

de la encíclica, una condena de la teleología moderada, me sigo inclinando por ella, aunque tal vez habría que subrayar con más fuerza algunos matices para evitar aún más sus posibles riesgos.

Amar, defender y obedecer al magisterio de la Iglesia no significa olvidar las inevitables mediaciones humanas que están presentes en las enseñanzas que no están reveladas ni tienen la garantía de la infalibilidad. La historia de la moral, aun en los tiempos recientes, es también maestra de la vida.

El teólogo, aunque a él no le afectan personalmente la mayoría de los problemas, tiene que mantener un difícil equilibrio entre la fidelidad y la creatividad de la que hablaba Juan Pablo II a los teólogos en Salamanca¹⁸. Enseña en nombre de la Iglesia y no puede tergiversar su doctrina, pero está llamado también a "instaurar un diálogo fecundo con la racionalidad contemporánea"¹⁹. Incluso, "debe hacer nuevas propuestas ... pero no son nada más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas tendrán que ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno"²⁰. Por eso, "si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y oposición, pueden representar un factor y un estímulo que incita al magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo"²¹.

Esta dificultad se hace mayor aún en el moralista que necesita dar una explicación razonable y convincente a la doctrina de la Iglesia. La moralidad intrínseca no se fundamenta en la mayoría de las opiniones, pero tampoco en el hecho de estar mandada o prohibida por la autoridad competente. Y mientras no se haga de alguna manera comprensible, el discurso ético perderá su credibilidad²².

Lenguaje religioso y racionalidad argumentativa

por Gustavo Ortiz (Rio Cuarto)

O. Introducción

Lo que en buena medida provocó el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea, fue la idea de que una "teoría de los signos" debía preceder a una "teoría de la realidad". Inicialmente, el sesgo lingüístico contribuyó a "externalizar" el conocimiento, y de esa manera, a su control intersubjetivo; básicamente, se trataba del lenguaje regulado de la ciencia. Pero pronto, el lenguaje pasó a ser algo más que un instrumento para la validación de conocimientos científicos. Y es entonces cuando se fortalece la intuición de que, en el lenguaje con el que hablamos acerca del mundo, está coimplicado nuestro conocimiento del mismo.

Con la recuperación del lenguaje cotidiano y de la dimensión pragmática, hacen su ingreso las nociones de "juego de lenguaje" y de "forma de vida", vinculadas al Wittgenstein tardío. El lenguaje científico pierde su hegemonía y el reconocimiento de una multiplicidad de juegos de lenguaje, provoca una nivelación en las pretensiones cognoscitivas de cada uno de ellos. El lenguaje religioso, durante algún tiempo descalificado y considerado "sin sentido" por el positivismo lógico, es reconocido e identificado como un juego de lenguaje autónomo, con sus propias reglas de validación.

El juego de lenguaje religioso produce una serie de perplejidades: no sólo pretende ser significativo, sino también verdadero. La dificultad está en que, en cuanto juego de lenguaje autónomo, implica un comportamiento lingüístico intersubjetivamente regulado, de manera tal que sólo quienes toman parte en él, pueden tener acceso a sus pretensiones inmanentes de verdad. Por otra parte, si se refuerzan indiscriminadamente (en la terminología de Lakatos, 1970) los "cinturones de protección", lo que es una legítima autonomía puede transformarse en un ejercicio de inmunización y desembocar en la incomunicación o inconmensurabilidad paradigmática (esta vez, utilizando el vocabulario de Kuhn, 1971). Como lo dice Richard Schaeffler (1989, 92), el problema es salvar la autonomía del lenguaje religioso, sin caer en la autarquía.

Y es claro que los planteos a nivel teórico y reducidos a un

Stromata 50 (1994), 189-220.

¹⁸ Juan Pablo II en España. *Texto completo de todos los discursos*, BAC, Madrid 1982, 35-41.

¹⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad os hará libres*, nº 54, Edice, Madrid 1990, p. 47.

²⁰ *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Offizielle Ausgabe, Bonn 1980, 171.

²¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *La vocación eclesial del teólogo*, nº 25, en: *Ecclesia*, nº 2483 (1990) 20-30.

²² P. VALADIER, *L'autorité en morale: Études* 379 (1993) 213-224. Cf. también J. I. GONZÁLEZ FAUS, *¿Puede un católico criticar la V.S.?: Misión Abierta*, nº 1 (1994) 52-53.

grupo de especialistas, traducen una situación problemática cada vez más extendida en el ámbito de la sociedad. De manera creciente en un mundo secularizado, en efecto, el lenguaje de la ciencia, de la cultura y de la filosofía, parecen poder hablar de la realidad de manera significativa sin mencionar a Dios. Y en el lenguaje cotidiano, donde la expresión continúa utilizándose, habría que analizar el significado que la misma adquiere en contextos determinados y sobre todo, habría que constatar si efectivamente guía y da cohesión a la conducta de los creyentes.

La autonomía, por lo tanto, no puede concluir en el ostracismo, la marginalidad o la anarquía, así como la búsqueda de comunicación con otras formas de lenguaje tampoco tiene que terminar en una incorporación subordinada y subsidiaria a los standards vigentes de racionalidad. El hablante del lenguaje religioso cristiano (la comunidad o cada creyente), debe aprender a trazar un nuevo mapa de la realidad; a señalar las fronteras, en algún sentido móviles, de sus dominios; a localizar los entrecruzamientos que se producen con otros territorios lingüísticos. El cristiano habla también otras lenguas: la de la ciencia, la de la filosofía, la de la política... Si no las articula, terminará fragmentando su identidad, y a la larga, el lenguaje de la fe tenderá a silenciarse, vaciado de sentido y jaqueado por otros frentes.

Este trabajo encara el problema del criterio de validación propio del lenguaje religioso cristiano. Comienza con un intento de caracterización del lenguaje de la fe, de la filosofía y de la ciencia. Muestra cómo los dos primeros pasan desde una devaluación cognoscitiva (de la mano del constructivismo sintáctico-semántico) a una recuperación de su identidad y autonomía, con el advenimiento de la pragmática. Este recorrido lo hago desde dentro mismo de la teoría de la ciencia, para mostrar cómo se produce el derrumbe de una idea de racionalidad absoluta e infalible y surge, o resurge, el de una racionalidad procedimental, supuesta pragmáticamente como condición de posibilidad para la validación de los distintos juegos de lenguajes. Posteriormente estudio la autonomía del lenguaje religioso cristiano, en base a la noción de juego de lenguaje y forma de vida; distingo entre lenguaje religioso y lenguaje teológico e indago la especificidad de cada uno. Finalmente, concluyo en que son autónomos pero no autárquicos; constato presuntas interferencias; identifico el criterio de validación del lenguaje religioso y sus pretensiones de sentido, verdad, veracidad y universalidad y delíneo sus relaciones con el lenguaje de la filosofía y de la ciencia.

La conceptualización que he utilizado hará pensar en que adhiero a la ética discursiva de Apel y Habermas. Ese es, efectivamente, el marco teórico que supongo, aunque con algunas reservas. No hago una exposición de la ética discursiva, porque no es ésa la finalidad del

trabajo. Hacia el final, sin embargo, comento breve y críticamente alguna reflexión de Habermas, en el contexto de sus afirmaciones acerca del pensamiento postmetafísico, sobre la no-prescindibilidad, *por el momento*, del lenguaje religioso y de una cierta ingenuidad que me parece detectar en sus intentos de una racionalización del mundo de la vida, desde el ámbito de la acción comunicativa.

I. El lenguaje de la religión, de la filosofía y de la ciencia

Quando hablo del lenguaje de la religión o de la fe, me refiero a aquél en el que los creyentes cristianos confiesan sus creencias y experiencias religiosas en el ámbito de la comunidad llamada "Iglesia". El lenguaje de la fe, puede configurarse como una plegaria de imprecación, de acción de gracias o de alabanza, o puede articularse como fórmulas en las que se dicen los misterios fundamentales del cristianismo tal como han sido creídos, transmitidos y reflexionados a lo largo de los siglos; en este último caso, hay siempre algún tipo de intervención teológica. La teología se presenta, entonces, como un metalenguaje o discurso argumentativo sobre el lenguaje de la fe y de la experiencia cristiana.

Paradójicamente, resulta más difícil identificar al lenguaje filosófico. En principio se podría recurrir a una especie de definición ostensiva, y señalarlo como aquél que hablaron y escribieron Platón, Aristóteles, Descartes o Kant. La pregunta es si en ese caso se justifica continuar usando el término "lenguaje", en singular, o si hay que hablar de "lenguajes", en plural; habría, así, tantos lenguajes cuantos filósofos. Sin embargo, pareciera que cuando se utiliza la expresión "lenguaje filosófico", se está sugiriendo que el determinante es el segundo término. Como si lo que importara no fuera "lo que se dice", sino "el modo como se lo dice"; en esa suposición, habría un "modo filosófico" de hablar, distinto, por ejemplo, de un "modo religioso".

Una manera de determinar ese modo, sería respondiendo a la pregunta acerca de lo que hacen los hombres creyentes y los filósofos cuando utilizan el lenguaje respectivo. Los creyentes, ya lo dijimos, suplican, alaban, agradecen a Dios; los filósofos, generalmente, argumentan (Bubner, 1990, 34). Al sugerir la posibilidad de que el lenguaje filosófico se especifique por el modo más que por el contenido, nos situamos también, en algún sentido, en un nivel metalingüístico; en todo caso, reflexionamos sobre las determinaciones del lenguaje filosófico a partir del mismo (Apel, 1991, 104).

Los lenguajes religioso y filosófico, presentan ciertas peculiaridades que les han significado marcadas desventajas respecto al lenguaje

científico. Aquellos, de diferentes maneras, utilizan palabras y expresiones polisignificativas; el primero de ellos, por ejemplo, emplea frecuentemente metáforas, y el segundo, cambia el significado de sus términos en buena parte de los sistemas filosóficos. Esto, se decía, conduce a la imprecisión y a la equivocidad. Fue lo que percibieron, mucho tiempo atrás, los filósofos que compararon el lenguaje hablado por la religión y la misma filosofía, con el hablado por la ciencia. Como es sabido, una actitud paradigmática, al respecto, fue la que asumió, ya en nuestro siglo, el positivismo lógico. A diferencia del lenguaje de la ciencia empírica, organizado sistemáticamente por enunciados con referencialidad y contenido significativo verificable, de los cuales se podía predicar la verdad o falsedad, el lenguaje filosófico y el religioso, para los positivistas, tenían una mera función expresiva de estados emocionales. De ellos no se podía predicar la verdad o la falsedad; simplemente, carecían de sentido.

