

e institución— pues las personas y las comunidades de personas son quienes viviendo al mismo tiempo la fe, la cultura propia y la actividad científica llegan a superar el divorcio y la mera yuxtaposición entre fe y cultura, fe y ciencia, cultura y ciencia, promoviendo entre ellas una simbiosis que las une en la práctica sin confundirlas ni reducirlas mutuamente. De ahí pueden surgir luego síntesis teóricas, colaboraciones interdisciplinarias prácticas e instituciones renovadas que contribuyan a su vez a subsanar dicho divorcio en la Universidad misma y en la sociedad global.

LA PERCEPCION DE LA REALIDAD SOCIAL LATINO-AMERICANA EN EL DISCURSO RELIGIOSO *

por Gustavo ORTIZ (Córdoba)

INTRODUCCION

El que sigue, es un ensayo sobre el lenguaje religioso en general, sus diferentes tipos, la articulación interna de cada uno de ellos y la capacidad que poseen para organizar la experiencia. Más específicamente, es una indagación sobre el discurso de la fe en una de sus variantes: el Documento de Puebla, emitido por la Conferencia General del Episcopado Católico Latinoamericano, en 1979. Pensando que en el significado del lenguaje está implícito nuestro conocimiento del mundo, lo que he intentado es determinar la percepción de la realidad social latinoamericana que el texto transmite. El procedimiento que he seguido es el siguiente.

He empezado con una descripción fenomenológica de la experiencia religiosa en cuanto actividad que se externaliza y objetiva a diferentes niveles, proyectando significaciones con implicaciones de realidad sobre la totalidad de lo existente. Esta perspectiva sociológica permite visualizar el lenguaje como una de las formas privilegiadas de objetivación y organización de esa experiencia. Para finalizar la primera parte, he expuesto las concepciones teóricas más relevantes sobre la manera cómo se relacionan religión y sociedad en el contexto histórico de un mundo secularizado.

En la parte segunda he revisado críticamente distintas versiones filosóficas sobre el problema del lenguaje religioso; me he detenido, en especial, en el status del mismo, en la cuestión de su legitimidad y de su dimensión significativa, y también, en un asunto extremadamente complejo: la naturaleza de la realidad a la cual el lenguaje religioso se refiere.

En la tercera parte, he especificado el lenguaje religioso de la revelación y de la fe cristiana, identificando su modalidad como discurso a través de la distinción con el discurso de la cien-

* Investigación realizada con la asistencia del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Febrero de 1987.

cia y de la filosofía, y he introducido el discurso del magisterio, como una de las formas que asume el discurso de la fe en la religión católica. He caracterizado a la Iglesia Católica desde un punto de vista institucional, describiendo las reglas constitutivas y regulativas del discurso del magisterio, concebido como una acción lingüística.

En la cuarta y última parte, he ubicado el documento de Puebla como discurso escrito, explicitando las condiciones de posibilidad para una interpretación del mismo. He señalado la necesidad de una reconstrucción de su estructura significativa, distinguiendo diferentes niveles semánticos y estableciendo las relaciones entre los distintos tipos de enunciados que lo componen. Finalmente, determinando las aserciones de acuerdo a su modalidad significativa, he localizado configuraciones conceptuales que ocupan un lugar central en la percepción de la realidad social latinoamericana y que actualizan una fuerza operativa orientada a guiar la conducta de los creyentes.

Inicié este trabajo motivado por el interés teórico y la relevancia histórica del problema. En general, las ciencias históricas y sociales que se inspiran en un modelo evolutivo de sociedad de cuño marxista o cientificista, tienden a conceptualizar equivocadamente el fenómeno religioso, o en todo caso, a declarar irrelevante su estudio. En las últimas décadas y en América Latina, esta tendencia se ha modificado, a partir de una estimación diferente de las incidencias del fenómeno religioso en la conformación de la sociedad y del Estado. La relevancia del problema que he investigado, según considero, reside precisamente en la gravitación de la Iglesia Católica en América Latina, constatable empírica y hasta ostensiblemente. Esta influencia se aprecia mejor, si se supone que el discurso religioso es un paradigma lingüístico que opera como un principio categorial organizador de la experiencia, como una manera de percibir la realidad que se objetiva socialmente buscando modificarla, y en cuanto tal, penetra las formas mentales y de comunicación que sedan en torno a las instituciones concretas. Para el individuo y la comunidad creyente, el paradigma puede llegar a constituir el horizonte experiencial dentro del cual se proyectan las relaciones intersubjetivas, sociales y políticas. Históricamente y sociológicamente, entonces, el paradigma tiene primacía sobre el individuo, el cual se lo apropia en un complejo proceso de socialización, al convertirse en persona que piensa y actúa. Si se acepta la incidencia de la Iglesia Católica en América Latina —ya sea que se la evalúe positiva o negativamente— no es difícil inferir que en alguna medida la conformación social y política de los países de la región le está vinculada.

La tarea ha estado cargada de perplejidades y tensiones, en donde no siempre fue fácil distinguir y articular la subjetividad personal y la objetividad de los procedimientos racionales. Cualquiera sea el resultado, pienso que el significado del lenguaje religioso, en especial, trasciende toda posible conceptualización. Esta convicción ha estado presente a lo largo de todo el trabajo.

I. LA DIMENSION SOCIAL DE LA RELIGION

1.1. La experiencia religiosa como significado objetivado

El término "religioso" sirve para referir, al menos ostensivamente, un tipo de actividad con diferentes formas de externalización, ejecutada por un individuo o un grupo de individuos. Desde una perspectiva fenomenológica, la especificidad y por lo tanto la diferencia frente a otro tipo de acciones o comportamientos, está dada por un "sentido" vivido por los sujetos involucrados y que se objetiva significativamente en manifestaciones externalizadas, retroactuando sobre aquellos que las generaron en un proceso de carácter reproductivo.

Este "sentido" parece provenir de una interpretación que hacen ciertos hombres de la realidad en general, considerada como extremadamente compleja y en cuanto tal, irreductible a explicaciones parciales, y del hecho de la existencia humana en particular, vivida y percibida, especialmente en ciertos momentos densos (la experiencia del dolor, de la comunicación o de la muerte), como dramática y conflictiva. Precisamente, se presume que la realidad tal como se presenta indica, por una parte, las posibilidades y límites del conocimiento científico, filosófico o artístico de la misma, y por la otra, autoriza el intento religioso. Esta interpretación implica la creencia en un Ser trascendente, al que se le atribuyen distintos atributos y propiedades; el hombre religioso es tal porque procede "como si" ese Ser trascendente existiera, otorgándole en consecuencia un sentido a su vida cotidiana, y en especial, a las situaciones límites que debe afrontar. En el plano, pues, de la descripción fenomenológica y analítica, la religión procura presentar un "cuadro inteligible del mundo"¹, cuya aceptación implica el compromiso de toda la persona; es así el mayor intento de construcción significativa de la realidad.

Esta perspectiva supone que los hombres construyen la realidad social, configurando un proceso unitario en el que se pueden

¹ Winch, Peter, *Ciencia Social y Filosofía*, ed. Amorrortu, Bs. As., 1972, pág. 24.

distinguir tres momentos, dialécticamente relacionados². En un primer momento, los hombres “salen de sí mismos” a través de la actividad física o mental; se externalizan, y en virtud de esa externalización, otorgan significado a lo que producen. En un segundo momento, los productos de esa actividad humana adquieren una existencia pública, independiente: se transforman en objetividades significativas y conforman lo que generalmente se denomina “realidad social” o “sociedad”. En un tercer momento, estas estructuras significativas del mundo objetivo tienden a transformarse en estructuras de la conciencia subjetiva: la sociedad, entonces, retroactúa sobre los hombres, socializándolos.

En consecuencia, vista en su segundo momento, la realidad social producida por los hombres se enfrentan a ellos erigiéndose en presencia objetiva, en facticidad externa, en el “mundo” o ámbito dentro de cuyos límites se procesa la existencia humana. Esta facticidad externa, no es, sin embargo, una cosa: “existe” en cuanto “realidad social”, esto es, como trama significativa que ordena, regula y conforma coercitivamente la vida de los hombres. En efecto, ejerce funciones definitorias —descriptivas y normativas—, diciendo lo que la realidad “es” y “debe ser”, y actúa para que estas definiciones, internalizadas, se constituyan categorialmente en las percepciones cotidianas, preteóricas, que los sujetos tienen de la realidad social.

Por lo tanto, toda sociedad es susceptible de ser representada por un conjunto de significados externalizados y objetivados, que se orientan siempre a una totalidad significativa. Puede ocurrir, sin embargo, y de hecho ocurre, que en ese proceso de construcción social las facticidades significativas conformen una estructura heterogénea. En otras palabras, puede ocurrir que las definiciones de la realidad que construyen esas facticidades significativas —la religiosa, la filosófica, la política, la científica, etc.—, difieran cualitativamente entre sí, provocando en los actores sociales percepciones contrapuestas y hasta contradictorias, generando una suerte de anomia, paralización o esquizofrenia social. Estas situaciones límites provocan auténticas crisis, y amenazan con la pérdida de la identidad personal y de la integración social; se tornan, por lo tanto, insoportables³.

² En esta parte, he seguido mucho la perspectiva que exponen Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*, ed. Amorrortu, Bs. As., 1972. También, Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, Garden City, New York, 1967; Luckmann, Thomas, *La religión invisible*, ed. Agora Sígueme, Barcelona, 1973.

