

La versión religiosa del habla y sus variaciones

Estudio inspirado en Paul Ricoeur¹

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

1. Planteamiento de la cuestión

La religión y las religiones son de hecho dimensión constante de la cultura y las culturas en la historia. Son un fenómeno humano, histórico, cultural, social y psicológico, tanto para el creyente como para el no creyente, fenómeno que también es lingüístico, pues siempre se expresa en *habla y lenguaje* (en este trabajo uso indistintamente estos dos términos).

Por ello, formando parte de una investigación filosófica sobre las versiones del habla (oral y escrita), me plantearé la cuestión de la *especificidad* del habla religiosa en cuanto tal, como un *juego de lenguaje autónomo*, aunque no *autárquico*.² También trataré de las *distintas variaciones* de dicho lenguaje religioso, desde la aclamación y la plegaria, pasando por las narraciones sagradas (mitos, parábolas, historias de salvación), hasta el lenguaje estrictamente teológico. En su *autonomía relativa*, tienen entre sí lo que Wittgenstein llama una "semejanza de familia" (*Familienähnlichkeit*).³ Para Ricoeur, en la convergencia de todas ellas (como, por ejemplo, se dan en la Biblia), y trascendiéndolas a todas hacia el Silencio, se ubica el referente "Dios".⁴

Mi reflexión sobre lo *propio* del habla religiosa supone la afirmación de la *fenomenología de la religión* -comprendida como ciencia *humana* de las religiones- acerca de la *especificidad* tanto del hecho como de la actitud y significación religiosas, *irreductibles* a otras dimensiones

¹ Este trabajo se publicó también en la obra de varios autores: *Versiones del habla*, Ed. Altamira, Buenos Aires, 2004.

² Tomo esta distinción de la obra de Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, 1989.

³ Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1971, N° 67, en: id., *Schriften I*, Frankfurt, 1969, p. 324.

⁴ Entre otros trabajos de Paul Ricoeur, cf. "Nommer Dieu", *Études Théologiques et Religieuses* 52 (1977), 489-508, v.g. cf. p. 505 (en adelante lo citaré ND).

de la cultura. Para Rudolf Otto se trata del *ordo ad sacrum*, centrado -según Juan Martín Velasco- en el *Misterio Santo*, al que las religiones proféticas (Judaísmo, Cristianismo, Islam) llaman Dios.⁵

Con Ricoeur estoy de acuerdo en que la reflexión filosófica sobre la religión no se puede desarrollar en abstracto y ahistóricamente, como si de hecho se diera una "religión en cuanto tal". Según su parecer, que comparto, la *hermenéutica filosófica* de las religiones y de sus versiones del habla, lenguaje y discurso religiosos, ha de partir de la propia tradición (en su caso y el mío, la *bíblica*), para abrirse más tarde, en una especie de *transfert analógico* realizado en *simpatía*, a las otras tradiciones religiosas. Con todo nuestro autor reconoce que la *estructura* que analógicamente se encuentra en la experiencia y lenguaje de las distintas religiones es la de "*llamado-respuesta*", en la cual la iniciativa corresponde al Misterio Santo.⁶

En el presente trabajo aludiré principalmente, a las elaboraciones de dicho autor o me inspiraré libremente en ellas. En primer lugar, presentaré la concepción *ricoeuriana* de la *especificidad* del lenguaje religioso (2). Luego distinguiré *distintas versiones del habla religiosa*, aludiendo especialmente a las empleadas por la Biblia y por la tradición nacida de la misma (3); lamentablemente, por la limitación de mis conocimientos, ni siquiera intentaré el *transfert* mencionado más arriba. Por último insinuaré cómo lo dicho sobre el lenguaje religioso puede iluminar la posible *función social y aun política* del mismo en la *actual situación límite argentina*, probablemente de acabamiento de un ciclo histórico (4).

2. Lo específico del habla religiosa en cuanto religiosa

2.1. Modelos y calificadores

A fin de indicar lo *propio* del lenguaje religioso, Ricoeur se inspira en la distinción que hace Ian T. Ramsey -refiriéndose a la teología- entre *modelos y calificadores*.⁷ Pero el filósofo francés la amplía a todas las versiones del habla y discurso religiosos, ante todo a las *de*

⁵ Respectivamente, cf. R. Otto, *Lo Santo*, Madrid, 1968; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978.

⁶ Cf. P. Ricoeur, "Expérience et langage dans le discours religieux", en: J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricoeur (Présentation de J.-P. Courtine), *Phénoménologie et Théologie*, Paris, 1992, 15-39 (en adelante: PhTh).

⁷ Cf. I.T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, 4. ed., London, 1974 (la primera edición es de 1957), en especial, págs. 49-84; asimismo: id., *Models and Mystery*, New York, 1964. Ricoeur cita frecuentemente a Ramsey, v.g. en: "Biblical Hermeneutics", *Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 29-148; (en adelante: BH).

primer grado (aclamativas, invocativas, himnicas, cúllicas, narrativas, proféticas, apocalípticas, sapienciales, etc.). Todas ellas son expresiones lingüísticas de nivel *inmediato*, es decir, no han pasado, como el lenguaje teológico, por la mediación especulativa. Ésta lo constituye a aquél en una versión *reflexiva* del habla, o de segundo grado.

Para Ramsey, la teología, con el fin de hablar de Dios, emplea *modelos* de habla tomados de la experiencia: motor, finito, mudable, perfecto, causa, fin, creación, plan, otro, tú, etc.; pero, por medio de *calificadores*, les da un sentido *nuevo*. Por mi parte acoto que este último corresponde en su *semántica* -es decir, en su *significación universal* (Ramsey habla de "*universal significance*")- a lo que el mismo autor denomina: "*odd discernment*" ("discernimiento extraño", es decir, extraño con respecto a lo cotidiano y profano) y, *pragmáticamente*, a la actitud de "*total commitment*" (otra expresión que Ricoeur acepta de Ramsey), a saber, de compromiso radical y total.⁸

Dichos modificadores o calificadores operan *sintácticamente*, sea mediante la *negación* (de los modelos), como al decir: "motor *inmóvil*", "*infinito*", "*inmutable*", etc., sea llevando dichos modelos -no cuantitativamente sino lógicamente- *al infinito*, por ejemplo, en casos como "*infinitamente perfecto*", "*primera causa*", "*último fin*", "*creación ex nihilo*", "*plan eterno*", "*totalmente otro*", "*Tú absoluto*", etc.

Ricoeur no sólo acepta la caracterización de la experiencia religiosa en términos de "odd discernment" y "total commitment", sino también la del habla que la expresa -aunque nunca totalmente-, como constituida por "modelos" y "calificadores". Pero, en las versiones *inmediatas* de ese habla no se trata -según nuestro autor- de modelos conceptuales sino *poéticos*, si tomamos esta palabra en toda su amplitud, abarcativa de *todo género literario*, también en prosa, aun oral. Por otro lado, los *calificadores o modificadores* tampoco son entendidos como meros términos -negativos o "de eminencia" (v.g. infinita, total, absolutamente u otros semejantes)-; sino que se trata de distintos recursos literarios para *llevar al límite* los modelos (a través de la nominación de Dios, o de términos-enigma, extravagancias, sobreabundancia, tautologías, hipérbolos, paradojas, metáforas límite, etc.).⁹

Como ejemplo sirva provisoriamente el uso de la *extravagancia* en la parábola evangélica de los viñadores asesinos (Mc 12, 1-12):¹⁰ el relato parece sólo describir con realismo un acontecimiento ordinario, que sirve de modelo imaginativo para comprender el Reino de Dios. Pero

⁸ Cf. BH 124.