Quizá convenga que refiramos con mayor atención las vicisitudes que conocieron los esfuerzos por especificar el lenguaje científico. En alguna medida, en el trasfondo del proceso que experimenta la caracterización del lenguaje científico, se verá reflejada la suerte del lenguaje religioso y filosófico.

1. La teoría de la ciencia. Desde el constructivismo sintáctico-semántico a la dimensión pragmática

Entre los lenguajes científicos, se coincidía en el que el matemático, con su riguroso formalismo, había estado siempre exento de equivocidad. La construcción de un lenguaje universal, a semejanza del matemático, había preocupado ya, por ejemplo, a Leibniz, y habría de renacer en el proyecto del positivismo lógico. El positivismo pasó por varios estadios y no se interesaría tanto en el lenguaje matemático, cuanto en el de la ciencia empírica. Pero lo que seguía presente, era la idea de construir un lenguaje sintáctico-semántico a partir de los llamados términos primitivos y con la ayuda de reglas de formación y transformación; de esa manera, se pensaba, se podría obtener un sistema cuyos enunciados tuvieran un significado y una referencia perfectamente definidos e identificables.

La creencia de los positivistas era que la clave de la univocidad residía en su carácter de construcción sintáctico-semántica; de esa manera, se seguía imaginando, se introducía una quiebra entre el lenguaje construido y regulado y el lenguaje cotidiano, impidiendo que la equivocidad de éste se infiltrara en aquél. Sin embargo, la ruptura absoluta con el mundo de la vida no era posible; de una u otra manera,

éste se hacía presente en las reglas de formación con que se operaba sobre los términos primitivos. La solución que se pretendió dar por medio de la aplicación de la idea de niveles de lenguaje, condujo a antinomias irresolubles de las que los positivistas no pudieron zafarse, a pesar de la maleabilidad que mostraron en sus posiciones. La barrera, infranqueable, estaba dada por la centralidad otorgada a la dimensión sintáctico-semántica de los lenguajes artificiales y a la marginación de la dimensión pragmática, considerada irrelevante, por los positivistas, en el proceso de justificación de conocimientos. Me voy a detener en una figura en la que este viraje queda sugestivamente patentizado; se trata de K. Popper.

Dentro mismo de la tradición empírico-analítica, Popper introduce una brecha profunda en el ideal de la ciencia como sistema lingüístico unívoco, necesario, universal y verificable. Para mostrar las conmociones periódicas que sacuden la historia de la ciencia, Popper recurre a los ejemplos históricos de las geometrías no euclidianas y de las físicas no newtonianas; sostiene que hay una diferencia de naturaleza entre los enunciados con los cuales hablamos de los hechos, y los mismos hechos; excluye que el lenguaje se comporte como una transcripción de la naturaleza; finalmente, apunta que una teoría, en el proceso de investigación, no se demuestra ni se verifica: se contrasta y eventualmente, es declarada válida por decisión de los científicos. Esta decisión es tomada en base a reglas metodológicas, que en el fondo, son decisiones pragmáticas que guían la acción. En fin, para Popper, un lenguaje no es significativo por ser unívoco y verificable, sino por ser criticable y argumentable; en realidad, la contrastabilidad de las teorías empíricas es la forma práctica de la crítica (Ortiz, 1993).

Importa señalar que el abandono de la idea de ciencia como construcción sintáctico-semántica que garantiza la univocidad, hace desaparecer una de las diferencias computada como decisiva entre los lenguajes religioso y filosófico y el lenguaje científico. La lógica pierde formalismo y empieza a ser entendida en cuanto metodología, es decir, en cuanto conjunto de reglas de procedimiento que guían el proceso de investigación. La misma ciencia no interesa tanto como un sistema hipotético-deductivo, cuanto como una actividad orientada a la explicación del cosmos y del hombre; igual que el mismo conocimiento. Es así como se produce otro viraje importante: proceder racionalmente, que antes significaba proceder conforme a las reglas de la lógica formal, pasa a designar preferentemente la acción humana llevada a cabo bajo la guía de reglas procedimentales acordadas consensualmente.

Así pues, dentro de la tradición empírico-analítica, es con Popper con quien la racionalidad en cuanto crítica empieza a ser predicada,

básicamente, de la acción humana. Esta habría sido un descubrimiento de los griegos más concretamente de los presocráticos olvidada en Occidente y redescubierta en la actividad científica contemporánea. En Popper, la actividad científica empírica es tenida como el paradigma del comportamiento racional, precisamente porque el núcleo de la misma, la contrastación, representa la versión práctica de la crítica racional, según lo ya dicho. El conocimiento científico, contrastable y crítico, es la forma consumada del conocimiento y del comportamiento racional: enseña a explorar el mundo, a recoger información sobre el mismo y a ordenar nuestra actividad para dominar el entorno. Popper encuentra que la racionalidad como crítica opera a lo largo de todo el proceso evolutivo: en las especies inferiores, en forma larvada, hasta alcanzar su culminación en el hombre, capaz de lenguaje descriptivo y argumentativo.

En síntesis, la racionalidad como crítica se dice de todas las maneras que el hombre tiene de relacionarse con el mundo, en la medida en que estas maneras ofrezcan algún tipo de razones en las que se fundamenten, o autoricen alguna forma de confrontación con la realidad. Mientras más severa y exigente sea la crítica argumentativa, mayores serán los standards de racionalidad. La supremacía de la que goza el lenguaje científico, no reside básicamente en su organización lógica sino en su contrastabilidad, es decir, en su argumentabilidad crítica.

Este patrón de racionalidad es aplicable también al lenguaje filosófico, en la medida en que el mismo ofrezca alguna mordiente para la crítica. Popper lo dice cuando habla de las tesis metafísicas, no contrastables, pero sí criticables y argumentables ... tomando como referencia a la ciencia. Este patrón de racionalidad argumentativo, extraído de la práctica científica, podría ser también aplicado al lenguaje religioso. Popper deja abierta esta posibilidad, al mencionar el lenguaje mítico y cosmológico. De ser así, se estaría conjeturando que el lenguaje metafísico, como el mítico y eventualmente el religioso, pertenecen a modos o tendencias que el hombre tiene de relacionarse con el mundo y a organizar su vida en sociedad. En cuanto tales, cumplirán una función inerradicable, pero deberán estar sometidos a procesos de adaptación comandados por la ciencia. Las imágenes de la realidad que transmitirían, serían racionalmente argumentables en la medida en que se articularan con las de la ciencia.

Esta forma de argumentación racional, diseñado en base a un tipo de racionalidad supuestamente puesto en práctica por la ciencia, muy probablemente devastaría el lenguaje religioso cristiano. La noción popperiana de crítica, está montada sobre la posibilidad de prever un estado de cosas que actúe como posible falsador de los contenidos

significativos del lenguaje argumentable. Las formulaciones lingüísticas religiosas no dicen nada acerca de la realidad que sea susceptible, en principio, de contrastación empírica en términos popperianos. Lo que no implica que las "entidades" religiosas a las que se hace referencia en el lenguaje respectivo, carezcan de manifestación empírica. Las formulaciones lingüísticas religiosas son "sintéticas", pero lo que dicen acerca de la realidad tiene un significado y una referencialidad "religiosa" que escapa a la mera contrastación empírica. No se trata de una maniobra tendiente a "inmunizar" el lenguaje religioso, subrayando la especificidad del mismo, riesgo al que ya hicimos referencia. Lo que pasa es que la noción popperiana de racionalidad crítica tiene un alcance restringido, y no puede dar cuenta de una dimensión de la crítica como la contenida en la llamada "diferencia pragmática", aquella que se crea por la falta de correspondencia entre lo que se dice y la acción de decirlo, y que es la que actúa básicamente en el caso del lenguaje religioso. Por lo demás, en realidad, el racionalismo crítico popperiano, al desmentir las pretensiones de la evidencia racional o sensible a constituirse como criterios de conocimiento, y al caracterizar a este último como una conjetura o suposición sometible de crítica, abre un espacio para que la creencia religiosa pueda ingresar al ámbito de los conocimientos argumentables. Su falibilismo consecuente, aplicado a la racionalidad humana, se compadece con intuiciones fundamentales de la fe. Incluso se podría afirmar, y hay quienes lo han hecho, que el lenguaje religioso cristiano se comporta como una suposición categorial para comprender la verdadera condición histórica del hombre y del mundo, en principio susceptible de crítica y de contrastación virtual. Pero hay un par de dificultades que se originan no exactamente en el lenguaje religioso, sino en la idea misma de argumentación racional, que en Popper tiene una filiación, según lo dicho, en su teoría de la ciencia.

En primer lugar, en su *Lógica de la Investigación Científica*, Popper dice que su teoría de la racionalidad puede ser evaluada por los mismos científicos. Estos, en su actividad científica, pueden juzgar si lo que ellos hacen, está correctamente formulado por aquella. Popper expresa, con esto, una notable intuición de cuño pragmático: lo que hacen los físicos, químicos, biólogos, etcétera, y el modo como lo hacen, está indicando lo que se ha de entender por ciencia. Según Popper, y de acuerdo con lo dicho, lo que los científicos hacen es contrastar teorías.

Se sabe que Kuhn y Lakatos tomaron en serio la advertencia de Popper, y revisando la historia de la ciencia, llegaron a la conclusión que los científicos no han tenido una conducta falsacionista como la que Popper cree descubrir. Y esto no habría sido por falta de coraje o ética científica. Lo que Kuhn, mas bien, ha descubierto, es que lo que él

denomina paradigma o "matriz disciplinar" y que es lo que está a la base de la ciencia, no se comporta como un enunciado contrastable, sino más bien como lo que Popper denominaba una teoría metafísica. Y como las teorías metafísicas, también los paradigmas muestran una fuerte resistencia al cambio.

Esto significa entonces, y en segundo lugar, que la racionalidad crítica, que lleva a una severa y permanente contrastación metodológica, no es propia de la actividad científica empírica. Pareciera, más bien, tener un origen extracientífico, muy probablemente filosófico. Y pareciera que lo que Popper ha intentado, de acuerdo con otros indicios, es proponer una teoría del comportamiento racional. En repetidas ocasiones habla, aludiendo a Aristóteles, que la lógica es el órgano de la crítica y del razonamiento. Las reglas lógicas, como reglas de procedimiento, tienen una prolongación metodológica: siguen estando presentes en las reglas que guían, objetivamente, la actividad de los científicos. Pero no sólo están presentes en las reglas, sino que su presencia es "normativa": los científicos, para ser tales, deben comportarse críticamente. El principio lógico se transforma en principio metodológico, y el principio metodológico, tiene implicancias éticonormativas (Ortiz, 1983, cap. 5).