³ El concepto de “anomia”, como se sabe, fue elaborado por Durkheim. *El Suicidio*, ed. Schapire, Bs. As., 1970.

creando una alternativa tajante entre desaparición y muerte o superación.

1.2. Experiencia religiosa y lenguaje

Todo intento de superación de la crisis, asume la forma de un nuevo esfuerzo de integración y articulación de las distintas percepciones. En el caso de la religión, esto implica la reformulación de la propia creencia —momento posterior al de la experiencia vivida y que forma ya parte del saber religioso—, y es efectuada por miembros iniciados de la comunidad. Esta tarea de reformulación es, pues, una consecuencia de la misma naturaleza social de la creencia religiosa. En efecto, al competir con otras percepciones o modelos de la realidad, la religión está necesitada de mostrar una capacidad de persuasión suficiente como para satisfacer las expectativas de credibilidad. Estas expectativas de credibilidad, sin embargo, no se deben solamente al carácter social de la creencia religiosa sometida a una constante confrontación; tiene, también, un origen individual. En efecto, la experiencia y la creencia religiosa, con presunciones significativas sobre la totalidad de la realidad, no se reduce a suministrar una información contingente acerca de la misma, sino que pretende transmitir, como lo dije anteriormente, el sentido y el fundamento de la existencia humana; en cuanto tal, reclama una confianza y una entrega totales por parte del individuo.

En este sentido se podría decir, ejemplificando históricamente, que los hombres mueren o ejecutan acciones heroicas impulsados por motivaciones religiosas o por otro tipo de creencias que presenten características semejantes, y no por opiniones o teorías científicas. Más allá de la discusión acerca de la racionalidad de esta forma de conducta, es dable pensar, ciertamente, que los individuos que las protagonizan las encuentran informadas de sentido y sustentadas en razones fuertemente convincentes.

La formulación o reformulación de la experiencia religiosa es un sistema conceptual es una instancia última de tipo argumentativo, precedida y acompañada por otras formas de exteriorización lingüística escritas o habladas, conductas rituales y expresiones simbólicas, pautas de acción e interacción, sistemas de comportamiento definidos por ciertos marcos institucionales y que inciden en la organización del espacio social, etc.

Estas externalizaciones de la experiencia religiosa anteriores a su formulación en un sistema conceptual, son vistas por algunos sociólogos como más decisivas que todo tipo de discurso argumentativo para el proceso de definición de la identidad per-

sonal del creyente, para la integración social o la transformación del grupo en comunidad y para la progresiva institucionalización de la religión, con su ordenamiento de las relaciones interpersonales a través de la adjudicación de status y de roles; me inclino, más bien, a establecer una relación dialéctica entre ambas instancias⁴. Lo cierto es que la externalización de la visión del mundo generada en la experiencia religiosa, conlleva una organización y una articulación de la realidad concretada en entidades significativas con un alto grado de autonomía: lenguaje, rituales, normas, reglas de acción, etc., adquieren una consistencia que los independiza de los sujetos productores, retroactuando sobre los mismos en un momento posterior.

En resumen, y a diferencia de otras actividades humanas, la religión proyecta significaciones sobre la totalidad de la realidad, y estas significaciones exhiben una naturaleza peculiar, esto es, pretenden suministrar respuestas últimas a una serie de interrogantes que provienen de la experiencia humana de esa realidad, ya se trate de la naturaleza, del mismo hombre, de la sociedad y de la historia, y en consecuencia, reclama adhesiones incondicionadas. De allí la importancia social y el interés teórico que despierta el estudio del hecho religioso en la construcción de la realidad social. Pero hay puntos de vista que cuestionan ambos aspectos. Así, por un lado, se dice que el fenómeno de la secularización proveniente de la época moderna, ha implicado en los hechos la pérdida de gravitación de la religión en los procesos sociales. Por el otro, se afirma que el esclarecimiento del origen de la religión hecho por la ciencia y el pensamiento críticos, ha contribuido a poner de manifiesto la naturaleza residual o decididamente artificial de sus "explicaciones" de la realidad.

Voy a hacer una breve exposición de estas posturas, si bien aludir apenas a estas cuestiones pueda aparecer como una forma de eludir las. Elegiré dos enfoques predominantes, el sociológico y el filosófico, aunque hay otras perspectivas que se han ocupado del problema, por ejemplo la psicología, la antropología social, la historia de las religiones, etc. La elección, en el caso de la sociología, se debe a que me interesa el estudio del fenómeno religioso como una de las objetivaciones del conocimiento de la realidad; se trataría, en consecuencia, más bien de una sociología del conocimiento religioso. En el caso de la filosofía, se origina en el interés por analizar el mismo fenómeno en términos de un paradigma lingüístico.

⁴ La tesis de la preeminencia de la vida y del lenguaje cotidiano en la construcción de la sociedad por sobre sus representaciones conceptuales, es de Berger y Luckmann, en *La construcción de la realidad social*, op. cit.

1.3. Experiencia religiosa y secularización

Comenzaré con el problema de la posibilidad y el interés epistemológico de un estudio sociológico del fenómeno religioso; algo he dicho sobre el tema en otra ocasión⁵. La posibilidad ha sido negada o indebidamente restringida por orientaciones sociológicas de extracción positivista, las que declaran que la competencia de la disciplina está circunscripta a los fenómenos sociales susceptibles de cuantificación. El interés teórico del problema depende de la importancia que se le adjudique a la relación o articulación del fenómeno religioso con la sociedad; también es visto como irrelevante por el evolucionismo social positivista, que presenta la religión como un estadio necesario pero superado del desarrollo social.

Otra de las perspectivas críticas es el marxismo. Marx recoge las tesis de Feuerbach sobre la religión como autoalienación; las redefine ubicándolas en una dimensión radicalmente histórica, y adjudica el origen, naturaleza y permanencia del fenómeno a las relaciones estructuralmente distorsionadas del modo de producción capitalista; situación también llamada a ser superada en la sociedad sin clases. En cuanto a la posibilidad de la investigación sociológica del hecho religioso, no hay que olvidar que el marxismo vio a la sociología como excrecencia ideológica de la sociedad burguesa; también a la religión. Ambas estaban destinadas a ser superadas; la descalificación teórica se seguía de su irrelevancia histórica.

Tanto el positivismo como el marxismo hablaron en nombre de la ciencia, pero en realidad se trata más bien de paradigmas filosóficos que alimentaban la actividad de los científicos sociales. En el caso del positivismo, se trabaja con una teoría del conocimiento y una teoría de la ciencia inadecuadas incluso para dar cuenta de lo que ocurre cuando se investigan los hechos de la naturaleza. Por otro lado, se ignora el papel de la intención —mejor, del significado, en la misma constitución del fenómeno social. En el caso del marxismo, a pesar de considerarse la única explicación científica del modo de producción capitalista, trabaja con una idea de ciencia más cercana al dogma que a su condición de conocimiento conjetural; por otra parte, no ha podido todavía desembarazarse de un economicismo estrecho. En su vertiente humanista, el marxismo esgrime su talante crítico, pero está propenso a caer en la especulación abstracta e incontrolada metodológicamente. A pesar de sus excesos, sin embargo, es induda-

⁵ Ortiz, Gustavo, "Discurso sociológico y discurso religioso", publicado en *Sociedad y religión*, nro. 1, págs. 15-29, Bs. As., 1986.

ble el aporte que Marx, junto a los otros “maestros de la sospecha”, Nietzsche y Freud han hecho para la interpretación de la ideología como síntoma de los mecanismos de dominación; y la religión, tiene una propensión estructural a comportarse como tal⁶.

A diferencia del positivismo y del marxismo, el tema de la religión fue central para algunos de los clásicos de la sociología. Así en Durkheim, por ejemplo, en donde se observa un cambio en el tratamiento del problema, indicativo del tránsito o paso que va desde la filosofía social a la sociología como ciencia. En efecto, por razones metodológicas y gnoseológicas, Durkheim renuncia a definir la “esencia” de la religión, y se reduce a preguntarse por la significación estructural y funcional que para una sociedad tiene el fenómeno que se presenta como religioso⁷. Considerada socialmente y al margen de sus concreciones históricas, la religión es un fenómeno universalmente observable. A partir de esta constatación, Durkheim infiere que lo religioso es una dimensión estructurante de la sociedad, es decir, una de las instancias que la regula e integra, otorgándole una fundamental identidad⁸.

En Max Weber se encuentra también una marcada reticencia a suministrar, desde una perspectiva sociológica y por razones metodológicas, una definición que aprehenda la “esencia” de la religión. Weber considera a la religión en el marco más general de una teoría de la acción. La religión, en efecto, es una acción social porque es una acción con sentido, es decir, orientada a partir de las vivencias, representaciones y finalidades del sujeto, que en su constitución misma, por lo tanto, se conforma como una estructura intramundana, informada por un cierto tipo de racionalidad no necesariamente instrumental⁹.

En conclusión, tanto Durkheim como Weber estudian la religión en relación con la sociedad. En Durkheim la religión es la

⁶ Ricoeur, P., “La hermenéutica de la secularización, Fe, ideología y utopía”, en *Ética y Cultura*, ed. Docencia, Bs. As., pág. 101.

⁷ Durkheim, E., “De la définition des phénomènes religieux”, en *Année Sociologique* II, 1899.

