedad e incertidumbre. Pero también vuelve precarias esas construcciones de sentido, y al mismo tiempo, se producen crisis recurrentes de sentido en las vidas personales⁸³¹.

La dicotomía entre lo público y lo privado supone una doble crisis. Es una crisis de carácter individual, ya que se pone sobre los hombros del individuo el ser productor de su mundo de sentido. Y es una crisis de orden político, porque las megaestructuras aparecen desprovistas de significado personal, siendo por ello vistas como irreales o dañinas. Lo vemos esto, por ejemplo, en la desafección de la ciudadanía respecto de las instituciones públicas del Estado o de organismos internacionales.

La posibilidad de afrontar y superar dichas crisis depende de tener acceso a instituciones que median entre las dos esferas: la pública y la privada. Estas instituciones intermedias tienen una cara privada que le confiere a la vida

⁸³⁰ Aunque cabría reflexionar si hoy realmente existe lo privado como área reservada del individuo, que incluso queda invadida por las megaestructuras a través de las redes informacionales y de comunicación. Volveremos sobre ello más adelante.

⁸³¹ Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 402-403 y Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 178

individual cierto grado de estabilidad, pero al mismo tiempo, tienen una cara pública que construyen un significado proyectado en el espacio público. De esta manera, las estructuras intermedias responden a las crisis de sentido de las sociedades modernas. Su posición estratégica deriva de su capacidad de reducir la precariedad anómica de la existencia individual. Es decir, de reducir el sinsentido para el individuo de los procesos económicos y políticos, que ni comprende ni tiene acceso a ellos, así como, evitar que permanezca aislado y atomizado a merced de las megaestructuras⁸³².

La cuestión clave a entender es que el participar de estas estructuras intermedias permite a los individuos sentirse “como en casa” dentro de la sociedad a la que pertenecen, y de esta manera, la vida pública con su ordenación política les resultaría plena de significado. El problema es que precisamente la vida privada es la menos institucionalizada de los ámbitos de la vida cotidiana de las personas. Por eso, ese “estar en casa” también puede volverse en un mundo ajeno o extraño, ya que en lugar de refugio se puede convertir en amenaza desintegradora de la vida de las personas que están así completamente a merced de las megaestructuras. Por tanto, las estructuras intermedias son clave para la estabilidad de los individuos, pero también para el funcionamiento de la sociedad en su conjunto⁸³³. Esto puede explicarse porque las megaestructuras no son capaces de proveer fuentes de sentido y valores morales que guíen la vida de las personas. Como dice Berger: “los burócratas son los peores moralistas”⁸³⁴.

Cuando no hay procesos de mediación institucionalmente de confianza, el orden político se enajena de los valores y de las concreciones de la vida cotidiana de los ciudadanos. De esta manera, el orden político pierde “legitimación”, debido a que debe sustentarse más en la coerción que en el consentimiento. Y el resultado de ello es la desaparición de las legitimaciones democráticas. El gran atractivo de los totalitarismos radica en que permite superar las tensiones y la anomia que existen en la sociedad. Aunque para ello deba imponer coercitivamente un sistema de significados que abarque a ambas esferas: pública y privada. Esta imposición

⁸³² Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 178

⁸³³ Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 403, Cfr Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 179

⁸³⁴ Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 403

coercitiva del totalitarismo hace que sea difícil de dismantelar. En cambio, la democracia construye significados precarios porque derivan del consenso. Por eso, las instituciones intermedias son cruciales para la democracia, porque ayudan a crear un mundo de significados compartidos en el espacio público. Lo importante es que estas estructuras intermedias funcionan “desde abajo”, desde la participación ciudadana individual y no desde las megaestructuras del Estado. En definitiva, las estructuras intermedias refuerzan un sentido de comunidad indispensable para el futuro de la sociedad, tanto en la dimensión política de la democracia, como en la dimensión individual de la vida de las personas⁸³⁵.

9.3.4 Condiciones políticas de las estructuras intermedias

Berger hace una propuesta política⁸³⁶ respecto a las estructuras intermedias que pasamos a resumir como sigue: primero, las estructuras intermedias son esenciales para la vitalidad de una sociedad democrática. Segundo, las políticas gubernamentales debieran proteger y fomentar las estructuras intermedias. Tercero, el Estado debería apoyarse en las estructuras intermedias para la consecución de los objetivos sociales⁸³⁷.

La primera proposición es de carácter analítico. Esto supone que las estructuras intermedias son las que producen y mantienen los valores y las construcciones de sentido en una sociedad concreta. Si las estructuras intermedias desaparecieran o el Estado se impusiera coercitivamente, los valores y las construcciones de sentido pasarían a las instituciones del Estado y esto puede llevar al totalitarismo. Las personas dejarían de ser actores y sujetos de sus propias vidas para pasar a ser objetos pasivos del dirigismo de las estructuras gubernamentales o supragubernamentales.

⁸³⁵ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 179

⁸³⁶ B&N presentan su propuesta de las estructuras intermedias como “un paradigma que atraviesa las parcelas ideológicas y políticas actuales”. Tendremos oportunidad de volver sobre este asunto de la “neutralidad” ideológica y de su evaluación crítica en el próximo capítulo. Ver Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 182

⁸³⁷ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 182, Cfr Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 407. En este artículo Berger mencionaba sólo dos proposiciones. La segunda y la tercera mencionadas en “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 182

Las otras dos proposiciones son programáticas. La segunda proposición defiende un “dejar hacer” por parte del Estado para que las estructuras intermedias puedan desarrollarse por sí mismas. Mientras que la tercera proposición sostiene que el Estado debería usar o apoyarse en las estructuras intermedias ya existentes para llevar a cabo los servicios sociales del Estado. Esto no significa que el Estado deba imponer la construcción de estas estructuras intermedias porque eso destruiría su carácter. Esto tampoco significa una mera descentralización del Estado, porque esta descentralización seguiría usando las estructuras estatales, sino una transferencia a las estructuras intermedias que mantendrían su independencia respecto de la política gubernamental⁸³⁸.

Es de notar aquí que la propuesta de B&N no va contra el “Estado del bienestar”, ni contra unas “políticas sociales”, sino que lo que pretenden evitar es que las políticas públicas supongan una colonización de las vidas personales y de las comunidades más cercanas a los individuos.

9.3.5 Universalismo totalizante o particularismo participante

Más allá de las dificultades de las concreciones políticas que estas propuestas pudieran y, de hecho, han llevado en su puesta en marcha, Berger concluye su artículo *In Praise of Particularity* (1976) con una reflexión sobre la relación conflictiva entre universalismo y particularismo. La modernidad se ha basado en la creación de estructuras con un altísimo grado de abstracción con una tendencia universalizadora. Pero precisamente debido a estas características de la cultura y las estructuras modernas, el peligro de la disolución de las particularidades locales y comunitarias, así como, de las concreciones individuales de la vida cotidiana es real. Las consecuencias de ello son tendencias totalizadoras y totalizantes por parte de las megaestructuras. Así que Berger defiende “una alabanza de la particularidad” encarnada en las estructuras intermedias⁸³⁹. Aquí Berger estaría más cercano a las propuestas particularistas de Yale que a las tendencias universalistas de Chicago.

⁸³⁸ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 182-183. Cfr Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 407

⁸³⁹ Berger, “In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures”, 410

Por otra parte, sólo desde un punto de vista ideológico se puede negar o menospreciar el papel de las instituciones religiosas en su participación del espacio público. Las instituciones religiosas no solamente son, o deberían ser, actores significativos en la esfera pública, sino que juegan un papel particularmente importante en lo que respecta a la manera en que la gente ordena sus vidas y sus valores. De ahí que también sean importantes para entender otras estructuras intermedias como la familia o el barrio. La idea de que la esfera pública es sinónimo de Estado o de sus instituciones políticas ha sido especialmente eficaz para excluir la religión de la plaza pública y de producir su privatización relegándola a la esfera de lo privado, y en ella, a su reclusión a la conciencia individual⁸⁴⁰. Como resultado de ello, se deduce que la religión no puede tener una participación activa en la plaza pública.

No obstante, si se aspira a una sociedad realmente plural, las instituciones religiosas deben convertirse y ser reconocidas como actores, con una participación de igualdad, en el espacio público. Por ello, Berger concibe una visión más compleja y matizada de la esfera pública, que incluye distintos actores diferentes al Estado, y añadimos nosotros, distintos de la secularidad normativa. El trasfondo ideológico de negar la participación de las instituciones religiosas en el espacio público se resume en dos presupuestos: el primero, en el paradigma clásico de la secularización, con su indisoluble relación entre modernización y secularización. El segundo, en que cualquier “retorno” de la religión se circunscribe exclusivamente a la esfera privada, siendo irrelevante en la vida política⁸⁴¹.

De ahí, que cuando se constató el fracaso del paradigma de la secularización, sólo se ha reconocido el fenómeno de las religiones como “retorno”, y especialmente por fenómenos asociados a él, como el fundamentalismo, que ha irrumpido violentamente en el espacio público. Sin embargo, esto es valorar un fenómeno desde su patología, por cierto, una patología no exclusiva de la religión, sino también de la política o de la economía. La evaluación crítica de estos dos presupuestos ya ha sido ampliamente tratada en

⁸⁴⁰ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 204

⁸⁴¹ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 205

el curso de nuestra investigación, así que no nos extenderemos aquí sobre la misma.

9.3.6 Relación Iglesia y Estado en P. L. Berger y R. J. Neuhaus

Respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado, B&N defienden que una separación estricta y absoluta entre ambas estructuras resulta teóricamente inconcebible y contraria a la interacción histórica entre ellas. Esta concepción se debe a esas abstracciones de la razón instrumental moderna que ha supuesto un debilitamiento de la sociedad en su conjunto. Eso no supone que el Estado deba favorecer de ninguna manera una forma concreta de religión o de institución religiosa por encima de otras, así como tampoco debería ejercer ningún tipo de coerción sobre las mismas. La separación Iglesia-Estado debiera entonces configurarse en estos límites de la ausencia de favoritismo y de coerción sobre cualesquiera instituciones religiosas. En esa separación también debiera observarse que ninguna institución religiosa particular se haga cargo del Estado. Ni tampoco que el Estado asuma, socave o sustituya, de ninguna forma, las funciones propias de las instituciones religiosas, así como que intervenga con limitaciones al culto o la instrucción religiosa⁸⁴².

Las instituciones religiosas como estructuras intermedias son importantes para la protección del individuo frente a las megaestructuras, pero también son importantes, tanto en cuanto, se retroalimentan con otras estructuras intermedias, como la familia o el barrio, creando una red de protección de las personas frente a la anomia, al sinsentido y a las megaestructuras. Cualesquiera que sean las políticas, públicas o privadas, encaminadas a socavar estas estructuras intermedias deben calificarse como ideológicas. También podríamos decir que son totalitarias y antidemocráticas porque pretenden imponer desde arriba una definición de la realidad a los ciudadanos⁸⁴³.

Por tanto, deben ser denunciadas, criticadas y resistidas porque minan la condición esencial del pluralismo social y del respeto cognitivo de los individuos.

⁸⁴² Berger & Neuhaus, "Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas", 208

⁸⁴³ Berger & Neuhaus, "Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas", 207

Las instituciones religiosas son esenciales para la construcción de sentido sobre la base de una definición concreta de la realidad. En ausencia de las instituciones religiosas, y también de otras estructuras intermedias, que construyan ese orden de sentido; el resultado no es que la sociedad se quede sin valores y sin definición de la realidad, sino que el Estado, y otras megaestructuras, adquieran un monopolio o quieran imponer una única definición de la realidad sobre la base de unos patrones exclusivistas de comportamiento y pensamiento. Esto pone en riesgo la libertad “cognitiva” de los individuos y del pluralismo democrático⁸⁴⁴.

9.3.7 Sectarismo y particularismo de las estructuras intermedias

Aunque en este capítulo IX hemos mantenido un tono meramente descriptivo y analítico y posponemos la evaluación crítica para el siguiente capítulo, sí queremos anticipar una crítica por lo que tiene de contraste con el capítulo VIII, acerca de las minorías cognitivas de Lindbeck y su propuesta de teología eclesiológica “sectaria”.

Aquí B&N hacen referencia a que su propuesta sobre las estructuras intermedias se inserta en un contexto de pluralismo religioso y social. Así también son favorables a que el Estado favorezca dicho pluralismo como el escenario más adecuado para el desarrollo de la libertad y de la democracia. Ahora bien, asumen la crítica planteada sobre dicha propuesta en términos de “balcanización”, “tribalización”, “provincianismo” y otros similares⁸⁴⁵. Esto se muestra especialmente pertinente para nuestra tesis, tanto en cuanto, críticas similares se hicieron al modelo eclesiológico-sociológico de Lindbeck.

No obstante, sí consideramos que el modelo de B&N, a diferencia de Lindbeck, es más autoconsciente de que la cultura de la Iglesia no es una cultura unitaria en clara diferenciación con respecto a la cultura de la sociedad mayoritaria. Ya que conciben que el pluralismo pone de manifiesto la tensión paradójica existente entre los particularismos y la universalidad del todo social. El pluralismo es una visión sincrónica del conjunto de universos de significado que

⁸⁴⁴ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 209

⁸⁴⁵ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 222

lo habitan. Dichos universos de significado estructuran la realidad siempre desde la particularidad. No importa que tales construcciones de significado estructuren la realidad desde la corriente mayoritaria de la “cultura hegemónica” o desde la cultura de una minoría cognitiva. Todos participan en la cultura de la sociedad que habitan. La tensión paradójica del pluralismo que mencionábamos es que dicha totalidad sociocultural sólo es experimentable a través de la afirmación del “segmento cultural” que la persona habita⁸⁴⁶.

Por ello, la gestión política del pluralismo debe tener en cuenta esta relación del todo y de sus partes integrantes. Cada universo particular dentro de la sociedad, no importa que se comporte como subcultura o cultura mayoritaria, no deja de ser una subcultura, es decir, no deja de actuar desde su particularidad, sin que su definición de la realidad pueda ser universalizable al conjunto de la sociedad. Y sólo desde ahí, forma parte de la totalidad⁸⁴⁷.

Aquella subcultura que percibe, sigue diciendo B&N, sus propios valores y su estilo de vida como universales, aunque sea en versión cosmopolita, no deja de constituir una subcultura. No importa que en su intención esté la liberación de sus particularismos de nacimiento, sin embargo, no podrán escapar del hecho que han elegido una opción particular. Por eso, en opinión de B&N, la liberación no reside en prescindir de la particularidad, sino en el descubrimiento de las particularidades que nos constituyen. Desde esta perspectiva, el pluralismo supone la interacción entre particularidades heredadas y el desarrollo de nuevas particularidades elegidas. La gestión política del pluralismo reside, entonces, en preservar tantas particularidades como sea posible⁸⁴⁸.

Esto supone que las iglesias cristianas como estructuras intermedias, aunque sean como parte de una subcultura, participan del todo cultural de la sociedad plurisecular, por tanto, no pueden asumir sin más que viven en una cultura cristiana, sin una reflexividad crítica respecto de cómo se desarrolla su

⁸⁴⁶ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 220

⁸⁴⁷ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 223

⁸⁴⁸ Berger & Neuhaus, “Potenciar al ciudadano. El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, 224

propia cultura en relación dialéctica y crítica con la cultura mayoritaria. Es decir, que las iglesias, sea que se conciban como minorías cognitivas o como estructuras intermedias, participan de la cultura de la sociedad plurisecular. Sin embargo, al mismo tiempo, dicha participación se realizará desde la afirmación de su propia definición cultural de la realidad, es decir, desde su propio universo de significado. Aquí Lindbeck tendría razón, las iglesias como minorías cognitivas sólo pueden sobrevivir tanto en cuanto se centren en afirmar su universo de significado. Pero lo que Lindbeck no tuvo en cuenta fue que dicha construcción de significado participa ineludiblemente de la cultura del ámbito social mayoritario.

Por tanto, dicha participación crítica y particularista de la sociedad se realiza desde la afirmación “sectaria” de su universo de significado, y según nuestro modelo, desde una hermenéutica sociocultural, tal y como planteábamos en los capítulos arriba.

Una hermenéutica teológica y sociocultural de la lectura canónica, narrativa y eclesial de las Escrituras, que le permita a las iglesias construir la cultura propia desde la que participar en la cultura mayoritaria de la sociedad plurisecular, pero también, desde la que ejerce un juicio crítico de la misma. Dicha hermenéutica no es sólo de los textos bíblicos, sino una hermenéutica de la realidad sociocultural en la que las iglesias viven.

Desde ahí, se sitúan en el sustrato político de participación pública como un agente político, que reclama una posición de igualdad con el resto de actores políticos dentro de la situación de pluralismo. Las iglesias actuarán desde su particularidad propia, al igual que el resto de actores políticos, en el conjunto de la sociedad y en favor de toda la sociedad.

Por eso, ser estructura intermedia no significa que deba encerrarse en su particularismo, haciendo gala de actitudes exclusivistas, sino que participa políticamente, desde la afirmación de su propia definición de la realidad, en servicio a otros. El mayor servicio que realiza es la de narrar la historia de salvación de Dios en favor de su creación como una oferta de gracia para el conjunto de la sociedad. Pero se abstendrá de la imposición coercitiva aliándose

con el poder político en un intento de universalización de sus valores, tal y como pretenden los fundamentalismos.

En resumen, las instituciones religiosas, por tanto, se convierten en privilegiados agentes de participación en la esfera pública como dadoras de sentido. Para Berger, el ser humano es un constructor de mundos de significado. El ser humano no puede vivir sin una ordenación de sentido. La religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo. Por tanto, las instituciones religiosas están en unas condiciones privilegiadas para la construcción de un mundo significativo para los seres humanos. De esta manera, las instituciones religiosas se convierten en “dadoras de sentido”, por tanto, también se convierten en protectoras de las personas, frente al poder omnímodo de las megaestructuras y de su tentación a la atomización y alienación de los individuos.

CAPÍTULO X. LA IGLESIA, DADORA DE SENTIDO

10.1 Las iglesias, donación de sentido o legitimación

Una vez que ya hemos analizado las estructuras intermedias en el pensamiento de B&N pasamos ahora a su evaluación crítica. Para ello, tendremos como referente principal la obra del sociólogo y teólogo español José María Mardones, que lleva por título *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora* (1991), que ya hemos estudiado y citado previamente.

La crítica fundamental de Mardones respecto de las estructuras intermedias y de la concepción neoconservadora de la religión es que éstas se limitan a ser una mera legitimación del sistema capitalista⁸⁴⁹.

Por ello, también deberá tenerse presente lo tratado en nuestra tesis respecto a la sociología de la religión y a las concepciones funcionalistas y

⁸⁴⁹ Mardones, *Capitalismo...*, 199

sustantivas de la misma. Mostramos cómo las concepciones exclusivamente funcionalistas no permitían trascender la configuración secularizadora de las sociedades pluriseculares. Por tanto, proponíamos una comprensión principalmente sustantiva de la religión, en la que el horizonte secular pueda ser trascendido y pueda tener un uso fructífero desde la teología. Como vimos anteriormente, una concepción exclusivamente funcionalista de la religión supone caer en el peligro de mera legitimación del sistema. Berger defendía una concepción sustantiva de la religión, por tanto, en una perspectiva desde “dentro” y caracterizada por su relación con lo “sobrenatural”.

No cabe duda de que a los beneficiarios de las megaestructuras de las esferas tecnoeconómica y política les resulta muy útil un individuo despersonalizado y con débiles relaciones institucionales. Por el contrario, si la religión mantiene una posición no subsidiaria del sistema social estará en condiciones de mantener una independencia de las esferas tecnoeconómica y política. Esta posición no subsidiaria del sistema social pasa por una participación pública de la religión y de las instituciones religiosas, como estructuras intermedias, que permita su desprivatización.

Como ya mencionamos también, en Berger se da el fenómeno contrario al de Lindbeck. En Lindbeck tenemos la privatización de las iglesias como actitud adaptativa a la secularización y la desprivatización de la teología frente al experiencialismo-expresivo liberal. Por el contrario, Berger propone la desprivatización de las iglesias, pero asume la privatización de la teología y de la conciencia religiosa a través del experiencialismo-expresivo liberal. La razón para ello debemos encontrarla en las diferencias entre su sociología y su teología, según se ha indicado el transcurso de nuestra investigación y que ahora podremos comprobar cuáles son las repercusiones de dicha disociación.