Quizá convenga advertir que esta tesis de Popper replantea un problema ya detectable en Aristóteles. Junto con *Análiticos*, en los que presenta a la lógica como órgano del conocimiento, Aristóteles escribió *Tópicos* y *Retórica*. Especialmente en *Tópicos*, Aristóteles presenta un procedimiento metódico no apodíctico, sino dialéctico, para arribar a acuerdos sobre cuestiones controvertidas. El resurgimiento, relativamente reciente, de la teoría de la argumentación (Lumer, 1990, 1), viene a reflotar el problema acerca de si la lógica es el órgano de la racionalidad, o si más bien, conviene hablar de una racionalidad más amplia; en ese caso, la lógica formaría parte de una teoría de la racionalidad o también teoría de la argumentación, que abarcaría lo escrito por Aristóteles en *Análiticos*, *Tópicos* y *Retórica*. La relación que guardan entre sí estas obras aristotélicas, es un problema todavía discutido, pero hay indicios firmes en el sentido de que en las mismas está contenida una teoría de la argumentación (Toulmin 1990, 148,185; Perelman, 1988, 7).

Se puede afirmar, entonces, que la teoría de Popper es filosófica, y que al entrar en competencia con otras teorías que intentan dar cuenta de lo que hacen los científicos, muestra sus debilidades. De cualquier manera, creo que hay un aspecto enteramente rescatable, y este es el procedimiento pragmático al cual hecha mano: lo que sea la ciencia, está involucrado en la actividad misma de los científicos. Pero en la actividad

científica, están implicados también los científicos. Toda actividad pertenece a un sujeto y analizando la actividad, se infiere la existencia de quien la lleva a cabo. Ahora bien, ¿qué se hace, cuando se hace ciencia empírica? Lo menos que se puede decir, es que se intenta explicar la realidad, identificar las causas de ciertos fenómenos; en fin, se formulan juicios en los que se afirma algo de algo.

Pero en la aseveración o en el juicio, no se puede prescindir de quien asevera o juzga (Austin, 1964, 20). Es la idea que se expresa cuando se dice que la aseveración se hace, y que su hacerla es un acontecimiento histórico. Una aseveración u oración está constituida por palabras que pertenecen a una lengua determinada: es un arreglo de signos. Una aseveración o un juicio es un uso que alguien hace de esos signos para referirse a algo (para "alcanzar la realidad", como diría Wittgenstein en el *"Tractatus"*). Una aseveración o un juicio es una imputación que alguien hace acerca de algo; sin alguien que impute o asevere, no hay juicio.

También Popper hablará de las teorías como de redes que se lanzan para atrapar la realidad; y en este caso, hay también alguien que se decide a lanzar esas redes. Cuando se habla de "decidir", se habla de un "capacity verb" (G. Ryle 1949, 133-134), de un verbo que indica una cierta capacidad para hacer algo. Tanto en el juicio, como en la decisión, está involucrado un sujeto. Aunque hay una diferencia: "juzgar" es un término epistémico, "decidir", es un término moral. Un juicio es verdadero o falso; es verdadero, si lo que afirma, existe, y en caso contrario, es falso. La verdad o falsedad es independiente, en ese sentido, de la decisión de juzgar. Pero el acto de juzgar depende de la decisión de juzgar, una decisión que alguien toma movido por un fin; la decisión, en sí misma, puede ser correcta o incorrecta.

Así pues, alguien decide emitir un juicio, esto es, un enunciado capaz de verdad o falsedad, porque "quiere alcanzar la realidad"; en el caso del científico, porque quiere explicarla. Si alguien busca, no explicar la realidad, sino recrearla poéticamente, utilizará el lenguaje de otra manera, posiblemente valiéndose de formas lingüísticas metafóricas. Y empleará otras formas gramaticales si decide informar, contar un cuento, indicar la manera de ejecutar una acción, etcétera; en fin, allí están involucrados los distintos modos de habérsela con el mundo.

El lenguaje, en efecto, es una de las formas privilegiadas de estar en relación con el mundo. Hemos dicho que en él, está implicado nuestro conocimiento del mundo. Y en el mismo modo de hablar acerca del mundo, está insito el tipo de conocimiento que tenemos de él. Es lo que Austin entiende por dimensión locucionaria (lo que se dice) y dimensión ilocucionaria (el modo cómo se lo dice). Y en la dimensión

ilocucionaria, están implicadas las pretensiones de validez de las distintas formas lingüísticas.

La decisión de hablar un determinado tipo de lenguaje no es un acto meramente subjetivo, sino que responde a intereses intersubjetivos inscriptos en el mismo proceso de formación de la especie humana. Nuestros intereses privados, se explican sólo en la medida en que se postulan esos intereses generales. Así pues, no hay un conocer ni un hablar desinteresados; conocemos, y nuestro conocimiento está infiltrando nuestro lenguaje, cuando deseamos tener éxito en nuestra acción, o encontrar un lugar, un sentido o una orientación en el mundo. Somos capaces de lenguaje y acción, porque tenemos que resolver los problemas que amenazan nuestra sobrevivencia como individuos y como especie; explorar el entorno; procesar, ordenar y analizar la información que éste nos suministra; explicar y predecir, en la medida de lo posible, los hechos de la naturaleza; construir y ordenar nuestras relaciones sociales, y sobre todo, dar una respuesta a la pregunta que se origina en la carestía de sentido de nuestra vida, como lo dice Weber.

Max Scheler hablaría también de tres determinaciones cognoscitivas. Y frente a la cuasi-recriminación de Albert, en el sentido de intentar recrear la perspectiva scheleriana, Apel reconoce irónicamente la perspicacia de aquél y acepta la imputación (Apel 1981, 31). Habermas, finalmente, dedica una de sus obras mayores a revisar la relación entre conocimiento e interés (Habermas, 1973).

Lo dicho hasta aquí permite extraer un par de conclusiones importantes. En primer lugar, que la ciencia o el lenguaje científico se definen por su dimensión pragmática: es lo que los científicos hacen y el modo cómo lo hacen, lo que determina eso que llamamos "ciencia". En segundo lugar, que la racionalidad se predica de la acción humana, que es pluridimensional. Una de las expresiones de esa praxis o acción, es la científica; y otras son la religiosa y la filosófica. En cada una de las tres (que no son las únicas, pero sí las que nos interesan), hay una racionalidad ínsita, específica. Esa racionalidad, pragmáticamente articulada, puede explicitarse, dado el caso, mediante un discurso argumentativo. Se trata de un discurso en el que se enuncian las pretensiones de validez de cada lenguaje. Esas pretensiones de validez, están contenidas en la dimensión pragmática de los mismos; en lo que Austin denomina "dimensión ilocucionaria".

Anticipándonos, podemos hablar ya, con el Wittgenstein tardío, de que el lenguaje de la fe, el lenguaje filosófico y el lenguaje científico, son diferentes juegos de lenguaje implantados en sus correspondientes formas de vida. Si se quiere, son tres expresiones, o manifestaciones, o modos de ser y de estar en el mundo; de comprender e interpretar la

experiencia del mundo el lenguaje filosófico (Granger, 1988, 21) y el religioso, y de ordenar, explicar y eventualmente predecir el comportamiento de los hechos sometibles a cuantificación o susceptibles de ordenamientos sistémicos (el lenguaje científico). El rodeo a través del lenguaje científico y la conclusión de que éste se determina, finalmente, por su dimensión pragmática, ha permitido localizar esta dimensión como la generadora de una pluralidad de lenguajes, y también de una nivelación cognoscitiva, en el sentido que queda excluida cualquier supremacía por parte de la ciencia. Aun cuando el conocimiento científico, por su impresionante efectividad, siga gozando de un prestigio social del que carecen los otros dos.

Así y todo, y retomando la antigua tradición platónica, los tres tipos de lenguaje serían, fundamentalmente, lenguajes de creencia (Platon, *Teeteto* 201 cd; *Menón* 97 b) que configurarían distintos tipos de conocimientos; cada uno de ellos, tendría su propia validación. El que cada uno tenga su propia forma de validación, viene ya dado en la instancia pragmática que los funda y que contiene las pretensiones cognoscitivas que alientan, respectivamente. Quisiera detenerme, a continuación, en la caracterización del lenguaje religioso.

II. La autonomía del lenguaje religioso

1. "Juego de lenguaje" y "forma de vida"

Sobre todo en las sociedades avanzadas de Occidente, fuertemente marcadas por el fenómeno de la secularización, es dable observar la desaparición progresiva de contextos lingüísticos en los que sea posible hablar con sentido de Dios. El lenguaje de la ciencia y de la técnica, también el de la filosofía e incluso el del arte, crean espacios autosuficientes desde una perspectiva significativa y que, al mismo tiempo, son configuradores de la experiencia humana. Aparentemente, pues, el lenguaje religioso ha terminado convirtiéndose en un lenguaje especial, hablado por comunidades cada vez más reducidas y en ocasiones excepcionales. Como ya lo indicamos en la Introducción, esta "especialización" significativa se vio reflejada en el pragmatismo del Wittgenstein tardío; el lenguaje religioso pasa a ser un juego de lenguaje específico. El uso, en contextos determinados, le otorgaban significado, compartido por la comunidad de los usuarios (Ortiz, 1988).

Con Austin, se marca la diferencia entre un enunciado, susceptible de verdad o falsedad, y una acción lingüística realizativa. Los primeros son usuales en el lenguaje referencial empírico; las segundas, son aquellas formuladas por alguien capacitado para hacerlo cuando dice, por ejemplo: "la reunión ha concluido". En ese caso, el significado

se realiza en sus efectos performativos. En el lenguaje religioso, especialmente en el cultural o en el litúrgico, se encuentran muchas fórmulas de ese tipo. Por ejemplo "Yo te bautizo...", "Yo te perdono los pecados". En el lenguaje religioso, uno de los problemas más difíciles se presentó con los enunciados veritativos. Ya me he referido a la dificultad que presenta la contrastabilidad de los mismos con los criterios usuales. Se pensó que una buena solución, sería negarles pretensiones veritativas y afirmar que el significado que muestran, sólo consiste en su efectividad perlocucionaria. Esta fue la posición sostenida por Crombie, Ramsey y sobre todo por Braithwaite. El último, define el significado de una creencia religiosa como una "disposición a actuar". La expresión "creo que <p>", significa la conjunción de dos proposiciones: 1. "Me represento a <p>" y 2. "Tengo la intención de actuar como si <p> fuera verdadera" (Braithwaite 1967, 30).