⁸ Durkheim, E., “De la définition des phénomènes religieux”, op. cit. La interpretación estructural-funcional de Durkheim ha influido en las orientaciones de la moderna sociología de la religión norteamericana, por ejemplo en Yinger, Milton, *Religion, Society and the Individual*, New York, 1957, y en Parssons, T., “The Theoretical Development of the Sociology of Religion”, en *Journal of the history of ideas*, año 5, 1944. Ver Matthes, Joachim, *Introducción a la sociología religiosa*, tomo I, págs. 19 y ss.

⁹ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, cap. 15.

objetivación del carácter ordenado y regular de la sociedad. En Weber, la religión es una actuación social, esto es, una actuación con sentido; en realidad, la religión es un acto específico de donación de sentido. En el caso de Weber, la hipótesis de la vinculación del fenómeno religioso con la sociedad es la que está a la base de sus investigaciones acerca de la influencia de la ética protestante en los orígenes del capitalismo, en abierta contraposición a la explicación marxista. Pero más allá de este hecho histórico, la suposición puede transformarse en guía metodológica para el estudio de la influencia de la religión en la conformación de otras situaciones histórico-sociales.

Luckman sostiene, al respecto, una tesis más fuerte: la sociología religiosa de Weber no se reduciría a ser un capítulo de su sociología histórica; en realidad, constituye el aspecto central de su teoría sociológica sistemática. Y esto sería así, porque el problema central de la sociología, agudizado en la época moderna y contemporánea, es el de la relación de la existencia individual con el orden social. Esta relación, que se da siempre en contextos históricos determinados, habría sido percibida y constituida por Weber en su interés teórico fundamental, coincidiendo en este sentido, más allá de diferencias innegables, con las preocupaciones capitales de Durkheim. Y ambos, Weber y Durkheim, habrían visto en el estudio de la religión, la clave para la ubicación social del individuo: el problema de la existencia individual en la sociedad, sería, así, un problema religioso¹⁰.

Esta interpretación “religiosa” de Weber y Durkheim puede provocar reacciones críticas. Es cierto que ambos estuvieron seriamente preocupados por la suerte del individuo en la sociedad moderna, como consecuencia del proceso de secularización desatado. Y es claro que, al menos en el caso de Weber, lo religioso cumplió un papel preponderante en estadios socio-culturales anteriores, en relación al proceso de individuación en el contexto social. Pero pareciera que éstas son constataciones sociológicas de la utilización de ciertas categorías o de la presencia de ciertas entidades en un contexto histórico determinado, y no, como lo pensaba Rickert, valoraciones “a priori” que pertenecieran a la razón práctica trascendental. Weber no dice que lo religioso es

¹⁰ Luckmann, T., *La religión invisible*, op. cit., introducción. Esta postura de Luckmann es discutida por Berger en *The Sacred Canopy*, op. cit. Ver también el Prólogo de Gómez Caffarena en *La religión invisible*. La lectura que Luckmann hace de Durkheim y Weber se enmarca en una teoría de la religión en la cual ésta aparece identificada con la capacidad del hombre de crear universos simbólicos. Como comenta Berger, la religión aparece no solo como el fenómeno social sino también antropológico por excelencia. En cuanto tal, excede el campo de la sociología y tiene que ser discutida como una tesis filosófica.

un modo de ser del hombre, ni que es una categoría de nuestro equipo cognoscitivo; simplemente, se reduce a afirmar que lo religioso cumplió una función central, históricamente identificable, en el proceso de constitución de la sociedad¹¹.

Max Weber percibe la ética protestante y el espíritu del capitalismo como módulos culturales, esforzándose por poner de relieve su adecuación de sentido y su enlace histórico. Por una parte, no se trata, en consecuencia, de variables independientes susceptibles de ser operacionalizadas, sino de construcciones ideales típicas que Weber establece y define en relación recíproca. Pero por otro lado, tampoco se trata, al menos en el caso de la ética protestante, de la objetivación de un modo de ser religioso.

Pareciera que la postura de Weber, preocupado por reconstruir el proceso genético de la relación entre la religión y la acción social, tiene su más clara expresión cuando expone la dupla protestantismo-capitalismo. El protestantismo ha generado al capitalismo, pero éste se ha independizado, y se desarrolla de acuerdo a una lógica propia. En adelante, el fenómeno religioso instalado en el proceso de secularización, es un fenómeno específicamente social. Esto significaría que, para Max Weber, la sociología religiosa tiene que concebirse como una sociología del secularismo.

Así pues, el enfoque predominante, al menos en la sociología alemana heredera de Weber, considera que el problema de la religión debe ser tratado en el marco general del problema de la secularización. Esto implicaría que las tesis de Weber acerca de "el condicionamiento religioso de la conducta social", se han invertido en la cuestión opuesta acerca del condicionamiento social de la conducta religiosa y de los contenidos religiosos, viraje presente implícitamente en el mismo Weber¹². Por "secularización" se indicaría el proceso de emancipación de la sociedad burguesa de las tradiciones religiosas cristianas. En consecuencia, la tesis de la secularización se conformaría como una teoría práctica donde se buscan significar experiencias primarias, normas de acción, interpretación de situaciones, etc., que podrían ser utilizadas como coordenadas interpretativas para distinguir entre diferentes épocas: una, conformada por un mundo religioso-cristiano; otra, conformada por un mundo secular¹³.

¹¹ Guariglia, O., *Ideología, Verdad y Legitimación*, ed. Sudamericana, Bs. As., 1985, págs. 243 y ss.; también Matthes, *op. cit.*, tomo II, págs. 100 y ss.

¹² Goldschmidt, D., *Die Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland*, citado por Matthes, *op. cit.*, tomo II, pág. 11.

¹³ Lübke, H., *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, München, 1965.

Estas coordenadas interpretativas contribuirían a definir la identidad del nuevo mundo secular irreligioso y desecristianizado, y el carácter marginal de los elementos religiosos que han sobrevivido. Por último, se indicaría la relación cuasi-causal entre el fenómeno de la secularización y la transformación de las estructuras sociales de una época.

En fin, sobre este problema mucho es lo que se ha escrito. Una lectura parcial del material publicado señala que el concepto de secularización es notablemente elástico. Su fuerza significativa residiría más en su capacidad provocativa y sugerente que en su rigurosidad para definir la realidad.

Resumiendo, el propósito inicial de esta parte fue presentar algunas expresiones sobre la relación entre lo religioso y lo social, tal cual han sido elaboradas desde la perspectiva sociológica. Es claro que en las distintas conceptualizaciones del problema operan presupuestos epistemológicos diferentes acerca de lo que se entiende por "ciencia social", por "religión" y por "realidad social". A pesar de las divergencias que esto trae aparejado, cabe preguntarse si no hay un común denominador entre las versiones críticas y de un talante preponderantemente filosófico representadas por el positivismo y el marxismo, y las investigaciones de los clásicos de la sociología —y en general, otras perspectivas no expuestas—, sobre el tema. Esta especie de fondo residual estaría dado por una identificación implícita o explícita de lo "religioso" con lo "judío-cristiano" en sus distintas manifestaciones históricas.

Se puede objetar que no es el caso de las investigaciones históricas que recaen sobre otras religiones, como en la sociología religiosa especial de Weber. Sin embargo, la pregunta se refiere a la construcción y articulación de las categorías centrales con que se trabaja en cada investigación histórica. De ser así, más que de sociología religiosa se podría hablar de una sociología del cristianismo como fenómeno social peculiar. Y aunque el viraje no estuviera autorizado por la tradición, en principio y tomados ciertos recaudos epistemológicos, nada impediría una conceptualización semejante¹⁴.

Tal enfoque, que se constituiría en una posible alternativa frente a las vías tradicionales de acceder al problema, implicaría en primer lugar partir de una definición del cristianismo como hecho social, respetando sin embargo su especificidad, dada por la autointeligencia a la que el mismo accediera desde su nacimiento y a lo largo de su proceso de formación. En segundo lugar, habría que estudiar la articulación entre cristianismo y sociedad

¹⁴ Matthes, J., *op. cit.*, tomo II, especialmente capítulo 3.

en las distintas épocas, excluyendo el fácil expediente metodológico del monocausalismo, y privilegiando las relaciones recíprocas y pluridimensionales. En tercer lugar, el abandono del factor único monocausal y de validez universal, implicaría la adopción de lo que Weber definió como "módulos culturales", metodológicamente operantes en su teoría de los "tipos ideales", más interesada en la validez social-normativa que en las relaciones de eficacia causal. En cuarto lugar, el hecho de considerar a la religión como un módulo cultural abre la posibilidad de análisis de sus contenidos semánticos y de la capacidad de los mismos para orientar la conducta. Específicamente considerado el módulo cultural en su forma lingüística, la cuestión se encauzaría a investigar la capacidad de los enunciados religiosos para estructurar la realidad social¹⁵, para transformarse en un sistema normativo de reglas que determinen la dirección de la vida.

Este enfoque implicaría recuperar accesos metodológicos y temas ya presentes en Weber y trabajados contemporáneamente por un grupo importante de sociólogos¹⁶. Será, finalmente, la perspectiva que adoptaré y a la cual volveré más adelante. En el punto siguiente, revisaré el problema del lenguaje religioso a la luz de las corrientes filosóficas contemporáneas que se preocuparon por el tema.

II. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

El proceso de secularización, al que hicimos referencia, ha sido sin duda uno de los factores que más ha contribuido al desplazamiento de la religión del centro de la atención filosófica contemporánea. Nuestro tiempo ha sido calificado de post-cristiano, y en algún sentido, también de post-humanista; esta marginalidad de lo cristiano ha tenido su correlato teórico. Sin embargo, la filosofía de la religión conserva un lugar.

En los círculos directa o indirectamente confesionales, esta reflexión se desarrolla estrechamente vinculada con la tradición ontológica y humanista. En estos casos, se sostiene que la pregunta filosóficamente primera es la que recae sobre la naturaleza y el sentido de la existencia humana, a la que se declara finita y contingente. A partir de esta caracterización, se justifica ontológica y gnoseológicamente la existencia de un Ser al que se presenta

¹⁵ Blackstone, W. T., *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs, New York, 1963.

¹⁶ Por ejemplo, Luckmann en *La religión invisible*, especialmente cap. cuarto. También Areyle, M., *Religious Behaviour*, London, 1959.

100

como fundamento y sentido último de los seres contingentes. Con diferencias innegables, este es sin embargo el movimiento del pensamiento que dibujan las llamadas onto-teologías: el tomismo, y las corrientes que se inspiran en la tradición hegeliana, en la fenomenología de Husserl o en la ontología de Heidegger¹⁷.

Pero como ha ocurrido con otras disciplinas, también la filosofía de la religión, especialmente en los ambientes anglosajones, ha acusado una fuerte tendencia epistemológica; así, la cuestión central ha estado referida al status del conocimiento coimplicado en los diferentes tipos de lenguajes religiosos.

No voy a entrar en la legitimidad del problema de la conversión de la filosofía de la religión en una metateoría del lenguaje religioso; lo voy a asumir como un hecho. Tampoco plantearé aquí la justificación del giro lingüístico que ha asumido la cuestión; más adelante volveré sobre el tema. Me concentraré, simplemente, en este enfoque, y tal decisión está motivada por la convergencia de esta orientación con el problema de la presente investigación.

A continuación, pues, revisaré las tesis principales que han sustentado respecto al status de los enunciados y argumentos del lenguaje religioso, primero el positivismo lógico, posteriormente, algunas orientaciones de la filosofía analítica, para terminar con algunas reflexiones críticas provenientes de otros horizontes filosóficos.

2.1. Positivismo lógico y lenguaje religioso

Si se exceptúan algunas referencias tangenciales o intervenciones circunstanciales, el problema del lenguaje religioso no interesó, en realidad, al positivismo lógico; este desinterés es, sin embargo, una consecuencia de la previa descalificación gnoseológica del lenguaje religioso¹⁸.

En efecto, en el modelo denotacionista del positivismo, como se sabe, los únicos enunciados con sentido, porque satisfacen el criterio de verificabilidad, son los formulados por la ciencia empírica. A éstos se añaden los enunciados lógico-matemáticos, que, aunque tautológicos, son significativos porque pueden ser sometidos al análisis y control metodológico, y porque intervienen en el proceso de verificación de los enunciados empíricos.

¹⁷ Ricoeur, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, ed. Tecnos, tomo 4, Madrid, 1978, pág. 474.

¹⁸ Carnap toca el tema en los escritos de juventud, *Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie* (1930); Reichenbach en "Die philosophische Bedeutung der Modernen Physik", en *Erkenntnis* 1, pág. 69.

Los enunciados y teorías de la ciencia empírica conforman un modelo que reproduce lingüísticamente la realidad, de acuerdo a la teoría pictórica elaborada por Wittgenstein en el *Tractatus*. Los enunciados y teorías de mayor generalidad son verificables por reducción a los enunciados de base, analíticamente llamados atómicos, empíricamente protocolares. Estos, los enunciados protocolares, a su vez, se refieren a hechos susceptibles de experiencia sensible, los únicos cognoscibles y formulables lingüísticamente.

La ontología y la gnoseología subyacentes al modelo positivista son de cuño humeano. En consecuencia, quedan excluidos del lenguaje observacional significativo, los sentimientos, emociones y experiencias metafísicos, éticos, estéticos o religiosos, al coimplicar entidades no observables en el marco de una referencia espacio-temporal definida. Los asertos lingüísticos religiosos, específicamente los teológicos, son pseudo-enunciados, y en consecuencia, carentes de sentido. Este era, a grandes rasgos, la posición del positivismo lógico respecto al lenguaje religioso.

Sin embargo, cabe establecer una diferencia entre Wittgenstein y el resto de los precursores o integrantes del Círculo de Viena: el "ateísmo semántico" de los últimos se distingue del llamado "misticismo lógico" del primero: habría una presencia, en el mismo lenguaje que describe el mundo, de una realidad incognoscible e indecible que está más allá del mundo. Se excluye, sin duda, la posibilidad de un discurso sobre la existencia de Dios, pero se abre un camino que conduce al reconocimiento de esta existencia: su posición no puede ser declarada atea¹⁹.

Quienes, frente al acoso positivista, se preocuparon de estudiar el problema del lenguaje religioso, terminaron refugiándose en el misticismo wittgensteiniano. También quienes intentaron echar mano al criterio popperiano de contrastabilidad de los enunciados religiosos; veámoslo.

A pesar de que todavía se insiste en endilgarle una raíz o al menos resabios positivistas, K. Popper es con seguridad uno de los críticos más severos y agudos de esta corriente²⁰. Lo separan del positivismo, entre otros rasgos, su ascendencia kantiana, su radical anti-inductivismo, su criterio de científicidad

¹⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, ed. Tecnos, Madrid, 1957. Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso*, ed. Cristiandad, Madrid, 1976. Sadaba, J., *Filosofía, Lógica y Religión*, ed. Sígueme, Salamanca, 1978. Y el denso y riguroso libro de Ladrière J., *L'articulation du sens*, ed. du Cerf, 1970, al que he seguido de cerca en todo este trabajo.

²⁰ Ortiz, G., *Racionalidad y Filosofía de la ciencia. Una aproximación a la epistemología de K. Popper*, ed. U. N. R. C., 1983.

y la valoración del lenguaje metafísico, y en general, de los lenguajes no-científicos. Por eso resulta inadecuado aunque no totalmente sorprendente, que A. Flew haya utilizado la contrastabilidad popperiana, con una marcada intencionalidad positivista, como criterio de demarcación entre ciencia empírica, por un lado, y metafísica y religión, por el otro²¹. En efecto, Flew afirma que el lenguaje religioso pretende suministrar información sobre el mundo, sobre nuestro origen y destino, etc., pero que esta información es incontrastable; por lo tanto, el lenguaje religioso es una configuración sonora carente de significado.

Aunque nada dice al respecto, Popper no suscribiría la afirmación primera, ni la conclusión. Esto puede inferirse por lo que Popper dice del lenguaje metafísico, al que ni exige, ni supone, que suministre información acerca de la realidad; en consecuencia, ese lenguaje es no contrastable, pero sí es significativo. Flew confunde, como lo hacían los positivistas, significatividad con verificabilidad.

Para Popper, las teorías metafísicas racionales, esto es, las sujetas a la crítica, son incontrastables pero significativas, porque son evaluables y argumentables intersubjetivamente, y por lo tanto, validables. La finalidad de estas teorías es brindar una organización primera de la realidad a nivel lingüístico y conceptual; *pari passu*, supongo que lo mismo podría decirse de ciertos enunciados religiosos, al menos, aquellos que contienen las creencias fundamentales de una religión.

La postura de Hare, que en contra de Flew, niega el carácter informativo de los enunciados religiosos, pareciera aproximarse a las tesis popperianas; sin embargo, tampoco lo consigue. Hare considera que el lenguaje religioso no transmite información, sino más bien indica una actitud hacia el mundo, un "blik". Esta actitud, sin embargo, es de tipo psicológico, de una inspiración filosófica humeana, y no evaluable racionalmente con respecto a otras actitudes²².

La lejanía respecto a Popper y la extracción positivista se acentúan en el caso de Allen, para quien el lenguaje religioso carece de contenido informativo, y su única función es ser desencadenante de experiencias, la de servir de estímulo a la adoración²³.

Con Braithwaite se abandona el planteo místico y puramente emotivo inspirado en el Wittgenstein del *Tractatus* y se emplean

²¹ Flew, A., "Theology and Falsification", en *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955, pág. 97 y ss.

²² Hare, R., "Theology and Falsification", *op. cit.*, pág. 99.

²³ Allen, E. L., "The Great Argument" en *The Expository Times*, 1947, págs. 116-118.

los análisis del Wittgenstein tardío de las *Philosophische Untersuchungen*. El lenguaje religioso es considerado como una acción lingüística, se enfatiza su dimensión pragmática y su función performativa, y se lo identifica con el lenguaje moral: quien lo usa, expresa la intención de seguir una conducta, en el caso cristiano, orientada por el amor²⁴. Braithwaite no logra, sin embargo, desembarazarse de un resto positivista: el lenguaje religioso tiene con la acción una relación causal y psicológica.