En la presente tesis, no sólo consideramos el papel de la religión de manera genérica, sino que tomamos parte como teólogos cristianos en favor del papel concreto de la teología y de las iglesias cristianas en la sociedad plurisecular. Frente a las tendencias privatizadoras de la configuración plurisecular, los neoconservadores son partidarios de la desprivatización de la religión. Por nuestra parte, pensamos que no se trata de legitimar o de participar

directamente en la política partidista o en las instituciones económicas, sino de recuperar la presencia pública e institucional, a través de las iglesias, así como, de la construcción y el mantenimiento de las construcciones de sentido. No obstante, también defendemos que no es posible esta desprivatización en la plaza pública si no está acompañada igualmente por la desprivatización de la propia teología y de la conciencia religiosa.

10.1.1 Una cuestión terminológica

En primer lugar, debemos aclarar que la expresión “dadora de sentido” como calificativo de las estructuras intermedias no aparece tal cual en las traducciones de las obras de Berger. Así que debe entenderse como una expresión propia de la presente investigación.

Usaremos “dadora de sentido” para calificar la acción de las estructuras intermedias en relación al sentido construido socialmente. Con ello, traducimos la expresión en inglés “giving meaning”, Berger usa otras, sin embargo, esta es la más básica.

A modo de ejemplo, encontramos dos expresiones más en las traducciones del inglés: “dotar de sentido”, que traduce la expresión en inglés “giving meaning”, “ascribing meaning” o “projects meaning”, y “donación de sentido”, que traduce del inglés “meaning-giving”⁸⁵⁰.

Utilizaremos como verbo “dar sentido” y como sustantivo “donación de sentido”. La donación enfatiza que la producción y la transmisión de sentido no se realizan coercitivamente, por tanto, sigue la lógica del don. Sin embargo, “donadora de sentido” es una expresión por la que no mostramos una preferencia personal. “Dotar” implica la acción de atribuir o equipar con aquello de lo que se carece, pero “dotación” no nos parece apropiada porque cosifica en exceso la construcción de sentido. “Dación de sentido” sería congruente con “dadora de sentido” y con “dar sentido”, pero nos parece que su sentido es menos usual y

⁸⁵⁰Peter L. Berger, *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social* (Santander: Sal Terrae, 1979), 193; Peter L. Berger, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change* (New York: Anchor Press; 1976), 183

menos evidente. En definitiva, usaremos “dadora de sentido”, “dar sentido” y donación de sentido”.

10.1.2 El sentido como fenómeno central de la vida social

La necesidad de sentido es constitutiva al ser humano, que proyecta los sentidos que construye sobre el universo. Es decir, que lo convierte en un universo significativo a través del lenguaje, de los símbolos y de las instituciones. Sin embargo, esta capacidad de dar sentido no es una actividad individual sino social. Las sociedades humanas son las que se encargan de dar sentido a la realidad, por eso, las instituciones sociales se encargan de la donación de sentido. Por ello, Berger afirma que el sentido es el fenómeno central de la vida social. No puede darse una explicación sociológica de un fenómeno hasta que no se explica el significado que tiene para sus participantes⁸⁵¹.

La necesidad de sentido tiene asimismo dos dimensiones: cognitivas y normativas. Los seres humanos necesitan saber lo que es y lo que debería ser. Toda sociedad proporciona un mapa cognitivo de la realidad, así como una moralidad consecuente con él. Por eso, la moralidad carece de sentido si no está acompañada por dicho mapa cognitivo, ya que toda conciencia moral presupone una definición cognitiva de la realidad. Por tanto, el respeto de la conciencia de los demás es respetar sus definiciones de la realidad, ya sean normativas o cognitivas. Dicho esto, no sólo de los individuos, sino también de las sociedades, ya que la vida social no es viable, ni puede mantenerse unida, a menos que se comparta un universo de sentidos comunes. Es más, los individuos no pueden entenderse a sí mismos a menos que lo hagan desde el mapa cognitivo y normativo que le proporciona la sociedad. La falta de sentido es uno de los grandes males sociales que Durkheim calificó como “anomia”. Por ello, la negación de sentido supone la negación de una vida que llegue a ser viable⁸⁵².

10.1.3 Funciones sociales de la religión

Como ya hemos mencionado, Mardones plantea una cuestión capital, cuando se pregunta si la comprensión neoconservadora de la religión y de su

⁸⁵¹ Berger, *Pirámides...*, 193

⁸⁵² Berger, *Pirámides...*, 194

participación, a través de las estructuras intermedias, no es sino una compensación de las patologías del sistema social. De ser cierto esto, las estructuras intermedias serían presa de un funcionalismo legitimador del capitalismo democrático⁸⁵³.

Según Mardones, la asignación de límites frente al experiencialismo disolvente del modernismo cultural de Bell, la respuesta de sentido frente al dolor y la muerte de Berger o la participación en la plaza pública de Neuhaus son todas comprensiones de la religión, no por lo que la religión es, sino por lo que la religión hace. Por tanto, queda reducida a ser un “mecanismo social” de control y de imposición de límites que carece de realidad propia. Incluso el papel de las estructuras intermedias no rebasa la funcionalidad de compensar la falta de hogar y las patologías propias de la socialización de las sociedades modernas y tardomodernas⁸⁵⁴.

Para ello, establece cuatro funciones sociales que ejerce la religión neoconservadora: como corazón de la cultura, como base de la ética cívica, como control social y como respuesta a las situaciones límite de la existencia humana.⁸⁵⁵

a) La religión como corazón de la cultura. Mardones destaca este rasgo como propio de la sociología de la religión de Berger por influencia durkheiminiana. El ser humano es un constructor de mundos de sentido frente al caos y al sinsentido. Es el esfuerzo nómico y cosmizador de la religión: concebir todo el universo como humanamente significativo. Desde aquí la religión adquiere un papel central en la construcción social. Allí donde hay búsqueda de orden y de sentido está presente la religión. En opinión de Mardones, esto demostraría que la religión se convierte en controladora de los límites de lo social⁸⁵⁶.

Quizás, esta apreciación pueda servir para Durkheim, pero no para Berger, ya que Durkheim no creía en una realidad trascendente más allá de lo social, a la que esa construcción de sentido sea respuesta, pero Berger sí. Mardones no tiene en cuenta que las legitimaciones de sentido religiosas son superiores a las seculares porque tienen dicha referencialidad trascendente al mundo social. Como

⁸⁵³ Mardones, *Capitalismo...*, 188

⁸⁵⁴ Mardones, *Capitalismo...*, 189

⁸⁵⁵ Mardones, *Capitalismo...*, 220-222

⁸⁵⁶ Mardones, *Capitalismo...*, 221

dice Berger: “el ser humano proyecta significados últimos en la realidad porque ésta es significativa en última instancia”⁸⁵⁷.

La construcción de sentido del ser humano no es sólo porque necesita ordenar el mundo, sino porque la realidad última del mundo es significativa. De hecho, esto sustenta la base de la teología bergeriana. Una teología inmanente e inductiva, que busca en el mundo de construcciones de significado un conjunto de signos de trascendencia⁸⁵⁸.

La trascendencia de una realidad última del universo que no solamente está ahí, sino que es benigna para los seres humanos⁸⁵⁹. Difícilmente puede tildarse de esta concepción de la religión como meramente funcionalista. Estamos en una consideración de la religión por lo que ella es en sí misma.

b) La religión como base de la ética cívica, ya sea en los términos controladores de una ética de los límites de Bell o la función que B&N asignan a la religión, dada la desnudez de la plaza pública. Mardones afirma que estos no son otros esfuerzos, sino los de producir una fuente para una ética cívica que pueda ser compartida por el espacio público de la sociedad plural⁸⁶⁰. En ello, Mardones ve un intento de legitimación del sistema capitalista. Sin embargo, como veremos en un apartado posterior, la preocupación principal de estos autores es la de reservar un papel público a la religión que le haga resistir la configuración privatizadora de la normatividad secular.

c) La religión es una forma de control social, ya que se encarga de establecer los límites entre lo prohibido y lo permitido. La religión es guardiana de las fronteras de la moral. La división entre lo sagrado y lo profano cumple este papel. Mardones destaca esta función como propia del pensamiento de Daniel Bell, ya que, como veremos, Berger establece una distinción entre religión y moral. Su tesis fundamental es que la moral no tiene que ver con la religión, porque ésta se ocupa de las definiciones cognitivas de lo que la realidad es, mientras que las

⁸⁵⁷ Berger, *El Deseo...*, 216

⁸⁵⁸ Berger, *El Deseo...*, 223

⁸⁵⁹ Berger, *A Far Glory...*, 134

⁸⁶⁰ Mardones, *Capitalismo...*, 222

definiciones normativas corresponderían a la moral. Esto evitaría el sesgo funcionalista de la religión.

d) La religión como respuesta a las cuestiones límite de la existencia humana. Mardones no puede sino admitir que esta es la característica sustantiva por excelencia de la religión. Aquí se rompe con la lógica funcionalista de la religión y se entronca con una fundamentación humanista y antropológica. Este es un aspecto perdurable del fenómeno religioso y cuando existe algún esfuerzo coercitivo sobre la religión, ésta siempre pugnará por encontrar algún tipo de “retorno” al espacio social, ya que es consustancial a la condición humana⁸⁶¹.

Hubiera bastado que Mardones hubiera admitido que ésta, lejos de ser una categoría o una caracterización más entre otras de la religión neoconservadora, se convierte, sobre todo en el caso de Berger, en la característica principal de la religión presente en su sociología. La sociología de la religión en Berger es conscientemente sustantiva y existencial como tuvimos ocasión de mostrar en el Capítulo II, que dedicamos a la relación entre teología y sociología de la religión. Una vez más, todo lo dicho allí es pertinente aquí. Remitimos al lector a repasar lo consignado ampliamente en dicho capítulo.

Por el contrario, Mardones llega a un extremo en la relativización de esta perspectiva sustantiva diciendo que, si se prescinde de esta dimensión filosófica-metafísica de la religión, las otras dimensiones no dejan de ser una perspectiva funcionalista de la religión⁸⁶². Sin embargo, pensamos que este es un intento ilegítimo para llevar el agua a su molino. No es posible relegar esta dimensión sustantiva de la religión porque simplemente es la caracterización fundamental y básica de la sociología de la religión de Berger. Si prescindimos de ella, simplemente su sociología de la religión carece de base y de sentido.

10.2 La religión como centro de la cultura

La articulación del resto del capítulo la vamos a desarrollar en torno a las cuatro funciones sociales, que Mardones ha señalado respecto del uso

⁸⁶¹ Mardones, *Capitalismo...*, 222

⁸⁶² Mardones, *Capitalismo...*, 222

neoconservador de la religión: centro de la cultura, control de los límites sociales, base de la moralidad y respuesta a las situaciones límite humanas. Además, acompañaremos las evaluaciones con una respuesta desde nuestro modelo teológico. Comenzamos por la función de la religión como centro de la cultura.

Como se ha indicado profusamente, nuestro modelo es crítico con la privatización de la religión en la plaza pública, por eso, hemos defendido la concepción de las iglesias cristianas como estructuras intermedias. En opinión de Mardones lo que está en juego es si estas estructuras intermedias son legitimadoras del sistema, sin embargo, lo que nosotros vamos a tratar no es sólo su supuesta funcionalidad para el sistema, sino de qué manera operarían la crítica del mismo.

Para seguir esa línea de investigación corresponde establecer esta relación entre la desprivatización institucional, por medio de las estructuras intermedias, y la desprivatización de la conciencia, por medio de nuestra teología socioconstructiva. Es decir, junto a la desprivatización institucional es necesaria la desprivatización de la conciencia.

Para cumplir con este objetivo hemos presentado en esta investigación doctoral una teología socioconstructiva. Una teología que tiene un modelo sociológico comprensivo de la revelación en la Escritura y un modelo hermenéutico sociocultural, canónico y narrativo, que mantiene una referencialidad extratextual por medio de los actos de habla de la Palabra.

10.2.1 Crisis cultural de la tardomodernidad

En el detallado estudio que Mardones nos ofrece del pensamiento neoconservador, afirma que, según los neoconservadores, la crisis de la sociedad contemporánea es una crisis cultural de raíz religiosa y, por tanto, espiritual⁸⁶³.

Por su parte, para los neoconservadores es necesaria la reivindicación de la religión y de las instituciones religiosas, debido a la necesidad de la construcción de sentido que tienen las sociedades actuales. La propuesta secular de sustituir la

⁸⁶³ Mardones, *Capitalismo...*, 63

religión por una utopía intrahistórica, sólo ha ahondado la crisis cultural con su exacerbado experiencialismo subjetivo del yo⁸⁶⁴.

Bell defiende que el problema de la modernidad es el de la creencia. Es una crisis espiritual, es decir, que las construcciones de sentido anteriores ya no son válidas y las nuevas, bajo una perspectiva secular, no son suficientes. La modernidad está agotada y la tardomodernidad no es más que “la descomposición del yo en un esfuerzo por borrar el ego individual”⁸⁶⁵.

La acuciante pregunta que se formula Bell es cómo podemos tener un contacto con la realidad si el sistema secular de significados está vacío. La respuesta es una vuelta de la sociedad occidental a alguna forma de religión⁸⁶⁶. Entonces la cuestión es qué forma de religión y bajo qué comprensión de la misma⁸⁶⁷.

Por tanto, la propuesta sobre las estructuras intermedias debe abordar también la cuestión de la desprivatización al interior de las propias iglesias cristianas. Muchas de las construcciones teológicas y de las comprensiones eclesiológicas vigentes están enraizadas en el experiencialismo expresivo adaptativo a los desarrollos de la modernidad tardía. Esto supone que los creyentes se perciben a sí mismos, más como creyentes individuales, que como participantes corporativos del pueblo de Dios.

10.2.2 Sistema cultural y construcción de sentido

Cabe preguntarse, cómo sería esperable que las iglesias cristianas, con su actual condición de desobjetivación, puedan hacer frente a las megaestructuras y cumplir con su papel de protección de los creyentes individuales. La respuesta está en que dicha confrontación se juega en el orden de la cultura. Allí, las iglesias cuentan con una “ventaja comparativa”, ya que sus construcciones de sentido tienen una legitimación trascendente. Mientras que las construcciones de sentido

⁸⁶⁴ Mardones, *Capitalismo...*, 64

⁸⁶⁵ Bell, *Las contradicciones...*, 39

⁸⁶⁶ Bell, *Las contradicciones...*, 40

⁸⁶⁷ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 10

seculares, que corresponden a las megaestructuras, son precarias y débiles porque carecen de esta legitimidad última trascendente.

La fundamentación de la crítica de Mardones pasa por señalar otra deficiencia más profunda en el esquema de pensamiento neoconservador, más allá del mero uso funcional y legitimador de la religión, y es una equivocada comprensión de la cultura y de su papel en el sistema social⁸⁶⁸.

Los neoconservadores acentúan que hay una crisis cultural, señalan sus características y proponen sus soluciones. La crisis de la sociedad contemporánea es una crisis cultural, por tanto, religiosa y espiritual, sin embargo, éste sería supuestamente su error. Las de atribuir al sistema cultural las enfermedades del sistema social que en realidad son causadas por el sistema capitalista de mercado. Mardones piensa que estos problemas no son creados por el sistema cultural, cuya participación es indirecta y mediada, sino por el sistema tecnoeconómico. Es precisamente la racionalidad funcional la que subyuga la razón práctico-moral y la experiencial-expresiva y no al contrario. Por tanto, sentencia Mardones: “el malestar no lo causa la cultura, sino los órdenes o los subsistemas económico y político”⁸⁶⁹.

Tenemos una discrepancia casi insalvable del papel y de la comprensión asignada a la cultura y, por tanto, de la religión en relación al sistema social, pero también respecto a los órdenes económico y político. Pareciera que no hay posibilidad de acuerdo. Son dos visiones antagónicas de la realidad, del mundo y de la sociedad. La centralidad de la cultura o la tangencialidad de la cultura en el sistema social. La cultura tomada por sí misma con un significado propio o la cultura como derivación o consecuencia de otra esfera del sistema social.

No obstante, aquí reside la cuestión clave, ya que para los neoconservadores no hay posibilidad de concebir el sistema social como una construcción única y homogénea. No hay valores que cohesionen el conjunto de la sociedad. Esto cuestionaría que su visión sea funcionalista, como les acusa Mardones. Ya que no hay un “todo” social único y homogéneo, articulado a partir

⁸⁶⁸ Mardones, *Capitalismo...*, 191

⁸⁶⁹ Mardones, *Capitalismo...*, 192

de unos valores comunes, sino una comprensión plural. Donde los distintos órdenes sociales mantienen un cierto grado de interacción recíproca, pero no hay una causalidad única o en un sentido unidireccional entre ellos⁸⁷⁰.

Esto lleva a que, aunque podríamos estar de acuerdo con Mardones en que no sea únicamente en el subsistema de la cultura donde encontremos los problemas disfuncionales, también podría ser que los problemas se sitúen en los subsistemas tecnoeconómico y político, lo que concordamos con la concepción neoconservadora es que, por esa reciprocidad entre los subsistemas, la evaluación crítica se puede ejercer sólo desde el subsistema de la cultura.

La cultura es el motor crítico de la sociedad porque es donde residen las construcciones de sentido por las que la sociedad se mantiene. Sin embargo, los subsistemas tecnoeconómico y político no construyen sentidos al margen de la cultura. Hay una cultura económica o una cultura política, pero la crítica siempre estará del lado de la cultura, del lado de las construcciones de sentido que sostienen dichos subsistemas.

Esto se explica a partir de una interacción básica: la reciprocidad entre la objetividad de las instituciones sociales y los significados subjetivos de la conciencia. La construcción de la red de significados compartidos socialmente deriva de la interacción entre la realidad externa institucionalizada y su internalización subjetiva en las conciencias individuales. Por tanto, no hay un ámbito puramente economicista, ni uno político, sino que dichos subsistemas están legitimados por unas construcciones de sentido que pertenecen al subsistema de la cultura⁸⁷¹.

En la Parte I consideramos que los subsistemas tecnoeconómico y político no actuaban independientemente, pero también, señalamos la limitación que suponía que uno fuera el contrapeso del otro. Sus respectivas lógicas se deben a la configuración secular, por tanto, sus legitimaciones últimas no pueden provenir de sí mismos, a menos que se corra el riesgo de divinización. Es necesaria, por tanto,

⁸⁷⁰ Tratamos la concepción neoconservadora del sistema social en el capítulo IV

⁸⁷¹ Esta reciprocidad entre la objetividad de las instituciones sociales y los significados subjetivos es propia de la sociología del conocimiento de Berger & Luckmann y ya se estudió en el capítulo IV

la crítica desde el subsistema de la cultura, y dentro de ella, la religión es la única capaz de aportar construcciones de sentido últimas y trascendentes.

10.2.3 Una religión para el experiencialismo expresivo del yo

La privatización de la religión y de la fe es atribuible principalmente a los desarrollos de la cultura de la modernidad, construida como mundanidad secular. En esa mundanidad secular, lo secular se construye a sí mismo como esfera autónoma frente a la religión, por tanto, la presiona para recluirla a la esfera privada. El problema de la secularización es el debilitamiento de la religión y de la fe por su dependencia de la construcción del sujeto moderno y de su disolución tardomoderna.

La realización de este sujeto moderno pasa ineludiblemente por la experiencia. La cultura moderna se basa en la autorrealización del yo que debe ser constantemente expresado y construido. En esa construcción autorrealizable todo es experimentable. No hay límites que se resistan a la experiencia. La experiencia es la piedra de toque de dicha construcción del yo autónomo sin trabas y se convierte en el valor supremo de la cultura moderna. No obstante, pensamos que el experiencialismo sigue constituyendo la cultura tardomoderna y que aún impregna buena parte de la teología actual.

Este experiencialismo expresivo, convertido en patrón cultural y de conciencia, desde el que se construye y se comprende la religión produce su transformación. Ya que una religión de la experiencia no puede ser otra cosa que una religión privada y subjetiva. Por tanto, el experiencialismo es funcional a la secularización de la conciencia.

Por tanto, la desprivatización no pasa sólo porque las iglesias asuman un rol de participación política, sino que no asuman unos patrones culturales subsidiarios y funcionales del sistema, es decir, que sean patrones seculares. Porque de lo contrario, esa crítica se convertiría en mera retórica que acabará siendo colonizada e instrumentalizada por el sistema.

En este sentido, una de las críticas fundamentales al sistema cultural de la configuración neoliberal es la construcción de un experiencialismo subjetivista e

individualista que es funcional a los sistemas tecnoeconómico y político. Esto se logra a través de una cultura experiencial-expresiva. Así que el sistema requiere de una religión privada al servicio de un sujeto individualista, hedonista y consumista. Este es el individuo “lleno de nada” del que habla Pérez Andreo⁸⁷². Un individuo desocializado bajo un individualismo extremo, sin sustancia ni fundamento, que no vive bajo una sólida construcción de sentido, sino que está en manos de la publicidad, las modas, los reduccionismos ideológicos a mano de las redes sociales. Un hombre consumido por su propio consumo, desustanciado, según las necesidades de las corporaciones y de los grupos de presión y mediáticos de las megaestructuras⁸⁷³.