En un paso más allá de las formulaciones iniciales del positivismo se coincide, pues, en que el lenguaje religioso no puede estar sometido a los standards del empirismo semántico, dado que las entidades a las que hace referencia, poseen una existencia inverificable según los cánones de la sola experiencia sensorial. De cualquier manera, la tipificación de las mismas como "acciones realizativas", tampoco ofrece una solución. En la fórmula bautismal, por ejemplo, el significado está involucrado en la acción, siempre y cuando ésta se lleve a cabo en "nombre de Cristo y de la Iglesia", que son quienes le otorgan eficacia sacramental. Pero con esa acción realizativa, vienen involucrados enunciados afirmativos del tipo "Yo creo que...". Por ejemplo, "que quien bautiza tiene la facultad de hacerlo en nombre de la Iglesia"; "que en la Iglesia como comunidad de fe está presente Jesucristo", etcétera. Todos éstos, son enunciados con contenidos veritativos. Una verdad a la que el cristianismo no puede renunciar, sin producir un autovaciamiento significativo.

La distinción entre enunciados veritativos sensorial o científicamente controlables y enunciados con contenidos, cuya verdad sólo puede percibirse religiosamente, viene a confirmar la existencia de distintos "juegos de lenguaje" y "formas de vida", en este caso, la existencia de una comunidad científica y una comunidad religiosamente conformada. La relación entre "juego de lenguaje" y "forma de vida", es de mutua imbricación. Por un lado, está la idea de "juego de lenguaje"; ella hace referencia a que los significados están dados por el uso, y que el uso, está imbricado en un entramado de reglas. Esas reglas regulan la conducta lingüística intersubjetiva de los hablantes y conforman un "modo de vida". En la idea más simple de regla, entendida como una instrucción para actuar, está implicada su dimensión social. Una regla es

dada para ser seguida por alguien, y sólo tiene sentido, es válida, si es efectiva y si guía la conducta. La idea de regla, menta también la de una relación de reciprocidad. Supone que, en cuanto instrucción para actuar, coordina la conducta de aquellos que la utilizan. No hay, pues, reglas "privadas"; virtualmente, toda regla exige una existencia pública, al estar orientada a regular conductas intersubjetivas; ésa es una intuición profunda del Wittgenstein tardío.

Ahora bien, lo que una regla regula, es la conducta lingüística intersubjetiva; quiere decir que, como tal, posee una raigambre pragmática. Es esta dimensión pragmática, esto es, la conducta o la acción lingüísticamente preformada, la que determina el "juego de lenguaje" respectivo. Una "forma de vida", en otras palabras, conductas o acciones recíprocamente articuladas por reglas específicas, conforman, respectivamente, comunidades religiosas, filosóficas o científicas. Así pues, aun cuando "de hecho" las reglas pragmáticas que constituyen los distintos "juegos de lenguaje" y "formas de vida" hayan sido generados empíricamente por los hombres, tienen un modo de existencia supraindividual, es decir social o intersubjetiva. La noción misma de "validez" de una regla, imbrica su carácter intersubjetivo. En cuanto tales, una "forma de vida" y un "juego de lenguaje", al independizarse de sus creadores, escapa al arbitrio subjetivo. Incluso se podría decir que el comportamiento lingüístico responde, en última instancia, a intereses objetivos, aquellos de los que hablaba Max Scheler, y a los que hicimos referencia, y que anticipan disposiciones básicas de la especie humana.

También sugerimos que las nociones de "juego de lenguaje" y de "forma de vida", introducidas por el Wittgenstein tardío y reelaboradas por Austin, implican el abandono del formalismo sintáctico-semántico, en el cual se podía hablar sin hacer mención del sujeto; el lenguaje enunciativo, en efecto, prescinde de toda connotación a cualquier entidad con visos "metafísicos". En la idea de "acción lingüística", en cambio, está implicado el sujeto; se trata, no del sujeto empírico, psicológico o metafísico, sino del sujeto pragmático. Se discute si en la perspectiva analítica, ese sujeto pragmático se identifica con el sujeto social, cuya conducta sería correlativa al rol que desempeña. El cumplimiento del rol, atendería a reglas de comportamiento resultantes del juego de interacciones. Pienso que esta interpretación es demasiado débil y corre el riesgo de desembocar en un conductismo lingüístico y sociológico. La competencia pragmática no consiste en una relación estímulo-respuesta; implica "disposiciones a actuar", las que en algún sentido, son internas al sujeto.

Estas disposiciones se configuran como creencias compartidas intersubjetivamente y que operan como guías para la acción; los sujetos

que las comparten, conforman una comunidad de lenguaje. Estas comunidades son tantas, cuantos los tipos de creencias que las fundan. La utilización del término "creencia", no debe llevar a pensar sólo ni principalmente en creencias religiosas; también la ciencia es un tipo específico de creencia, justificada en razones objetivas o intersubjetivas, tal como lo entiende Hintikka (1962, 60-61). Las comunidades filosóficas están conformadas, asimismo, por sujetos epistémicos que comparten creencias, en principio, susceptibles de justificación argumentativa. Veamos cuál es el caso de las comunidades de lenguaje religioso.

2. Dimensión trascendental del "juego de lenguaje" religioso

No hay ojo inocente; todo saber está ya orientado desde un horizonte de expectativas. La filosofía moderna de la ciencia (Hanson, 1958; Kuhn 1971; Scheffler 1967), han insistido, de diferentes maneras, en que la ciencia es un mirar qué, pero a partir de un mirar cómo, resucitando, de esta manera, una perspectiva kantiana. Algunos, como Polanyi (1962), han llamado la atención acerca de los elementos personales del saber científico. Una de las afirmaciones fuertes de Kuhn, es que el paradigma está implantado en la estructura sicosomática de los participantes en una comunidad científica. Con las salvedades del caso, también lo mismo se podría decir de una comunidad religiosa o filosófica.

Y ya que hemos mencionado a Kuhn, es conocida la influencia que sobre él ejerció las ideas de "juego de lenguaje" y de "forma de vida". El "juego de lenguaje" y la "forma de vida" se articulan con la noción de paradigma en el sentido en que ambos constituyen modos de percibir, de conocer y de valorar la realidad. Se dice, así, que un paradigma lingüístico tiene un alcance categorial, constitutivo de la experiencia. En cuanto tal, un paradigma lingüístico es autónomo, es decir, posee reglas propias de formación y funcionamiento.

Un paradigma lingüístico radicaliza su autonomía, cuando se advierten sus pretensiones trascendentales en la constitución del sujeto. La competencia pragmática intersubjetiva, la creencia paradigmática compartida, calan en el sujeto, fundan su dimensión cognoscitiva y constituyen el objeto en cuanto objeto de conocimiento. Así pues, el "juego de lenguaje" y la "forma de vida" actúan no sólo categorialmente, sino trascendentalmente, constituyendo la realidad en cuanto realidad conocida. Se sabe que Kant distinguió entre sujeto empírico y sujeto posible de conocimiento. La pregunta trascendental tiene que ver con las condiciones que hacen, a un sujeto, capaz de conocimiento. Una interpretación, que evita entender "trascendental" como ideal, dice que el

sujeto posible de conocimiento, o sujeto epistémico, es el mismo sujeto empírico considerado *en un respecto*, en cuanto tiene acceso a un número determinado de creencias y razones. En este contexto, el término acceso está entendido de un modo social e histórico, no lógico (Villoro, 1982, 147).

La interpretación es débil, en mi opinión, para alcanzar a dar cuenta del carácter fundante de la dimensión trascendental. De cualquier manera, en principio, es correcta, ya que esa constitución trascendental se da histórico-socialmente. Creo, además, que esa constitución históric-social está dada por la intersubjetividad de las experiencias y de las creencias compartidas. En el caso de la comunidad científica, la intersubjetividad es posible porque se comparte un mismo lenguaje y unas mismas técnicas modeladoras de la experiencia. Precisamente, se dice que la objetividad de la ciencia consiste en su intersubjetividad, es decir, en la posibilidad de que cualquiera que hable el mismo lenguaje y domine las mismas técnicas, puede arribar a los mismos resultados; puede acceder a un mismo universo poblado por las mismas entidades.

El problema, respecto a un supuesto carácter trascendental en la constitución del sujeto de la comunidad religiosa, se presenta de manera más compleja; veámoslo, comparándolo con el paradigma científico. Este último requiere, como condición de posibilidad para que alguien pueda formar parte de la comunidad epistémica correspondiente, que éste sea virtualmente capaz de lenguaje y acción. Todos los hombres son, en consecuencia, potenciales candidatos. Incluso se podrían mencionar aquellas exigencias éticas que, en Apel y Habermas, perfilan la condición de los participantes de una comunidad de comunicación e interpretación. Todas ellas se hacen también presentes en el sujeto de la comunidad religiosa. Pero en este último caso, se requiere una condición de posibilidad específica, constitutiva del sujeto religioso y que lo haga capaz de acceder a la realidad contenida en el lenguaje de la revelación.

Un indicio de las dificultades que presenta el lenguaje religioso cristiano, se exhibe en la distinción de Austin entre enunciados veritativos y acciones lingüísticas realizativas, a la que ya hicimos referencia. En el contexto del lenguaje de la revelación cristiana, según ya lo dijimos, los enunciados veritativos ocupan un amplio segmento. En general, toman la forma de enunciados de creencia: "Creo en Dios Padre...en Jesucristo...en el Espíritu Santo...". De cualquier manera, afirman algo, por ejemplo, que Dios existe, que es Padre, etcétera, y por lo tanto, además de poseer sentido, son susceptibles de verdad o falsedad. Es claro que el sentido de verdad y falsedad, que se encuentra operando en el lenguaje religioso, es de una índole especial, distinto del que funciona en el lenguaje científico; lo hemos adelantado. De estos

enunciados, también lo hemos dicho, el cristianismo no puede prescindir. En realidad, en el lenguaje religioso, parecieran ser ellos los que fundan las acciones lingüísticas del tipo: "Yo te bautizo..." o sea, de aquellas formas realizativas del significado. Según Austin, ellas son el resultado de "procedimientos convencionales"; para Searle, se trata de significados institucionalizados. Sea como fuese, la realización del estado de cosas que implican, aun cuando se manifieste jurídicamente en el marco de la institución eclesiástica y residualmente en el de la institución civil, descansa en el supuesto de la verdad de las creencias básicas del cristianismo.