Algunos de los autores mencionados (Hare, Allen), reaccionan en contra de las exigencias falsacionistas de Flew, remarcando el carácter no-empírico del lenguaje religioso, pero a costa de vaciarlo de significatividad; otros, por el contrario aceptan el desafío y defienden la falsabilidad "en principio" del mismo. Así, por ejemplo, Hick considera que la significatividad del lenguaje religioso es, pareciera obvio, religiosa, y su referencialidad, puramente escatológica. Por lo tanto, el lenguaje religioso no es susceptible de un control y una contrastabilidad intersubjetivamente neutra; es contrastable sólo por los creyentes, y llegada la parusia, es decir, el momento en que se espera que lo que se ha anunciado se haga realidad. De allí la expresión "en principio", añadida a su presunta condición contrastable²⁵.

El abandono del modelo empírico, sea en su versión positivista o popperiana, en el estudio del lenguaje religioso, fue progresivo. Bajo la influencia del Wittgenstein tardío, eso significó también el reconocimiento que el lenguaje de la ciencia empírica era uno más de los tantos juegos de lenguaje, y que por lo tanto el lenguaje religioso tenía su propia estructura y sus propias instancias de legitimación. Así, MacIntyre sostuvo que el lenguaje religioso se legitima por su referencia a la autoridad que lo proclama, y en definitiva, por referencia a la lógica del testimonio en el que toda autoridad descansa²⁶.

Zuurdeeg, a su vez, y en la misma perspectiva, niega el contenido informativo y la finalidad descriptiva y explicativa del lenguaje religioso, y ubicándose en otro registro de validación, le asigna un propósito persuasivo: el lenguaje religioso presenta "motivos", "razones", y éstos se justifican si son plausibles, esto es, creíbles; si convencen porque son capaces de transmitir un sentido, por la fuerza del testimonio que los respalda²⁷.

²⁴ Braithwaite, R. B., *An Empiricist's view of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955.

²⁵ Hick, J., *Faith and Knowledge*, N. York, 1957, págs. 127-132.

²⁶ MacIntyre, A., "The Logical Status of Religions Belief", en MacIntyre (com.) *Metaphysical Beliefs*, London, 1957.

²⁷ Zuurdeeg, W. F., *An Analytical Philosophy of Religion*, London, 1959.

Apelar a motivos y razones, implica instalarse en la llamada teoría de la argumentación, que ya Aristóteles tuvo en cuenta y aplicó en el dominio del conocimiento práctico, y que en nuestros días revitalizaron, entre otros, Perelman y Toulmin. También Popper menciona la argumentación como posibilidad de legitimación del lenguaje no-científico, pero la teoría popperiana de la argumentación toma en cuenta solo las dimensiones sintácticas y semánticas del lenguaje, y no abandona el esquema deductivo, propio de la ciencia empírica. La argumentación, en Popper, es un ejercicio de la crítica, y en consecuencia, una de las formas de la racionalidad, pero se trata de una racionalidad instrumental, inaplicable a la legitimación del lenguaje religioso²⁸. Una nueva orientación se abre con el Wittgenstein tardío; es la que paso a analizar.

2.2. Filosofía analítica y lenguaje religioso

En el Wittgenstein tardío se da un franco abandono del esquema denotacionista, y se pone en pie de igualdad a los diferentes tipos de lenguaje. Cada juego de lenguaje y el modo de vida con el que se articula, tienen reglas propias de legitimación. La validez de estas reglas no proviene de su referencia a entidades empíricas o de cualquier otro tipo; simplemente, son formulaciones de las condiciones de uso de las expresiones, originadas normativamente en el consenso o en la práctica común de los usuarios. El tratamiento concedido por Wittgenstein a los lenguajes ordinarios, esto es, los lenguajes considerados en su "habitat" natural, utilizados por ciertos hablantes en ciertos contextos o formas de vida, ofrece interesantes posibilidades para el análisis del lenguaje religioso. En efecto, considerado como tal, el lenguaje religioso pareciera tener su propia reglamentación y significatividad.

Sin embargo, en las *Investigaciones* se sostiene la finalidad exclusivamente descriptiva y analítica de la filosofía. Lo que la filosofía tiene que hacer es analizar y describir los elementos, reglas y conductas extralingüísticas que acompañan los diferentes juegos de lenguaje, disolver los malos entendidos e indicar los mecanismos lógico-gramaticales de su adecuado funcionamiento²⁹. Todo propósito crítico, trascendental o reflexivo del

²⁸ Sobre la racionalidad instrumental de Popper y la posibilidad de aplicar el falibilismo en el ámbito de la teología, Albert, Hans, *La miseria de la teología*, ed. Alfa, 1979, la polémica que el autor mantiene es con H. Küng.

²⁹ Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell Publisher, 1958, Part I, 124-128.

lenguaje filosófico está excluido, y en consecuencia, también la posibilidad de operar como un metalenguaje.

Aplicado al lenguaje religioso, esto parece implicar la prohibición de una filosofía de la religión, o de una teología, que se interroge acerca del status o legitimidad del mismo. Pareciera que lo más que se puede hacer, es constatar que se usa, y si se usa, lo que se puede decir es que se ha mostrado efectivo para la comunicación en su ámbito respectivo³⁰.

Se ha considerado que esta actitud, en el caso del lenguaje religioso, puede conducir a una nueva forma de fideísmo. El creyente estaría incapacitado para dar razones de su fe a todo aquel que no comparte su lenguaje y su forma de vida, y lo único que podría hacer, al respecto, es remitirse casi ostensivamente a lo que él hace. Finalmente, por este camino, la experiencia y el lenguaje de una comunidad religiosa se reduciría a quienes lo comparten, como tal sería incomunicable a otros y estaría coloreado de un radical relativismo gnoseológico; como mero hecho cultural, podría considerársele, a lo sumo, materia de investigación para la ciencia empírica³¹.

Pero como siempre ocurre con Wittgenstein, no se puede tomar partido definitivamente. Su noción de juego de lenguaje y formas de vida gozan de una ambigüedad metodológica, conscientemente buscada, que abren otras perspectivas de interpretación. La relación entre ambas instancias —juego de lenguaje y forma de vida—, puede ser vista recíprocamente, de manera tal que el paradigma lingüístico, que recibe su significatividad última de su forma de vida correspondiente, le otorgue a esta significatividad la dimensión pública, social e institucional de la que carece. Considerada como una actividad y una institución social, cada forma de lenguaje tendría una estructura lógica y gramatical. Sería, en consecuencia, controlable metodológicamente; y se podría hablar de validez, que residiría en la correcta utilización de las reglas de uso³².

³⁰ Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, cap. 7. Para Toulmin, en las *Investigaciones* estarían borrosos los límites entre lo valorativo y lo descriptivo. La cuestión entre lo que se puede y no se puede hacer habría sido suplantada por la cuestión entre lo que de hecho se hace y no se hace. También Camp, Victoria, *Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica*, ed. Península, Barcelona, 1976, pág. 181 y ss.

³¹ Estas son las consecuencias que, entre otros, extrae Sádaba en *Filosofía, Lógica y Religión*, op. cit., en el comentario dedicado al libro de Camps, ya citado, en la pág. 111 y ss. Pienso que la crítica de Sádaba es desmedida; Camps, reconoce el riesgo descriptivista en Wittgenstein, apela a la teoría performativa de Austin como alternativa y se remite finalmente al criterio de legitimidad del lenguaje religioso implicado en la lógica del testimonio.

³² Y por cierto sería significativo, en la medida que torne inteligible

Cuestión controvertida, uno podría preguntarse de nuevo el carácter descriptivo y analítico de los diversos juegos de lenguaje que Wittgenstein asignaba a la filosofía, no se mueve todavía en el horizonte de un modelo positivista, que encontrando ociosa la pregunta lógico-trascendental por las condiciones de posibilidad del conocimiento, la supla por la pregunta metodológica acerca de las reglas de construcción de los diferentes tipos de lenguaje. Se suprimiría, así, al sujeto cognoscente y a su aporte en la constitución de la experiencia³³. Y aquí la contribución de Austin y su teoría de la fuerza performativa, instalada en el mismo registro que las *Investigaciones* de Wittgenstein, puede ser de utilidad³⁴.

También Austin, a semejanza de Wittgenstein, critica lo que él llama la "falacia descriptivista", esto es, la reducción de todo tipo de enunciados a los enunciados descriptivistas, susceptibles de verdad o falsedad. Muestra, como Wittgenstein, un interés por el lenguaje ordinario, aunque con matices distintos, y recupera la importancia de otro tipo de expresiones. Para caracterizar el lenguaje introduce, como Wittgenstein, la dimensión pragmática: hablar no es simplemente decir algo de acuerdo a las reglas de la sintaxis, sino hacer algo; pero aquí hay también algunas diferencias.

En Wittgenstein la presentación del lenguaje como una actividad y una institución social, opuesta a una concepción mentalista y psicologista, corre el riesgo de un cierto conductismo lingüístico. Este potencial peligro desaparece en Austin, en el cual está claramente subrayada la función prioritariamente comunicativa del lenguaje, y por lo tanto, la centralidad de la dimensión pragmática. En lugar de "lenguaje" se dice "acto de habla", y en un acto de habla, se supone un sujeto hablante y otro oyente. Y en un acto de habla, un sujeto comunica algo, y lo hace sometándose a las convenciones pertinentes. Y aquí aparecen el factor que pone el sujeto, la "intención", y el factor público, la "convención", en el acto de habla. Pero la "intención" está desprovista de su carga psicológica por la mediación del acto lingüístico, asemejándose al "sentido" de Frege.