De manera que no sería posible desprivatizar la religión si la teología mantiene esta raíz de tipo experiencial e individualista. Por eso, hemos propuesto un modelo teológico que evite el experiencialismo expresivo, subjetivo y privado de la modernidad cultural. Es una teología más allá de la teología experiencial de Berger. De hecho, la teología socioconstructiva desarrolla las consecuencias teológicas de la teoría social de Berger, que él mismo no aplicó a su propuesta teológica. Este desarrollo es el que siguió Lindbeck frente al experiencialismo expresivo del liberalismo teológico.

No sería posible desprivatizar la religión en la sociedad plurisecular si la comprensión de la teología tiene esta raíz de tipo experiencial individual. Así que nos hemos propuesto compensar este déficit a partir de una teología que fuera capaz de superar esta tensión. El énfasis, por tanto, no está en la experiencia individual, sino en la construcción social y comunitaria de toda experiencia, incluida la experiencia religiosa.

Por otro lado, las tendencias filosóficas tardomodernas quieren acabar con el sujeto moderno a partir de la disolución de todas las fronteras personales y de socavar cualquier tipo de fundamentación y de sentido. Por eso, tampoco se trata de superar el individualismo secular desde la destrucción del yo, sino desde su inserción en el ámbito que lo construye como persona: el ámbito social y

⁸⁷² Bernardo Pérez Andreo, “La victoria de la posmodernidad o el hombre lleno de nada”, *Caurensia*, vol III (2008): 412

⁸⁷³ Pérez Andreo, “La victoria de la posmodernidad o el hombre lleno de nada”, 406

comunitario. En perspectiva cristiana, la comunidad construye a la persona y lo hace dentro de un horizonte de sentido religioso, es decir, trascendente de las propias limitaciones humanas.

La religión es un mundo exterior, que más que la expresión de un yo o de una experiencia, moldea y estructura el yo y su mundo, como vimos arriba en Lindbeck. Dentro de ese marco abarcador y omnicomprendivo, que interpreta la realidad, es donde se configura las creencias y las experiencias a las que se les da expresión a través de un lenguaje y unos símbolos. Por tanto, las religiones son esquemas interpretativos omnicomprendivos que configuran la acción y el pensamiento, pero para que sean efectivos necesitan expresarse o articularse a través de narraciones. La narración de los relatos hecha en comunidad es la que configura las acciones y los pensamientos de los fieles. Desde esta perspectiva convertirse en cristiano supone aprender la narración bíblica y hacerlo lo suficientemente bien, como para habitar el mundo a través del significado que deriva de su definición de la realidad.

10.2.4 La cultura y los actos de habla de la Palabra

Proponemos que las iglesias cristianas deberían convertirse en privilegiados agentes de participación en la esfera pública como dadores de sentido. Como instituciones religiosas están en unas condiciones privilegiadas para la construcción de un mundo significativo para los seres humanos. De esta manera, las iglesias como comunidades dadoras de sentido son capaces de protección de las personas, frente al poder omnímodo de las megaestructuras y de su tendencia a la atomización y alienación de los individuos.

No obstante, las iglesias dadoras de sentido deben enfrentar la paradoja de las construcciones sociales. Por un lado, porque éstas sirven como mediadoras de la revelación de Dios, pero, por otro lado, porque también sirven para levantar definiciones idolátricas de la realidad. Esta realidad paradójica de las construcciones sociales humanas es la que, por un lado, sirven para objetivar la revelación de Dios y para anticipar las promesas de su salvación, a través de su reinado y de una nueva realidad con condiciones de existencia distintas, a la que la Biblia denomina “nueva creación”, pero que, por otro lado, levanta imperios

que se oponen al plan redentor de Dios. De ahí, que la idolatría y la incredulidad se conviertan en las Escrituras en los pecados por excelencia que alejan al pueblo de Dios de sus propósitos. De esta manera la cultura humana adquiere un carácter ambivalente, pero, por eso mismo, requiere una referencialidad “extratextual” a sus construcciones de significado.

La crítica de Mardones sobre la funcionalidad o no de la concepción religiosa neoconservadora no puede resolverse desde un horizonte meramente inmanente y secular. En ese horizonte secular todas las construcciones son funcionales al sistema social. Aquellas que son legitimadoras porque dan un respaldo expreso, aquellas que son críticas porque en su deslegitimación tienen siempre como referencialidad el sistema social. Podríamos hablar en el primer caso de una funcionalidad positiva y en el segundo de una funcionalidad negativa, pero ambas son funcionales al sistema. De hecho, vemos constantemente que, lo que en un momento dado se presentan como propuestas alternativas, acaban siendo colonizadas por el propio sistema y con el paso del tiempo son incorporadas por el mismo. Basta pensar en cómo muchos de los elementos de la contracultura de los años 60, después se acabaron convirtiendo en iconos culturales del propio sistema.

Por tanto, la cultura y sus construcciones de sentido requieren una realidad externa a sus propios procesos generativos. Por esta causa la racionalidad secular no puede trascender sus propios límites. Por eso, la sociología sólo puede ser crítica con el sistema, pero no puede trascender el mismo. Desde el punto de vista teológico, el sistema se convierte en un límite insuperable para la razón secular. De ahí, que el sistema social necesite de una perspectiva netamente teológica, porque sólo desde la teología se puede reconocer y confesar una realidad extracultural y extrasistémica: la revelación de Dios.

Por esta razón, nuestra teología socioconstructiva no pretende discutir la lógica capitalista del sistema tecnoeconómico, ni la lógica democrática del sistema político. No pensamos que la cuestión clave sea la discusión del capitalismo como sistema económico, en cuanto sistema económico, ya sea para

legitimarlo o para deslegitimarlo⁸⁷⁴. Porque eso supondría considerar que el sistema tecnoeconómico es el que configura la realidad social y que el sistema cultural es un apéndice o una consecuencia del mismo. No pensamos que ningún sistema económico y político pueda llevar a cabo la realización del reino de Dios ni su nueva creación. Por ello no los hemos discutido en cuanto tales. Podemos y debemos, en cuanto iglesias cristianas, criticar y denunciar muchas de las injusticias y desigualdades propias de nuestro sistema social, sin embargo, no pensamos que podamos entregarnos a ningún proyecto de legitimación o deslegitimación, tanto en cuanto, proyectos políticos y económicos. Por esto, y dada la diferenciación funcional del sistema social, situamos la actuación de la crítica teológica en el sistema de la cultura. En la red de significados que construyen la pluralidad del sistema social y la relación recíproca entre los subsistemas del mismo.

Por tanto, como hemos dicho, teológicamente reconocemos y confesamos una realidad trascendente al sistema social, la propia revelación de Dios en su acción comunicativa. De ahí, que hayamos presentado como centro de nuestra tesis una teología de la revelación. Esta teología de la revelación no la hemos presentado en un esquema abstracto de teología fundamental o sistemática, sino que la hemos situado socialmente, ya que el proceso de revelación también es de naturaleza social.

No obstante, que la acción comunicativa de Dios tenga una referencialidad “externa” al sistema social no quiere decir que sea transcultural, en el sentido de que esté por encima de la cultura. Todo lo contrario, la acción comunicativa de Dios se mantiene como una referencialidad externa al sistema social, pero al mismo tiempo, tiene una receptividad a través de las construcciones sociales del mismo. El sistema de comunicación de la revelación se configura a partir del sistema social, pero tiene una dimensión trascendente, tanto en cuanto, es acción comunicativa de Dios mismo. La acción comunicativa de Dios necesariamente está unida a la cultura humana, por tanto, a los procesos sociales por los que ésta se produce. Dios participa desde los actos de habla de la Palabra y el ser humano desde su comprensión y su respuesta socialmente construida. Ambos, Dios y el ser

⁸⁷⁴ Lo mismo podría ser dicho del sistema político democrático

humano, como entorno del sistema de comunicación, participan de esta acción comunicativa. En la que Dios toma la iniciativa, pero que no puede, ni quiere, prescindir de lo humano. Una acción comunicativa de Dios sin la cultura humana es un decir de Dios, pero sólo consigo mismo. Por consiguiente, la acción comunicativa de Dios tiene siempre una referencialidad extrasistémica, pero al mismo tiempo, se desarrolla como parte de los procesos sociales de construcción del conocimiento humano.

Esta doble dimensión de la revelación de Dios a través de su acción comunicativa es la que señala los límites del sistema social y con ello, las iglesias cristianas, que testifican dicha revelación y que habitan el mundo de significado derivado de la lectura canónica y narrativa de las Escrituras, están en condiciones de ejercer una verdadera comprensión crítica de la pluralidad de subsistemas que conforman la sociedad, confesando la reserva escatológica del reino de Dios y de la nueva creación. Cabe aplicar a los dos subsistemas, tecnoeconómico y político, del capitalismo democrático, la máxima de que el único orden realmente admisible sin fisuras, desde la perspectiva cristiana, es el reino de Dios y su nueva creación, cuya realización se entiende en un horizonte escatológico.

De esta manera, nuestra teología socioconstructiva comprende la religión como centro de la cultura, pero al mismo tiempo, se resiste a cualquier intento de subsidiariedad funcionalista o crítica de la pluralidad del sistema social. Las iglesias dadoras de sentido deben enfrentar la paradoja de las construcciones sociales. Esta es la misma tensión paradójica que teje la narrativa bíblica, la de una Babel producto de la hybris del ser humano y la de la promesa del reino de Dios y de la nueva creación. Entre ambos polos, y participando en ellos, se encuentra el pueblo de Dios como Israel, en su continuidad como Iglesia.

10.3 La religión como control de los límites sociales

Continuamos con la segunda de las funciones sociales de la religión en la concepción neoconservadora de la sociedad: el control de los límites de las instituciones sociales. Recordamos que la preocupación principal de los autores neoconservadores es la de reservar un papel público para la religión, que le haga resistir la configuración privatizadora de la normatividad secular.

Considerar la religión como mero control de los límites sociales es reservar un papel funcional de la misma en el sistema social, sin embargo, la concepción que reservamos en nuestro modelo teológico no es sólo de “control”, sino de “constitución” de los límites sociales. Las iglesias cristianas con su confesión de fe constituyen y señalan los límites de las instituciones y de los subsistemas sociales.

A nuestro juicio hay tres modelos en relación a los límites del sistema social:

1. El sistema social está clausurado en sí mismo, se convierte en un sistema autocontenido, que carece de referencias externas a sí mismo, por tanto, el peligro aquí es que tanto el sistema como las instituciones puedan autodivinizarse. La sociedad es “dios”.
2. Más allá del sistema social está el mundo natural no creado y, por tanto, como un continuo de ser que puede estar poblado de “dioses” o que pueda ser el mismo divino o estar “encantado”. El mundo es “dios” o está lleno de “dioses”.
3. El mundo es creación de Dios, el mundo deviene mundano porque hay una distinción asimétrica entre Dios y mundo. En ese mundo mundano se establecen distinciones que llevan a crear comunidad como respuesta al Dios creador, el resultado es la diferenciación institucional del sistema social. Por esto mismo, el sistema social tiene una realidad externa que lo constituye y la comunidad creyente confiesa esta generación y estos límites.

Las funciones políticas de las iglesias cristianas como estructuras intermedias pasan por la asunción del tercer de los modelos mencionados, la fijación de los límites del sistema social implica su crítica real. Mientras que en los dos primeros modelos la estructura social e institucional quedan legitimadas por ese cosmos sagrado o ese sistema autocontenido autodivinizado.

10.3.1 Estructuras intermedias, cálculo de sentido y ética política

En una obra, de la que era aún incipiente carrera intelectual de Berger, titulada *Pirámides de Sacrificio. Ética política y cambio social* (1974), establecía una relación entre ética política, cálculo de sentido y estructuras intermedias. Son sus primeras referencias respecto a las estructuras intermedias.

La protección del sentido se convierte en ámbito del sistema político. Las estructuras intermedias ejercen su acción política desde dicha protección del sentido de las personas, así como en la exigencia a las instituciones públicas a velar por la protección del sentido de todos los ciudadanos, incluso cuando colisionen con los desarrollos económicos.

En esta obra Berger propuso un tratado de ética política que mediara entre la ideología capitalista, con su mito del crecimiento, y la ideología socialista, con su mito de la revolución. Aunque este libro en gran medida ha perdido su vigencia, porque tenía una contextualización sociopolítica muy marcada por aquel mundo diferenciado en los dos grandes bloques entre capitalismo y socialismo, pensamos que aún tiene algunos aspectos dignos de ser tenidos en cuenta. Sobre todo, para establecer una relación entre estructuras intermedias, sentido y ética política. Además, explica su génesis en el pensamiento de Berger.

Es de destacar que *Pirámides de Sacrificio* (1974) es previo, tanto a “*In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures*” (1976), como a “*To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*” (1977). Además, tenemos ya la colaboración en ciernes con R. J. Neuhaus, como reconoce el propio Berger en el Prefacio de esta obra⁸⁷⁵.

El libro abre con una presentación de 25 tesis, que resumen las proposiciones que son defendidas, entre las que destacamos particularmente tres. La número 19, que establece que los seres humanos tienen derecho a vivir en un mundo que tenga sentido. Por tanto, la ética política debería tener en cuenta un “cálculo de sentido”. La número 20 que, en su primera parte, afirma que “la modernidad exige un alto precio al nivel de sentido”. La número 22 habla de la

⁸⁷⁵ Berger, *Pirámides...*, 9

creación de “estructuras intermedias”, que protejan a los individuos de los costos de la modernización y de la pérdida de sentido que conllevan los procesos modernizadores. Incluso se afirma que la aplicación de estas estructuras intermedias se convierte en un imperativo político que haría desaparecer la contraposición capitalista-socialista⁸⁷⁶. Se trata por tanto de la primera mención a las estructuras intermedias en el pensamiento político de Berger.

Las dos primeras tesis son desarrolladas por Berger en el capítulo seis que lleva por título: “Política y cálculo de sentido”. Los seres humanos tienen derecho a vivir en un mundo que tenga sentido para ellos, el respeto a ese derecho se convierte en un imperativo ético para la política⁸⁷⁷.

Dado lo constitutivo del sentido como elemento constitutivo de la vida social, Berger postula un “derecho al sentido”, que debe ser entendido como la protección frente a la anomia. Incluso cualquier desarrollo económico o social que no lleve implícito una preservación o producción de sentido es inútil. Berger califica esta necesidad de sentido como “transcultural”, que siempre ha acompañado al ser humano⁸⁷⁸.

La protección del sentido debía hacerse en relación al contexto sociocultural vigente. En las sociedades premodernas los sentidos eran donados al individuo por la tradición y se recibían como algo dado por sentado. Mientras que en las sociedades modernas los sentidos son escogidos por el individuo, dentro de un “mercado de sentidos” que le son ofrecidos en una enorme diversidad. La protección del derecho al sentido va acompañada por el contexto social en el que se transmite: la elección o el destino⁸⁷⁹.

Esta preservación de las reservas de sentido conlleva a que una ética política implique un “cálculo de sentido”. Este cálculo de sentido debe tener en cuenta la premisa inicial de que: todo desarrollo material es inútil si no sirve para apoyar el mundo de sentido en el que habitan los seres humanos. Obviamente no morir de hambre es siempre prioritario, pero una vez las necesidades básicas son

⁸⁷⁶ Berger, *Pirámides...*, 13

⁸⁷⁷ Berger, *Pirámides...*, 193

⁸⁷⁸ Berger, *Pirámides...*, 195

⁸⁷⁹ Berger, *Pirámides...*, 195

satisfechas hay que atender los peligros de la anomia. En esta línea, Berger menciona la posibilidad de las “estructuras intermedias” para llevar a cabo esta ética política, aunque no concreta una propuesta al respecto⁸⁸⁰. De hecho, menciona que no tiene soluciones o propuestas al respecto⁸⁸¹.

Respecto a esta “ética política”, Berger señala la importancia de que la política vaya acompañada de una ética. Siguiendo a Weber, distingue entre una “ética de los fines absolutos o de la actitud” y una “ética de la responsabilidad”. En la ética de los fines absolutos hay unas verdades o principios, que cuando son seguidos producen una “pureza moral” y que se refleja en la actitud del individuo. Y la “ética de la responsabilidad” mide las consecuencias más humanas posibles de las decisiones políticas⁸⁸².

Berger resume su propia ética política como una correlación entre comprensión cristiana del ser humano, visión conservadora de la historia y una perspectiva sociológica iluminadora de las realidades sociales. Para aquellos que no compartan sus puntos de partida y posean sistemas éticos distintos, propone el acuerdo sobre aquellas situaciones concretas a las que cabría una negativa común: “no” a que los niños vivan en vertederos, “no” a la explotación y al hambre, “no” al terror y al totalitarismo, “no” a la anomia y a la destrucción de las reservas de sentido del ser humano⁸⁸³.

Es cierto que Berger, en sus obras posteriores, no seguirá este camino propuesto y planteado en *Pirámides de Sacrificio*, no obstante, esta correlación entre las construcciones de sentido y la ética política, pensamos que son realmente interesantes para ser tenidas en cuenta.

10.3.2 La participación política de las iglesias

Como ya tuvimos oportunidad de analizar, Neuhaus señalaba, como la función política más importante de las iglesias cristianas, la limitación de las estructuras y megaestructuras del sistema social.

⁸⁸⁰ Berger concretamente hablaba de las políticas de desarrollo en el Tercer Mundo mediante “estructuras intermedias” independientes de los gobiernos.

⁸⁸¹ Berger, *Pirámides...*, 251

⁸⁸² Berger, *Pirámides...*, 256

⁸⁸³ Berger, *Pirámides...*, 259

Neuhaus todavía concebía una sociedad con una mayoría cristiana, sin embargo, en nuestra sociedad europea este presupuesto ya no es válido. Por eso, el reconocimiento de esa soberanía por encima del Estado no se concibe jerárquicamente, sino democráticamente, respetando la diversidad de la sociedad plural. Y la función de las iglesias como estructuras intermedias es la vigilancia y protección frente al crecimiento de unas megaestructuras que ostenten una pretensión de absolutez a través de un carácter ilimitado. Unas megaestructuras que no estén acotadas, bajo una soberanía más alta que ellas mismas, corren el peligro de convertirse en construcciones idolátricas que esclavicen a los individuos, las comunidades e incluso los Estados.

Las iglesias cristianas participan políticamente proclamando la limitación de las megaestructuras. Esta limitación pasa por el ámbito de las construcciones de sentido que les son propias. Todas las megaestructuras deberían aceptar una soberanía más elevada que ellas mismas, de lo contrario, se convierten en estructuras idolátricas y totalitarias. Esta limitación es reconocida por las iglesias cristianas con una simple proposición: Jesucristo es el Señor. Esta se convierte en la principal función política de las iglesias como estructuras intermedias⁸⁸⁴.

El predominio de un espacio público configurado secularmente es posible gracias a la defensa que la razón secular hace de un “agnosticismo” en el ámbito público, es decir, de una supuesta neutralidad del mismo, lo que debería llevar a una “plaza pública desnuda”. Esta neutralidad no es tal, ya que cualquier definición de la realidad participa en el sistema social desde su propia particularidad, así también lo hace el discurso secular. La pretensión de universalidad de cualquier discurso particular, en el espacio público de la sociedad plural, conduce precisamente a una ausencia de neutralidad en el mismo. Las pretensiones de imponer cualquier normatividad monopolísticamente conducen al totalitarismo. La negación de la religión en el espacio público lleva a ese resultado⁸⁸⁵.

En definitiva, sólo un pluralismo religioso puede garantizar el equilibrio de discursos en la plaza pública, que no estará “desnuda”, sino que albergará tantas

⁸⁸⁴ Neuhaus, “El liberalismo de Juan Pablo II”, 81

⁸⁸⁵ Neuhaus, “El liberalismo de Juan Pablo II”, 83-84; Cfr Neuhaus, “El alma de la democracia liberal”, 3

definiciones de la realidad como estructuras de plausibilidad la constituyan. Como dice Neuhaus, “las instituciones políticas democráticas son condiciones necesarias, pero no suficientes para una democracia”⁸⁸⁶, por eso, el carácter democrático de una sociedad se funda sobre la base del pluralismo. La pluralidad de comunidades políticas contribuye al espacio democrático, sobre todo, cuando la mayoría de dichas comunidades no ostentan el poder y la gestión política. Por eso las iglesias deben ser actores políticos, pero que, por el contrario, no deben detentar el poder político⁸⁸⁷.

10.3.3 Las iglesias cristianas en la sociedad plural

Ahora bien, ¿cómo es posible llevar esto a cabo en una sociedad pluralista y democrática? ¿Cómo ser iglesia cristiana y hacer una teología cristiana en una sociedad en la que el cristianismo ya no puede darse por sentado?