Las consideraciones anteriores indican que el lenguaje compartido por la comunidad cristiana es autónomo; en el lenguaje de Searle, esto implica que tiene sus propias reglas constitutivas y regulativas. De ser así, pareciera que sus instancias de validación le son inmanentes. Por instancia de validación entiendo, en principio, aquello que lo hace creíble, aceptable; se trata, al fin, de aquellas razones o motivos que provocan convencimiento por sí mismas. Una pregunta que viene de la mano de lo anterior, es si la autonomía del lenguaje religioso circunscribe la fuerza de convencimiento sólo al ámbito interno de la comunidad creyente, o si hay mediaciones que posibiliten la comunicación racional con el lenguaje de la ciencia y de la filosofía, o con cualquier otro tipo de lenguaje. El problema es importante para el creyente cristiano, el que, eventualmente, puede tener que hablar los tres tipos de lenguajes, y en todo caso, habita un mundo en el cual estos lenguajes y otros más configuran modos de vida diferentes. La pregunta que se plantea, entonces, es si la autonomía paradigmática o lingüística excluye toda posibilidad de comunicación; se trataría de lo que, ya Kuhn, denominaba "inconmensurabilidad paradigmática". El problema es complejo y muchos aspectos permanecen abiertos a la discusión. El tratamiento del mismo, que hago a continuación, sólo sugiere posibles vías de trabajo.

3. La autonomía del lenguaje de la fe

En el lenguaje religioso cristiano se pueden distinguir varios "juegos de lenguaje": el de las fórmulas que contienen las creencias básicas; el del lenguaje de la oración, de la alabanza o acción de gracias; el lenguaje normativo de la moral; el que vehicula una enseñanza de vida, etcétera. Ese lenguaje religioso, creído y transmitido por la comunidad en el tiempo, ha sido objeto de reflexión teológica y propuesto por el magisterio de la Iglesia. De estos distintos "juegos de lenguaje" he escrito en otros lugares (Ortiz, 1991). Ahora quiero referirme básicamente al lenguaje de la oración y al de la teología.

En primer lugar, al de la oración, pues en él se expresan las creencias básicas del creyente y su experiencia de fe; quien ora, realiza una determinada acción lingüística alimentada por razones y motivos que, generalmente, permanecen implícitos, y que aun cuando se expliciten, no se articulan en un discurso. Ni pueden hacerlo, sin transgresiones al juego de lenguaje respectivo; el "juego de lenguaje" de la oración, no es el de la argumentación. Las razones y motivos, los modos de vida, la textura religiosa de la realidad, la percepción del mundo y de la condición humana, las normas y valores que movilizan la acción humana y que están entrañados en la confesión de la fe que implica la plegaria, son explicitados, comprendidos y organizados inteligiblemente y reflexionados argumentativamente por el discurso teológico.

Estrictamente, el lenguaje teológico opera como un metalenguaje, cuyo lenguaje objeto es el de la plegaria. Pero esta terminología de niveles lingüísticos, extraída de la filosofía analítica, se puede prestar a confusión, ya que el discurso teológico no se limita a describir al de la plegaria (dejando "todo como está"), sino que reflexiona e interpreta crítica y hermenéuticamente a aquél.

En un sugestivo libro, *Das Gebet und das Argument*, cuyo subtítulo, *Dos formas de hablar acerca de Dios*, constituye un lúcido comentario a su contenido, Richard Schaeffler estudia, entre otros aspectos, el de la modalidad de la plegaria en la Escritura. No ignora las perspectivas que, al respecto, brindan las contribuciones de la filosofía analítica del lenguaje, pero llama la atención sobre los aportes que, en lengua alemana, habían hecho hace ya tiempo y con un sesgo anticipatorio, Hermann Cohen, uno de los fundadores de la escuela de Marburgo y Ernst Cassirer. Enlazando la filosofía práctica kantiana y el análisis de las acciones lingüísticas que contienen plegarias, tal como se encuentran en la liturgia judía (en la que, por otra parte, se inspira Franz Rosenzweig en su *Philosophie des Ich und Du*), Cohen arriba a la conclusión de que es allí, en el lugar y en el lenguaje de la oración, en donde "nace el sujeto ético" (Schaeffler, 1989, 43). El planteo kantiano, en el sentido que los objetos de nuestro conocimiento y de nuestra acción son constituidos a partir de la actividad del sujeto, es retomada por Cohen en sus consideraciones acerca de la constitución del sujeto. Este es constituido en su subjetividad ética, en especial, en el contexto de acciones lingüísticas determinadas, por ejemplo, el del cumplimiento de la ley y el de la oración, que genera una situación religiosa específica (Cohen, 1929, cap. 12).

En tales acciones litúrgicas, se da un empleo muy particular de los vocablos "Yo" y "Tú". Según Cohen, la situación objetiva, inaugura-

da por las acciones litúrgicas de plegaria en un contexto de reconciliación, por ejemplo, supone existivamente que aquel a quien se dirige la oración, es un Dios personal y único que existe, que perdona y que libera. Supone también que quien ora, en esa misma acción significativa, es constituido en su identidad como sujeto ético. Y se supone, por fin, que el hombre que ora se reconoce como pecador, y que en cuanto tal, tiene su identidad moral fracturada. Cuando se habla de esa especie de efecto retroactivo de la oración, se está señalando que, con la recuperación de su identidad, se da la constitución del sujeto ético. Aquél texto de *Deuteronomio* 6,4: "Escucha Israel, el Señor, Nuestro Dios, es el único Señor, y tú debes amar al Señor tu Dios con la totalidad de tu corazón, de tu persona, y la totalidad de tus fuerzas", lo deja en claro: el reconocimiento de que Dios es único, es una condición para la reconstitución del hombre.

Pero hay algo más; la efectividad, en este caso, de un mandato, supone la verdad de los contenidos proposicionales que le están implicados. Y supone, además, que la verdad de estos contenidos proposicionales no es sólo categorial, sino también trascendental en doble sentido. Primero, "es una verdad acerca de quien habla", no sobre determinados objetos que están frente a él; y no es una verdad que sólo le informe o le haga inteligible su historia personal (función categorial), sino que produce, hace realidad lo que significa (función trascendental).

Así pues, respecto a la relación entre efectividad y verdad en el lenguaje de la plegaria, hay que decir que las acciones lingüísticas del tipo de las que han sido descritas, poseen una efectividad trascendental (fundan la unidad del yo, y de esta manera, la unidad del mundo), y en segundo lugar, constituyen la condición de posibilidad de la totalidad de la experiencia. No se trata, en consecuencia, de una condición de posibilidad de conocimiento; de lo trascendental moviéndose en el registro gnoseológico. En consecuencia, no es un postulado cuya verdad tiene que ser sometida a un examen teórico, sino que es una condición constitutiva de la experiencia, de un modo de existir en el mundo (Schaeffler, 1989, 58).

Por tanto, la acción lingüística de la plegaria sólo tiene sentido si supone la verdad de los objetos proposicionales que le están coimplicados. Reitero que esta suposición funda una experiencia, se instala en la relación intersubjetiva dialógica, y no tiene un alcance trascendental cognoscitivo monológico, ni tampoco moral práctico. La plegaria es una acción lingüística "histórica" que "no tiene que" ni "debe" fundar el estado de cosas o la situación que implica, sino que "de hecho" la crea. Crea las condiciones de la experiencia, lo que tampoco supone ni exige que esté garantizado de antemano la pretensión de verdad o de efectivi-

dad de los contenidos proposicionales inscriptos en la acción lingüística. En otras palabras, el criterio de legitimación consistirá en la realización de los contenidos proposicionales, en la instauración real de lo que éstos significan.

Schaeffler (1989, 163-207) analiza la estructura lingüística de otras plegarias, y en todas aparece el papel decisivo que juega la dimensión pragmática; *en lo que hace quien ora*, allí, están inscriptas las pretensiones de validez y de verdad del acto de lenguaje. Y hay algo que siempre aparece con claridad, aun en la plegaria: ésta no es la expresión, primero ni principalmente, de una experiencia subjetiva, ni la proyección de un deseo o de estados psicológicos o emocionales del sujeto. La plegaria, incluso, aparece como una revelación, como algo dado que antecede y supera al hombre; no es la experiencia profunda de la existencia humana la que se traduce en oración; es más bien la oración, la que ilumina y hace capaz al hombre de experimentar su verdadera condición humana. Y hay otro aspecto notable: en el lenguaje de la plegaria judeocristiana, se refleja con claridad que es el Dios que salva el que también *crea* la identidad personal. Un indicio: el pronombre personal "yo" no aparece en la oración. Los que aparecen en la plegaria, son los pronombres posesivos, indicando que quien ora, posee una "vida", un "alma", una "fuerza", en fin, una identidad que le han sido dadas.

Schaeffler estudia profusamente también los aportes, al respecto, de Cassirer, quien ha llamado la atención acerca del carácter arcaico de los pronombres posesivos, y la prioridad que tienen en relación con los personales (1989, 138). Se pregunta si la experiencia de la culpa y del perdón, en el contexto de las acciones litúrgicas, es la única posibilidad que tiene el hombre, para la Biblia, de conocer su identidad moral resquebrajada, y a través de ella, hacer posible su experiencia de un Dios personal y salvador. Responde negativamente, afirmando que en otro tipo de acciones lingüísticas religiosas contenidas en la Escritura, por ejemplo, en la aclamación, en el llamado o vocación, nos encontramos con acciones lingüísticas cuya efectividad viene coimplicada con contenidos veritativos. Sin embargo, las pretensiones de verdad tienen que ser validadas. Y lo son, en la medida en que la efectividad de esas acciones lingüísticas *realizan* los hechos o estados de cosas coimplicados en sus contenidos proposicionales significativos; por ejemplo, la reconciliación entre Dios y el hombre, la fraternidad entre los hombres, la recuperación de la identidad personal, etcétera.

Este estado de cosas, inteligible sólo en el contexto o marco creado por la fuerza trascendental de la acción lingüística, tiene que alcanzar una presencia histórica que lo haga susceptible de comproba-

ción intersubjetiva. La pretensión de verdad, se realiza en la coherencia pragmática entre lo que se dice y lo que se hace.

Así pues, esta pretensión de verdad es comprobable de forma práctica e intersubjetiva al modo como, respecto al sentido de verdad de las opiniones, lo afirma Peirce; ésta se da sí, cuando se las somete a un uso práctico, es dable esperar determinadas experiencias (citado por Apel, 1991, 67). La acentuación de la dimensión pública e intersubjetiva de la comprobabilidad práctica, apunta a distinguir la versión que tenía Peirce de la verdad pragmática, de la que defendía Dewey. Este pensaba que la verdad de una opinión residía en la satisfacción, utilidad o productividad comprobables a través de puras experiencias subjetivo-individuales; de entre ellas, no estaba ausente la comprobación existencial de la verdad de las convicciones religiosas. En todo caso, las pretensiones de validez de las distintas acciones lingüísticas, emergen y pueden ser comprobables a través del discurso argumentativo.

La teología es el discurso en el que se argumenta sobre las pretensiones de validez contenidas en el lenguaje de la fe. A ella me referiré a continuación.