En Austin, la noción de acto lingüístico queda aclarada a

el comportamiento de la comunidad usuaria. A este propósito, Winch, *Filosofía y Ciencias Sociales*, op. cit.; también Cabrera, Julio, "Posibilidad del Lenguaje Metafísico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XI, nro. 1, págs. 26 y ss.

³³ Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, págs. 88 y ss.

³⁴ Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, ed. Paidós, Barcelona, 1982.

través de expresiones que pertenecen al lenguaje performativo. Cuando digo, por ejemplo, “yo prometo venir”, no describo un hecho o una acción, sino que realizo un acto de una cierta especie: un compromiso. Austin, se sabe, llama a tales expresiones “enunciados performativos”, y los distingue de los “enunciados constataivos” o meramente descriptivos, aunque esto no implique una separación tajante, ya que la performatividad y la constatividad son más bien formas distintas de una fuerza significativa presente en todas las expresiones. En ese orden, Austin introduce las conocidas distinciones entre los aspectos “locucionario”, “ilocucionario” y “perlocucionario”.

La intención o el significado está recogido en la dimensión locucionaria del acto de habla; este significado es comunicado, a su vez, de acuerdo a ciertas normas o convenciones establecidas por los contextos lingüísticos. Estas convenciones constituyen la dimensión o fuerza ilocucionaria, expresada en los modos de los verbos. Para Austin, la fuerza ilocucionaria es una dimensión de la significación, diferente al sentido y a la referencia, pero diferente también al efecto producido por la frase. El efecto (la dimensión perlocucionaria), depende de leyes psicológicas; la fuerza ilocucionaria es convencional.

No puedo detenerme en un análisis pormenorizado de la teoría de Austin. Lo poco que he dicho está orientado a puntualizar la presencia del sujeto en el acto de habla, identificable con la primera persona en la expresión, por ejemplo, “yo prometo venir”. Se trata, sin embargo, de un sujeto no-psicológico. Un sujeto que permanece en una fundamental indeterminación, y que está puesto —me parece— para apuntar al carácter intersubjetivo de todo acto de habla. En otras palabras, y desintegramos analítica y cronológicamente el acto de habla, todo lo que sea previo al acto de comunicación, permanece en la esfera psicológica. Al ser formulado por medio del lenguaje, se despsicologiza, objetivándose en un significado que se comunica a otros por medio de las normas y convenciones que regulan los actos lingüísticos; estos, se hace intersubjetivo. El lenguaje, en una expresión gráfica de Habermas, funciona como un transformador: transforma los sentimientos, emociones y experiencias, en aserciones lingüísticas específicas; las ideas y juicios, en enunciados, etc.³⁵

De paso, es interesante señalar el parecido entre la noción de juego de lenguaje y forma de vida de Wittgenstein, la teoría de los actos de habla de Austin y el mundo de la vida de Husserl. En efecto, el mundo de la vida parece ser también un fenómeno esen-

³⁵ Habermas, J., *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. Amorrortu, Bs. As., 1978, págs. 23 y ss.

cialmente indeterminado. Esta indeterminación está reflejada en su carácter anónimo: nadie lo crea exclusivamente, y es el necesario horizonte de comprensión de todos: su anonimato designa su carácter intersubjetivo. Apunto esta semejanza entre Austin y Husserl, especialmente, porque el mismo Austin se autocalificó como un “fenomenólogo lingüista”³⁶.

La teoría de Austin ha sido utilizada en el estudio del lenguaje religioso; uno de los intentos más conocidos es el realizado por Evans, que paso a exponer.

2.3. Performatividad, autoimplicación y criterio de verdad

Evans ha aplicado la teoría de Austin en el análisis del lenguaje bíblico sobre la creación, y su tesis principal es que el mismo es un lenguaje autoimplicativo, uno de los tipos del lenguaje performativo distinguido dentro de la teoría de Austin³⁷. Había dicho que al enunciar un performativo, yo hago algo; al enunciar un constativo, yo digo algo. Este último es susceptible de verdad o falsedad, mientras el primero lo es de “felicidad” o “infelicidad”. El lenguaje autoimplicativo es, pues, un tipo de performativo con una determinada fuerza ilocucionaria, que expresa una conducta o un compromiso. Un enunciado de conducta supone una actitud, y un enunciado de compromiso, implica un compromiso respecto al futuro de parte del sujeto que lo formula. Y de parte de quien lo recepta, del destinatario, dadas ciertas condiciones contextuales, se supone una aceptación o creencia.

Pues bien, la Biblia es el libro que transmite la revelación de Dios a través de la palabra. Dios no se manifiesta en persona: lo hace por medio de signos, especialmente del lenguaje. Utilizando la teoría del lenguaje performativo, Evans afirma que en el relato de la creación nos encontramos con enunciados autoimplicativos con una fuerza ilocucionaria expresiva, de compromiso, conductal, etc. Se puede, en consecuencia, esclarecer el status del lenguaje bíblico distinguiendo diferentes tipos de actos lingüísticos y definiendo la significación de los mismos.

Pero lo que la teoría de la autoimplicación de Evans pretende no es sólo explicitar el problema del significado del lenguaje bíblico, sino también su verdad. El lenguaje bíblico, para

³⁶ Austin, J. L., *A Plea for excuses*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pág. 243.

³⁷ Evans, D., *The logic of self-involvement. A philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as creator*. He tenido acceso al libro de Evans a través del magnífico trabajo de Ladrière en el capítulo cuarto de *L'articulation du sens*, *op. cit.*

Evans, no es simplemente un juego más de lenguaje. No se trata sólo de establecer que para los usuarios, o sea para los creyentes, el enunciado "Dios existe" es significativo, sino de determinar su verdad, esto es, la existencia de Dios. En otras palabras, se trata de justificar la existencia de un discurso especulativo que vaya más allá del análisis y descripción de los diferentes tipos de actos lingüísticos que se encuentran en el texto. En definitiva, el problema tiene que ver con la legitimidad de un discurso teológico que elabore un criterio de verdad para el lenguaje religioso-bíblico.

En su comentario al libro de Evans, Ladrière afirma que el problema de la posibilidad de un discurso teológico especulativo está ligado gnoseológicamente al problema de la legitimidad del discurso metafísico especulativo. Mientras se niegue la posibilidad de la metafísica, al estilo positivista, o se acepte la función categorial organizadora de la experiencia, y en consecuencia su significatividad, pero a un nivel psicológico, social o cultural, no se toca el problema de la justificación racional de las decisiones que conducen a organizar significativamente la realidad de tal o cual manera³⁸. Se trata, en definitiva, de la diferencia entre el conocimiento filosófico y el científico, y del fundamento racional de ambos, una cuestión que ha tomado actualidad en la controversia contemporánea acerca del fundamento del conocimiento, protagonizada, entre otros, por el racionalismo crítico de Popper y la pragmática trascendental del lenguaje de Apel.

Para Ladrière, si se pueden justificar racionalmente las decisiones que conducen a la organización categorial de la experiencia por medio de enunciados metafísicos, se habría dado un primer paso para la justificación de enunciados teológicos, que desde una perspectiva específica, organicen también significativamente la experiencia. Se tendría que determinar, posteriormente, cuál es la significatividad de los enunciados teológicos, y esto se hace sobre la base del tipo de significatividad de los enunciados religiosos, cuya estructura y contenido significativo intenta explicitar el discurso teológico. Y la significatividad del lenguaje religioso-bíblico de tipo autoimplicativo; una de sus características es la fuerza performativa del mismo, esto es, el lenguaje de la revelación no sólo significa, sino que realiza lo que significa. Aquí residiría el criterio de verdad del lenguaje de la revelación cristiana: en que lo que significa se hace real en el testimonio vivo de Jesucristo y de los santos. De estos testimonios, según lo alcanzo a comprender; se pueden inferir razones de carácter ético y antropológico, que aunque no traduzcan ade-

³⁸ Ladrière, *L'articulation du sens*, págs. 135 y ss.

cuadamente el misterio de Cristo, pueden servir como premisas para una argumentación racional que conduzca, con una fuerza persuasiva más que demostrativa, a elaborar la pretensión de verdad de los enunciados religiosos cristianos. La revelación de Dios en Jesucristo es también una revelación acerca del hombre, de la condición humana. Y es una revelación en la que lo que se dice, se significa o se anuncia, se hace realidad o verdad a través del testimonio. Esta revelación, por lo tanto, es una condición necesaria para la autointeligencia del hombre acerca de su propia existencia³⁹.

La posición de Ladrière acerca de la posibilidad de la fundamentación racional del conocimiento filosófico o especulativo, puede ser reforzada, en mi opinión, por los aportes de Apel⁴⁰. Según Apel, la filosofía ha sido convertida indebidamente en una teoría del conocimiento orientada a determinar las reglas que validan a la ciencia empírica, concebida como un sistema hipotético-deductivo de enunciados. Esta reducción excluye amplias franjas del conocimiento, y deja sin determinar el status de la misma filosofía, cuya fundamentación, en el mejor de los casos, se convierte en un asunto de decisión irracional, como en el racionalismo crítico de Popper.

En la perspectiva analítica, la tarea de la filosofía es eminentemente descriptiva, y en el caso de Wittgenstein, más bien negativa, en el sentido de actuar como instancia terapéutica destinada más que a resolver, a disolver las trampas del lenguaje. Apel, por el contrario, aboga por la transformación de la filosofía en una teoría de la comunicación, esto es, una teoría sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento intersubjetivo. La intersubjetividad del conocimiento, en efecto, sólo es pensable en una comunidad de comunicación, y se presenta bajo la forma de la argumentación.