⁹ Cf. BH 119 ss.

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, "La Bible et l'imagination", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 62 (1982), 339-360, en especial págs. 346-351 (en adelante: BIm).

precisamente lo logra gracias a un calificador que *sorprende* a quien sigue el curso de la narración, a saber, la *extravagancia* del desenlace de la misma y de su personaje principal. Pues éste, después de que sus servidores -enviados a los arrendatarios de la viña- fueron unos golpeados y otros asesinados por ellos, envía su propio hijo -sin ninguna defensa- a esos viñadores homicidas. ¿Qué padre normal sería tan poco "prudente"? Tal comportamiento extraño (*odd*) sirve de *calificador* del relato como "modelo" para interpretar "*cómo es*" el "Reino de Dios". Además, esta última expresión opera -para Ricoeur- como *expresión-enigma*¹¹ e *índice* que proyecta modelo y modificador hacia el Misterio, apuntando aun *más allá* del sentido metafórico.

La conjunción de *modelos y calificadores*, empleados simultáneamente, constituye *lo específico* del habla religiosa en cuanto tal, incluida la teológica según la explicación de Ramsey. De paso señalo que tal estrategia de lenguaje recuerda la dialéctica de la analogía (afirmación, negación, *eminencia*) planteada en el orden del concepto por (el Pseudo) Dionisio y Tomás de Aquino.¹²

En los apartados siguientes explicaré el uso tanto de los modelos como de los calificadores, según los entiende Ricoeur. Al hablar de estos últimos ilustraré con ejemplos los procedimientos lingüístico-literarios aludidos enumerativamente más arriba.

2.2. Las versiones poéticas del habla y su verdad metafórica

Según Ricoeur, el habla religiosa inmediata es siempre *simbólica* y, en ese sentido, *poética*. De modo que le aplica a aquélla su concepción de ésta, aunque retocándola para marcar su especificidad. Sobre esa especificidad del lenguaje religioso trataré más adelante, ahora me detendré en su carácter poético y simbólico. Para nuestro autor toda obra literaria o poética (desde un proverbio o aforismo hasta un drama o una novela) es siempre en cierto sentido *metafórica*, una especie de metáfora

¹¹ Ese término -aplicado a la expresión "Reino de Dios" (y otras)- es usado por Ricoeur en BIm *passim*, v.g. en p. 345.

¹² Una visión especulativa de la analogía tomista es presentada, en fidelidad creativa al Santo Doctor, por J. Splett-L.B. Puntel, "Analogía del ser", *Sacramentum Mundi* I, Barcelona, 1972, c. 142-151 (donde se cita el importante libro de Lorenz Bruno Puntel sobre el tema: *Analogie und Geschichtlichkeit I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*); ver también mi artículo: "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51 (con bibl.).

extendida, mientras ésta es como una obra literaria en miniatura.¹³ Pues tanto una como otra implican esencialmente un momento *creativo y figurativo*, es decir, *poiético* o de *ficción*, por el cual se *pro-duce*, es decir, se *crea y descubre*, un sentido *nuevo* e inédito a través de *transgresiones semánticas* con respecto al habla cotidiana. Pues aun en una crónica histórica, el autor la *con-figura*, le *da forma*, señalándole más o menos arbitrariamente un inicio, un clímax y un fin, uniendo por el relato hechos heterogéneos y así transformándolos en peripecias de una *intriga*, seleccionando esos hechos -gracias a la inteligencia y la imaginación narrativas- según una perspectiva interpretativa y narrativa propia,¹⁴ etc.

En la obra poética, como en el símbolo, suspendiendo un sentido primero (literal), se accede a un sentido metafórico o segundo, *en, a través y más allá* del primero.¹⁵ Cuando besamos una imagen religiosa o la fotografía de nuestra madre, nuestra intencionalidad no se detiene en el papel, sino que, en, a través y más allá del mismo descubrimos un sentido nuevo, aun más, accedemos -por la fe y el amor, o por la memoria y el amor- a la *realidad* misma significada por la imagen. Del mismo modo, a través de la función heurística de la configuración narrativa o poética (que ocupa el lugar de la metáfora), se trasgrede y suspende la referencia inmediata y ostensiva a la realidad cotidiana, para abrirse a una nueva realidad más honda: el "*mundo del texto*". Pues éste último, según Ricoeur, nos descubre y despliega un mundo (*Welt*), que no es un mero entorno (*Umwelt*), sino una *realidad ontológica y existencial*, en la cual podemos *habitar* y realizar nuestras *posibilidades más propias*

¹³ Cf. P. Ricoeur, "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue philosophique de Louvain*, 70 (1972), 93-112. Su teoría de la metáfora como innovación de sentido a través de una transgresión semántica (sentido que, a su vez, se refiere a la realidad, no entendida positivísticamente), la expone Ricoeur sobre todo en su obra: *La métaphore vive*, Paris, 1975 (en adelante: MV).

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, "La vida: un relato en busca de narrador" (traducción de un texto inédito), en: id. *Educación y política*, Buenos Aires, 1984, 45-58, en especial: págs. 46 ss.

¹⁵ Sobre el símbolo, entre otros textos, ver: P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris, 1960, págs. 17-25. Para Ricoeur la metáfora es el momento semántico del símbolo, el cual no se reduce al sentido sino que, además, implica una "fuerza", un momento no-semántico: cf. su artículo: "Poétique et symbolique", *Initiation à la pratique de la théologie I: Introduction* (publié sous la direction de B. Lauret et F. Refoulé), Paris, 1982, 37-61, en especial, págs. 51-54). Tal fuerza corresponde al momento pragmático del símbolo, si ampliamos ciertas concepciones demasiado restrictivas de la pragmática.

de ser.¹⁶ Pues en la formulación "mundo del texto", la palabra "mundo" no está comprendida en el nivel físico inmediato de cosas y objetos, sino como cuando Husserl habla del "mundo de la vida" o Heidegger de "ser-en-el-mundo".

Por ello no sólo el lenguaje vulgar y el científico pueden pretender ser verdaderos, sino también el simbólico y poético, aunque en ese caso se trata de una *verdad simbólica, mimética y metafórica*.¹⁷ A ésta sólo se accede a través de la ruina de una referencia literal, a fin de apuntar -mediante una referencia simbólica- a experiencias y realidades ontológicas.