4. El lenguaje de la teología

En general, se puede decir que aquello acerca de lo cual habla y aquello que se dice en la teología, es decir, la referencia y el contenido significativo del discurso teológico, es idéntico con aquello de cual que se habla y aquello que se dice en el lenguaje de la fe. Pero aunque el discurso teológico y el lenguaje de la fe hablen acerca de lo mismo y digan lo mismo, lo dicen de distinta manera. Si bien no es posible, en el contexto de este trabajo, exponer como corresponde las diferentes formas que asume el lenguaje teológico en sus relaciones con el lenguaje de la fe, se puede decir lo siguiente:

4.1 *La teología se comporta como un metalenguaje del lenguaje de la fe*

La teología nace desde dentro del lenguaje de la fe, creído por una comunidad, para suministrar criterios y reglas que permitan compatibilizar y fundamentar lo que se diga en él; básicamente, lo que se diga acerca de Dios. El lenguaje de la teología intenta, al respecto, contribuir a delinear la imagen del "verdadero Dios", revelada en el lenguaje de la fe. Se supone, en este sentido, que el discurso de la teología es el mismo que el discurso religioso de la fe. Ambos hablan del mismo Dios; pero en uno se habla de El argumentando, y en el otro, alabándolo, invocándolo, etcétera.

4.2 *El lenguaje de la teología es un lenguaje argumentativo*

El lenguaje de la teología, a diferencia del lenguaje de la plegaria, de la confesión o de la aclamación, es un lenguaje argumentativo. Ciertamente, la comprensión hermenéutica es fundamental para identificar el sentido de las expresiones del lenguaje de la fe. Ese sentido viene inscripto en el juego de lenguaje respectivo, tal cual ha sido creído y transmitido por la comunidad. Una regla básica del discurso teológico, en cuanto metalenguaje, es que debe atenerse, identificándolo, al discurso ya dado, no crearlo o imponerlo. Esta tarea no puede ser entendida descriptivamente, tal como podría hacerlo la *Ordinary Language Philosophy*. El proceso de identificación y reidentificación hermenéutica se presenta, más bien, como una reconstrucción objetiva del sentido. Aquí se podría mencionar la comprensión que de la hermenéutica tiene Ricoeur (1986, 161), o lo que Searle llama, apelando a Collingwood, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, el "trasfondo" necesariamente supuesto como no disponible- de nuestra comprensión del significado (J. Searle, 1983, cap.5).

Ahora bien, cuando se reconstruye hermenéuticamente, se intenta alcanzar una articulación del sentido. Y cuando se busca legitimar tal interpretación o reconstrucción por sobre cualquier otra, se argumenta, se dan razones; esto es lo que hace la teología. La teología argumenta identificando y reidentificando el sentido o contenido semántico del lenguaje de la fe, y la fuerza de convencimiento argumentativo descansa en los nexos objetivos de sentido, en la dimensión religiosa del mismo. El sentido religioso del lenguaje cristiano de la fe, está definido por su dimensión salvífica y en esa dimensión, reside también su verdad. Este es, quizá, el aspecto más sensible y delicado del problema de la validación del lenguaje de la fe cristiana. La dimensión salvífica como criterio de validación del lenguaje de la fe cristiana, constituye un "escándalo" para aquellos que piensan que el mismo reside en la conformidad o adecuación a una ley, y una "locura", para quienes lo hacen consistir en la sola razón. La teología, argumentando desde dentro del lenguaje de la fe creído por la comunidad, define lo que se ha de tener por "salvífico". En esta tarea, consisten la "ortodoxia" y la "ortopraxis".

4.3 *El lenguaje de la teología: mediación entre el lenguaje de la fe y el del hombre contemporáneo*

Schaeffler se pregunta en qué reside la fuerza de un argumento, y dice: "Una de las exigencias fundamentales de un procedimiento argumentativo, consiste en encontrar criterios que puedan valer en un

contexto correspondiente de argumentación, criterios en los cuales se base la fuerza probatoria de un argumento" (Schaeffler, 1989, 284). En cualquier contexto, la argumentación se orienta al convencimiento, y para alcanzar ese fin, utiliza los criterios clásicos en la elaboración de un discurso (inequívocidad en el empleo de los términos; enunciados libres de contradicciones; coherencia en el razonamiento, etcétera). Pero esos criterios, en el caso del lenguaje religioso cristiano, se encuentran adaptados a la finalidad específica del mismo. Y la finalidad del discurso teológico consiste en mediatizar, a través de la interpretación, de la reflexión y de la argumentación, los contenidos del lenguaje de la fe creídos por la comunidad y transmitidos en la tradición, con las experiencias y expectativas del hombre contemporáneo.

Vamos a resumir lo alcanzado en este apartado. La noción de "juego de lenguaje" y de "forma de vida", especialmente el énfasis pragmático en la especificidad de las reglas que relacionan a los hablantes de cada juego de lenguaje y a éstos con los objetos a que el respectivo juego de lenguaje hace referencia, ha permitido distinguir, primero, entre lenguaje religioso, filosófico y científico; el objetivo del trabajo nos hizo concentrarnos en el primero. El lenguaje religioso, en especial, el lenguaje de la plegaria, tiene sus propias reglas. En consecuencia, lo que en él se dice, adquiere un sentido y una referencia significativa específicos.

El lenguaje religioso cristiano, al cual básicamente me he referido, goza de esa especial autonomía. La relación del hombre con el Dios salvador y creador, en especial en el contexto religioso de la plegaria, funda el yo ético-religioso y su mundo, y le suministra categorías reformuladas de sustancia y causalidad, de espacio y de tiempo, otorgándoles una dimensión trascendental. El libro de Philips, *The concept of Prayer* y algunos otros de sus trabajos, por ejemplo *Religious Beliefs and Language Games*, han remarcado la autonomía que, con la idea de "juego de lenguaje", se sigue para el lenguaje religioso. Esta idea, proveniente del Wittgenstein tardío, subraya un enfoque ya presente en la tradición alemana, por ejemplo, en Cohen y Cassirer. Para este último, el yo y el mundo del yo se constituyen de diferentes maneras en la ciencia, el arte, la religión, el mito y la filosofía: "El concepto de verdad y de realidad de la ciencia, es distinto del de la religión y el arte ... el ámbito de dominio de cada uno, tiene que ser determinado desde dentro y no en función de las pautas y exigencias de una instancia externa" (Cassirer 1923, 8).

Así pues, la conclusión que se puede extraer de Cassirer es que un comportamiento lingüístico intersubjetivamente regulado es autónomo, si a través de su gramática particular, determina las ideas de "yo"

y de "mundo" de una manera específica. Y éste sería el caso del cual nos ocupamos, es decir, del lenguaje religioso de la plegaria. Sin embargo, hemos visto que si bien el lenguaje religioso es autónomo, es decir, tiene sus propias reglas constitutivas y regulativas, con todo, no es autárquico, esto es, no es autosuficiente: requiere del lenguaje de la teología. El lenguaje teológico tiene el mismo significado y la misma referencia que el lenguaje religioso (no habla acerca de sí mismo, sino acerca del lenguaje religioso); sin embargo, posee una estructura y reglas propias de funcionamiento. El lenguaje argumentativo teológico está orientado a especificar criterios, para hablar acerca de Dios, en el lenguaje religioso. Su especificidad no se agota, pero se determina en esta referencia. Así pues, aunque el lenguaje de la teología, frente al lenguaje religioso, sea autónomo, tampoco, como en el caso de aquél, es autárquico.

III. El lenguaje de la fe, de la teología, de la filosofía y de la ciencia

Históricamente, se puede constatar el uso que la teología ha hecho, de términos filosóficos, para hablar de lo que se dice en el lenguaje de la fe; y el lenguaje de la fe habla, básicamente, de Dios. Esa terminología filosófica ("primer motor inmóvil"; "causa primera", etcétera), posee la misma referencia, y al menos parcialmente, el mismo contenido significativo, que el vocablo "Dios", perteneciente al vocabulario religioso-teológico. En consecuencia, no sólo hablan acerca de lo mismo, sino que dicen, al menos en parte, lo mismo.

Los entrecruzamientos entre el lenguaje de la fe y de la teología cristiana y el de la filosofía provienen, en principio de relaciones establecidas en sus mismos ordenamientos pragmáticos. El lenguaje de la fe, en efecto, se presenta a sí mismo como la revelación de Dios, en la historia y por la palabra, que interpela al hombre y lo invita al diálogo. El Dios cristiano es un Dios que salva, y esa dimensión de salvación está referida a un estado de desequilibrio instalada en la misma condición humana y en su ámbito histórico. En consecuencia, la revelación del Dios que salva es también una revelación acerca de la condición humana, del hombre, necesitado de salvación. La reflexión teológica se implanta en ese registro, explicitando argumentativamente el sentido realizativo inscripto en el lenguaje de la fe, y articulándolo de manera novedosa a lo largo del tiempo. Un aspecto que me interesa remarcar, es que el misterio de la revelación y de la salvación son accesibles al hombre, porque se han dado en la palabra y en la historia humanas; la palabra y la historia se comportan, así, como condición de posibilidad de la revelación y del acontecimiento de salvación.