Como mencionamos arriba, el modelo de estructuras intermedias de B&N era autoconsciente de que el pluralismo pone de manifiesto la tensión paradójica entre los particularismos y la universalidad del todo social. Desde esa disparidad es cómo se define la participación pública de las iglesias cristianas. Ya que sólo se puede participar en la sociedad, desde la particularidad del segmento cultural que se habita, las iglesias serán participantes en la sociedad desde su propio universo de significado. Sólo pueden ser actores políticos siendo iglesias cristianas con su propia definición de la realidad.

Es cierto que en la sociedad plurisecular ya no se puede presuponer que la mayoría social sea cristiana. Es más, porque la estructura de plausibilidad de las iglesias cristianas es menguante, se necesitará con mayor razón habitar la sociedad desde la particularidad de la fe y desde las tradiciones del pensamiento cristiano.

Por tanto, dicha participación crítica y particularista de la sociedad se realiza desde la afirmación “sectaria” de su universo de significado, y según nuestro modelo, desde una hermenéutica sociocultural crítica de los distintos órdenes sociales: tecnoeconómico, político y cultural. Esta es la segunda función política en orden de importancia de las iglesias como estructuras intermedias.

⁸⁸⁶ Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, 96

⁸⁸⁷ Neuhaus, “Política y ética en la sociedad democrática”, 96

Las iglesias como estructuras intermedias construyen su definición de la realidad a partir de la lectura canónica, narrativa y eclesial de las Escrituras frente a un experiencialismo individual. Con ello, contribuyen a su propia desprivatización, así como a la desprivatización de los creyentes. Esta doble desprivatización les permite ejercer una función crítica de los distintos órdenes o subsistemas del sistema social.

Por otro lado, como tercera función, las estructuras intermedias deben cumplir también un papel protector de las personas. Una protección frente a los desarrollos de un capitalismo global de racionalidad secularizadora, atomizador de los individuos como entes aislados, en virtud de los desarrollos tecnológicos, disgregador de los lazos comunitarios y familiares. Los individuos aislados no pueden mediar por sí mismos frente al empuje de las megaestructuras, que crea el capitalismo tecnoeconómico globalizante de esa “oligarquía global de inversores” y frente a las megaestructuras de los Estados nacionales. Que, en muchos casos, debilitados por la deuda que los consume, se muestran incapaces de la protección de los intereses y de los derechos de sus ciudadanos. O allí donde los Estados nacionales se hacen fuertes, caminando hacia formas autoritarias, colonizan la vida diaria de las personas a través de una tecnoburocracia.

En resumen, las iglesias cristianas como estructuras intermedias cumplen con tres funciones políticas:

- a) La limitación de las megaestructuras
- b) Ser actores políticos de la sociedad plural, en virtud de la particularidad de la definición de la realidad que le es propia.
- c) Protección de las personas y de resistencia frente a los envites de las megaestructuras de la globalización tecnologizada.

Cuando las iglesias cumplen con estas funciones políticas están contribuyendo al pluralismo de la sociedad y, de esa manera, evitan que la plaza pública queda colonizada exclusivamente por una racionalidad secular. Por otro lado, también evitarían la subsidiariedad del sistema al señalar los límites de las

instituciones sociales y confesar una realidad externa a los propios procesos generativos de la pluralidad del sistema social y de sus construcciones sociales.

10.3.4 Instituciones productoras de sentido y estructuras intermedias

Cabe tratar, por último, el papel de las iglesias como estructuras intermedias, no ya en su capacidad protectora y en su participación política, sino en su capacidad de cumplir con una función de “donación de sentido”. Y esto dicho no sólo de sus fieles, sino para toda la sociedad, como un “ofrecimiento de sentido” que no se imponga coercitivamente.

Incluso vamos más allá al afirmar que las iglesias sólo podrán cumplir con las funciones políticas mencionadas, en la medida en que se conviertan en comunidades dadoras de sentido, que las aleje de todos los intentos instrumentalizadores de la política partidista o de los intereses del sistema tecnoeconómico.

No obstante, primero es necesario establecer la conexión entre las estructuras intermedias y la producción de sentido. Es lo que hacen Berger & Luckmann, en *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido* (1997) cuando hablan de aquellas “instituciones que producen y transmiten sentido”. Éstas se entienden de manera amplia como aquellas redes “relacionales de interacción” que tienen la capacidad de producir y transmitir sentido para los individuos⁸⁸⁸. Sin embargo, no todas las instituciones que son capaces de producir sentido son consideradas estructuras intermedias.

La sociedad moderna con su diferenciación institucional y con su pluralismo ha socavado las instituciones productoras y transmisoras de sentido tradicionales. Pero al mismo tiempo, ha sido capaz de crear otras áreas institucionales para la producción y transmisión de sentido: como la psicoterapia, la orientación desde distintas perspectivas, instituciones del Estado del bienestar, así como los medios de comunicación de masas⁸⁸⁹.

⁸⁸⁸ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* (Barcelona: Paidós, 1997), 97

⁸⁸⁹ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 97-98

De esta manera, la sociedad moderna tiene a su disposición determinadas instituciones especializadas para la producción y transmisión de sentido. B&L distinguen dos tipos: aquellas instituciones que ofrecen sus servicios de interpretación en un mercado abierto, como psicoterapeutas o los servicios sociales del Estado, y aquellas comunidades de sentido más pequeñas y cerradas, ya sean sectas, cultos o agrupaciones, con estilos de vida particulares. Las instituciones tradicionales como las iglesias siguen ofertando sus marcos interpretativos y sus definiciones cognitivas de la realidad en el contexto del mercado pluralista de sentido de la sociedad moderna. No obstante, en cierto modo, la psicología y la psicoterapia, así como otras construcciones alternativas de la realidad, rivalizan con el monopolio de sentido que anteriormente tenían las iglesias cristianas⁸⁹⁰.

B&L no sólo señalan esta doble tipología de instituciones productoras de sentido como “abiertas” y “cerradas”, sino añaden otra distinción más:

a) Instituciones que habilitan a los individuos para que puedan hacer un tránsito de patrones de pensamiento y comportamiento desde la vida privada a distintos ámbitos públicos de la sociedad. Son instituciones que establecen un puente desde lo privado hasta lo público, que sirven para influir y modificar al resto de la sociedad. El individuo es agente de transmisión de los universos de sentido de estas instituciones.

b) Instituciones que tratan al individuo como un sujeto más o menos pasivo de los servicios simbólicos que prestan. El individuo se convierte en receptor de los recursos de sentido de las instituciones.

Sólo las primeras pueden ser reconocidas como “estructuras intermedias”, las segundas serían “estructuras no intermedias”. Aquí tenemos la conexión entre instituciones productoras de sentido y estructuras intermedias. Estas estructuras intermedias son productoras de sentido porque son capaces de contribuir a las reservas de sentido social. Permitiendo la participación de los individuos

⁸⁹⁰ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 99

estableciendo un puente entre la vida privada de éstos y su participación política⁸⁹¹.

Respecto a esta donación de sentido, B&L afirman que las estructuras intermedias son productoras de la reserva de sentido social, sin que aparezca como impuesta o prescrita, sino como un catálogo de posibilidades disponibles para los individuos de la sociedad⁸⁹².

Esta característica de no imposición de su oferta de sentido es comprendida como clave en la distinción entre estructuras intermedias y no intermedias para las instituciones productoras de sentido. Sólo aquellas que no imponen su universo de sentido sobre el individuo se comportan auténticamente como estructuras intermedias, y por ello, son las únicas capaces de superar las crisis de sentido inherentes al pluralismo y la diferenciación institucional. Las estructuras no intermedias, aun cuando sean capaces de imponer sentido, sólo contribuirían a la “anomia” de los individuos⁸⁹³.

Por tanto, la conexión que B&L establecen entre instituciones productoras de sentido, estructuras intermedias y participación política debería permitir la participación de las iglesias en la esfera política, lo cual, nos llevaría a su desprivatización. Sin embargo, no este es el curso que siguen ambos en su exposición.

10.3.5 La participación pública desde la privatización de la conciencia

B&L, aunque reservan algunas funciones públicas para las iglesias como estructuras intermedias, en el fondo, no dejan de aceptar la pervivencia de la religión como una conciencia religiosa.

Ellos parten de que las instituciones religiosas en la modernidad habían pasado de ser “instituciones primarias” a “instituciones secundarias”, por tanto, ya no son configuradoras de la realidad social mayoritaria. De ello, se deriva que las iglesias abandonan su función pública y quedan reducidas a cumplir con una

⁸⁹¹ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 101

⁸⁹² Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 101

⁸⁹³ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 102

función privada para sus miembros. No obstante, B&L no juzgan este cambio en una vertiente exclusivamente negativa, al contrario, entienden que las iglesias aún pueden desarrollar como estructuras intermedias funciones muy positivas, tanto para los individuos como para la sociedad⁸⁹⁴.

Entre estas funciones destacan las siguientes:

1) Para el individuo, las iglesias se convierten en las comunidades de sentido más importantes, porque le habilitarían para transitar desde su vida privada a la participación en la vida pública.

2) Para la sociedad, las iglesias contribuirían a la estabilidad y la credibilidad de las instituciones públicas, especialmente del Estado, reduciendo la desafección de los individuos respecto a ellas.

3) Para aquellas personas especialmente vulnerables por su condición social, económica, étnica, o cualesquiera otras que puedan ocasionar exclusión social, las iglesias les ayudaría a su integración social al participar como miembros de estas comunidades de sentido⁸⁹⁵.

Por tanto, B&L, aunque asignan funciones públicas a las iglesias, aceptan que las iglesias queden reducidas al ámbito privado, incluso prescindiendo de las funciones anteriores, porque incluso desde allí podrían seguir teniendo consecuencias sociales indirectas.

En cualquier caso, las iglesias como estructuras intermedias siempre producirán efectos sociales, tanto en cuanto, permiten que los individuos conciban su función pública de acuerdo con la definición de sentido de la Iglesia. El pluralismo es la causa de la relativización de la normatividad de las fuentes de sentido de la sociedad, por eso, la sociedad moderna alberga potenciales crisis de sentido. No obstante, piensan B&L, que si estas crisis no tienen más desarrollo es

⁸⁹⁴ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 103

⁸⁹⁵ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 104

por la existencia de las estructuras intermedias, aún incluso cuando la sociedad deja de proveer un orden abarcador de sentido⁸⁹⁶.

En sus propias palabras:

Por consiguiente, sugerimos la hipótesis de que mientras el sistema inmunológico de las estructuras intermedias siga funcionando eficazmente, las sociedades modernas “normales” no sufrirán la propagación pandémica de crisis de sentido. En tanto se mantenga esa condición, el virus de la crisis de sentido, que se siente a gusto dentro del organismo de todas las sociedades modernas, será reprimido. Sin embargo, si el sistema inmunológico ha sido suficientemente debilitado por otras influencias, nada podrá detener la expansión del virus⁸⁹⁷.

Como vemos B&L reservan esta connotación terapéutica, respecto de la salud del sistema, a la función que las estructuras intermedias cumplen en las crisis de sentido de la sociedad contemporánea. Además, señalan la diferenciación funcional y el pluralismo como las causas de unas irremediables crisis de sentido, que las estructuras intermedias no pueden aspirar a solucionar, sino como mucho, a convertirse meramente en la administración de “dosis homeopáticas” de sentido que, sin embargo, no eliminan las causas⁸⁹⁸.

De manera, que acaban reservando a las estructuras intermedias la condición de “pequeños mundos de la vida” que ofrecen un conjunto de sentido a sus participantes como verdaderas comunidades de sentido y vida. Estas comunidades de sentido deberían ser apoyadas por el Estado a condición de que no se conviertan en comunidades fundamentalistas⁸⁹⁹.

Calificamos como decepcionantes las aplicaciones que B&L hacen de las iglesias como estructuras intermedias en este libro. Estas palabras nos dejan con una profunda impresión acerca de un reduccionismo meramente terapéutico de las

⁸⁹⁶ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 105

⁸⁹⁷ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 106

⁸⁹⁸ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 115-116

⁸⁹⁹ Berger & Luckmann, *Modernidad...*, 117

mismas, a las que se les ha restado cualquier filo de participación política real que no sea la mera salud del sistema.

Pareciera que el Berger que escribe junto a Neuhaus no es el mismo que escribe junto a Luckmann. Esto mostraría las tensiones que encontramos en el pensamiento de Berger. No existe una coherencia total en sus aportaciones entre su teoría social, su sociología de la religión y su teología. Pero también hay tensiones cuando trata de las funciones políticas y las privadas de la religión. A nuestro juicio, esto se debe a que, aunque admitiría hasta cierto punto la desprivatización de las iglesias, por el contrario, asume la privatización de la conciencia religiosa. Ocurre de igual manera con Thomas Luckmann. Ellos aceptan una cierta participación pública de la religión, sin embargo, no son capaces de trascender que la auténtica pervivencia de la religión sea por medio de una conciencia privada. Ellos constatan que la religión no ha desaparecido de la sociedad posindustrial, que incluso puede tener funciones positivas en la misma, sin embargo, aceptan sin problemas que el núcleo esencial de la religión sea la conciencia religiosa privada.

En el caso de Berger, esto se explica, según hemos venido indicando en el curso de esta investigación, porque, aunque su sociología y su teología comparten una estructuración fenomenológica, la primera aborda la reciprocidad de procesos e instituciones sociales y subjetividad de la conciencia, mientras que su teología queda reducida al experiencialismo-expresivo liberal. Esto lleva a que no tenga problemas en establecer un cierto grado de desprivatización pública de la religión y de las iglesias cristianas, pero muestra actitudes adaptativas cuando se trata de la experiencia religiosa, que se muestra como mera experiencia individual. No hay, por tanto, para B&L un problema con dicha privatización, pero, entonces, la participación pública de las iglesias queda debilitada. Por eso, no puede haber desprivatización en la plaza pública de las iglesias cristianas sin desprivatización de la teología.

10.3.6 El pueblo de Dios como comunidad política de sentido

Todo ello nos lleva a defender que la desprivatización no tiene lugar sólo en el papel público de la religión en la sociedad plural y secular, sino que la

desprivatización tiene que operarse al interior de las propias iglesias cristianas. No hay desprivatización institucional y pública de las iglesias sin la desprivatización de sus teologías.

La teología socioconstructiva capacita a las iglesias para llevar a cabo esta desprivatización y construir un discurso público más sólido frente a la normatividad secular en torno a tres niveles: sus funciones políticas, su identidad comunitaria y su capacidad para la construcción de sentido.

En primer lugar, *las funciones políticas* de las estructuras intermedias señaladas arriba sólo pueden llevarse a cabo, si nos alejamos de la política partidista, en virtud de una autodefinición teológica. Esta autodefinición se logra a través de una hermenéutica teológica e intratextual del texto bíblico, pero también, del contexto social en que la comunidad intérprete está inserta. Esta hermenéutica del contexto social requiere un “cálculo de sentido”, un análisis de cuáles son las construcciones de sentido que sostienen los subsistemas político y económico. Ese cálculo de sentido debe tener presente la precariedad de las construcciones de sentido seculares, aunque invariablemente deberá contar con ellas como punto de partida de aquellas personas que no se encuentran socializadas o no forman parte de las iglesias. Pero, sobre todo, ese cálculo de sentido no puede aprobar aquellas formas políticas y económicas cuyos desarrollos se produzcan a costa de las construcciones de sentido de las diferentes comunidades presentes en el ámbito social. No se puede invocar el crecimiento económico o el desarrollo tecnológico como legitimación de la destrucción de aquellas construcciones de sentido no funcionales al sistema. Esta hermenéutica del contexto social debe velar por la protección de los sentidos que habitan tanto las personas como las comunidades.

En segundo lugar, *su identidad comunitaria* pasa porque la desprivatización se lleve a cabo frente al experiencialismo subjetivo e individualista de las teologías liberales y de las teologías cognitivo proposicionales evangélicas o fundamentalistas. Por tanto, la desprivatización a este nivel se lleva a cabo tanto por la hermenéutica teológica como por una identidad de la Iglesia como “un pueblo como Israel”. Una hermenéutica teológica intratextual y sociocultural que es llevada a cabo por la Iglesia como comunidad y

no sólo por intérpretes individuales. Por ello, el uso y el contexto es el de la Iglesia o las iglesias cristianas, superando los estrechos límites de la interpretación individual, subjetiva y privada de la conciencia y la sociedad plurisecular. Una hermenéutica teológica intratextual y sociocultural reconstruye toda experiencia de revelación como experiencia social, en la que cualquier conciencia individual sólo tiene existencia en la medida en que está construida socialmente.

Así mismo, la caracterización principal, en perspectiva ecuménica, de la Iglesia cristiana es la de ser pueblo de Dios, en continuidad con la comunidad de Israel. Por tanto, la identidad de dicho pueblo es comunitaria, en el que los individuos son miembros visibles del pueblo de Dios. Esto compensa los déficits que derivan de un individualismo experiencial que trata la Iglesia como suma de individuos. Es cierto que la desobjetivación de las iglesias, así como su carácter de asociación voluntaria favorece ese individualismo, pero por ello mismo, la teología cristiana debe construir conscientemente su identidad comunitaria. Y esto no sólo por ser una cuestión estratégica, sino porque responde a su verdadera constitución como cuerpo de Cristo.

La misión de este pueblo es la de ser testigos de la salvación de Dios. Esa condición de testigos tiene una doble dimensión: la proclamación del evangelio y el servicio al mundo a través de sus formas de vida comunitaria.

En la proclamación del evangelio el énfasis principal recae sobre el testimonio fiel y no únicamente en “salvar almas” o en mejorar el orden social. La exclusiva preocupación por la salvación individual privatiza la fe, mientras que la misión de la Iglesia, convertida en una agencia de acción social, lleva a perder su vocación de ser testigo del reino de Dios y de la Nueva Creación frente a las cuestiones últimas: muerte, mal y sufrimiento.

El servicio al mundo a través de sus formas de vida comunitaria es un aspecto muy relevante de la hermenéutica teológica intratextual y sociocultural. Los géneros literarios, como tipos de acción social, reflejan pautas de comportamiento y de pensamiento socialmente adquiridos y transmitidos por las comunidades creyentes. Esos patrones de comportamiento y de pensamiento derivan de la definición cognitiva de la realidad que habita la Iglesia. Esto lleva a

que las iglesias puedan transmitir patrones de acción y pensamiento alternativos a los subsistemas políticos y económicos, así como ejercer una función crítica respecto a ellos.

En definitiva, ser pueblo de Dios es el signo comunitario de la redención prometida y sólo de esta manera se convierte en una fuerza liberadora en la historia del mundo.

En tercer lugar, su *capacidad de construcción de sentido*. La actuación de las iglesias dadoras de sentido tiene que ver con su propia desprivatización. Es decir que, frente a una concepción de la religión, meramente funcionalista y legitimadora del sistema, las iglesias se convierten en dadoras de sentido por aquello que son capaces de confesar según la revelación que han recibido. Es su confesión política de Jesús como Señor y Salvador y de su testimonio de la narrativa de la autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu para salvación de la creación. Frente a todos los poderes humanos y suprahumanos, que esclavizan el mundo, a través de las estructuras idolátricas de sus propias construcciones sociales.

Por último, las iglesias deben resistir cualesquiera legitimaciones de absolutez tanto del sistema tecnoeconómico como político. El capitalismo democrático, como ningún otro sistema político-económico, no puede rebasar su condición de penúltima respuesta y nunca puede absolutizarse⁹⁰⁰.

10.4 La religión como base de la moral

La tercera de las funciones sociales señaladas por Mardones en la concepción neoconservadora de la religión es que ésta queda reducida a ser la base de la moral. No obstante, nuestra teología socioconstructiva, siguiendo a Berger, establece la disociación entre religión y moral, de manera que la religión, y no la moral, es el centro de la cultura. Aun así, nuestro modelo sigue reservando una cierta direccionalidad moral en la hermenéutica teológica del canon bíblico.

⁹⁰⁰ Neuhaus, "Política y ética en la sociedad democrática", 96

El peligro, y quizás, tentación, del pensamiento neoconservador, sobre todo, cuando desciende al ámbito de las concreciones políticas, puede ser su viraje al espacio que le queda más a su derecha, el fundamentalismo de la New Right, o las tendencias conservadoras moralistas del integrismo católico.

En este sentido, nuestra propuesta de teología socioconstructiva nos aleja de las tendencias ultraliteralistas del fundamentalismo protestante o de las versiones más moderadas de proposicionalismo evangélico.