Pues Ricoeur, empleando la distinción de Gottlieb Frege entre *sentido (Sinn)* y *referencia (Bedeutung)*,¹⁸ la aplica al símbolo, la metáfora y la obra poética. Éstas no sólo tienen un sentido segundo sino una referencia segunda, simbólica, a la que sólo se llega suspendiendo la primera. En una obra dramática o narrativa la *configuración poética* del sentido está dada por la *intriga*, que Aristóteles -en el caso de la tragedia- denomina "mythos". En cambio, la referencia a la realidad humana lograda a través de la ficción trágica, constituye para el mismo Aristóteles la *mimesis*, no entendida como una copia de la realidad inmediata, sino como un modo simbólico y más elevado de acceso a lo más profundo del hombre y a la problemática más honda del ser, lo sagrado y la existencia humana.¹⁹ El mismo Ricoeur aplica a la metáfora y a la obra poética como metáfora extendida, lo que los mallorquines (valencianos y catalanes) anteponen a sus cuentos: "Aixo era y no era" ("eso era y no era", con la misma función que el "había una vez" castellano). Pues al "ver como" del poeta -quien descubre y crea la semejanza en la impertinencia semántica-, corresponde un "ser como" en el orden del mundo refigurado por la obra. Ese "ser como" contiene en sí una tensión ontológica que permanece abierta: la de -al mismo tiempo- "ser" (*ser*

¹⁶ Sobre ese tema, entre otros trabajos cf. P. Ricoeur, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", en: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture* (travaux publiés sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller), Neuchâtel, 216-228; o bien: "Herméneutique de l'idée de Révélation", en: P. Ricoeur, E. Lévinas, E. Haulotte, E. Cornélis, C. Geffré, *La Révélation*, Bruxelles, 1977, 15-54 (en adelante: R).

¹⁷ Acerca de la "verdad metafórica", ver: MV 310-321.

¹⁸ En MV 274 Ricoeur cita el célebre trabajo de Frege: "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892).

¹⁹ Entre otros textos sobre la interpretación de Aristóteles y su elaboración creativa por Ricoeur, ver los caps. 2 y 3 de su libro: *Temps et récit I*, Paris, 1983, respectivamente págs. 55-84, 85-129.

como) y "no ser" (*no ser* literalmente así).²⁰ Paradojalmente "eso era y no era".

Pero dicho "mundo del texto" no se reduce, según Ricoeur, a su momento ético y existencial, sólo mostrándonos posibles modos de *habitar* el mundo y así *refigurar* nuestro propio estar en él. Pues, en cuanto es *mundo*, es decir, horizonte ontológico *total*, implica además *todos* los aspectos de la experiencia humana: cósmico, personal, interpersonal, cultural, social, político, etc.²¹

Así es como los distintos géneros literarios nos permiten -a través de la función heurística de su respectiva configuración poética- descubrir dimensiones nuevas de la realidad humana y de la realidad sin más, también -como diré enseguida- de la realidad religiosa. Ricoeur se va a ocupar sobre todo de los géneros literarios empleados por la Biblia, como son el narrativo, legislativo, profético, apocalíptico, sapiencial, himnico, parabólico, etc.

2.3. Los "modelos" poéticos y los "calificadores" del habla religiosa

Los modelos -según los entiende Ramsey- se comprenden mejor a la luz de la teoría de Max Black sobre los "modelos analógicos" en las ciencias. No se trata de modelos a escala, como puede ser una maqueta, o de modelos meramente estructurales, como el plano de un edificio, sino de una *correspondencia estructural* entre una realidad menos conocida, como es, por ejemplo, la electricidad (que se desea investigar), y la imaginación de algo mejor conocido, como es el fluir de un líquido, el cual sirve de *modelo o soporte imaginario para descubrir -por analogía- características de lo no tan bien conocido*, v.g. la electricidad imaginada como un fluido.²² Aquí también el "es como" significa, al mismo tiempo: un "es" y un "no es", pero no se pierde por ello el rigor científico del conocimiento. Aún más, como lo dice Mary Hesse, tal procedimiento heurístico de redescubrimiento a través de la ficción imaginativa, permite descubrimientos científicos cuya novedad no puede ser reducida a deducción lógica, ni siquiera *a posteriori*.²³

Pues bien, tanto el habla poética como la religiosa llegan a decir su verdad a través de "modelos": metáforas, símbolos, narraciones metafóricas (mitos, parábolas, historias de acontecimientos con valor simbólico), etc. Pero en el caso del lenguaje religioso, los modelos son de tal manera *tensionados -casi hasta la ruptura-* por los "calificadores", que la semejanza (el "ser como") parece estallar -con todo sin perderse-

²⁰ Cf. MV 321; asimismo: BH 125.

²¹ Cf. ND 508.

²² Cf. MV 302-4.

²³ Ibid. 304 s.

gracias a la acentuación crítica de una "siempre mayor semejanza" (según la conocida expresión de Erich Przywara, citando el Concilio Lateranense IV).²⁴ El "no es" prevalece así con respecto al "es". Pero éste no se sumerge en la nada de una teología sólo negativa. Pues el modificador *desorienta*, llevando el modelo *al límite* -y aun hasta *más allá del límite*- de sus posibilidades semánticas. Con todo, la flecha de sentido que el calificador lanza al infinito, aunque permanece siempre en movimiento, está positivamente (*re*)orientada por el "ser como" del modelo.²⁵

Sin embargo dicha flecha de sentido nunca llega a "clavarse" en el Misterio, "fijándolo" como si éste fuera un objeto absoluto. Precisamente en esto consistiría caer en la "ilusión trascendental", haciendo del símbolo un ídolo.²⁶

Por ello Ricoeur habla de *expresiones-límite* que dicen *experiencias-límite*, y pueden ser pensadas con *conceptos-límite*.

2.4. *Expresiones-límite y experiencias-límite*

2.4.1. *Expresiones-límite*

Las que Ricoeur denomina expresiones-límite se forman como ya se dijo- modificando el sentido (y la referencia) de los modelos gracias a los calificadores. Según nuestro autor la conjunción de ambos, y no sólo estos últimos, constituye la *especificidad* del lenguaje religioso.²⁷ Pues éste, a través del "llevar al límite" propio del calificador (en su *negación* literal del modelo y su elevación a la *eminencia*), con todo, no carece de carácter *afirmativo*, aunque sea *simbólico y analógico*.

El principal calificador del habla religiosa es el *referente "Dios"* (o Misterio Santo), que en francés (y en castellano) se escribe sin artículo

²⁴ Cf. E. Przywara, *Analogia entis. Neue Aufgabe* I, Einsiedeln, 1962 (la primera edición es de 1932).

²⁵ Sobre la secuencia "orientar, desorientar, reorientar" cf. BH 123-126, en especial, p. 126.

²⁶ La ilusión trascendental kantiana consiste, para Ricoeur, en la pretensión de representarse a Dios como un objeto, ver "La liberté selon l'espérance", en su obra: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, 393-415, en especial, págs. 405 s. En cambio, para nuestro autor "bien se puede atribuir al influjo de Hegel la afirmación según la cual 'debe morir un ídolo para que nazca un símbolo'", cf. su artículo "Mythe 3. L'interprétation philosophique", en: *Encyclopaedia Universalis (France)* XI, Paris, 1977, 530-537, en especial p. 536 (en adelante: M).