Hermenéuticamente, el Dios cristiano es palabra e historia, aun cuando los supere infinitamente, y el sentido realizativo que instaure, sólo es descifrable y se constituye performativamente en la palabra y en la historia, inaugurando referencialmente un nuevo modo de ser y de estar en el mundo; una posible nueva forma de vida entre los hombres. Estos rasgos de la fe y de la teología pueden ser identificados pragmáticamente, sea que se posea o no la fe, como respuesta a la pregunta inicial: ¿qué hacen los hombres que se confiesan cristianos cuando, por ejemplo, oran y hacen teología? Es el mismo tipo de pregunta pragmática que se puede formular frente al juego de lenguaje de la filosofía y de la ciencia. Cuando hablo de "filosofía", incluyo aquel tipo de discursos que utilizan formulaciones lingüísticas con contenidos semánticos argumentables, por ejemplo, las llamadas teorías metafísicas, que pretenden decir algo acerca de la totalidad de lo real. Aun quienes afirman la vigencia de un pensamiento postmetafísico (Habermas 1988; 60, 185), aceptan que no se puede prescindir "todavía" del lenguaje religioso y filosófico, éste último, en el sentido indicado anteriormente. No comparto el que la situación se deba a una cuestión de "de hecho", como lo sugiere el adverbio de tiempo, y que en el futuro, en consecuencia, se la pueda eliminar. El postular la comunidad ideal de comunicación, anticipada contrafácticamente en la comunidad real, deja entrever ya que la comunicación entre los hombres arrastra consigo interferencias que no se originan sólo en situaciones de hecho, empíricamente superables. Personalmente, y compartiendo en general los lúcidos análisis de Habermas, intuyo un gesto inicial, que se remonta por lo menos a la Ilustración, y que conlleva un optimismo, por momentos exagerado, acerca de las posibilidades de una racionalidad argumentativa. Adhiero a la comprensión pragmática de la ética del discurso, formal, procedimental, universalista y deontológica; comparto sus pretensiones performativas de reconstrucción trascendental o universal del procedimiento racional para la resolución de conflictos y el logro de una comunidad de comunicación y de consenso a través de la argumentación, pero sospecho que sobre todo en Habermas, opera una ponderación -quizá metodológica- que no alcanza a dar cuenta de los niveles de profundidad y complejidad en los que la violencia está instalada en las situaciones históricas y en las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo y por otro lado, la caracterización de la ética discursiva como universal y deontológica, sugiere que se parte de una comprensión hermenéutica de la irracionalidad, instalada en las situaciones históricas y en las relaciones intersubjetivas, para cuya resolución se demanda reforzar la "coacción no coactiva" del mejor argumento con una dimensión éticamente vinculante. Y en Apel es claro que en el

proceso de argumentación interviene no sólo la razón, sino también la voluntad. Y que la incorporación de una parte "B" viene a dar aplicabilidad al procedimiento puramente formal de la parte "A". Estas y otras determinaciones, que Apel y Habermas han ido introduciendo en la formulación inicial de la ética discursiva en el contexto de las discusiones que ésta generó, indican que al criterio de validación de la misma pertenece también la capacidad para guiar efectivamente la conducta. Y en efecto, sería contradictorio una teoría de la racionalidad práctica cuyas pretensiones no son sólo descriptivas, sino también normativas que no pudiera ser aplicada. Todo lo cual sugiere una percepción aguda de la intensidad de la desarticulación y de la tendencia a la irracionalidad en las relaciones humanas. Por eso llama la atención el que, al menos Habermas, caracterice como una cuestión empírica el empleo ("todavía") del lenguaje religioso y filosófico, orientado a dar cuenta de esta situación.

La pregunta, en fin, es si la violencia y la tendencia al conflicto, que impiden la comunicación y el consenso, están anclados en situaciones fácticas adecuadamente descriptibles, explicables y eventualmente eliminables o superables a través de la praxis científica empírica o reconstructiva, de manera tal de provocar la desaparición, "por superfluo", del lenguaje religioso o filosófico. Todo lo cual está directamente relacionado con el problema del sentido. Creo que el carácter inerradicablemente problemático de la realidad, la carestía de bienes y la escasez de sentido que emergen en toda experiencia personal y social en su existencia histórica, originan los distintos juegos de lenguaje, que se dan sus propias reglas de formación e instancias de validación.

Las experiencias límites, a las que está sometido real o virtualmente el hombre (el dolor, la incomunicación, la muerte, la sobrevivencia física), son los que disparan las disposiciones o intereses cognoscitivos. La cuestión, reitero, es si estas experiencias son sólo hechos empíricos lingüísticamente objetivables, o si pertenecen a un modo de ser del hombre como existente histórico, a una facticidad histórica significativa, accesible hermenéuticamente, que conlleva sus propias instancias de validación. En otras palabras, las cuestiones "de facto" estarían ya preformadas significativamente, y en esa orientación significativa, se incluirían sus formas de validación; en este contexto, radicalizado hermenéuticamente, la distinción kantiana entre lo "de facto" y lo "de iure" tendería a desdibujarse.

En conclusión, el lenguaje religioso-teológico es autónomo, pero no autárquico. Y no puede ser autárquico, al menos por las siguientes razones:

-Porque la revelación y la salvación del Dios cristiano se han

dado en la historia y por la palabra humanas, lo que significa que la comprensión de la historia y de la palabra humanas es una condición de posibilidad para la comprensión de la revelación y de la salvación. "*Nihil cognoscimus nisi verbo mentis*", dice un antiguo adagio.

-Según la autointeligencia de la fe cristiana, la revelación y la salvación de Dios están ya realizadas en la historia; la historia es, así, historia de la salvación y continúa actualizándose y actuando "efectualmente" en el tiempo presente. Por eso, la mediación del conocimiento humano continúa siendo imprescindible.

-La convicción de que la verdad del Dios cristiano, la que se manifiesta y se realiza en el hombre-Jesús, es también la única verdad del hombre, y en consecuencia, la convicción, argumentable, de que lo que se dice en el lenguaje religioso-salvífico no puede contraponerse a lo que dicen otros tipos de lenguaje, sino en todo caso articularse. Si lo central del cristianismo es el anuncio del Dios que salva, y si en eso consiste la ortodoxia y la ortopraxis, el lenguaje teológico-argumentativo debe estar presto para desenmascarar a los falsos ídolos. Y en ese sentido, tiene que madurar un diálogo fecundo con la ciencia y el conocimiento humano. Mientras más adecuado sea el perfil del hombre, de la historia y del mundo que estos últimos suministran, mejor podrá hablar la teología acerca del Dios que se ha hecho hombre y acerca del mismo hombre. Habrá zonas controvertidas e imposibles de determinar de antemano; lo que se puede decir, es que estos problemas sólo podrán ser resueltos en la medida en que cada juego de lenguaje permanezca dentro de su ámbito de validez, y en la medida en que se recurra, para solucionar eventuales interferencias, a procedimientos argumentativos que supongan la renuncia a toda forma de coacción y de violencia.

-Lo anterior significa, por último, que este trabajo descansa en la suposición, para algunos, seguramente insostenible de que es posible una comunicación entre los diferentes juegos de lenguaje y las respectivas formas de vida, gracias a una racionalidad procedimental, común a todas ellas, y que está a la base de la comunicación dialógica. Acerca de esto, quisiera hacer las siguientes últimas reflexiones.

IV. El lenguaje de la fe y la racionalidad argumentativa

He dicho que, en el caso de las acciones lingüísticas religiosas y teológicas, el criterio que, en principio, puede utilizarse para validarlas, es el de la dimensión salvífica de las mismas, tal como ésta es comprendida y vivida, en la fe y en el marco de la tradición, por la comunidad llamada Iglesia, constituida en sujeto epistémico de la creencia y de la experiencia de fe intersubjetivamente compartidas. El método que

emplea el lenguaje teológico, operando desde dentro del lenguaje de la fe, es el argumentativo. La finalidad de la argumentación teológica pareciera residir, básicamente, en la explicitación y comprensión hermenéutica del sentido de la fe cristiana, inscriptos en las acciones lingüísticas y en los contenidos creenciales compartidos por la comunidad; en su formulación discursiva, articulando críticamente las "razones" y "motivos" en ese sentido y en esos contenidos creenciales, teniendo en cuenta que ese discurso está orientado a ser propuesto a hombres instalados dentro del horizonte de una cultura teológica determinada. Hablo del "sentido" como del contenido semántico del lenguaje y de las acciones significativas, contenido (tal como éste es entendido por Ricoeur) que puede ser identificado y reidentificado.

Las "razones" y "motivos" son aquellos que, en el proceso de argumentación, intentan responder a la pregunta "por qué" y "para qué"; los que permiten establecer relaciones de sentido entre los contenidos de la creencia y de la acción, y reconstruir la trama de una historia. a la que se denomina "historia de la salvación".

La argumentación teológica discierne, pues, en base al criterio "salvífico", acerca de la validez del lenguaje y de la acción religiosa. Busca el consenso de la comunidad epistémica correspondiente, argumentando por qué, por cuál razón, una acción o un lenguaje han de ser tenidos como tales, es decir, como "salvíficos". La comunidad de fe, la Iglesia, es la que, motivada argumentativamente y en base a sus reglas constitutivas y regulativas en el -sentido que esta expresión tiene en Searle- decide cuál lenguaje o cuál acción han de ser considerados "salvíficos".

Al respecto, quizá sea útil tener en cuenta lo que se entiende en el caso del vocablo "salvífico" como determinación pragmática del sentido. Es lo que Peirce (recordado por Apel, 1991, 65) denomina "máxima pragmática", expresable de la siguiente manera: si se quiere saber qué es lo que se dice cuando se afirma, de un lenguaje o acción, que son "salvíficos", habría que tener en cuenta, por un lado, las *experiencias esperables*, en el caso de las acciones lingüísticas denominadas "salvíficas". Se trata de ver si, en ese caso, se pueden tener en cuenta proposiciones pragmáticas del tipo "si-entonces"; como si se dijera: *si* una acción o afirmación han de ser considerados "salvíficos", *entonces* se han de esperar tales o cuales situaciones o estados de cosas, cuando las creencias o acciones se sometan a una comprobabilidad práctica intersubjetiva. En otras palabras, el sentido "salvífico" del cristianismo, "lo que" se dice que éste realiza (la salvación), refiere un estado de cosas, exige performativamente determinados comportamientos, que pueden ser evaluados argumentativamente y generar consenso.

En principio, se puede decir que esta "comprobabilidad práctica intersubjetiva" supone, analíticamente, un proceso con dos momentos: en un primer momento, si la salvación es real, verdadera, genera la fe como creencia intersubjetivamente compartida; en un segundo, si la comunidad cree que Jesús ha muerto y ha resucitado para salvar a los hombres, *entonces* se siguen tales o cuales consideraciones que anticipan y hacen presente esa salvación en el tiempo (la comunidad fraterna, justa y solidaria, por ejemplo). Ahora bien, ese estado de cosas que el sentido salvífico inaugura existivamente, puede ser validado en el contexto de una comunidad de argumentación; y para esto, no se requiere la fe. El "mirad cómo se aman", por ejemplo, expresaría una situación accesible a cualquiera capaz de lenguaje y acción, y que viene a ser el resultado performativo, traducido en acciones, del mandamiento del amor; la práctica, es criterio de verdad de la creencia.