Por otro lado, también resulta indispensable una reflexividad crítica respecto del papel que la moral ocupa dentro de una ética pública y de su relación con las tendencias privatizadoras de la configuración secular. Tal y como señala Mardones, la perspectiva neoconservadora en la religión lleva al conservadurismo en lo cultural y en lo moral⁹⁰¹.

10.4.1 La moral en el pensamiento neoconservador

En Neuhaus, vemos como la participación política pasa de manera ineludible por el compromiso moral. Esto lejos de ser una injerencia inaceptable del orden político es su auténtico carácter. Los valores que regulan la política, como la justicia, la lealtad o el bien común son términos morales⁹⁰².

Neuhaus, al referirse a que la democracia es más que la suma de las instituciones democráticas, defiende un principio muy revelador al respecto. La política es en gran medida la finalidad de la cultura, mientras que el motor de la cultura es la moralidad y el centro de la moralidad es la religión⁹⁰³.

Por su parte, Daniel Bell menciona uno de los cambios decisivos en la cultura de la modernidad, el paso de una cultura religiosa a una cultura secular, mediado por la expresividad del yo. Según Bell, en las grandes religiones históricas ha habido siempre una dialéctica entre libertad y restricción. Esto ha respondido al intento de dominar lo demoníaco presente en el mundo y en el ser humano, por tanto, la ética de las grandes religiones ha sido de la restricción. Sin

⁹⁰¹ Mardones, *Capitalismo...*, 256

⁹⁰² Neuhaus, "Política y ética en la sociedad democrática", 96

⁹⁰³ Neuhaus, "Política y ética en la sociedad democrática", 97

embargo, se produjo un cambio decisivo cuando la cultura secular tuvo una aproximación a lo demoníaco, no de control y de restricción, sino que, por el contrario, lo consideró fuente de creatividad y, sobre todo, de liberación. Lo demoníaco y el mal se convierten en fuentes de la estética y de la ética. El mal es potencialmente liberador. Esto es el resultado de un experiencialismo convertido en un fin en sí mismo, donde todo es objeto de ser experimentado y de ser realizado, sin que existan límites, ni trabas a ese yo que experimenta y que expresa por cualquier vía posible, incluso las más desagradables estéticamente, todo lo que cae dentro del ámbito de su experiencia⁹⁰⁴.

Esto produjo una cultura moderna de la subversión, de la rebelión de los patrones establecidos y de la liberación y superación de todos los límites, especialmente de los límites morales. No obstante, esto ha producido, según Bell, una cultura decante y agotada que se ha quedado sin tensión creativa y que se banaliza a través de unos impulsos autoindulgentes y hedonistas, que no tiene otro horizonte que el consumismo de un experiencialismo vacío en busca de nuevos límites corporales, estéticos e incluso espaciales⁹⁰⁵.

En este estado de cosas, Bell lamenta la desaparición de la “ética protestante” que tan funcional fue al desarrollo inicial de un capitalismo de producción, pero que el propio capitalismo se encargó de socavar con su transformación en un capitalismo de consumo. Como dice enfáticamente Bell: “el más poderoso mecanismo que destruyó la ética protestante fue el pago en cuotas o el crédito inmediato”⁹⁰⁶.

Previamente había que ahorrar antes de comprar, ahora, las tarjetas de crédito, y aún más recientemente, los medios de pago electrónico con el móvil, produce una ética de la satisfacción inmediata y sin restricciones. El yo se desdibuja bajo una capa de deseos y de pulsiones instantáneas. El hedonismo se vuelve funcional al sistema tecnoeconómico⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ Bell, *Las contradicciones...*, 31

⁹⁰⁵ Bell, *Las contradicciones...*, 32

⁹⁰⁶ Bell, *Las contradicciones...*, 33

⁹⁰⁷ Bell, *Las contradicciones...*, 33

Lo que persigue el orden tecnoeconómico de la sociedad tardomoderna no es la satisfacción de necesidades, sino de deseos. Sin embargo, los deseos que pertenecen al ámbito de la conciencia subjetiva son ilimitados. La sociedad se convierte así en una suma atomizada de individuos que sólo piensan en su propia autosatisfacción⁹⁰⁸.

La solución pasa, para Bell, porque la sociedad occidental tenga algún tipo de retorno a la religión, ya que ésta es la que impone normas morales a la cultura. Hace falta una trascendentalización de lo estético, por medio de la subordinación de los impulsos a unos cauces morales. Para ello, es necesario destronar el yo y su experiencialismo expresivo irrestricto⁹⁰⁹.

Como hemos podido comprobar, tanto para Neuhaus, como para Bell, hay una estrecha relación entre moralidad y religión. La religión suministra normas morales, ya sea para la participación política que enfrenta el mal en el ámbito público (Neuhaus), como para la limitación y el control de lo demoníaco presente en el ámbito de la cultura (Bell). Sin embargo, ambas concepciones hacen la religión subsidiaria de la moral, además, eso lleva a tener que sostener algún tipo de ley moral natural o verdades morales reveladas, por encima de las construcciones sociales.

Desde aquí, difícilmente puede escaparse de la acusación de conservadurismo, cuando no, abiertamente de fundamentalismo, dependiendo del grado de exclusivismo que se asigne a esa regulación moral. Si el pensamiento del protestantismo evangélico es reticente al abandono de algún grado de literalismo bíblico es por temor a un rampante relativismo y a quedarse sin suelo para la fundamentación de la actuación moral. Aquí Berger se distingue de sus compañeros de viaje.

10.4.2 La disociación de religión y moral en Peter L. Berger

Berger pone en duda la idea de que sólo la religión puede proporcionar el fundamento firme para la moral⁹¹⁰. Analizamos sus artículos *La actuación moral*

⁹⁰⁸ Bell, *Las contradicciones...*, 34

⁹⁰⁹ Bell, *Las contradicciones...*, 153; Cfr Mardones, *Capitalismo...*, 181-182

⁹¹⁰ Berger, *Cuestiones...*, 261

en la edad del pluralismo (1995)⁹¹¹ y *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre* (1997)⁹¹². Argumentos similares encontramos también en *A Far Glory* (1992)⁹¹³ y en *Cuestiones sobre la fe* (2004)⁹¹⁴.

El pluralismo produce relativización, por tanto, conlleva un debilitamiento de las certezas, incluidas las certezas morales. Mientras que la mayoría de cristianos y de las iglesias cristianas se encuentran más o menos cómodos en una situación de pluralismo social, el estado de la cuestión cambia cuando ese pluralismo, con su correspondiente dosis relativizadora, inunda la esfera de la moral⁹¹⁵.

El pluralismo se convierte en la principal causa de la incertidumbre presente en la sociedad tardomoderna. El pluralismo multiplica las estructuras de plausibilidad, por tanto, debilita el respaldo social dados a las construcciones de sentido compartidos socialmente. Así que, al mismo tiempo que las multiplica, también las debilita, restando credibilidad a las definiciones de la realidad que sustentan las comunidades participantes en el espacio social. De esta manera, la modernidad se convierte en un tránsito desde el destino a la elección, en la que los individuos son los que tienen que cargar con el peso de sus propias elecciones, incluidas las elecciones morales⁹¹⁶.

Por otro lado, el pluralismo pone de manifiesto de manera clara, a través de una comparativa cotidiana entre diversos modos de vida y de conducta, el carácter construido de la moral. Porque ésta, al igual que el resto de productos de la conciencia humana, es una realidad construida socialmente, es decir, tiene una base histórica y sociológica. No obstante, Berger defiende la existencia de percepciones morales “evidentes”, consideradas como tales, una vez descubiertas por un determinado espacio sociohistórico⁹¹⁷.

⁹¹¹ Peter L. Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, *Leviatán: Revista de pensamiento socialista*, nº 59 (Primavera 1995), 91-105

⁹¹² Peter L. Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, *Estudios Públicos*, nº 67 (1997): 1-18

⁹¹³ Berger, *A Far Glory...*, 191-211

⁹¹⁴ Berger, *Cuestiones...*, 259-268

⁹¹⁵ Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 91

⁹¹⁶ Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, 3

⁹¹⁷ Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, 12

En este contexto pluralista relativizador de la moral, la mayoría de los cristianos siguen pensando en que la religión representa una guía moral que les salve de la ola relativizadora del pluralismo. Aún se sostiene de manera generalizada el presupuesto de que la moral depende de la religión, es más, sólo la religión puede aportar la base necesaria para la moral.

El problema, como señala Berger, es que incluso dentro de una misma religión, como el cristianismo, resulta difícil que todas las confesiones den su acuerdo sobre cuáles son los principios morales que deben regir la vida cotidiana. Tenemos una amplia gama de opciones, desde la ley natural, hasta una Biblia entendida como un depósito de verdades eternas, pasando por el reconocimiento contextual de cualesquiera verdades morales. Con estas opciones recorreremos todo el espectro teológico y eclesial desde el fundamentalismo, pasando por las tendencias conservadoras y terminando en el liberalismo teológico. Pero todas establecen una clara relación entre religión y moral⁹¹⁸.

Esta relación es la que Berger pone en cuestión reconociendo en ella una tensión paradójica. A lo largo de la historia humana, la moralidad estaba legitimada en términos religiosos, pero esto no es relevante, porque la realidad toda, incluido lo económico y lo político, tenían una legitimación religiosa en sociedades de baja diferenciación funcional. Sin embargo, este nexo entre religión y moral no es indisoluble, ni tampoco necesario. Es más, el reduccionismo ético probablemente produce una de las versiones de la religión menos atractivas posible⁹¹⁹.

Berger piensa que puede resolver esta relación paradójica entre religión y moral, con una distinción entre las definiciones normativas y las definiciones cognitivas de la realidad. Las normativas son definiciones que nos dicen cómo debemos actuar y las cognitivas nos dicen cómo es la realidad. Sin embargo, las definiciones normativas dependen de las cognitivas. Sin saber cómo es el mundo no sabemos cómo actuar en él. Ahora bien, Berger afirma que la religión se ocupa de las definiciones cognitivas. La religión nos dice cómo es la realidad. Es más, la

⁹¹⁸ Berger, "La actuación moral en la edad del pluralismo", 92

⁹¹⁹ Berger, "La actuación moral en la edad del pluralismo", 93

religión constituye la definición de la realidad de la manera más abarcadora que existe⁹²⁰.

Lo que es cierto de la relación entre moral y religión en términos generales, también puede decirse de la relación entre religión cristiana y moral, y de la misma manera, debe interpretarse, según Berger, en términos de dependencia de las definiciones normativas respecto de las cognitivas de la realidad. Por eso, Berger defiende que los primeros cristianos experimentaron una revolución cognitiva que transformó su estar en el mundo⁹²¹. Eso no era básicamente una nueva ley, un nuevo código moral o una nueva filosofía ética, aunque, por supuesto, esa “revolución cognitiva” lleva aparejada unas implicaciones “normativas”. Implicaciones normativas, que algunas de ellas estaban implícitas en aquella “revolución cognitiva” y que no fueron advertidas, sino en otros contextos sociohistóricos distintos del marco de las iglesias nacientes⁹²².

Esta relacionalidad entre definiciones cognitivas y normativas resulta especialmente importante, cuando señalamos que los contenidos de conciencia son construidos socialmente. Aquello que la conciencia indica como “bueno” o “malo”, según Berger, está situado histórica, cultural y biográficamente. La conciencia moral tiene unas lentes que depende desde el lugar en que nos situamos. De ahí, que las distintas tradiciones religiosas han desarrollado a lo largo de su historia “formas de conciencia específicas”, en relación a sus específicas concepciones del mundo⁹²³.

10.4.3 La fe cristiana frente al legalismo y al utopismo

Berger reconoce que la situación de pluralismo y el sentido construido, incluso de la conciencia moral, llevan a un grado de relativismo, que nos hace especialmente reflexivos en nuestros posicionamientos. Sin embargo, esta misma situación también puede llevar a otros dos extremos: al legalismo y al utopismo.

⁹²⁰ Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 93

⁹²¹ Lo mismo que es dicho de la Iglesia, también podría decirse de Israel, como pueblo de Dios, si atendemos al conjunto de la narratividad bíblica.

⁹²² Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 96

⁹²³ Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 97

En opinión de Berger, la fe cristiana es capaz de resistir ambos extremos. Sin embargo, ambos están presentes también en el propio cristianismo. El legalismo está presente en las morales absolutas del catolicismo de un magisterio normativo, así como en las versiones protestantes, fundamentalistas o no, de verdades absolutas contenidas en la Biblia. El utopismo se ha dado en las versiones de teología política como la teología de la liberación, así como en otras teologías políticas marcadas por construcciones identitarias. El legalismo reduce la fe cristiana a un sistema moral y el utopismo a un programa inmanente de reforma sociopolítica. Ambas son versiones “secularizadas” del Evangelio cristiano. En cualquier caso, Berger defiende que la fe cristiana no es básicamente ni legalista ni utópica, al menos la fe cristiana en la perspectiva en la que él está pensando, que es la tradición paulina-luterana⁹²⁴.

Como vimos anteriormente, Berger se muestra afín a una “ética de la responsabilidad” más que a una “ética de fines absolutos”. Está más interesado en las “consecuencias” de las acciones, que en los “principios” que las guían⁹²⁵.

Por otro lado, Berger establece una cierta “afinad electiva” entre su rechazo a la utopía y al perfeccionismo moral con su propia tradición luterana. En todas las tradiciones protestantes, pero especialmente en el luteranismo, se establece como énfasis principales, la salvación por gracia por medio de la fe y no por obras, así como la doctrina de los dos reinos. Esta posición antiutópica y antilegalista luterana se resume en la máxima “*simul iustus et peccator*”, es decir, el cristiano es “justo y pecador al mismo tiempo”⁹²⁶.

Según Berger, esto lleva a esa ética de la responsabilidad weberiana, en la que el ser humano intenta hacer las cosas lo mejor que puede y confía en el perdón de Dios. A través de la doctrina de los dos reinos, entiende que la esfera política no es el ámbito donde pueda realizarse el bien definitivo, que sólo podrá cumplirse en el reino de Dios. Mientras tanto, sólo podemos aspirar a

⁹²⁴ Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 102

⁹²⁵ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 9

⁹²⁶ Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 104-105

salvaguardar unas ciertas condiciones de justicia, que siempre será parcial y defectuosa⁹²⁷.

No obstante, Berger piensa que puede navegar por las procelosas aguas del relativismo de la sociedad plural, a través de la inmediatez de la certeza que produce la aceptación de ciertas verdades “autoevidentes”, cuando estas son descubiertas por la conciencia construida socialmente⁹²⁸. Nosotros en cambio escogemos, a partir de aquí, un rumbo diferente.

10.4.4 Moral y hermenéutica teológica

Esta última cuestión, como todas aquellas anteriormente presentadas en esta investigación, la planteamos en aquellos términos recíprocos entre las escuelas de Yale y Chicago. El relativismo moral que supone el pluralismo y la construcción social de la moral hacen a Berger próximo a la escuela de Chicago. Su propuesta de solución también. La razón y la experiencia, comunes a todos los seres humanos, son capaces de descubrir y hacer “evidentes” algunas verdades morales que, aunque siempre adolezcan de la una contextualización sociocultural e histórica, una vez “descubiertas” difícilmente podrá revertirse en su aceptación mayoritaria. O al menos eso pensaba Berger.

Desde los presupuestos de Yale, esto es más que cuestionable. Lo que Berger llama cuestiones morales evidentes, como algunos derechos humanos, la dignidad humana entre ellos, distan mucho de ser respetadas y asumidas como tales a nivel global. La autoevidencia de la que habla Berger sólo será contextual a determinados espacios socioculturales e históricos, y aún en ellos, eso no significará que sean universalizables en la práctica.

Estamos de acuerdo en la diferenciación de moralidad y religión, a partir de la distinción entre definiciones cognitivas y definiciones normativas. Sin embargo, nuestra propuesta de articulación de estos presupuestos se hace en los términos posliberales de la Escuela de Yale. A través de una hermenéutica

⁹²⁷ Berger, “Our Conservatism and Theirs”, 11; Cfr Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 102-103

⁹²⁸ Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, 11-13; Cfr Berger, “La actuación moral en la edad del pluralismo”, 98-99

teológica y sociocultural, tanto de los textos bíblicos, como de la realidad social. Presentamos una aplicación de la hermenéutica de nuestra teología socioconstructiva aplicada a la moral y a su relación con la religión.

No dilucidamos de la Biblia una serie de verdades eternas y transculturales reveladas literalmente por Dios, ni tampoco convertimos el experiencialismo en normativo, sino que proponemos una hermenéutica teológica intratextual y sociocultural del canon bíblico como el acceso a dichas “verdades” morales.

Como ya explicamos en la parte sincrónica de nuestra propuesta teológica, estamos de acuerdo con Berger y siguiendo a Lindbeck, en que la función principal de la religión cristiana no es determinar una moral, sino en construir, sobre la base de la revelación de Dios, una definición cognitiva de la realidad. Cómo es Dios, el mundo y el ser humano. Esta definición cognitiva de la realidad emerge de la lectura canónica, narrativa y eclesial de las Escrituras. A ello, lo denominamos “cultura bíblica”.

La cultura de la Biblia es la definición de la realidad que produce una hermenéutica teológica, intratextual y sociocultural, por la que la comunidad creyente se relaciona con la sociedad. De manera, que el texto bíblico se convierte en normativo. Por tanto, el esfuerzo hermenéutico que hacen las iglesias de la realidad social en la que viven debe estar encaminado por el movimiento del texto al mundo y no al revés.

Esa cultura bíblica no sólo es una definición cognitiva de la realidad, sino que su uso por parte de las iglesias, en un contexto social determinado, supone que configura una serie de patrones de comportamiento y de pensamiento, para los que habitan dicha definición de la realidad. A partir de estos patrones de pensamiento y de comportamiento se pueden dilucidar los valores morales que guían a la comunidad de fe.

Por último, esta hermenéutica teológica, intratextual y sociocultural no debe confundir esos patrones de pensamiento y de comportamiento de la definición de la realidad de la cultura bíblica, con aquellos patrones de pensamiento y de comportamiento particulares de los contextos socioculturales,

que configuraron los textos bíblicos y las comunidades, dentro de espacios históricos concretos. Mientras que los patrones de la cultura bíblica son normativos para la comunidad cristiana, los patrones culturales de la Biblia no lo son, tanto en cuanto, son fruto de la construcción social de comunidades específicas en contextos igualmente específicos.

No obstante, se podría objetar que los patrones de pensamiento y de comportamiento, que configuran las comunidades cristianas por el uso de la Biblia dentro del contexto de su realidad social, no dejarían de ser contextuales, por tanto, también relativos.

La cuestión clave aquí sería que la acción comunicativa de Dios, en términos sincrónicos, se inscribe en el marco del canon y no sobre los textos o versículos aislados. Una vez que el canon se fija, conlleva un sistema de comunicación “estable”, que es usado por la acción comunicativa de Dios, con la comunidad creyente que lee canónica, narrativa y eclesialmente las Escrituras.

Podríamos poner un ejemplo, la fidelidad es un valor moral para la comunidad cristiana porque en la definición de la realidad que emerge de su lectura teológica, intratextual, canónica y narrativa, comprende que Dios se revela como un Dios fiel. Dios es fiel a su pacto con su pueblo, incluso allí cuando el pueblo se muestra infiel. Dios es fiel cuando lleva a cabo el cumplimiento de la palabra dada en sus promesas. Dios es fiel cuando se autoentrega en la persona de su Hijo y su Espíritu Santo para llevar a cabo la salvación del mundo. Esta caracterización de Dios forma parte de la definición de la realidad que deriva de la práctica eclesial que lee la Biblia. Por tanto, la fidelidad se convierte en un patrón de pensamiento y de comportamiento del que puede dilucidarse un valor moral. Por el contrario, no estaría sujeto a la aplicación u obediencia de versículos concretos que condenan o prohíben el adulterio. Porque en los textos bíblicos más que de hablar de una moral eternamente revelada responde a un contexto sociocultural e histórico, donde la mujer es propiedad del marido o donde éste ejerce una posición de superioridad social sobre la mujer.

Con esta distinción entre moral y religión, entre definiciones cognitivas y normativas de la realidad pretendemos evitar que el papel político de las iglesias

sea instrumentalizado por agendas políticas, ya sean conservadoras o utópicas, ni tampoco por un conservadurismo moralizante que las empuje hacia el fundamentalismo o a un conservadurismo integrista. Por otro lado, la adopción de una hermenéutica teológica sociocultural les debería evitar la adaptabilidad a una normatividad secular, otorgándoles una voz propia y no subsidiaria de cualesquiera otras construcciones ideológicas.

10.5 La religión como respuesta a las situaciones límite

Como ya consideramos, esta función social de la religión es señalada por Mardones como propia del pensamiento de Berger, ya que la religión cumple con la función de creación de un sentido de hogar en la sociedad tecnoburocrática. Abordamos, pues, la cuarta y última de las funciones sociales en el marco neoconservador de la religión.