²⁷ Ver BH 107 ss. (toda la sección 3 de BH se titula: "The specificity of Religious Language"). Asimismo, con matices diferentes, cf. P. Ricoeur, "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), 13-26 (en adelante: PhSpLR).

y con mayúscula, para mostrar que no se trata de uno de los dioses/as. Según nuestro autor, en la Biblia constituye como el punto de huida al infinito de todas las versiones bíblicas del habla religiosa, en el que todas convergen polifónicamente, y que las trasciende a todas.²⁸

2.4.2. *Experiencias-límite*

Las expresiones-límite, que llevan al límite la figuración poética y la exceden, se relacionan con la experiencia humana en cuanto le es esencial al hombre *habitar el límite* (Eugenio Triás).²⁹ Por un lado, expresan las que Ricoeur denomina "*experiencias-límite*" (a). Por otro, tienen el poder revelatorio de descubrir la *dimensión-límite* de cada experiencia, aun la cotidiana (b). Finalmente, sirven de modelo para una *existencia-límite* (c).

(a) No se trata solamente de las *situaciones límite* negativas, como las contempladas por Karl Jaspers: muerte, sufrimiento, lucha, fracaso, culpa. Pues también merecen el nombre de "-límite" "*experiencias-culmen*" (*peak-experiences* las llama Ricoeur) como son las de gozo o de creación (por ejemplo, artística).³⁰ Ya Heidegger colocaba el júbilo del corazón junto a la desesperación y al tedio de la vida, como experiencias del límite entre ser y no ser, entre sentido y sin-sentido, donde surge la pregunta por el fundamento de todo ente en su totalidad y en cuanto tal.³¹

(b) En todas esas experiencias se vive radicalmente la *contingencia* humana, ya sea como deseo (o desesperación) de la *salvación* del mal que la amenaza, ya sea como la anticipación gratuita de la liberación del mismo.

Por ello, el lenguaje religioso, por ser lenguaje-límite, sirve entonces para expresar experiencias-límite, redescubriendo y reorientando la experiencia y vida humanas -tomadas en su integralidad- y su sentido último, habiéndolas desorientado previamente. Según Ricoeur, precisamente por ir *hasta el extremo*, concerniendo al ser humano *en su totalidad*, dicho lenguaje no sólo expresa la experiencia explícitamente religiosa, sino que tiene la potencialidad de abrir la *dimensión religiosa* (aun en sus formas seudo, anti o arreligiosas) de toda experiencia humana *en cuanto* humana. Pues es capaz de apuntar al momento radical y límite de la experiencia de *todo el hombre* o mujer y de *todo y cada* hombre y mujer, *interpretándola* en clave religiosa, con recursos miméticos llevados

²⁸ Cf. ND 495, 500 s., 505; PhSpLR 24, etc.

²⁹ Cf. E. Triás, "Habitar el límite", en: S. Barbosa (et al.), *De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Buenos Aires, 2001, 55-65.

³⁰ Cf. BH 34, 128.

³¹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, p. 1.

al límite por los calificadores. Como lo dice el mismo Ricoeur: "la erupción de lo inaudito *en* el lenguaje y la experiencia, es también una dimensión del lenguaje y la experiencia".³²

(c) Pero existe una tercera relación entre el habla religiosa y la experiencia. Pues aquella, llevando al límite los modelos de vida propuestos por las narraciones, salmos, proverbios y otras formas religiosas de lenguaje, ofrece también modelos para vivir una *existencia límite*, como por ejemplo, la propuesta por las bienaventuranzas del Evangelio, la "esperanza contra toda esperanza" de San Pablo, o el relato de la Pasión, evento-símbolo del *amor sacrificial hasta el extremo*, cuyo sentido último lo recibe del acontecimiento-símbolo de la Resurrección,³³ que inaugura una existencia *radicalmente nueva*. A ella aspiran la vida y la mística religiosas, viviendo lo extraordinario en lo ordinario.

3. Distintas versiones del habla religiosa

3.1. El lenguaje teológico

De acuerdo a las distintas versiones del habla religiosa, diversos calificadores operan mediante diferentes procedimientos lingüísticos o literarios. Ya ilustré más arriba el caso del lenguaje *teológico*. Como lo dije entonces, según Ramsey emplea prefijos o términos negativos, por un lado, o adverbios de sobre-eminencia, por el otro, aplicándolos a modelos conceptuales, llevados así al límite. También insinué más arriba que de modo semejante opera también la analogía tomista como estrategia semántico-pragmática de lenguaje.

3.2. La parábola

Anteriormente expliqué cómo el modelo literario "*parábola*" es modificado, en los Evangelios sinópticos, por el uso -como calificador- de la *palabra-enigma* "Reino de Dios".³⁴ Y cómo la *extravagancia* del desenlace y del personaje principal es empleada como modificador en el relato de los viñadores homicidas. En otras parábolas se trata, si no de

³² Cf. BH 127.

³³ Sobre ese evento-símbolo "del amor sacrificial más fuerte que la muerte" y su relación con el "acontecimiento-sentido predicado como resurrección", cf. PhSpLR 24 s.

³⁴ Más arriba ya cité BIm 345, etc. De otras expresiones-enigma habla Ricoeur *ibid.*, p. 354. Nuestro autor afirma que ellas metaforizan y "parabolizan" el texto narrativo, pues con su "flecha de sentido" reestructuran en forma inédita el dinamismo significativo del relato, guiando el trabajo de la imaginación tanto dentro del texto y las relaciones intertextuales como en las de los textos con la vida (cf. *ibid.*, p. 360).

extravagancia, sí de la desconcertante *sobreabundancia* que se da asimismo -generalmente- en el desenlace y en el carácter principal. Por ejemplo, en las del buen samaritano y del hijo pródigo nos parece más "natural" la reacción del hijo mayor, y hasta quizás las del sacerdote y el levita, que, respectivamente, las del samaritano o del padre, que se caracterizan por su *exceso* de misericordia. Asimismo, en otros casos, se trata de la *radicalidad* de quien lo vende *todo* para comprar la perla fina o el campo con el tesoro enterrado, o del *extraño* comportamiento del pastor que deja las noventa y nueve ovejas, para buscar la perdida, etc.

Esos calificadores del relato parábólico nos llevan a descubrir ("*disclosure*") -a través del sentido metafórico del mismo- una "visión" ("*insight*") no ordinaria de la realidad (lo que Ramsey denomina "*odd discernment*"). Y todos ellos llevan a lenguaje -mediante *expresiones-límite*- distintas *actitudes-límite*. Éstas, o bien consisten en un "*total commitment*" (el venderlo todo, el dar la vida), o bien llaman a responder con un compromiso *total* (correspondiendo al amor misericordioso hasta el extremo del buen samaritano o del padre del hijo pródigo, etc.).³⁵

3.3. El lenguaje sapiencial: el proverbio y su intensificación

Se pueden multiplicar los ejemplos de empleo de calificadores en otras versiones del habla religiosa, como son el proverbio, la nominación de Dios, la proclamación apocalíptica, los relatos y testimonios históricos, las profecías, la plegaria, el salmo. En todas ellas, se toma como modelo una versión literaria del habla, pero, a través de calificadores, se la modifica y proyecta al infinito, más allá del uso ordinario de esa misma versión del lenguaje. De ese modo se modifica el modelo literario y, a través de su *estructura propia*, se apunta a distintos *aspectos del referente* último (Dios o el Misterio Santo). Ricoeur subraya el papel que en cada caso juega la conformación literaria para la comprensión del misterio de Dios.