El argumento teológico pareciera moverse, también, en un doble nivel: primero, mostrando la estructura formal pragmática, la coherencia entre palabras y acciones; segundo, mostrando el sentido, el contenido de salvación, la "fuerza de convencimiento", las "razones" del cristianismo ¿Por qué un no creyente, que acepte las condiciones de posibilidad de la argumentación, puede en definitiva, aceptar el cristianismo? Diríamos que, precisamente, por esa eventual "coacción no coactiva" de la mejor razón, como diría Toulmin. No se trata de apodicticidad lógica, ni de categoricidad ética, sino de un poder de convencimiento que, en buena medida, tiene como última referencia la experiencia objetiva de la condición humana, la escasez de sentido que emerge en el dolor, en la injusticia o en la muerte. El Dios cristiano que se ha hecho carne en el hombre Jesús, viene a responder básicamente al problema del sentido, que no es primero ni principalmente un problema subjetivo, sino una situación problemática intersubjetiva, que antecede al hombre singular y con la cual éste se encuentra desde siempre. Es allí donde la respuesta cristiana, contenida en la revelación y en la tradición y actualizada en el testimonio, puede hacerse creíble, plausible, validable argumentativamente. Cuando hablo de "argumentación", empleo el término en el sentido de Apel y Habermas, es decir, en el sentido de una racionalidad discursiva, procedimental, universalista, deontológica y cognitivista que se mueve, ella también, en dos niveles. El nivel "A", de una fundamentación abstracta y el nivel "B", de una fundamentación referida a la historia (Apel 1991, 160). La parte "A" establece una nueva distinción entre la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas, y el plano de fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos "exigibles por principio". El principio de fundamentación última (no puedo entrar en la discusión que

el mismo ha desatado), es meramente procedimental, y de él no pueden deducirse normas situacionales. Consiste en presupuestos de la argumentación en el plano del discurso argumentativo, presupuestos que en cuanto tales, son comunes a cualquier tipo de lenguaje y de discurso.

El segundo nivel de la parte "A", corresponde a una reflexión sobre las pretensiones de validez (pretensión de sentido, de verdad, de veracidad y de corrección) de discursos prácticos específicos. Ese sería el nivel en el que se mueve el texto que escribo. Finalmente, están los distintos tipos de lenguaje específicos acerca de los cuales se reflexiona, entre los que se cuenta el lenguaje religioso, el teológico, el filosófico y el científico, entre otros. Como lo dice Apel "La ética del discurso delega en los propios afectados la fundamentación concreta de las normas para garantizar un máximo de adecuación a la situación, y al mismo tiempo, la máxima utilización del principio de universalización referido al discurso" (Apel 1991, 161).

La racionalidad argumentativa, a la que nos referimos cuando hablamos de las normas de validación del discurso teológico, es pues, una racionalidad básicamente procedimental o formal. Como tal, carece de contenidos y se supone operando pragmáticamente, de manera trascendental, en el mismo discurso teológico. En todo caso, lo que me interesa subrayar, es que el método argumentativo trabaja el problema de las pretensiones de validez en el marco de discursos con contenidos específicos.

En el caso del discurso teológico, la intuición respecto a que, para acceder a la comprensión de su sentido, una de las condiciones es pertenecer a la comunidad de lenguaje y de experiencia respectiva, pienso que es correcta. A diferencia de lo que ocurre en la comunidad científica, donde la intersubjetividad está dada por la posibilidad de que cualquiera que conozca la teoría y domine la técnica correspondiente, puede evaluar las pretensiones de validez de la misma, la intersubjetividad de la comunidad real religioso-teológica es más restringida; por esa razón, el sujeto de la ciencia es intercambiable.

No es exactamente el caso del sujeto de la comunidad religiosa. Mientras el científico conoce contenidos cognitivos accesibles a la razón explicativa, el teólogo tiene que vérselas con valores y nexos de sentido transmitidos de manera personal y compartidos por una comunidad. Así pues, el sujeto de la intersubjetividad teológica se constituye a partir de la fe, y el conocimiento de las creencias religiosas descansa, en buena medida, en el testimonio y en la experiencia religiosa; aunque pueda ser compartida comunitariamente, una vez que es apropiada por el sujeto, se torna intransferible.

De todos modos, quiero remarcar lo siguiente: la racionalidad es

procedimental, y se predica del método precisamente porque éste se orienta a lograr consenso excluyendo cualquier instancia coercitiva que no sea la del mejor argumento. Hay que tener en cuenta que la argumentación teológica recae sobre conocimientos no susceptibles de validación a través de la inferencia lógica deductiva. Con todo, el que el argumento religioso-teológico esté enhebrado en los nexos de sentido y en las orientaciones valorativas, no lo transforma en irracional. En realidad, la racionalidad argumentativa tiene que ver con el "sentido", con los "valores", las "razones" y las "creencias", en fin, con entidades que aunque no nos sean dadas con la misma intensidad que los estímulos sensoriales con las que nos llegan los hechos de la naturaleza, e incluso los sociales, sin embargo, son las que producen y guían la acción humana.

Si el criterio de validación del lenguaje religioso teológico es la dimensión salvífica, se está diciendo cuál es su rasgo específico y que lo torna autónomo, dado que un juego de lenguaje es autónomo en la medida en que posea sus propios criterios de validación. Es importante subrayar que, si el sentido realizativo de la salvación es lo que constituye la instancia de validación del lenguaje religioso-teológico, es también el que define su competencia. Y esto significa, en consecuencia, aunque señalarlo sea repetitivo, que las pretensiones de validación del lenguaje religioso-teológico operan en ese ámbito, y no en el filosófico, científico, histórico, político, etcétera.

En algunos casos, términos definidos en otros "juegos de lenguaje" son redefinidos al ser integrados en el contexto teológico. En otros muchos, los entrecruzamientos y las interferencias (entre el lenguaje religioso-teológico y los otros juegos de lenguaje), son más complejos y conflictivos, pues se dan en zonas fronterizas de competencia. Es allí donde se hace necesario afinar el sentido y la verdad religioso-salvífica y diferenciarla de otros registros cognoscitivos. Se trata de salvaguardar la autonomía del lenguaje religioso-teológico, sin afirmar su autarquía.

En algún sentido, como lo dice la expresión que utiliza Habermas, se trata "de la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces". Aún cuando Habermas, en su *Theorie des kommunikativen Handelns* pareciera emprender el intento de sustituir la religión por una ética comunicativa; la pregunta es si ésta no es una pretensión indebida, y si la relación no tiene que ser planteada más bien en términos de colaboración que de enfrentamiento (Arens, E. 1989, 17).

Bibliografía

- Apel, K. O., *Transformation der Philosophie*, 2 tomos, Frankfurt, 1981.
- Apel, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1991.
- Arens, E., *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989.
- Austin, J. C., "Truth", en G. Pitcher (comp.), *Truth*, New Jersey, 1964.
- Braithwaite, R. B., *The nature of believing*, reeditado por A. P. Griffiths, 1967.
- Bubner, R., "Über Argumente in der Philosophie" en Bubner, R. y otros (ed.), *Argumentation in der Philosophie*, en: NEUE HEFTE FÜR PHILOSOPHIE, Göttingen, 1986.
- Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1923-1929.
- Cohen, H., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen, 1915.
- Cohen, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlin, 1929.
- Granger, G. G., *Pour la connaissance philosophique* Paris, 1988.
- Griffiths, A.P. (ed.), *Knowledge and Belief*, Oxford, 1967.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1973.
- Habermas, J., "Was heisst Universalpragmatik", en: Apel K.O. (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976.
- Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988.
- Hanson, N., *Patterns of discovery*, Cambridge, 1988.
- Hintikka, J., *Knowledge and belief*, Ithaca y London, 1962.
- Kuhn, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971.
- Lakatos, I., *El criticismo y el desarrollo del conocimiento*, Madrid 1975.
- Lumer, Ch., *Praktische Argumentationstheorie*, Braunschweig, 1990.
- Ortiz, G., *Racionalidad y Filosofía de la Ciencia. Una aproximación a la epistemología de K. Popper*, Río Cuarto, 1983.
- Ortiz, G., *La percepción de la realidad social latinoamericana en el discurso religioso*, STROMATA, Año XLIV, 1988, Nro. 1/2, 153-200.
- Ortiz, G., "La percepción de la realidad social latinoamericana en el discurso religioso. Notas marginales", en Hünermann, P. (ed.), *Pensar América Latina. Homenaje a J. C Scannone*, Río Cuarto, 1991.
- Phillips, D., "Religious Beliefs and language Games", en: Idem., *Faith and Philosophical Enquiry*, London, 1970.
- Phillips, D., *The concept of Prayer*, London, 1965.

- Perelman, CH., Olbrechts-Tyteca, L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruselas, 1988.
- Polanyi, M., *Personal knowledge*, Chicago, 1962.
- Ricoeur, P., "Expliquer et comprendre" en *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Paris, 1986.
- Ryle, G., *The concept of mind*, London, 1949.
- Searle, J., *Intentionality*, Cambridge, 1983.
- Schaeffler, R., *Das Gebet und das Argument*, Düsseldorf, 1989.
- Scheffler, I., *Science and subjectivity*, Indianapolis, 1967.
- Toulmin, S., *The Uses of Argument*, Cambridge, 1990.
- Villoro, L., *Creer, conocer, saber*, México, 1982.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1960.

"Práctica religiosa y catolicismo popular" La novena al Señor de los Milagros de Mailín en el conurbano bonaerense

por Aldo Rubén Ameigeiras (San Miguel)

1. Introducción

El Catolicismo popular Latinoamericano aparece como una de las manifestaciones de religiosidad con mayor creatividad y capacidad de convocatoria, pero también, como uno de los fenómenos que mayores controversias ha suscitado en cuanto a su adecuada interpretación en las ciencias sociales.

Acorde con los planteos de los distintos paradigmas y su vigencia en el contexto Latinoamericano, se han ido sucediendo diversas lecturas, que más allá de sus divergencias, han coincidido en cuanto a sostener el carácter de persistencia y heterogeneidad de dichas expresiones.¹

De esta forma, una nutrida gama de elementos mítico- simbólicos, formas devocionales y rituales, actitudes y valores cristianos, como una diversidad de factores sincréticos, conforman parte del vasto panorama que emerge en éste tipo de religiosidad.

Su vinculación con la vida diaria de los creyentes, conduce no solo al análisis de la relación entre fe y vida o fe y cultura, sino fundamentalmente a reconsiderar el tema de la religiosidad en Latinoamérica, desde la práctica peculiar de los sectores populares.

La Iglesia Católica ha revalorizado, especialmente en los últimos años, la religiosidad popular, sin embargo, sus estrategias pastorales respecto a la misma, no han sido superadoras de las formas tradicionales

¹ Ver C. Galli ; "La Religiosidad popular urbana ante los desafíos de la Modernidad"- en "Identidad cultural y Modernización- A. Latina y la doc. Social de la Iglesia" C. Galli y L. Schertz-T. 2-Pág. 147-176-//F. Forni; "Reflexión sociológica sobre el tema de las relig. popular"- Soc. y religión No. 3-Pág. 4 -24-Octubre 1986/ C. Parker ;"Otra lógica en América Latina"- Relig. popular y modernización capitalista"-FCE- 1993//Ver también nuestro trabajo ;"El Fenómeno de la relig. popular desde la perspectiva de la Ciencia social "-CIAS No. 386- Sept. 1989-pág 403-413/