En nuestra teología socioconstructiva la donación de sentido de las iglesias cristianas tiene aquí un ámbito especial. Comprobamos que todas las versiones adaptativas cristianas actuales pasan por un reduccionismo del contenido de la fe cristiana a ser soluciones terapéuticas en cuestiones de vida personal y familiar o como camino de autorrealización o construcción identitaria. Estas versiones son adaptativas a una comprensión privada de la religión. Por ello, consideramos que la desprivatización de las iglesias cristianas pasa porque la teología recupere lo más esencial de la religión: ser respuesta a las situaciones límite.

La modernidad ha cuestionado las explicaciones religiosas frente a las experiencias límite humanas: la muerte, el dolor, el sufrimiento y la muerte. La configuración secular relega la religión al ámbito privado, haciéndola irrelevante, e intenta sustituir las respuestas religiosas por respuestas ideológicas intramundanas. El s. XX fue ejemplo de las mayores promesas de redención bajo la sombra del totalitarismo. Frente al fracaso de la configuración secular, Berger propone la promoción de las estructuras intermedias. Éstas serán las que permitan la creación de construcciones de sentido de legitimación trascendente, que

aportará estabilidad institucional a la sociedad y un sentido de hogar a las personas⁹²⁹.

Hasta ahora hemos considerado los límites de la pluralidad del sistema social y los límites de las instituciones sociales, hemos visto como estos límites están constituidos por los actos de habla de la Palabra en el proceso de revelación de la acción comunicativa de Dios. En lo que nos resta, consideramos los límites de la vida diaria que constituye la suprema realidad para todas las personas y estructuras intermedias. Es en este contexto también donde las iglesias se enfrentan a la muerte, al dolor y al mal presentes en el mundo. La donación de sentido de las iglesias se hace respecto de estas realidades humanas. El universo de significado que habita la Iglesia debe convertirse, no en un tesoro a proteger, sino en una invitación para toda la sociedad contra la anomia, el caos y el sinsentido de una construcción puramente inmanente y secular.

10.5.1 Una concepción sustantiva de la religión

En la crítica de Mardones, sobre la funcionalidad de la comprensión neoconservadora de la religión, reconoce que en la misma existen rasgos de una concepción existencial o sustantiva.⁹³⁰ Como ya dijimos previamente, hubiera bastado que Mardones hubiera reconocido, que al menos en Berger, esta es la descripción fundamental de su modelo cultural de la religión, pero con ello hubiera relativizado la naturaleza de su propia crítica.

Como hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo de nuestra investigación, una concepción sustantiva de la religión es el corazón de la sociología de Berger, pero, además, surge sin ambages en el pensamiento bergeriano cuando escribe como teólogo. En su libro *Cuestiones sobre la Fe* (2004), encontramos una reflexión sobre la relevancia de la religión y de la fe religiosa. Ésta se mide frente a la muerte. Berger presupone que la pregunta de mayor peso a la que se enfrentan los seres humanos es si la muerte es la palabra última dicha sobre el mundo y sobre las personas. Berger admite que lo que más le preocupa no es su propia muerte, frente a la que podría optar por alguna actitud

⁹²⁹ Mardones, *Capitalismo...*, 185-186

⁹³⁰ Mardones, *Capitalismo...*, 220

de coraje estoico, si no, por el contrario, la muerte que en ningún caso está dispuesto a aceptar o a legitimar es la muerte del niño inocente que sufre por una dolorosa enfermedad⁹³¹.

Frente a ello, la fe religiosa afirma que en último término la realidad tiene sentido para los seres humanos. Independientemente de que esta fe religiosa esté en lo cierto o no, en sí misma representa una alternativa verdaderamente “interesante”. Por el contrario, Berger enumera aquellas concepciones de la religión que no son “interesantes”. Expresamente, dice Berger que, si estos enunciados describen realmente lo que es la religión, entonces, hay que prescindir completamente de ella⁹³². Los detallamos como sigue:

a) La religión no es necesaria para la moralidad. La primera concepción poco “interesante” que rechaza Berger es la identificación de la religión con la fundamentación de la moralidad.

b) La segunda concepción es que la religión provee símbolos expresivos necesarios para la existencia humana. Berger dice que hay otras fuentes que potencialmente proveen este tipo de símbolos, la religión no es necesaria, ni imprescindible para ello tampoco.

c) La tercera concepción es la de una teodicea religiosa sobre la base del sometimiento a la voluntad de Dios. Berger sólo está dispuesto a someterse a un Dios que no quiera la muerte de un niño inocente.

d) La cuarta concepción de la religión falta de interés es aquella que ofrece un consuelo, a través de la negación de una realidad individual personal, en favor de una integración holística con un fondo cósmico divino.

Frente a todas estas concepciones poco interesantes de la religión, la fe cristiana sostiene el valor único e irremplazable de este niño que sufre, de todos los niños y de la humanidad entera. Por eso frente a esta muerte concreta y frente a que la muerte tenga la palabra última sobre la realidad, la fe cristiana sostiene la

⁹³¹ Berger, *Cuestiones...*, 269

⁹³² Berger, *Cuestiones...*, 269

creencia en la resurrección. En definitiva, la palabra última del mundo y de las vidas personales de los seres humanos es una palabra de vida y no de muerte⁹³³.

Como podemos comprobar, Berger rechaza distintas concepciones eminentemente funcionalistas de la religión. Estos reduccionismos de la religión a la moral, a las expresiones simbólicas o a las teodiceas masoquistas son reduccionismos funcionalistas que valoran la religión por lo que hacen, más que por lo que la religión es en sí misma.

Pensamos que con lo dicho es suficiente para mostrar que la crítica sobre el funcionalismo de la concepción neoconservadora de la religión, pero especialmente en Berger, no puede entenderse como definitiva. No obstante, sí pensamos que es una advertencia legítima y necesaria para estar alerta sobre cualesquiera comprensiones idolátricas del sistema.

Como bien dice Mardones, los neoconservadores saben, como buenos teóricos sociales que son, que las versiones adaptativas y legitimadoras no son las únicas que pueden llevar a cabo las religiones, sino que también pueden convertirse al mismo tiempo en deslegitimadoras y revolucionarias, allí donde el sistema exige una adhesión monopolizadora e idolátrica⁹³⁴.

10.5.2 La privatización y la reducción de la trascendencia

Los mundos de significado que el ser humano construye están siempre amenazados por las fuerzas del caos, del mal o del sufrimiento, pero, sobre todo por el hecho incontrovertible de la muerte. Como ya recordara Berger, el mundo humano es una comunidad frente a la muerte⁹³⁵. La religión siempre ha cumplido con la función de lidiar con este enemigo último. Sin embargo, la configuración secular hace que las religiones se ocupen reductivamente de las trascendencias menores⁹³⁶. Por eso, en su orientación principal están abandonando esta orientación hacia la teodicea y con ello se convierten en prescindibles o fácilmente sustituibles.

⁹³³ Berger, *Cuestiones...*, 270-271

⁹³⁴ Mardones, *Capitalismo...*, 223

⁹³⁵ Berger, *El Dosel...*, 103

⁹³⁶ Como las construcciones identitarias, políticas, étnicas, de género, etc...

Siguiendo a Berger, afirmamos que el ser humano no puede aceptar ni la soledad ni la falta de significado. Sin embargo, precisamente las consecuencias de los procesos de la sociedad plural y secular son la atomización de los individuos. Convirtiendo las personas, antes insertas en un conjunto de relaciones institucionalizadas, ahora, en individuos desgajados de esa trama de relaciones intersubjetivas. Por otro lado, los individuos aislados de procesos institucionalizadores, que han sido debilitados, se encuentran frente a la cíclopea tarea de construir un mundo para sí mismos. Quebrados ante la incertidumbre y la elección de un sinfín de opciones ceden ante la anomia y las crisis de sentido que los atenazan o se entregan a las construcciones de sentido que los hace dependientes de los sistemas tecnoeconómico y político.

Nos encontramos ahora frente a los límites de la vida diaria, ¿qué papel cumplen las iglesias como estructuras intermedias cuando las trascendencias encogen?

Nos remitimos a la sociología de la religión de Thomas Luckmann para elaborar lo que viene a continuación. Cuando B&L hablan de trascendencias en un sentido sociológico se refieren a aquello que trasciende a la vida diaria, que constituye la suprema realidad, en la que se inscribe la vida de las personas. En este sentido, el ser humano experimenta una serie de límites a su existencia, ya sean temporales, espaciales y sociales⁹³⁷. En palabras de Luckmann: “...sabemos que el mundo nos trasciende y que dentro del mundo hay cosas que nos trascienden”⁹³⁸.

Luckmann describe una fenomenología de las experiencias de trascendencia en tres niveles: menores, intermedias y mayores. Las trascendencias menores son aquellas que están determinadas por el tiempo y el espacio. Las trascendencias intermedias son aquellas que están determinadas por la “alteridad del prójimo”. El otro se convierte en un límite infranqueable sin hacerle violencia.

⁹³⁷ Thomas Luckmann, “Reflexiones sobre Religión y Moralidad”, en *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, ed. por Eduardo Bericat (Sevilla:Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2008), 17

⁹³⁸ Luckmann, “Reflexiones sobre Religión y Moralidad”, 17

Las trascendencias mayores son aquellos límites de la vida cotidiana en sí misma: el dolor, el sufrimiento, el mal y la muerte⁹³⁹.

El nivel de experiencia varía de unas trascendencias a otras, en el nivel de las trascendencias menores, hay una experiencia directa, mientras que, en el nivel de las trascendencias intermedias, las experiencias son siempre mediadas, como la subjetividad del otro. Ambas tienen lugar en el ámbito de la experiencia diaria. Por último, en las trascendencias mayores son aquellas experiencias que trascienden la suprema realidad de la vida cotidiana⁹⁴⁰.

Las trascendencias menores fueron gestionadas en las sociedades arcaicas por la magia, las trascendencias intermedias han estado constituidas por la religión política, mientras que las trascendencias mayores fueron siempre consideradas las propiamente religiosas⁹⁴¹.

Según Luckmann, en las sociedades avanzadas la religión no desaparece, sino que hay un proceso de privatización de la misma debido a la diferenciación funcional de la sociedad⁹⁴².

Este proceso de privatización lleva a que las trascendencias encojan, es decir, que lo que es considerado como propiamente religioso en las sociedades contemporáneas se desplaza, desde las trascendencias mayores hasta las trascendencias intermedias e incluso se reduzcan hasta las trascendencias menores⁹⁴³. Esto hace que el objeto de las religiones se desplace desde las cuestiones como la muerte, el dolor, el sufrimiento o el mal a cuestiones como la nación, étnicas y políticas, clase social e identitarias. Pero el fenómeno de la privatización de la religión no se detiene ahí, sino que sigue su curso hasta reducirse a una conciencia religiosa, pasando por convertirse en un camino de

⁹³⁹ Luckmann, "Reflexiones sobre Religión y Moralidad", 17

⁹⁴⁰ Thomas Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis*, vol. 50, nº 2 (1990): 129

⁹⁴¹ Luckmann, "Reflexiones sobre Religión y Moralidad", 18

⁹⁴² Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", 132

⁹⁴³ Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", 135

autorrealización o de autoayuda en cuestiones personales o familiares, a través de una sacralización del yo o del sí mismo⁹⁴⁴.

Este paso de la gran trascendencia a la intermedia y al subjetivismo privado es el correlato cultural de la privatización estructural de la diferenciación funcional. Por tanto, según Luckmann, hay una afinidad electiva entre la privatización estructural de la vida diaria y la sacralización de la subjetividad que caracteriza la conciencia moderna⁹⁴⁵.

Por supuesto que las trascendencias mayores siguen presentes en las ofertas de sentido de las instituciones religiosas, pero ya no ostentan ninguna situación de monopolio, en gran medida, la pervivencia de la religión pasa por convertirse en un camino de autorrealización, autonomía personal y autoexpresión⁹⁴⁶.

Nuestra aproximación teológica no puede contentarse con el análisis meramente descriptivo sociológico, sino que de alguna manera debe posicionarse desde una perspectiva normativa acerca de la posición de la religión cristiana en la sociedad contemporánea.

Como ha quedado de manifiesto a lo largo de la presente investigación, nuestra teología socioconstructiva ha sido pensada desde el principio teniendo en cuenta esta privatización de la religión. Resulta imprescindible, si las iglesias cristianas quieren transitar por un camino de desprivatización, reenfocar nuestra mirada teológica hacia las trascendencias mayores: el mal, la muerte, el dolor y sufrimiento. Iglesias y pastores son presionados para mantener una oferta que satisfaga la demanda de las trascendencias menores de construcción de la conciencia religiosa, pero eso debilita su posición y las hace prescindibles. Sin embargo, las iglesias a través de una hermenéutica teológica canónica, narrativa y eclesial deben recuperar una comprensión de la salvación de Dios que tiene que ver principalmente con las trascendencias mayores.

⁹⁴⁴ Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", 135

⁹⁴⁵ Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", 135

⁹⁴⁶ Luckmann, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", 138

10.5.3 Una comunidad dadora de sentido frente al mal y la muerte

Por todo lo anterior, si las iglesias quieren convertirse en esas estructuras intermedias dadoras de sentido deben ocuparse de las trascendencias mayores. Eso vuelve su mirada hacia la teodicea.

En términos sociológicos, teodicea es la racionalización de las situaciones marginales de la vida diaria, tales como la muerte, el mal y el sufrimiento, a partir de construcciones de sentido trascendentes. Esta teodicea nos lleva a un enfoque de la religión por lo que ella es. Las iglesias cristianas construyen una definición de la realidad sobre la base de lo que confiesan que es la salvación de Dios para el mundo. Dios salva el mundo del poder de la muerte y del mal.

Gracias a la teodicea las situaciones marginales quedan integradas en la vida diaria y esto tiene gran importancia, ya que las situaciones marginales representan el peligro del sinsentido. Por consiguiente, la teodicea se convierte en un ámbito fundamental de la donación de sentido de las iglesias como estructuras intermedias. Máxime cuando las construcciones de sentido seculares son precarias precisamente porque carecen de explicaciones y legitimaciones últimas frente a estas situaciones límite. No en vano, la sociedad contemporánea adolece de un sinfín de patologías mentales y emocionales, lo que le lleva a una preocupación por la salud, el bienestar y la evitación del dolor. Esto representa una sintomatología respecto a esta precarización del sentido.

La vida cotidiana representa el lado luminoso de la vida humana, mientras que las situaciones marginales constituyen el lado sombrío de la misma. La donación de sentido de las iglesias cristianas es ponernos a salvo del lado sombrío de estas situaciones marginales de la vida cotidiana.

Otra parte importante de la donación de sentido de las iglesias es la integración biográfica de las personas. En el caso de las sociedades contemporáneas ese proceso integrador de las distintas etapas de la biografía personal se realiza en términos de las teorías psicológicas modernas, pero esto se realiza en términos de un horizonte secular. Aquí hay un ámbito de competencia con respecto a la donación de sentido de las iglesias cristianas, por lo que las

iglesias podrán mantener su ámbito de influencia mientras sean capaces de establecer una conexión con la biografía completa de las personas, pero yendo más allá de una mera socialización de ciertos momentos puntuales de las mismas.

En cuanto a la integración de las situaciones marginales en el universo simbólico de la vida cotidiana, la integración de la muerte tiene un papel destacado. Así que la ubicación de la muerte tiene una importancia estratégica para la biografía individual. Esa función que es la de capacitar al individuo a retornar a su vida diaria después de la muerte de alguien cercano y experimentar la anticipación de su propia muerte sin que ésta interfiera en las rutinas de su vida cotidiana. Dicha legitimación ofrece al individuo un conocimiento de receta para una “muerte correcta”. La muerte se ha problematizado precisamente en la sociedad actual porque carece de recursos para comprender y vivir la muerte en su lugar “correcto” dentro de una definición de la realidad, por lo que la muerte se reprime hasta el extremo de convertirse en un tabú. Las iglesias como donadoras de sentido deben proclamar y encarnar la esperanza de la resurrección como victoria definitiva sobre la muerte y la promesa de una nueva realidad con unas condiciones nuevas de existencia.

En este sentido, la teodicea es una respuesta frente a este “enemigo último” que es la muerte y las iglesias cristianas siempre han sabido lidiar con ella. Mientras que las versiones secularizadas de las iglesias, que hacen de las trascendencias menores su orientación principal, abandonan esta orientación hacia la teodicea y, por tanto, se convierten en prescindibles o fácilmente sustituibles.

Por tanto, se vuelve perentorio que las iglesias no sólo se conviertan en estructuras intermedias que recuperen un papel político en la plaza pública de la sociedad plurisecular, sino que las iglesias deben recuperar su orientación principal hacia las trascendencias mayores y dentro de ellas su orientación hacia la teodicea. Sólo de esta manera podrá esperarse una desprivatización de las mismas, pero una desprivatización que no se haga subsidiaria de cualesquiera otras ideologías y de sus esfuerzos legitimadores.

Quizás se pueda pensar que cargamos con un peso excesivo a las iglesias cristianas cuando les asignamos la tarea de convertirse en estructuras intermedias

dadoras de sentido. Ya que no en vano si hemos llegado hasta aquí, a través de una diferenciación funcional de las instituciones sociales y de una privatización de la vida diaria y de la religión en ella, se debe a causas de evolución de la estructura social y de procesos sociales que, en definitiva, no puede ser revertidos ni modificados a voluntad y, mucho menos, allí donde las iglesias se han convertido en minorías cognitivas.

No obstante, tal y como dice José Casanova, la tesis de la secularización como privatización se vuelve problemática cuando pasa de ser una teoría descriptiva a convertirse en una teoría normativa. Mientras que la diferenciación funcional sigue siendo una descripción de la forma de la estructura social de la sociedad tardomoderna, la privatización de la religión es una opción entre otras posibilidades⁹⁴⁷.

Es cierto que la diferenciación institucional lleva a que la religión esté circunscrita a una esfera propiamente religiosa, sin embargo, la privatización adquiere una dimensión ideológica cuando es prescrita como normativa desde los subsistemas políticos y tecnoeconómicos. La privatización es la forma que el pensamiento neoliberal espera de la religión. Por tanto, concordamos con Casanova, cuando dice que debiera admitirse formas legítimas de religión pública, que no son necesariamente formas fundamentalistas de religión, ni ponen en peligro las libertades individuales ni las estructuras diferenciadas de las sociedades tardomodernas⁹⁴⁸.

Hemos mostrado a lo largo de la presente tesis doctoral que hay un camino alternativo para las iglesias cristianas que no les haga transitar por el camino exclusivo de la privatización o de la lógica secular de la configuración neoliberal tecnoeconómica y política. Las iglesias son estructuras intermedias dadoras de sentido que protegen a las personas, pero que también contribuyen al pluralismo, la convivencia y a una donación y una oferta de fuentes de sentido trascendente para el conjunto de la sociedad. No como una manera de contribuir a la mejora del sistema social, sino como coherencia con la misión que encarna: ser testimonio frente a la muerte, el mal y el sufrimiento, y practicar el servicio, encarnando la

⁹⁴⁷ José Casanova, *Genealogías de la secularización* (Barcelona: Anthropos, 2012), 30

⁹⁴⁸ Casanova, *Genealogías...*, 31

promesa de una nueva creación bajo el reinado de Dios, en la que “Dios será todo en todos”⁹⁴⁹.

Dios morará con ellos, ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos, y ya no habrá más muerte, ni habrá más llanto ni clamor ni dolor, porque las primeras cosas ya pasaron⁹⁵⁰.

⁹⁴⁹ 1ª Co 15, 28

⁹⁵⁰ Ap. 21, 3b-4

CONCLUSIONES

Detallamos las principales conclusiones que hemos alcanzado tras nuestra investigación doctoral.

1. Calificamos nuestra propuesta teológica como socioconstructiva, la cual se sitúa como un camino de mediación entre las escuelas de Yale y Chicago. Compartiendo, además, presupuestos comunes entre posliberales y neoconservadores.
2. Esta teología socioconstructiva parte de una cooperación intradisciplinar entre lo teológico y lo sociológico, con una epistemología común: la relacionalidad intersubjetiva con el otro, que siempre tiene una dimensión trascendente con el Otro.
3. En el modelo cultural de Berger encontramos una tensión no resuelta entre su sociología y su teología. Mientras que en su sociología la religión está configurada socialmente, por tanto, desde fuera. Su teología es una teología liberal o experiencial-expresiva, es decir, configurada desde el interior de la subjetividad que expresa estados de conciencia.
4. La razón de ello es porque concibe ambas disciplinas compartimentadas metodológicamente. Berger concebía la sociología como una ciencia empírica, mientras que la teología como una ciencia normativa y no empírica. Su diferencia metodológica hizo que tuviera distintas concepciones culturales sobre la religión, sin que buscara un modelo integrador.
5. En el modelo de sociología de la religión de Berger se rechaza la adopción de una perspectiva reductivamente funcional. Para ello, se adopta la categoría “sobrenatural” para definir lo que es la religión. De esta manera, se adopta una posición sustantiva que evite reducir la religión a una mera función del sistema social. La religión se comprende desde “dentro”, es decir, a partir de la conciencia religiosa.