En los *proverbios* lo dicho se logra por una *intensificación*, mediante el uso de la paradoja o la hipérbole.³⁶ Por la *paradoja*: "quien gane su alma, la perderá; quien la pierda por mí y el Evangelio, la ganará"; por la *hipérbole*: "si tu mano derecha es para ti ocasión de pecado, córtala y arrójala lejos de ti" (Mt. 5, 30), "a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra" (*ibid.*, 39). Pues mientras que el proverbio normalmente condensa una sabiduría ordinaria, de sentido común, orientadora de la vida, en los casos mencionados la

³⁵ Cf. BH 114-118.

³⁶ Cf. BH 112-114. Allí Ricoeur hace suya la teoría de William A. Beardslee sobre la "intensificación" del proverbio en los Evangelios sinópticos por medio de paradoja e hipérbole.

paradoja y la hipérbole, en cambio, modifican ese procedimiento literario *desorientando* primero casi hasta el sin sentido, para luego *reorientar* la vida *hacia el límite*, hacia una actitud de radicalidad *sin condiciones*, figurada por dichas figuras de lenguaje. Aún más, de ese modo, a través de la estructura intensificada del modelo, se apunta al carácter *misterioso* del referente último, al *paradojal* de la sabiduría que se propone y a la entrega *total* de la vida religiosa que le corresponde.

3.4. *El relato: crónica, mito e historia de salvación*

Para la autonominación de Dios -cuya mención ya tiene de suyo la función de expresión-límite- se recurre en Ex 3 al procedimiento de la *tautología*: "Yo soy el que soy. Explicáselo así a los israelitas: 'Yo soy' me envía a Ustedes" (Ex 3, 14). Se trata de un *Nombre innombrable*³⁷ que modifica -llevándolo a la trascendencia- el género literario *crónica*, en el cual se inserta, y de la cual el protagonista principal es quien porta ese nombre.³⁸

A su vez, tal autonominación y el hecho de que sea el "Señor, el Dios de sus padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob" (ibid., 15), quien envía a Moisés para liberar a su pueblo, *califica* todo el resto del relato, tanto hacia adelante, como hacia atrás (incluida la narración de la creación) y lo transforma en *historia de salvación*, cuyo *primer Actante* -para usar la expresión de Algirdas Julien Greimas- es Quien se autodenominó, sin darse un nombre: "Yo soy el que soy".³⁹

Ricoeur, siguiendo a Gerhard von Rad y otros biblistas, reconoce que tal relato de liberación se centra en eventos fundadores comprendidos como *acontecimientos-núcleo* (sobre todo el Éxodo, pero también la vocación de Abrahán, etc.). De ese modo se *historizan* los mitos de los orígenes, como el de Adán, asumiendo y transformando así esa otra versión *simbólica* de la narración religiosa, que es el *mito*.⁴⁰ A su vez, tal asunción ayuda a *metaforizar* toda dicha historia de salvación, confiéndole valor *metafórico*, como el que poseen los mitos, pero enraizando el símbolo en el tiempo histórico, no en un tiempo primordial y trashistórico.

³⁷ Cf. PhTh 36.

³⁸ Sobre los textos bíblicos narrativos, ver -entre otros trabajos de Ricoeur-: R 19-22.

³⁹ Ibid., ND 500 s. La comprensión ontológica del texto de Ex 3, 14, como se dio en Filón de Alejandría, San Agustín, Santo Tomás, hasta inclusive Étienne Gilson, es hoy inadmisibles para los exegetas. Ricoeur concuerda con éstos.

⁴⁰ Cf. el apartado titulado "Mythe et histoire du salut" en M 534, ver también: PhTh 32. La primera parte de M expone la comprensión ricoeuriana del mito.

De ahí que, por ejemplo, el acontecimiento del Éxodo, por su exceso de sentido, tuvo el potencial hermenéutico de ser releído repetidas veces, desde situaciones distintas del Pueblo de Dios, tanto en el Primer como en el Nuevo Testamento. Y sigue siendo releído aun hoy, como -por ejemplo- en la teología de la liberación latinoamericana. Tal significado no sólo literal, sino también metafórico de la Escritura fue reconocido luego por la exégesis medieval con su teoría de los *sentidos simbólicos* de aquella, anclados sin embargo en el literal; y por Tomás de Aquino, cuando afirma que en la Biblia todo son *signa*, tanto *verba* como *res* y *gesta*, es decir que en ella también los hechos narrados poseen (además del literal) un sentido *simbólico* y *parabólico*.⁴¹ Para Ricoeur es precisamente la parábola (narración metafórica) la que da la *clave* del paso del relato al *paradigma* y así, la de la *matriz* de todo lenguaje religioso.⁴² A través de dicho paradigma posibilita no sólo sucesivas relecturas del relato dentro de la misma Escritura, desde nuevos "*Sitz im Leben*" o nuevas situaciones históricas del pueblo, como también el "paso *existencial* a la vida" de los fieles, a través de su apropiación personal y/o comunitaria, de la Escritura por el acto de lectura creyente.⁴³

3.5. *Los textos legislativos*

También la versión *legislativa* del habla es afectada en la Biblia por la calificación que le viene del principal *Actante* del relato de liberación, ya que la donación de la Ley forma parte de éste. Ella no está expresada en abstracto como un imperativo categórico, sino dirigida al pueblo *en segunda persona*, como don, palabra y mandamiento de Dios: "No matarás".⁴⁴ De ese modo se modifica religiosamente la versión legislativa del lenguaje. La estructura *llamado absoluto-respuesta* -arriba mencionada- califica, entonces, a la Ley según una relación de *alianza* en la cual la iniciativa *incondicional*, viene de Dios: creador, liberador y

⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I pars, q. 1, a. 10. Una obra clásica sobre los sentidos literal y simbólicos de la Escritura es: H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1964.

⁴² Cf. BIm 341 s.

⁴³ Ibid., 346. Se trata de lo que Ricoeur llama "mimesis 3", de la que habla en *Temps et récit I* (cf. más arriba, nota 18), a la cual el autor ha ido dando cada vez más importancia.

⁴⁴ Sobre el discurso prescriptivo cf. R 23-25, PhTh 30-32. Mientras que en el tiempo de la conferencia de Lovaina sobre la Revelación (1977, citada como R), Ricoeur distinguía en la Biblia los géneros narrativo, prescriptivo, profético, sapiencial, himnico, últimamente adopta la tipología de Paul Beauchamp, quien, volviendo a la tríada rabínica, distingue la Torah, los Profetas y otros escritos (cf. PhTh 29 s.).

fundador de su pueblo. Éste último responde al "tú" de la interpelación divina al pueblo con el "nosotros" y el "yo" de la aceptación libre de la Ley y la consecuente responsabilidad ética ante el Señor.