Este objetivo excede la finalidad descriptiva y analítica de los diferentes juegos de lenguaje que Wittgenstein asignaba a la filosofía, e incluso va más allá de la determinación de las presuposiciones de las acciones lingüísticas de Austin. En efecto, al mantenerse en un registro empírico, estas propuestas se restringen a los modos particulares de lenguaje, y al rehuir la reflexión trascendental, dejan de pensar las condiciones de posibilidad del juego de lenguaje ideal, que abarca las condiciones de posibilidad

³⁹ *Ibidem*, pág. 227 y ss.

⁴⁰ Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, 1985; *Estudios éticos*, ed. Alfa, Barcelona, 1986; "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", en *Dianoia*, 1975, págs. 140-173.

de todos y cada uno de los juegos de lenguaje, incluido el de la filosofía.

La determinación de las condiciones de posibilidad no se hace por deducción trascendental, al estilo kantiano, sino por reflexión, y toma la forma de un postulado filosófico. Con todo, no se trata simplemente de constatar la existencia de estas condiciones de posibilidad y la necesidad fáctica que se puede derivar de este hecho. Por el contrario, estas presuposiciones tienen un carácter trascendental en el orden gnoseológico y también normativo en el orden ético, pues no se trata simplemente de explicitar las condiciones de posibilidad de las comunidades reales, sino las de la comunidad ideal. Esta exigencia normativa tiene que ver, precisamente, con la comunicación racional, y hay ciertos "a priori" que esta racionalidad impone. Estos "a priori" se concretan en reglas que determinan el uso de las palabras y la formación de enunciados, es decir, tienen que ver con la dimensión sintáctica y semántica, pero fundamentalmente con la dimensión pragmática, esto es, con las relaciones que se entablan entre los participantes del diálogo, y que conllevan exigencias ético-normativas; para Apel, esta es la unidad que se da entre pragmática y trascendentalidad⁴¹.

Y es así como, en lugar de inferir las condiciones de posibilidad del funcionamiento de las comunidades concretas, en donde la comunicación se da siempre de manera imperfecta, Apel postula la comunidad ideal, como una exigencia generada por la misma insuficiencia de las comunidades reales. La obligatoriedad que dimana de las reglas que regulan empíricamente el funcionamiento de estas comunidades concretas, no es suficiente para fundamentar normativamente el diálogo y la argumentación racional. Pienso que Apel ofrece sugestivas indicaciones para una determinación de las condiciones de posibilidad de una argumentación racional del lenguaje religioso.

2.4. Conclusiones

Dije que la filosofía de la religión inspirada en la filosofía del lenguaje de extracción positivista, estuvo preocupada fundamentalmente por el problema del status epistemológico del lenguaje religioso. Esta preocupación continuó presente en las filosofías post-positivistas. Se podrían resumir las posiciones, al respecto, de la siguiente manera:

⁴¹ Como se sabe, la posición de Apel, con alguna diferencia, es también compartida por Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort, 1971, pág. 141.

a) Para el esquema verificacionista del positivismo lógico, el lenguaje religioso carece de significatividad y de posibilidad de control metodológico. El ateísmo semántico conduce a un ateísmo a secas. En el Wittgenstein del *Tractatus*, la no significatividad del lenguaje religioso pareciera implicar más bien una suerte de agnosticismo gnoseológico y lingüístico que no concluye, sin embargo, en un ateísmo ontológico, sino en un fideísmo místico. Smart y Allen se orientan en ese sentido.

b) Para Popper, los lenguajes significativos no científicos pueden ser validados por la crítica argumentativa pero en el marco de un esquema instrumental; las decisiones que nos llevan a construirlos no se pueden fundamentar racionalmente. Tal sería el caso del lenguaje metafísico, ético y posiblemente, religioso. El falsacionismo de Flew no es popperiano. La teoría de la religión como "blik", de Hare, aunque se asemeja a la función del lenguaje metafísico en Popper, es de cuño humeano.

c) El Wittgenstein tardío, en su teoría de los juegos del lenguaje, reformula drásticamente el paradigma denotacionista. El uso otorga significatividad y legitima el lenguaje; el lenguaje científico es uno de los posibles juegos de lenguaje, entre otros. Braithwaite y Hepburn utilizan este paradigma alternativo para resolver el problema de la legitimación del lenguaje religioso, aunque con un dejo positivista. En realidad, el modelo del juego de lenguaje parece resolver "de hecho" el problema de la significatividad del lenguaje religioso, pero sólo a nivel descriptivo y empírico. Deja fuera el problema de la verdad de los enunciados religiosos, al no dar cabida a un lenguaje-discurso que lo considere.

d) La teoría de Austin neutraliza el riesgo de un conductismo socio-lingüístico presente en el Wittgenstein tardío, sobre todo a través de su idea de performatividad, que implica la explicitación de las reglas que regulan y constituyen los actos lingüísticos, y permite trabajar con presuposiciones respecto a la auto-implicación de los sujetos de esos mismos actos lingüísticos. Evans ha estudiado el lenguaje bíblico utilizando la teoría de Austin, y ha distinguido en el relato diferentes clases de performatividad. Sus pretensiones van más allá del estudio del significado del lenguaje bíblico, hasta plantearse el problema de la verdad del mismo.

e) Para Ladrière, el problema de la verdad del lenguaje religioso depende de la posibilidad de un discurso que reflexionando críticamente, explicita las implicancias contenidas en el lenguaje en el que se formula la experiencia religiosa. El discurso que desempeñaría esta tarea en la religión católica —a la que Ladrière tiene "in mente"— es el teológico y el magisterial,

que se presentan como un intento de organización conceptual y sistemática de los contenidos del lenguaje de la fe, el que a su vez es una respuesta al lenguaje de la revelación. En el lenguaje de la revelación se manifiesta el misterio de salvación; en consecuencia, es una revelación del misterio de Dios y también del misterio del hombre. Si el discurso teológico y magisterial son una reconstrucción de las estructuras de significación del lenguaje de la revelación, lo son desde el lenguaje de la fe: la fe en alguien, Dios, y la fe en algo, los contenidos de la revelación. Si suponen la fe, ambos tipos de discurso no son enteramente racionales, pero en parte lo son. Y lo son porque proceden de forma crítica y sistemática, explicitando las articulaciones internas del lenguaje de la revelación, y porque utilizan en su tarea conceptos y teorías que provienen de otras disciplinas racionales, aunque estos conceptos y teorías sufran transformaciones semánticas al ser incorporados por el nuevo discurso. La utilización de este instrumental racional se justificaría partiendo del supuesto que Dios se ha revelado al hombre en lenguaje humano, y que este lenguaje puede ser utilizado analógicamente para aproximarse al misterio de la revelación.

f) Por lo tanto, para hacer teología o ejercer el magisterio se necesita de la fe. Pero pareciera que una filosofía de la religión orientada a determinar el status gnoseológico del lenguaje y del discurso religioso, no supone esta exigencia. Al menos metodológicamente se la puede poner entre paréntesis y proceder de modo racional. Cuando utilizo el término racional, me estoy refiriendo a una teoría general de la argumentación, al estilo de la pragmática trascendental de Apel, orientada a determinar las condiciones de posibilidad de la comunicación racional. Una teoría general de la argumentación puede ponerse a la base, por lo tanto, de una filosofía de la religión interesada en reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del lenguaje y de la experiencia religiosa.

Kant intentó mostrar cómo un cierto número de categorías posibilita la organización de la mecánica newtoniana. Del mismo modo, se puede intentar justificar y convalidar el lenguaje religioso en el marco de su estructura semántica, según su capacidad de organizar un dominio de la experiencia humana: la experiencia religiosa.

Partiendo de la existencia de comunidades que comparten esta experiencia y este lenguaje, se trata, como diría Wittgenstein, no de corregirlas sino de comprenderlas. Esto supone la equiparación gnoseológica entre los distintos tipos de lenguaje y sus modos de vida: no hay supremacía o hegemonía de ninguno, no hay un conocimiento privilegiado autorizado a evaluar críti-

camente otros conocimientos. Cada lenguaje se justifica o valida de acuerdo a sus reglas y standars.

Este es precisamente el propósito de la presente investigación: indagar sobre las condiciones de posibilidad de un determinado tipo de discurso: el discurso magisterial de los obispos latinoamericanos, y determinar cuál es la percepción de la realidad social que trasmite.

Querría señalar una convergencia: la investigación del fenómeno religioso como fenómeno social (parte anterior), concluyó en la presentación del mismo como un hecho lingüístico sobre el que se pueden elaborar tipologías que intenten explicitar sus contenidos semánticos y la capacidad que muestran para orientar la conducta. Esto coincide con lo que acabo de decir desde la perspectiva filosófica.

III. EL DISCURSO DE LA FE

3.1. Los diferentes tipos de lenguajes religiosos

He dicho en la primera parte que el lenguaje es la forma privilegiada de externalización de la experiencia religiosa. El lenguaje religioso o lenguaje de la creencia expresa de manera inmediata esta experiencia, sus contenidos y el compromiso o adhesión de quien la posee⁴².