6. La adopción de esquemas funcionalistas en sociología de la religión supone asumir una lógica secular y con ello aumenta la subsidiariedad del sistema social. En la sociología de la religión bergeriana la teodicea se convierte en el ámbito central desde donde se comprende la propia religión frente al mal, la muerte y el sufrimiento.
7. La teología socioconstructiva se basa en “la opción barthiana” o “deductiva” de una Palabra por encima de todas las relativizaciones humanas, pero en la que esa Palabra se transmite a través del proceso de construcción social de la cultura y del conocimiento de una comunidad. El énfasis recae en la comunidad cristiana y no en la fe individual, evitando ser “minoría cognitiva”, para convertirse en una comunidad política.
8. La teología socioconstructiva acepta el carácter relativo de todas las construcciones sociales humanas, pero afirma que con ello no pierden necesariamente su condición de “verdad”. Dicho esto, no sólo en un sentido ontológico, sino regulativo, acerca de cómo contribuyen a construir la realidad y la cultura que configuran con ella.
9. La teología socioconstructiva entra en un proceso de negociación con la modernidad tardía, rechazando aquellos aspectos que se convierten en portadores secundarios del pluralismo secularizador: individualismo, privatización y reducción subjetiva de la religión.
10. Concebimos el sistema social en perspectiva neoconservadora como un sistema plural, con una interacción recíproca entre tres órdenes o subsistemas: tecnoeconómico, político y cultural. La red de significados compartidos socialmente pertenece a la esfera de lo cultural que tiene como su centro la religión.
11. La caracterización principal de la sociedad contemporánea es el pluralismo, sin embargo, en Europa no tenemos un pluralismo religioso, sino un pluralismo secular. Donde la secularidad configura normativamente el espacio público, que denominamos plurisecular.
12. La secularización es un concepto multidimensional del que distinguimos dos niveles de uso y de análisis: el institucional y el de conciencia. La secularización institucional tiene que ver con la evolución de la sociedad en un proceso que se denomina

diferenciación institucional. La secularización de conciencia tiene que ver con los cambios producidos en la práctica y la vivencia religiosa.

13. La secularización como diferenciación institucional tiene su raíz en la comunicación religiosa propiamente cristiana, que es resultado del desencantamiento del mundo de matriz holística, por el que el mundo deviene mundano.
14. Los procesos de modernidad primera y tardía llevan a introducir en ese mundo de diferenciación institucional una ruptura en las diferencias constitutivas del mismo. De manera, que el mundo antes diferenciado, ahora emerge fragmentario. Este es el resultado de la comunicación propiamente secular de la mundanidad secular.
15. Son los procesos de modernización y no el protestantismo, los responsables de tales desarrollos como: la secularización, el pluralismo, el capitalismo o el liberalismo. No obstante, el protestantismo ha mantenido una actitud adaptativa frente a dichos desarrollos debido a la debilidad en su teología política subsidiaria del Estado y del sistema social de la modernidad.
16. Bajo la mundanidad secular, la religión se separa de lo secular, que emerge como normativo del espacio público. De esta manera, la religión se privatiza. El experiencialismo teológico es funcional a esta privatización de la religión por la razón secular.
17. El modelo cultural de Berger es de raíz fenomenológica tanto en su sociología como en su teología, no obstante, mientras que su modelo sociológico establece una relación recíproca entre los contenidos subjetivos de conciencia y los procesos sociales, su teología no fue capaz de trascender un experiencialismo individual. No sacó las consecuencias de su fenomenología sociológica para una comprensión comunitaria de la religión cristiana. Tampoco relacionó la revelación con su teoría social del conocimiento. Por eso, la teología de Peter Berger no es suficiente para nuestra teología socioconstructiva.
18. En nuestro modelo de teología socioconstructiva, la experiencia siempre se construye desde el exterior, es decir, que se construye socialmente. Por eso, aunque la revelación en su fase genética tiene una base experiencial, ésta siempre tiene una construcción social. De

ahí, que la revelación se transmita en un proceso de construcción social.

19. El proceso de revelación como construcción social depende de una comunidad receptora y constructora de la recepción de la revelación, es decir, de una estructura de plausibilidad.
20. La recepción de la revelación es un proceso de construcción social a partir del lenguaje, del mundo de la vida cotidiana y del universo de sentido de una determinada estructura de plausibilidad. Es la estructura de plausibilidad y no una subjetividad individual, la que integra aquellas experiencias e interpreta aquellos acontecimientos históricos, que se correlacionan con sucesivos actos de habla de la Palabra y que da lugar a la revelación, constituyendo un horizonte de significado para la propia comunidad.
21. La estructura de plausibilidad narra para objetivar los significados, juntos a las experiencias y a los acontecimientos históricos interpretados. Primero, de manera oral, y posteriormente, escrita. Todo ese proceso de revelación funciona de manera análoga a un sistema de comunicación, en los que los sucesivos actos de habla de la Palabra funcionan como restricciones de los posibles significados disponibles dentro del proceso de construcción social.
22. Derivado de estos dos procesos, la construcción social y el sistema de comunicación, la revelación se objetiva en unos textos que a su vez requieren otro filtro más de restricción y de regulación: el proceso de canonización por el que los textos devienen en Escritura.
23. La acción comunicativa de Dios tiene dos dimensiones: da lugar a la producción de los textos escritos de la Biblia, pero también, al proceso de transmisión y construcción del canon. Una vez fijado el canon, éste se convierte en soporte de la acción comunicativa de Dios con la comunidad creyente.
24. La teología socioconstructiva propone que la acción comunicativa de Dios está presente, tanto en la perspectiva sincrónica, como en la perspectiva diacrónica. Los textos bíblicos son el resultado del proceso de construcción social, tanto de la revelación, como del proceso canónico. Al mismo tiempo, el uso por la Iglesia del canon le

permite construir una realidad de significado, a partir de la práctica del *Sola Scriptura*, en atención a la realidad sociocultural en la que están inmersas.

25. El *Sola Scriptura* es una práctica regulativa de la Iglesia que lee el texto canónico de la Biblia a partir de sus géneros literarios como formas de acción social. Como patrones de comportamiento y pensamiento determinados por el uso de la Escritura dentro de un contexto social determinado.
26. Los conflictos de interpretaciones en el interior de la Iglesia tendrán su referencialidad en dilucidar las discrepancias entre la “cultura bíblica”, como definición de la realidad derivada del *Sola Scriptura*, y los patrones culturales particulares pertenecientes a los textos concretos.
27. La teología socioconstructiva se basa, por tanto, en una hermenéutica teológica, que busca dilucidar qué prácticas son necesarias cultivar, dentro del contexto actual, como anticipaciones del futuro proclamado y esperado: el reino de Dios. Eso puede llevar hacia posturas tanto conservadoras como progresistas, pero no es la situación contemporánea la que se convierte en normativa, sino la fidelidad intratextual.
28. La teología socioconstructiva quiere enfrentar la doble privatización con la que la sociedad plurisecular transforma la religión cristiana: la privatización de la plaza pública y la privatización de la conciencia. Respecto a la privatización de la religión en la plaza pública, se rechaza la configuración de las iglesias como minorías cognitivas porque supone una rendición a dicha privatización institucional.
29. Respecto a la privatización de la conciencia, la teología socioconstructiva, con su modelo sociológico comprensivo de la revelación en la Escritura, su modelo hermenéutico sociocultural y su referencialidad extratextual, por medio de los actos de habla de la Palabra, quiere evitar su propia privatización.
30. Se propone la categoría de estructura intermedia como vía de desprivatización de las iglesias cristianas en la plaza pública. De esta manera se convertirían en actores políticos desde la particularidad de

la definición de la realidad que les es propia. Definición de la realidad que deriva de la hermenéutica teológica, narrativa y eclesial de las Escrituras.

31. La teología socioconstructiva, frente a la lógica secular, señala la constitución del sistema social desde la realidad extratextual que constituye la revelación de Dios por medio de su acción comunicativa. Esto supone que la religión es el centro de la cultura, que constituye los límites del sistema social.
32. Las estructuras intermedias cumplen con las siguientes funciones políticas: participación de las iglesias cristianas como actores políticos en la plaza pública, contribuyendo así el pluralismo de la sociedad, limitación de las megaestructuras, con la confesión de que Jesús es el Señor, y protección de los individuos por medio de la donación de sentido.
33. Estas funciones políticas no pueden ser llevadas a cabo, sino a través de la desprivatización de la propia teología. Lindbeck asume la privatización de las iglesias, mientras propone la desprivatización de la teología. Berger asume la privatización de la teología, mientras que propone la desprivatización de las iglesias en la plaza pública.
34. En el caso de Berger, esto revela que, aunque su sociología propone una reciprocidad entre la objetividad de las instituciones sociales y la subjetividad de la conciencia, su teología no rebasa los estrechos límites del experiencialismo-expresivo liberal. Así que su desprivatización acaba siendo limitada.
35. Por ello, las iglesias cristianas deben autocomprenderse como aquella comunidad política de sentido que conforma el pueblo de Dios. De aquí deriva una identidad comunitaria en perspectiva ecuménica. La misión de este pueblo es la de ser testigos de la salvación de Dios. Esa condición de testigos tiene una doble dimensión: la proclamación del evangelio y el servicio al mundo a través de sus formas de vida comunitaria.
36. La hermenéutica teológica de nuestra teología socioconstructiva también hace operativo un modelo para la vivencia de la moral. El objetivo principal de la religión no es la moral, sino la definición

cognitiva de la realidad, sobre esta base se establece la definición normativa de la moral. La lectura canónica, narrativa y eclesial de la Escritura produce una definición de cómo es la realidad, a partir de la cual, se pueden establecer aquellos principios morales congruentes con la misma.

37. La privatización de la religión y de la conciencia religiosa supone que el foco de la práctica religiosa se concentre en aquellas trascendencias intermedias o menores: nación, etnia, género, vida familiar y autorrealización. Sin embargo, esto privatiza y debilita las iglesias y la teología cristiana que debe volverse hacia las trascendencias mayores: muerte, mal y sufrimiento, como constitutiva de lo que es la salvación cristiana.
38. En definitiva, hemos presentado un proyecto teológico de teología fundamental, pero que no se ha construido como un ejercicio de abstracción meramente teórica, sino que ha situado socialmente a la teología y a su propio ser: la revelación. Por tanto, nuestra propuesta de teología socioconstructiva se presenta como una teología y como una respuesta encarnada en la sociedad y la cultura a la que pertenece.

BIBLIOGRAFÍA

Adán Fernández, Hugo F., “La articulación teológica contemporánea de la relación entre escritura y tradición. Las propuestas de George Lindbeck, Kevin Vanhoozer y Paul Alvis”. Tesis doctoral. Universidad Pontificia de Comillas, 2015. <http://hdl.handle.net/11531/2444>.

Aeschliman, M. D., “A Contemporary Erasmus. Peter L. Berger”, *Modern Age*, (summer 2011). Acceso 14 de julio de 2021. [A Contemporary Erasmus: Peter L. Berger - Intercollegiate Studies Institute \(isi.org\)](http://www.isi.edu/A-Contemporary-Erasmus-Peter-L-Berger-Intercollegiate-Studies-Institute)

Aguiló Bonet, Antoni J., “Globalización neoliberal y teología neoconservadora. La teología neoliberal de Michael Novak”. *Revista Dikaioyne*, nº 24 (Ene-Jun 2010): 7-34.

Barth, Karl, *La revelación como abolición de la religión*. Madrid: Ediciones Marova, 1973.

Barth, Karl, *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*, vol. I.1 (Londres: T&T Clark, 2009),

Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Beltrán Cely, William M., *La sociología de la religión. Una revisión del estado del arte*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/10738>.

Berger, Peter, “The Sociological Study of Sectarianism”. *Social Research*, vol 21, nº 4 (Winter 1954): 467-485.

Berger, Peter, “Sectarianism and Religious Sociation”. *American Journal of Sociology*, vol 64, nº 1 (1958): 41-44.

Berger, Peter, “Thorstein Veblen y la sociología de la religión”. *Revistas de Ciencias Sociales*, nº 3 (1960): 447-457.

Berger, Peter L., *The Precarious Vision. A sociologist looks at social fictions and Christian faith*. Garden City, N. Y: Doubleday, 1961.

Berger, Peter L., *The Noise of Solemn Assemblies*. Garden City, N.Y: Doubleday, 1961.

Berger, Peter L. & Dennison J. Nash, “Church Commitment in an American Suburb. An Analysis of the Decision to Join”, *Archives de sociologie des religions*, nº 13 (Jan-Jun 1962): 105-120.

Berger, Peter L., "Charisma and Religious Innovation. The Social Location of Israelite Prophecy", *American Sociological Review*, vol 28, nº 6 (Dec 1963): 940-950.

Berger, Peter L., "A market model for the analysis of ecumenicity", *Social Research*, vol 30, nº 1 (Spring 1963): 77-93.

Berger, Peter L., *Introducción a la sociología*. México: Limusa, 2006.

Berger, Peter L. & Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *History and Theory*, vol 4, nº 2 (1965): 196-211.

Berger, Peter L. & Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", *Social Research*, vol 32, nº 1 (spring 1965): 110-115.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

Berger, Peter L., "Identity as a problem in the sociology of knowledge", *European Journal of Sociology*, nº 7 (1966): 105-115.

Berger, Peter L., "A Sociological View of the Secularization of Theology", *Journal for Scientific Study of Religion*, vol 6, nº 1 (1967): 3-16.

Berger, Peter L., *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós, 1981.

Berger, Peter L., *A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York: Anchor Books, 1970.

Berger, Peter L., "Sociology and Freedom", *The American Sociologist*, vol 6, nº 1 (Feb 1971): 1-5.

Berger, Peter L., "Sincerity and Authenticity in Modern Society", *Four Reviews Essays* (1973): 81-90.

Berger, Peter L., Brigitte Berger & Hansfried Kellner, *The homeless mind*. Harmondsworth: Penguin books, 1973.

Berger, Peter L., "Some Second Thoughts on Substantive vs Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 13, nº 2 (1974): 125-133.

Berger, Peter L. & Richard J. Neuhaus (eds), "An Appeal for Theological Affirmation", *Worldview* (April 1975): 39-41.

Berger, Peter L., "In Praise of Particularity. The Concept of Mediating Structures", *The Review of Politics*, vol 38, nº 3 (1976): 339-410.

Berger, Peter L., "The socialist myth", *The Public Interest*, nº 44 (1976): 3-16.

Berger, Peter L., *Facing up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religions*. Basic Books: New York, 1977.

Berger, Peter L., "Secular theology and the rejection of the supernatural. Reflections on recent trends", *Theological Studies*, vol 38, nº 1 (1977): 39-56.

Berger, Peter L., "In praise of New York", *Commentary*, vol 63, nº 2 (1977): 1-9.

Berger, Peter L., "La religión y los dilemas de la modernización. Modernización y contramodernización", *Religión y Cultura*, vol XXIV, nº107 (Nov-Dic 1978): 653-665.

Berger, Peter L., *Pirámides de sacrificio*. Santander: Sal Terrae, 1979.

Berger, Peter L., *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, New York: Anchor Books, 1979.

Berger, Peter L., Stand D. Gade, Howard L. Harrod, Donald E. Miller, Wade Clark Roof, "Review Symposium: Peter L. Berger's "The Heretical Imperative", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 20, nº 2 (Jun 1981): 181-196.

Berger, Peter L., *Modernization and Religion*. Fourteenth Geary Lecture, 1981.

Berger, Peter L., "The class struggle in american religion", *The Christian Century*, (Feb, 1981): 194-199.

Berger, Peter L., "The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue between the World Religions", *Buddhist-Christian Studies*, 1 (1981): 31-41.

Berger, Peter L & Hansfried Kellner, *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation*. New York: Penguin Books, 1982.

Berger, Peter L., "Secularity. West & East", *Cultural Identity and Modernization in Assian Countries*. Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium. Kokugakin University Insititute for Japanese Culture and Classics, 1983.

Berger, Peter L., "Underdevelopment revisited", *Commentary*, vol 78, nº 1 (1984): 1-12.

Berger, Peter L., "The Sociological Study of Sectarianism", *Social Research*, vol 51, nº 1 (Spring-Summer 1984): 367-385.

Berger, Peter L., “Religion in post-protestant America”, *Commentary*, vol 81, nº 5 (1986): 1-14.

Berger, Peter L., “Our Conservatism and Theirs”, *Commentary*, (Oct 1986): 1-14.

Berger, Peter L., *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions About Prosperity, Equality & Liberty*. New York: Basic Books, 1986.

Berger, Peter L., *An East Asian development model?*. Oxford: Transaction books, 1988, 3-11.

Berger, Peter L., “Observaciones acerca de la cultura económica”, *Estudios Públicos*, nº 40 (1990): 11-30.

Berger, Peter L., Norbert Lechner, Manuel Mora & Pedro Morandé, “Cultura y desarrollo económico”, *Estudios Públicos*, nº 40 (1990): 31-66.

Berger, Peter L., “Reflections of an Ecclesiastical Expatriate”, *The Christian Century*, vol 107, nº 30 (Oct, 1990): 964-969.

Berger, Peter L., “Worldly Wisdom, Christian Foolishness”, *First Things*, agosto de 1990. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1990/08/worldly-wisdom-christian-foolishness>.

Berger, Peter L., “Capitalism and the Disorders of Modernity”, *First Things*, enero de 1991. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1991/01/capitalism-and-the-disorders-of-modernity>.

Berger, Peter L., “El matrimonio y la construcción de la realidad”. *Estudios Públicos*, nº 43 (1991): 117-138.

Berger, Peter L., *A Far Glory. The Quest for faith in an age of credulity*. New York: Maxwell MacMillan, 1992.

Berger, Peter L., “The Uncertain Triumph of democratic capitalism”, *Journal of Democracy*, vol 3, nº 3 (1992): 7-16.

Berger, Peter L., Thomas Luckmann, Doyle MacCarthy, Mary F. Rogers, Thomas S. Eberle, Hans-Georg Soeffner, Charles Lemert & John W. Meyer, “Reflections on the 25th anniversary of The social construction of reality”, *Perspectives, The American Sociological Association Newsletter*, vol 15, nº 2 (1992): 1-12.

Berger, Peter L. & Richard J. Neuhaus, “Potenciar al ciudadano, el rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas”, *Estudios Públicos*, nº 49 (1993): 175-226.

- Berger, Peter L., “God in a world of gods”, *First Things*, agosto de 1993. Acceso 9 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1993/08/002-god-in-a-world-of-gods>.
- Berger, Peter L., “The other face of Gaia”, *First Things*, agosto de 1994. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1994/08/the-other-face-of-gaia>.
- Berger, Peter L., “La actuación moral en la edad del pluralismo”, *Leviatán: Revista de pensamiento socialista*, nº 59 (primavera 1995): 91-105.
- Berger, Peter L., “Where is the West?”, *First Things*, marzo de 1995. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1995/03/005-where-is-the-west>.
- Berger, Peter L., “Two Cheers for Class”, *First Things*, junio de 1996. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1996/06/005-two-cheers-for-class>.
- Berger, Peter L., “Secularism in Retreat”, *The National Interest*, nº 46 (1996): 3-12.
- Berger, Peter L., “At Stake in the Enlightenment”, *First Things*, marzo de 1996. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/1996/03/005-at-stake-in-the-enlightenment>.
- Berger, Peter L., “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, *Estudios Públicos*, nº 67 (1997): 1-18.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Berger, Peter L., “Epistemological modesty. An interview with Peter Berger”, *The Christian Century*, vol 114, nº 30 (Oct, 1997): 972-978.
- Berger, Peter L., “Four faces of global culture”, *The National Interest*, nº 49 (1997): 23-29.
- Berger, Peter L., “Entrevista a Peter Berger en el CEP”, *Estudios Públicos*, nº 71 (1998): 1-43.
- Berger, Peter L., “El subdesarrollo reexaminado”, *Estudios Públicos*, nº 31 (1998): 5-15.
- Berger, Peter L., “Protestantism and the quest for certainty”, *The Christian Century*, vol 115, nº 23 (Aug 26 – Sep 2, 1998): 782-796.

Berger, Peter L., "The culture of liberty. An Agenda", *Society*, vol 35, nº 2 (Jan/Feb 1998): 407- 415.