3.6. Salmos: himnos y súplicas

Una relación semejante califica a los *salmos*, plegarias e himnos laudatorios bíblicos, pero aquí la *segunda persona* -en dicha relación de alianza- la ocupa el mismo Dios.⁴⁵ Sin embargo, la alabanza, la acción de gracias y aun las súplicas personales y/o colectivas son percibidas por el hombre religioso como *respuesta* -respectivamente- a la gloria, a la misericordia o al (aparente) silencio previos de Dios. Se conservan entonces, también aquí, la estructura dialógica asimétrica y la iniciativa divina en ella, propias de la relación religiosa, en especial, de las distintas formas de oración.

Se trata de expresiones-*límite*, invocando a *Quien ha salvado, salva o puede salvar* de situaciones-*límite*. Los salmos son, entonces, expresión de experiencias-*límite*, sean ellas de exultación y gozo motivados por la adoración o el agradecimiento, sean de angustia ante el sufrimiento o la amenaza de muerte, etc.

3.7. Oráculo y profecía

La tradición judía y cristiana distingue, opone y relaciona "la Ley y los profetas", entendiendo por Ley (*Torah*) no sólo los textos estrictamente legislativos, sino toda la historia salvífica de su instauración. Del relato de liberación y de la Ley he hablado más arriba.

Pues bien, también la versión *profética* del habla bíblica opera -para Ricoeur- de un modo paralelo a las otras, aunque se trata de un juego propio y autónomo de lenguaje, en la línea del *oráculo*. Aquí no se emplea la segunda persona (como en el mandamiento o en el salmo, aunque en dirección contraria), ni la tercera (como en la narración), sino que se usa de manera *rara (odd)* la *primera persona*. Pues en la profecía se da como una *coincidencia extraña* de la Voz del Señor con la de su enviado, hablando en primera persona. Ricoeur nos dice que este género literario nos pone, sin preparación, ante el *cortocircuito* entre Palabra de Dios y palabra humana. Pues se trata de la persona del totalmente Otro en la de su profeta.⁴⁶ Sin embargo, esa coincidencia no excluye el discernimiento de los falsos profetas.

Hay un segundo rasgo de esta versión del habla que la califica llevando la forma literaria "oráculo" *hasta el límite*, y al mismo tiempo pone en *tensión* la profecía con la Ley. Pues, mientras que la narración

⁴⁵ Cf. R 28-30; ND 500.

⁴⁶ Cf. R 17 s.; PhTh 32 s.

salvífica funda una continuidad histórica, la profecía la conmociona, *conmueve los propios fundamentos*, desestabilizando con la amenaza de un juicio inminente la historia del pueblo elegido.⁴⁷

En la profecía el acto creador de Dios y su novedad ontológica no se ubican en el primer inicio o en el último fin, ni en el pasado histórico más o menos lejano, sino en un futuro inminente, a través de una *crisis terminal* de la vida del pueblo, lo que provoca una concepción *paradojal* de la historia. A través de la estructura de la forma literaria se apunta, entonces, al *misterio imprevisible, siempre nuevo*, de su referente divino.

3.8. Lenguaje apocalíptico y proclamación escatológica del Reino de Dios

En cambio el género *apocalíptico* apunta al fin transhistórico de la historia. Según Ricoeur la *proclamación escatológica* del Reino de Dios -hecha por Jesús- hace estallar, empleándolos, tanto a dicho modo de lenguaje apocalíptico como a los *mitos* del fin que el mismo implica, correspondientes a los mitos de los orígenes, a su vez historizados -como ya se dijo- por las historias de salvación.

Dicha forma apocalíptica del habla, a la vez que es usada, es frustrada, trasgredida y como revertida por la predicación jesuánica del Reino. Pues el lenguaje apocalíptico opera de suyo, por un lado, en el *tiempo mítico trashistórico* y, por otro -si se lo comprende *literalmente*-, se lo ubica en el *tiempo cronológico*, con las preguntas: "¿Cuándo sucederá?, ¿en qué preciso momento: hoy, mañana, tal otro día?".

Pues bien, Ricoeur -siguiendo a Norman Perrin- estudia proclamaciones de Jesús como las siguientes: "El tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios *está viniendo*. Conviértanse y crean en la Buena Noticia" (Mc 1, 15), "Si yo expulso los demonios con el poder de Dios, entonces es que el Reino de Dios *ha llegado* a Ustedes" (Lc 11, 19), "El Reino de Dios *no vendrá en forma espectacular*, ni se podrá decir: 'Está aquí, o allí', porque el Reino de Dios *ya está entre Ustedes*" (Lc 17, 20-1), etc. Según la interpretación ricoeuriana, Jesús, cuando así proclama la llegada del Reino, proyecta el significado de su anuncio en una *temporalidad* que es *histórica* -pues referida a su propia persona y *kérygma*-, pero que *escapa a las alternativas cronológicas*.⁴⁸ Pues el Reino vino con Él, está viniendo y seguirá viniendo -según la dialéctica escatológica: "*ya, pero todavía no*", que es histórica, sin estar cronológicamente atada a un preciso momento-, de modo que podamos rezar: "¡Venga a nosotros tu Reino!".

Para Ricoeur se trata de un símbolo, el cual opera al mismo

⁴⁷ Entre otros textos, ver ND 498 ss.; PhSpLR 19, etc.

⁴⁸ Cf. BH 110 s.

tiempo *en y contra el mito* apocalíptico, es decir, *en éste* -aprovechando su fuerza vital y potencial hermenéutico-, pero *contra él*, conmoviendo su temporalidad propia.⁴⁹

3.9. Caracteres comunes a las versiones del habla religiosa

El lenguaje religioso inmediato tiene, de acuerdo a lo dicho, un momento *poético*, pues usa *símbolos*, así como distintos géneros *literarios* y *figuras* de lenguaje, que siempre implican -como la metáfora- una *innovación semántica*.

Por ello poseen un momento, si no estrictamente de *ficción*, sí de *forma* y *configuración poéticas*, gracias a la *imaginación creadora*, ya sea popular y anónima, ya sea del autor literario. Aun el lenguaje teológico, aunque opera con conceptos y argumentos, sin embargo, según el pensamiento de Jean Ladrière -compartido por Ricoeur- funciona semántica y pragmáticamente, *en su conjunto*, como símbolo.⁵⁰

Por ello puede decirse que dichas versiones del habla son -de alguna manera- siempre *metafóricas*, pues en, a través y más allá de un sentido y una referencia primeras, los trascienden, alcanzan así un sentido y referencia segundas y, a su vez, los superan aún más allá. Esta última trascendencia, y la diferencia con el lenguaje meramente poético, se logra -como ya lo dije repetidamente- a través de *modificadores* que proyectan el modelo poético de habla (y, en el caso de la teología, el especulativo, tomado en cuanto todo como símbolo) *al infinito*.

Los juegos de lenguaje de primer grado son también siempre -al menos implícitamente- *narrativos*. Pues, o bien son relatos estrictamente dichos -como los mitos, las parábolas, las historias de salvación-, o bien pueden ser desplegados en relato, como los proverbios, los salmos o los dichos apocalípticos. Por lo tanto, Ricoeur puede afirmar -como lo indiqué más arriba- que la *parábola* -en cuanto es una *narración metafórica*- es *clave* y *matriz* de toda habla religiosa⁵¹ (quizás también de la teológica, en cuanto opera en su totalidad como símbolo y en cuanto lleva

⁴⁹ Ver también, en M 534 s., el apartado "Mythe et eschatologie".