Berger, Peter L., "The Desecularization of the World. A Global Overview". En *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, editado por Peter L. Berger, 1-18. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1999.

Berger, Peter L., *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós, 1999.

Berger, Peter L., "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Sociology of Religion*, vol 62, nº 4 (2001): 443-454.

Berger, Peter L., "Sociology. A Disinvitation", *Society* (nov-dec 2001): 193-204.

Berger, Peter L., "Las dinámicas culturales de la globalización". En *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, editado por Peter L. Berger & Samuel P. Huntington, 13-30. Barcelona: Paidós, 2002.

Berger, Peter L., "Whatever happened to sociology", *First Things*, octubre de 2002. Acceso 8 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>.

Berger, Peter L. & Robert W. Hefner, "Spiritual capital in comparative perspective", Institute on Religion and World Affairs, Boston University (2003). Acceso 13 de julio de 2021. <https://www.metanexus.net/archive/spiritualcapitalresearchprogram/pdf/Berger>.

Berger, Peter L., *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona: Herder, 2004.

Berger, Peter L., "Las religiones en la era de la globalización", *Revista Iglesia Viva*, vol 218, nº 4-6 (2004): 63-72.

Berger, Peter L., "Christianity and Democracy. The Global Picture", *Journal of Democracy*, vol 15, nº 2 (apr 2004): 76-80.

Berger, Peter L., "Orthodoxy and Global Pluralism", *Demokratizatsiya-Washington*, vol 13, nº 3 (2005): 437-447.

Berger, Peter L., "Pluralismo global y religión", *Estudios Públicos*, nº 98 (2005): 5-18.

Berger, Peter L., "Religion and the West", *The National Interest*, nº 80 (2005): 112-119.

Berger, Peter L., "Religion in a globalizing world", *Media Development*, vol 54, n° 3 (2007): 1-30.

Berger, Peter L., "Secularization Falsified", *First Things*, n° 180 (feb 2008): 23-27.

Berger, Peter L., "Faith and development", *Global Society*, vol 46, n° 1 (2009): 69-75.

Berger, Peter L., "We're Gonna Turn this Around", *First Things*, abril de 2009. Acceso 11 de abril de 2020. <https://www.firstthings.com/article/2009/04/were-gonna-turn-this-around>.

Berger, Peter L. & Anton C. Zijderveld, *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*. HarperCollins e-books, 2009.

Berger, Peter L., "Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala. The Protestant Ethic Today", *The Review of Faith & International Affairs*, vol 8, n° 4 (2010): 3-9.

Berger, Peter L., entrevista por Albert Mohler, 11 de octubre 2010, "Rethinking secularization. A conversation with Peter Berger". Acceso 14 de julio de 2021. [Rethinking Secularization: A Conversation with Peter Berger - AlbertMohler.com](http://www.albertmohler.com/2010/10/11/rethinking-secularization-a-conversation-with-peter-berger/)

Berger, Peter L., *Adventures of an Accidental Sociologist. How to explain the world without becoming a bore*. New York: Prometheus Books, 2011.

Berger, Peter L., "Further Thoughts on Religion and Modernity", *Society*, vol 49, n° 4 (2012): 313-316.

Berger, Peter L., "A Friendly Dissent from Pentecostalism", *First Things*, 227 (nov 2012): 45-50.

Berger, Peter L., "America's Smiling God", *First Things*, 222 (apr 2012): 51-53.

Berger, Peter L., entrevista por Gregor Thuswaldner, 12 de septiembre de 2013, "A conversation with Peter Berger. How My Views Have Changed". Acceso 14 de julio de 2021. [A Conversation with Peter L. Berger: "How My Views Have Changed" \(thecresset.org\)](http://www.thecresset.org/2013/09/12/a-conversation-with-peter-l-berger-how-my-views-have-changed/)

Berger, Peter L., "The hospital. On the interface Between Secularity and Religion", *Springer Science & Business Media New York*, vol 52, n° 5 (oct 2015): 410-412.

Berger, Peter L., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme, 2016.

Berger, Peter L., “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, *Revista Sociedad y Religión*, vol XXVI, n° 45 (2016): 143 – 154.

Berger, Peter L., entrevista por Inga Leonova, 15 de enero de 2016, “A conversation with Peter Berger: Christians Should Be Happy About Pluralism”. Acceso 14 de julio 2021. [A Conversation With Peter Berger: "Christians Should Be Happy About Pluralism" — The Wheel \(wheeljournal.com\)](http://www.wheeljournal.com)

Berger, Peter L., “The Good of Religious Pluralism”, *First Things*, 262 (apr 2016): 39-42.

Berger, Peter L., “Pluralism, Protestantization and the Voluntary Principle”. En *Democracy and the New Religious Pluralism*, editado por Thomas Banchoff, 19-29. New York: Oxford University Press, 2007.

Berger, Peter L., “300 Years of Theodicy”, *The National Interest*, 15 de marzo de 2017. Acceso 14 de julio de 2021. <https://www.the-american-interest.com/2017/03/15/300-years-of-theodicy>.

Berger, Peter L., “Gloomy and Cheerful Evangelicals”, *The National Interest*, 26 de abril de 2017. Acceso 14 de julio de 2021. <https://www.the-american-interest.com/.../gloomy-and-cheerful-evangelicals>.

Berger, Peter L., “So What’s With All This Solemnity?”, *The National Interest*, 29 de marzo de 2017. Acceso 14 julio de 2021. [So What’s With All This Solemnity? - The American Interest \(the-american-interest.com\)](http://www.the-american-interest.com)

Berger, Peter L., “Obituario de Peter L. Berger (1929-2017)”, *Society*, 54 (sept-oct 2017): 389-391.

Berger, Peter L., Obituario por Joseph Berger, “Peter Berger, Theologian Who Fought ‘God is Dead’ Movement, Dies at 88”, *The New York Times*, 29 de julio de 2017. Acceso 14 de julio de 2021. [Peter Berger, Theologian Who Fought ‘God Is Dead’ Movement, Dies at 88 - The New York Times \(nytimes.com\)](http://www.nytimes.com)

Beyer, Peter, “Secularization from the Perspective of Globalization. A Response to Dobbeleare”, *Sociology of Religion*, vol 60, n°3 (1999): 289-301.

Brueggemann, Walter, *Teología del Antiguo Testamento*. Sígueme: Salamanca, 2005.

Cantrell, Michael A., “Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?”, *Journal of American Academy of Religion*, 84, n° 2 (2016): 373-400.

Casanova, José, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista académica de Relaciones Internacionales*, n° 7 (nov 2007) UAM-AEDRI. Acceso 14 de julio de 2021. <http://hdl.handle.net/10486/678436>.

Casanova, José, “Dimensiones del Pluralismo Religioso. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos”, *Revistas CIDOB d’Afers Internacionals*, nº77 (mayo-junio 2007): 13-39.

Casanova, José, “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, vol 76, nº 4 (Winter 2009): 1049-1066.

Casanova, José, *Genealogías de la secularización*, 19-31. Barcelona: Anthropos, 2012.

Casanova, José, entrevista al sociólogo de la religión José Casanova, 23 de mayo de 2017. *Estudios Evangélicos*. Acceso el 16 de diciembre de 2019. [Estudios Evangélicos » Entrevista al sociólogo de la religión José Casanova \(estudiosevangelicos.org\)](http://EstudiosEvangélicos»EntrevistaalsociólogodelareligiónJoséCasanova(estudiosevangelicos.org)).

Casas, Roberto, “La narración, espacio de la fe y la teología”, en *Revista Iglesia Viva*, nº 220, Narración y comunicación de lo religioso, (oct-dic 2004): 41-54.

Correa, Teófilo, “Intertextualidad y Exégesis Intra-bíblica. ¿Dos caras de la misma moneda? Breve Análisis de las Presuposiciones Metodológicas”, *DavarLogos*, vol 5, nº1 (2006): 1-13.

Comblin, Joseph, “América Latina y el actual debate teológico entre neo-conservadores y liberales”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 41 (1981): 780-816.

Comstock, Gary L., “Two Types of Narrative Theology”, *Journal of American Academy of Religion*, vol 55, nº 4, (winter, 1987): 687-717.

Dalferth, Ingolf U., *Transcendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2017.

Dalferth, Ingolf U., ‘I Determine what God is!’. Theology in the Age of ‘Cafeteria Religion’, *Theology Today*, nº 57 (2000): 5-23.

Davie, Grace, “Is Europe an Exceptional Case?”, *The Hedgehog Review* (spring-summer 2006): 23-34.

Davie, Grace, *Sociología de la religión*. Madrid: Akal, 2011.

Díaz de Rada, Ángel, *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta, 2012.

Dobbelaere, Karel, “Secularization. A multi-dimensional concept”, *Current Sociology*, vol. 29, nº 2 (1981): 1-153.

Dobbelaere, Karel, *Secularización. Un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana, 1994.

Dobbelaere, Karel, "Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Sociology of Religion*, vol 60, nº 3 (1999): 229-247.

Dorrien, Gary, "The origins of postliberalism. A third way in theology?", *The Christian Century*, vol. 118, nº 20 (jul 2001): 16-17.

Douglas, Mary, *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos del Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa, 2006.

Duch, Lluís, *Religión y Política*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.

Dulles, Avery, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*. Santander: Sal Terrae, 1975.

Dulles, Avery, "Posmodernist Ecumenism". Reseña de *The Church in a Postliberal Age*, de George A. Lindbeck. *First Things*, octubre de 2003. Acceso 01 de junio 2019. <https://www.firstthings.com/article/2003/10/the-church-in-a-postliberal-age>.

Duque, Joao M., *El Dios ocultado. En busca de un diálogo crítico con la sociedad*. Salamanca: Sígueme, 2017.

Flisfisch, Ángel & Arturo Fontaine, "El espíritu del capitalismo democrático", *Estudios Públicos*, 11 (invierno 1983): 1-20.

Fodor, James, "Postliberal Theology", en *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. por David F. Ford & Rachel Muers, 229-248. Malden-MA: Blackwell, 2005.

Ganzevoort, Ruud, "The social construction of revelation", *International Journal of Practical Theology*, vol 8, nº 2 (2006): 1-14.

García Alonso, Marta, *La teología política de Calvino*. Barcelona: Anthropos, 2008.

Gehlen, Arnold., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Arnold Gehlen 1904-1976*. Barcelona: Paidós, 1993.

Goldstein, Warren S., "Secularization Patterns in the Old Paradigm", *Sociology of Religion*, vol 70, nº 2 (2009): 157-178.

- Gorski, Philip & Jeffrey Guhin, “The Ongoing Plausibility of Peter Berger. Sociological Thoughts on The Sacred Canopy at Fifty”, *Journal of American Academy of Religion*, vol 85, nº 4 (2017): 1118-1131.
- Gustafson, James, “The Sectarian Temptation. Reflections on Theology, the Church and the University”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, vol 40 (1985): 83-94.
- Haight, Roger, *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.
- Harvey, Van A., “Some Problematical Aspects of Peter Berger’s Theory of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol 41, nº 1 (1973): 75-93.
- Henríquez, Raúl Y., “La construcción social de la realidad. La posición de Peter L. Berger y Thomas Luckmann”, *Ars Boni*, vol 6, nº 2 (2010): 289-304.
- Hermans, Chris A. M., Gerrit Imminkg, Aad De Jong, A & Jan M. Van der Lans, (eds), *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill, 2002.
- Jiménez, Luís, “El punto de partida de la teología. Aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje”, *Theologica Xaveriana*, nº 64 (2014): 127-156.
- Joven, Fernando, “La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología”, *Estudios Agustinos*, nº 32 (1997): 431-498.
- Knight, Douglas A., *Rediscovering the Traditions of Israel*, 1-16. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Lamo de Espinosa, Emilio, “La sociología del s. XX”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 96 (2001): 21-49.
- Lamo de Espinosa, Emilio, “El estatuto teórico de la sociología del conocimiento”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 40 (1987): 7-44.
- Lamo de Espinosa, Emilio, “La teoría social del interaccionismo simbólico”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 1 (1978): 159-204.
- Lane, Jason, “Melanchthon’s Loci Communes”, acceso el 01 de diciembre de 2019. <https://lutheranreformation.org/theology/melanchthons-loci-communes/>
- Lindbeck, George A., “Ecumenism and the Future of Belief”, *Una Sancta*, vol 25, nº 3 (1968): 3-17.

Lindbeck, George A., *La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época posliberal*. Barcelona: Editorial CLIE, 2018.

Lindbeck, George A., "The Church". En *Keeping the Faith. Essays to Mark the Centenary of Lux Mundi*, editado por Geoffrey Wainwright, 179-208. Philadelphia: Fortress Press and Alison Park, 1988.

Lindbeck, George A., "Confession and Community. An Israel-like View of the Church", *The Christian Century*, nº 107 (May 1990): 492-496.

Lindbeck, George A., "Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment". En *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, editado por T. R. Timothy & D. L. Okholm, 221-240. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.

Lindbeck, George A., *The Church in a Postliberal Age*. London: SCM Press, 2002.

Lindbeck, George A., "The University and Ecumenism". En *Justification and the Future of the Ecumenical Movement. The Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, editado por William G. Rusch, 1-13. Collegeville, Minnesota: Unitas Books, 2003

López, Julián, "Modelos de reflexión sobre el método teológico", *Efemérides Mexicana*, nº 24 (2006): 37-76.

López Sierra, Héctor E., "Debate de fin de siglo. La relación entre la teoría científico-social contemporánea y la teología cristiana", *Revista de ciencias sociales / Nueva época*, nº 5 (junio 1998): 175-189.

Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York: MacMillan Company, 1967.

Luckmann, Thomas, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis*, vol. 50, nº 2 (1990): 127-138.

Luckmann, Thomas, "Reflexiones sobre Religión y Moralidad". En *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, editado por Eduardo Bericat Alastuey, 15-25. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2008.

Luhmann, Niklas, *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2007.

Luhmann, Niklas, *Sociología de la religión*. México: Herder, 2009.

Mardones, José María, "Capitalismo y Teología Neoconservadora", *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (1990): 253-306.

Mardones, José María, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Cuadernos FyS. Santander: Sal Terrae, 1991.

Mardones, José María, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Martín Huete, Felipe, “El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?”. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2007. <http://hdl.handle.net/10481/1551>.

Martin, David, John O. Mills, & W. S. F. Pickering (eds), *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*. Leiden: Brill, 2004.

Martin, David, “The essence of an Accidental Sociologist. An Appreciation of Peter Berger”, *Society*, vol 49, nº 2 (mar 2012): 168-174.

Martin, David, Linda Woodhead & Paul Heelas (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, 2001.

Meeks, Wayne, A., “A Hermeneutics of Social Embodiment”, *The Harvard Theological Review*, vol 79, nº 1/3, Christians among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday (jan-jul 1986): 176-186

Milbank, John, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder, 2004.

Morales, José, “Los modelos en teología. Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología”. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 1997. <https://hdl.handle.net/10171/5652>.

Neuhaus, Richard J., “El alma de la democracia liberal”, *Aceprensa*, 30 de noviembre de 2005. Acceso 12 de marzo de 2021. <https://www.aceprensa.com/religion/el-alma-de-la-democracia-liberal>.

Neuhaus, Richard J., “El liberalismo de Juan Pablo II”, *Estudios Públicos*, nº 101 (2006): 71-86.

Neuhaus, Richard J., “Política y ética en la sociedad democrática”, *La Razón Histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, nº 15 (2011): 95-98.

Noguera, José Antonio, “El neoidealismo sociológico. Para una crítica de La construcción social de la realidad de P. L. Berger y Th. Luckmann”. III Congreso Catalán de Sociología. Grupo de Teoría sociológica, Metodología y Sociología del Conocimiento, 1998, Lleida. Acceso 24 de agosto 2018. [El neo-idealismo sociológico. Para una crítica de La construcción social de la realidad de P.L. Berger y Th. Luckmann. | Analytical Sociology & Institutional Design \(uab.cat\)](http://www.analyticalsociology.com/El-neo-idealismo-sociologico-Para-una-critica-de-La-construccion-social-de-la-realidad-de-P.L-Berger-y-Th-Luckmann-|Analytical-Sociology-&Institutional-Design-(uab.cat))

Novak, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*. New York: Madison Books, 1982.

Ornelas, Marco, Recensión de *Sociología de la Religión*, de Niklas Luhmann, en *Revista Mad-Universidad de Chile*, nº 32 (2015): 149-155.

Oviedo Torró, Luís, “El nuevo radicalismo teológico ante el panorama cultural contemporáneo”, *Estudios Salmanticensis*, nº 53 (2006): 301-328.

Parrilla Martínez, Desiderio, “La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano”, *Carthaginensia*, nº71 (2021): 69-95.

Pérez Andreo, Bernardo, “Religión en un mundo globalizado. Entre legitimación y profecía”, *Carthaginensia*, nº 24 (2008): 353-378.

Pérez Andreo, Bernardo, “La victoria de la posmodernidad o el hombre lleno de nada”, *Caurensia*, vol III (2008): 393-431.

Pérez Andreo, Bernardo, “Los altares de la posmodernidad y la metástasis del mundo. Una visión de la religión allende Peter L. Berger y Ulrich Beck”, *Journal of the Sociology & Theory of Religion (JSTR)*, 7 (2018): 28-49.

Pérez Andreo, Bernardo, *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*. Madrid: Catarata, 2011.

Pfadenhauer, Michaela, *The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2013.

Philips, Timothy R. & Dennis L. Okholm, eds., *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.

Reaves, Dylan, “Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization”, *Denison Journal of Religion*, vol 11, nº 3 (2012): 1-19.

Ritzer, G., *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill, 1993.

Roberts, Richard H., “El espíritu del capitalismo democrático. Crítica a Michael Novak”, *Estudios Públicos*, 55 (invierno 1994): 243-259.

Rose, Matthew, “The Liberalism of Richard John Neuhaus”, *National Affairs* (summer 2016). Acceso 14 de julio de 2021. [The Liberalism of Richard John Neuhaus | National Affairs](#)

Schmitt, Carl, *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.

Schutz, Alfred & Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*. London: Northwestern University Press, 1973.

Segal, Robert A., “Clifford Geertz and Peter Berger on Religion. Their Differing and Changing Views”, *Anthropology and Humanism Quarterly*, 15, nº 1 (1990): 2-10.

Setton, Damián, “Rupturas y continuidades en la sociología de la religión de Peter Berger”. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. *Sociedad y religión*, vol. 27, 48 (2017), 164-175. Acceso 09 de enero 2019. <http://hdl.handle.net/11336/46042>.

Spitz, Jean Fabian, “El capitalismo democrático. ¿El fin de una excepción histórica?”, *Nueva Sociedad*, nº 282 (jul-ag 2019): 69-82.

Sremac, S., “Converting into a New Reality. Social Constructionism, Practical Theology and Conversion”, *Nova prisutnost*, vol 8, nº 1 (2010): 7-277.

Stark, Rodney, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, vol 60, nº 3 (1999): 249-273.

Stark, Rodney & Laurance R. Iannaccone, “A supply-side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 33, nº 3 (sep. 1994): 230-252.

Streeck, Wolfgang, “La crisis del capitalismo democrático”, *New Left Review*, nº 71 (2011): 5-26.

Swatos, William H. & Kevin J. Christiano, “Secularization Theory. The Course of Concept”, *Sociology of Religion*, vol 60, nº 3 (1999): 209-228.

Taubes, Jacob, *La Teología Política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.

Taylor, Charles, *Encanto y desencantamiento. Secularidad y laicidad en Occidente*. Santander: Sal Terrae, 2015.

Thiemann, Ronald, F., “Revelation and Imaginative Construction”, *The Journal of Religion*, vol 61, nº 3 (jul 1981): 242-263.

Torres Queiruga, Andrés, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.

Tracy, David, Langdon Gilkey & Schubert Ogden, “Responses to Peter Berger”, *Theological Studies*, vol 39, nº 3 (sept 1978), 486-507. Acceso 14 de julio 2021. <https://doi.org/10.1177/004056397803900304>.

Troeltsch, Ernest, *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Vanhoozer, Kevin J., *El drama de la doctrina. Una perspectiva canónico-lingüística de la teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2010.

Voegelin, Eric, *Order and History. Israel and Revelation, vol. I*. Columbia: Missouri Press, 2001.

Voyé, Liliane, "Secularization in a Context of Advanced Modernity", *Sociology of Religion*, vol 60, n° 3 (1999): 275-288.

Warner, Stephen R., "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, vol 98, n° 5 (mar 1993): 1044-1093.

Wiedenhofer, Siegfried, entrada: "Melanchthon (en realidad, Schwartzertdt), Philip", en *Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma*, ed. por Walter Kasper, 380-381. Barcelona: Herder, 2005.