⁵⁰ Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens II: Les langages de la foi*, Paris, 1984, págs. 181, 193. Ver también mi artículo, ya citado, "Del símbolo a la práctica de la analogía", en especial, págs. 36-39.

⁵¹ En BIm 341 s. Ricoeur responde al "enigma del paso del relato al paradigma, el cual a su vez regla el paso del relato a la vida", planteado por Richard Niebuhr, afirmando que las *parábolas* son su *clave de respuesta*. Pues éstas, por su misma forma literaria, son un itinerario de sentido que transforma una estructura narrativa en un proceso metafórico en dirección de la expresión-enigma "Reino de Dios", la cual orienta todo el proceso de transgresión semántica hacia fuera del cuadro narrativo.

a concepto el relato bíblico, siempre también de valor simbólico). Por ello Ricoeur va a situar el lenguaje religioso de primer grado no en el nivel del concepto sino del *esquema*, en sentido kantiano. Pues para Kant el *esquematismo* es un procedimiento o método para ofrecer *imágenes* a los conceptos. En la Biblia, no se trataría tanto de darlas a las categorías y conceptos del entendimiento, ni a la Idea estética -como en la *Crítica del Juicio*-, sino al Nombre inenunciable de Dios. La conjunción de *modelos literarios* y *calificadores* sirve, entonces, para producir (descubrir y crear) *figuras de lo divino* o, mejor, para *figurarse el acompañamiento de Dios* a su pueblo y a todos los hombres.⁵² Pues para Ricoeur cada versión del habla bíblica, a través de su estructura literaria propia, nos presenta una imagen y figura, y -en ese sentido- un *nombre* de Dios (que pueden dar base a diferentes *theologoumena*): liberador, salvador, creador, pastor (que acompaña a su pueblo), legislador, padre, rey, etc., etc. Claro que, dichas figuras y nombres, para ser fieles a su función, han de operar como *símbolos* que se abren más allá de sí. Gracias a los "calificadores" y a la *transgresión* operada por ellos, apuntan hacia un punto de convergencia de todas las versiones bíblicas del habla: el *Nombre inenunciable* de Dios, y aun más allá de todo nombre, hacia el Misterio del mismo Dios vivo.

Así se constituye para Ricoeur una *poética* del nombrar a Dios. Pues todos los lenguajes bíblicos, aunque *apuntan* hacia el mismo referente, con todo no son sistematizables sino que, por el contrario, permanecen abiertos, conformando una especie de *polifonía* de sentido que se abre al Misterio.

Sin embargo, por ser representaciones, las figuras literarias anidan en sí el peligro de coagularse en *ídolos*. Pues bien, en dicha polifonía, el Nombre inenunciable subvierte todos los modelos figurativos, aunque se apoye en ellos. Y es función de las *expresiones-límite* apuntar *más allá* de toda expresión y representación imaginativa o conceptual, y aun de todo límite, hacia el Silencio.

4. Versiones religiosa y política del habla según Ricoeur: posible aplicación a la actual situación argentina

Nuestro pueblo está hoy todavía en una *situación límite*, sea que la consideremos o no *terminal* (es decir, de acabamiento de un proyecto histórico) o no. El hombre argentino está viviendo cada día *experiencias*-

⁵² Cf. ND 506. La totalidad de ND apunta a lo que, resumidamente, condense en los párrafos siguientes de mi exposición, sin volver a citarlo explícitamente.

límite.⁵³ Por ello las religiones usan hoy -en sus plegarias, actos de culto (a veces en conjunto), exhortaciones públicas, etc.- *expresiones-límite* de denuncia (profética), de esperanza (escatológica), de exigencia (ética) de conversión total, etc. Me parece que tales usos del habla pueden ser iluminados -en su relación con la versión política del lenguaje-, por las reflexiones de Ricoeur arriba mencionadas, y otras sobre el posible empleo por la religión de expresiones políticas llevadas al límite.

Como ya lo dije, tanto el habla poética como la religiosa *abren y descubren creativamente* un mundo *nuevo* en el cual los hombres puedan *habitar* humanamente, realizando sus *posibles -tanto personales como comunitarios- los más propios*. Ya señalé que dicho mundo, por implicar totalidad, también abarca las dimensiones social y política.⁵⁴ Por tanto, esos juegos de lenguaje -poético y religioso- no quedan encerrados en la realidad positiva *positivísticamente* comprendida, sino que se despliegan asimismo en el orden de *lo alternativo y posible* -discernido (Ramsey habla de *odd discernment*) en el seno de lo *real*-, para hacerlo *realizable* mediante la apropiación del mundo del respectivo texto.

No es tarea de esos lenguajes proporcionar las *mediaciones y estrategias* para llevar lo posible a efectivizarse -como hará el discurso político-; pero tienen la ventaja con respecto a éste- de que apuntan a lo posible con la *libertad* propia de la imaginación *creadora*. En eso dan frecuentemente un servicio a la política, en cuanto le pueden señalar *finés y valores* que ésta buscará viabilizar, y aun *camino alternativos* que ella puede ensayar. La liberan no sólo de la resignación o del cinismo, sino también de cualquier tipo de positivismo y de "pensamiento único".

Pero es específico del habla religiosa el paso al límite, ya sea que

⁵³ Los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina desde noviembre del 2000 describen distintas situaciones límite que sufre la Nación y hablan repetidamente de "crisis terminal" (como ejemplo, ver las Declaraciones de la Comisión Permanente de la CEA del 8 de enero 2002, etc.). En el documento del 15 de mayo de 2004 (87ª Asamblea Plenaria), N° 4, se dice: "Pero, acaso, ¿hemos salido de la crisis?...Si las causas de la crisis son tan hondas, el camino a recorrer será arduo y no exento de sacrificios". Todos esos textos (de las Asambleas y de la Comisión Permanente de la CEA) pueden consultarse en los respectivos Suplementos de *AICA* (publicación de la Agencia Informativa Católica Argentina), desde dicha fecha hasta hoy. Sobre la crisis, ver, además la obra: Grupo Gerardo Farrell, *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la Iglesia. I: Dimensión político-económica; II: Dimensión social y ético-cultural*, Buenos Aires, 2004.

⁵⁴ Por ejemplo, cf. ND 508. Allí agrega Ricoeur que su adopción de la categoría "mundo del texto" como central, exige que "la amplitud del mundo del texto requiera una amplitud igual del lado de la *applicatio*, la cual será tanto praxis política como trabajo de pensamiento y de lenguaje".

surja de una situación límite, exprese una experiencia límite o proponga una existencia límite. Precisamente eso es lo que hoy está ocurriendo en la Argentina.

Según Ricoeur, los "calificadores" típicos del habla religiosa no sólo pueden modificar distintas versiones del habla: literaria, ética, especulativa, etc., sino también el lenguaje político. Por sus calificadores-límite, aquella es capaz de *reorientarlo* a éste, después de haberlo *desorientado* en cuanto tal, en su mismo carácter político. Ello lo logra a través de la inserción de *demandas imposibles* (imposibles para las solas fuerzas humanas) en el discurso político.⁵⁵ Se trata entonces de demandas que sólo puede ser válidamente interpretadas en términos *utópicos* y que no podrán ser agotadas por *ningún programa de acción*.⁵⁶ Para el hombre religioso eso imposible se hace posible (dentro de la dialéctica "ya, pero todavía no") por la *novedad* de la intervención divina *gratuita*, como en los acontecimientos-sentido del Éxodo o de la Resurrección.

Se me ofrecen como ejemplos de tales *posibilidades imposibles*: "la liberación humana *integral* de *todo* el hombre y de *todo* hombre" -de las que hablan el documento de Medellín y la teología de la liberación-; las propuestas de ésta, de repensar la economía y la política a partir de la "opción preferencial por los pobres", según la "óptica del pobre" o "desde las víctimas"; o la "globalización de y en la solidaridad", propugnada por Juan Pablo II, etc. Aunque sean *utópicas*, sin embargo son *ideas fuerza*, que plantean *nuevos horizontes* a la imaginación social y política, proporcionan *esperanza, mueven afectos y voluntades* a la acción y son *intentables* y -si no total y definitivamente- al menos *parcial y provisoriamente realizables*.

Por lo tanto, en circunstancias como las argentinas actuales, el habla religiosa *puede* asumir una importante *función social y cultural, aun de alta política*, en cuanto ésta consiste en la búsqueda colectiva e institucionalizada -no partidista-, de estrategias alternativas de bien común. Aunque, claro está, la política deberá *articular* dichas propuestas y proyectos de alto contenido *utópico* y de suyo "*imposibles*", con análisis y diagnósticos de la realidad, con los intereses reales contrapuestos, con los distintos movimientos y sujetos históricos y sus organizaciones, con las instituciones de hecho y de derecho, etc., a fin de que aquellos se traduzcan políticamente en *consensos y alternativas viables*.

⁵⁵ En BH 126 afirma que "el calificador...puede modificar cualquier expresión, sea especulativa, práctica, ética o política. Ninguna es privilegiada, todas son afectadas". Más adelante prosigue afirmando: "el discurso político no es menos orientado, desorientado y reorientado que cualquier otra forma de discurso", por calificadores específicos (es decir, por las demandas imposibles) que lo afectan y modifican en cuanto tal modelo.

⁵⁶ Cf. BH 126 s.

Para Ricoeur es tarea del lenguaje religioso no permitir que -para decirlo con palabras de Max Weber- la *ética de la persuasión* capitule ante una presunta *ética de la responsabilidad*, sino que busque *mediarse* a través de ésta.⁵⁷ Precisamente esa no capitulación es función de la versión *profética* del habla, con su *anuncio* de que la *justicia en el mundo e instituciones nuevas* son posibles, y su *denuncia* radical de las injustas "estructuras de pecado". Pero como no absolutizará (como *ídolos políticos*) ni a las ideologías ni a eventuales efectivaciones o instituciones históricas, confundiéndolas con el Reino de Dios, tal habla conserva la "*reserva escatológica*". Ésta permite la *crítica* a todas las realizaciones sociales, culturales y políticas, así como la *comprensión y paciencia* ante las debilidades de los hombres, comenzando por las propias.

El lenguaje *parenético* que invoca la *Ley del Sinaí* o la *Ley Nueva* (más allá de toda ley) del Sermón de la montaña, no desdibujará las radicales exigencias de *conversión personal y estructural* de los distintos estamentos sociales, pero -gracias a la paciencia antes mencionada- sabrá unir las con actitudes de misericordia y humildad. Sin perder el realismo de la extrema gravedad de la situación, la *exhortación y la plegaria religiosas* moverán a *esperar contra toda esperanza*, conservando la confianza y la paz del corazón personal, familiar y aun social ante el sufrimiento injusto y en su lucha *radical* contra él. Pues en ese combate, "*confiará con tanta fe en Dios, que obre como si todo dependiera de sí; y empleará de tal modo todos los medios humanos, como si todo dependiera de Dios*".⁵⁸

De ahí el valor del habla religiosa para la sociedad civil y la política en momentos críticos y terminales como el que vivimos. Es de esperar que el pueblo argentino sepa articular y coordinar entre sí sus distintas versiones del habla, imaginar así creativamente nuevas propuestas históricas más justas y viables, y encontrar caminos para llevarlas a la práctica y hacerlas realidad ética, cultural, social, jurídica, institucional y política.

⁵⁷ Cf. ND 508. Todo el punto VII de ND (págs. 505-508) está dedicado al tema "Poétique et politique". Allí afirma: "Ciertamente, la existencia humana es una existencia política. Pero los textos en los que la existencia cristiana se comprende a sí misma no son políticos sino en la medida en que son poéticos. Es así que los modelos para el compañerismo entre Dios y su pueblo y el resto de los hombres constituyen más bien una poética de la política" (interpreto: en cuanto orientada a la liberación humana integral), "la cual, para recibir una calificación propiamente política, pide una articulación con análisis, saberes, intereses, organizaciones, etc." (ND 508).

⁵⁸ Sobre esta sentencia dialécticamente paradójica y su atribución a (l espíritu de) San Ignacio, cf. G. Fessard, *La dialectique des exercices spirituels de Ignace de Loyola*, Paris, 1966.

Ontología, teología y lenguaje

La vía proposicional como acceso a lo sobreeminente

Dos ejemplos de reflexión trinitaria sobre la base de modelos
proposicionales divergentes:

Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury¹

por Enrique Corti

Unsam - Conicet

Primera parte: Ontologías de la identidad y la diferencia

Puede expresarse una proposición categórica de manera tal que la cópula se interprete, o bien como indica el símbolo de inclusión, i.e. '⊂', o bien como lo hace el de igualdad, i.e. '=', o bien mediante el símbolo de pertenencia, i.e. '∈'.

El símbolo de inclusión corresponde a una relación entre clases, y es posible denominar 'de la diferencia' a este formato proposicional en la medida en que instaura una relación antisimétrica entre sujeto y predicado.

El símbolo de igualdad, en la medida en que queda definido como mutua implicación entre clases, puede denominarse 'de la identidad' porque la relación entre sujeto y predicado es entonces perfectamente simétrica.

Si la igualdad se define por la inclusión, y ésta, a su vez, por la relación de pertenencia, i.e. '∈', se tiene que una clase está incluida en otra si y sólo si cualquier individuo que pertenece a la primera pertenece a la segunda; y que dos clases son iguales si y sólo si poseen los mismos elementos, esto es, si se implican mutuamente.

El símbolo de pertenencia corresponde a una relación entre individuo y clase. Esta relación es primitiva, no se define. La relación '∈' es la relación proposicional básica, fundamental, a partir de la cual se definen las demás. Resulta así una relación central de la ontología; expresa representativamente la inherencia de una determinación en un sujeto singular y, en un modelo proposicional como el que estamos considerando, fija los límites entre los que cabe interpretar la cópula 'es', a saber: identidad - diferencia.

1. Ontologías de la identidad

Identidad es aquella interpretación de la cópula que toma simétrica la relación entre sujeto y predicado. Cuando se adopta, solamente cabe la actitud reductiva que piensa un extremo proposicional