En cuanto tal, el lenguaje religioso es ya una interpretación: da forma y significación al tropel de sensaciones, y las articula como una experiencia. Por otro lado, habla de hechos, individuos o situaciones, pero no se refiere a ellos en cuanto realidades físicas, ni siquiera en cuanto realidades históricas en el sentido usual (profano), sino en su dimensión religiosa. Esto significa que son interpretados como atravesados por una significación que los remite a una trama u horizonte sólo perceptible desde la creencia, o por los "ojos de la fe".

En consecuencia, el lenguaje religioso se instala en un registro diferente al del lenguaje cotidiano, implicando otros compromisos ontológicos: comprende y constituye la realidad desde otra perspectiva, y supone un mundo habitado por otros individuos, otras entidades y estructurado con otro mobiliario.

Así como hay diferentes religiones, hay también diferentes tipos de lenguaje religioso. El lenguaje religioso judeo-cristiano se diferencia de los otros, porque dice expresar la experiencia de un pueblo y de una comunidad constituida por la interven-

⁴² Ladrière, J., *L'articulation du sens*, pág. 227.

ción de un Dios personal en el ámbito de la historia, con un propósito de revelación y salvación, y no simplemente como una experiencia de lo sagrado manifestada en la naturaleza. En el lenguaje religioso judeo-cristiano se distingue el lenguaje de la revelación, contenido en las escrituras, y el lenguaje de la fe, presente también en el texto bíblico; ambos se actualizan en la tradición y en la Iglesia.

El lenguaje de la fe contiene ya una interpretación de la experiencia y del lenguaje de la revelación, pero es una interpretación inmediata y no tematizada⁴³. El lenguaje de la fe se transforma en discurso, esto es, en una formulación lingüística regulada en el significado de sus términos, organizada sistemáticamente y que implica una cierta ruptura o discontinuidad con la experiencia y el lenguaje religioso ordinario; tal es el lenguaje de la teología o del magisterio.

La función del discurso es interpretar los contenidos significativos virtualmente presentes en el lenguaje de la fe: es una tarea de explicitación, actualización y comentario. En cuanto tal, el discurso debe una fidelidad fundamental a la escritura y a la tradición: es un discurso que se constituye desde la fe y recae sobre contenidos de fe. Estos aspectos hacen que el discurso del magisterio o de los teólogos se diferencie de los discursos racionales de la filosofía y de la ciencia.

3.2. El discurso de la fe, el de la ciencia y el de la filosofía

En cuanto discursos, los tres se conforman como sistemas lingüísticos, pero con diferencias sustanciales en lo que hace a la naturaleza y a la función del lenguaje.

En el caso de la ciencia empírica, el discurso se estructura como un sistema hipotético-deductivo de enunciados que hablan acerca de la realidad (fenómenos naturales, hechos sociales, históricos o psicológicos), con la finalidad de describirla, explicarla o predecir su comportamiento. Todos los enunciados que componen la pirámide de la ciencia tienen un fuerte contenido empírico, y pueden, en consecuencia, ser contrastados con los resultados de la experimentación. Algunas de estas aserciones, sin embargo, las que se encuentran en la cúspide de la pirámide y que son de una mayor universalidad, dicen algo acerca de la realidad, pero parecen no ser necesariamente contrastables. Estas aserciones se comportarían más bien al modo de las categorías kantianas,

⁴³ Ladrière, J., "Le rôle de l'interprétation en Science, en Philosophie et en Théologie", incluido en el volumen *Science, Philosophie, Foi*, que reúne las intervenciones en el Colloque de L'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, ed. Beauchesne, Paris, 1974, págs. 213-243.

como principios organizadores de la experiencia; tendrían, pues, una naturaleza trascendental, aunque una constitución histórica⁴⁴.

El discurso filosófico también se estructura como un sistema lingüístico, pero las aserciones que lo componen no son enunciados hipotéticos contrastables, como los científicos. Conservan, como aquellos, un carácter conjetural, esto es, se comportan como suposiciones, postulados acerca de la estructura inteligible no de una región, sino de la totalidad de la realidad. También las aserciones filosóficas pueden ser vistas como construcciones lingüísticas objetivas, como sistemas, o como dotadas de una naturaleza trascendental, en donde el sujeto interviene activamente en la constitución de la realidad en cuanto realidad conocida.

Tanto el discurso científico como el filosófico son racionales, es decir, críticos: se trata de conocimientos que no solamente brindan un saber acerca del mundo, sino también acerca de sí mismos, un saber que operando sobre sí mismo, puede dar cuenta o justificar el conocimiento que produce. Ambos se organizan o se construyen como un saber sistemático, enteramente inteligible o conceptual, y cuyos elementos se relacionan necesariamente; en cuanto tal, implican una ruptura o discontinuidad con el saber inmediato de la experiencia natural del mundo. Ambos, por último, proceden metódicamente: se dan una estrategia que les permite controlar la producción de conocimientos y la validación de los mismos⁴⁵.

En el discurso de la fe, ya lo dije, la razón juega un papel complementario; la preeminencia la tiene la fe, que es un ver "cómo" y un ver "qué". En efecto, el lenguaje de la fe vehicula una nueva configuración de la realidad. Pero la palabra de la fe, como respuesta a la palabra de la revelación, no tiene por finalidad describir, explicar o predecir la realidad como lo hace la ciencia, o intentar una comprensión de la misma, como la filosofía. La palabra de la revelación no supone una realidad previamente existente, como la ciencia o la filosofía: instaura una nueva realidad, crea un mundo nuevo, una nueva historia; no se reduce a significar lo existente, sino que realiza lo que significa.

El giro lingüístico de la filosofía contemporánea puede contribuir a elucidar la naturaleza de la revelación cristiana como fenómeno de la palabra. Hoy se dice que el lenguaje no se reduce a ser una réplica significativa de la realidad, sino que en y por

⁴⁴ Este es el meollo de la discusión entre Popper y Kuhn. La bibliografía, al respecto, es considerable. Para el planteo de la polémica, Ortiz, G., *Racionalidad y Filosofía de la ciencia. Una aproximación a la epistemología de K. Popper*, cap. V.

⁴⁵ Ladrière, J., *L'articulation du sens*, pág. 162.

el lenguaje la realidad y la experiencia se configuran como tales. Lo que la realidad sea y lo que nosotros podamos conocer de ella, depende del lenguaje que hablemos; una teoría de los signos debería preceder a una teoría de las cosas⁴⁶.

Uno de los rasgos que me interesa destacar es que los tres tipos de lenguaje tienen significación, pero también referencia. El modelo positivista hizo que la referencia, identificada con la ostensión, fuera patrimonio de la ciencia empírica, en una explicación incluso inadecuada para ese tipo de conocimiento: la referencia denotativa, como lo señalara el Wittgenstein tardío, es una de las más primitivas.

Pareciera, pues, que así como hablamos de diferentes tipos de conocimiento y de lenguaje, tenemos que hablar de diferentes niveles de experiencia y de realidad. El lenguaje científico refiere una experiencia y una realidad empíricamente validables; el lenguaje filosófico refiere un "mundo", como horizonte y trama significativa. El lenguaje de la fe crea una experiencia y una realidad específica, no perceptible para la mirada de los órganos sensoriales, ni para los ojos de la razón. Aunque distintos, el discurso de la ciencia, de la filosofía y de la fe se articulan. Esto es lo que intentaremos mostrar a continuación⁴⁷.

3.3. Significatividad y referencia en el discurso de la fe

Los teólogos inspirados en el Wittgenstein tardío no dudaban en adjudicarle significación al lenguaje religioso, en cuanto configurador de la experiencia de la comunidad de los creyentes. Pero eran reacios en pronunciarse sobre la referencia del mismo, es decir, sobre su verdad.

Ya adelanté la posición de Ladrière al respecto; volviendo sobre el problema, retoma, curiosamente, la relación entre significado y referencia tal cual la expone, no el Wittgenstein tardío, sino el primero, el del *Tractatus*. Para éste, el significado de una proposición es la posibilidad de su verdad; esto es, una proposición es significativa, si se pueden formular las condiciones de su verificabilidad, si se puede enunciar un posible estado de cosas, un mundo posible, con respecto al cual la proposición pueda ser declarada verdadera o falsa. En alguna medida, esto se conserva en el Wittgenstein tardío, cuando indica la conducta co-

⁴⁶ La importancia concedida actualmente al lenguaje proviene de las más variadas orientaciones. El hecho es auspicioso, siempre y cuando la filosofía del lenguaje, o la filosofía sin más, no termine convirtiéndose en un apéndice de la lingüística.

⁴⁷ Esta es la tesis central de Ladrière, expuesta en *L'articulation du sens* y en *Le rôle de l'interprétation*.

mún de la humanidad como el sistema de referencias mediante el cual interpretamos un lenguaje desconocido.

Ahora bien, el lenguaje de la fe es significativo e inteligible para quienes lo comparten. Pero, ¿tiene referencia? ¿Hay una realidad a la cual esté relacionado? ¿Qué posibilidad existe de evaluarlo? ¿Cuál es su criterio de verdad? El lenguaje de la fe, recuerda Ladrière, realiza lo que significa, y significa la revelación de Dios: una realidad no perceptible por la sola razón. Pero también significa la revelación del hombre, dice algo acerca del hombre, de la experiencia y de la condición humana, de su origen, su presente, su futuro.

Utilizando la noción de saturación sintáctica y semántica, Ladrière afirma que un sentido aparece como incompleto cuando habla de un mundo no posible, no esperable; cuando no se puede enunciar las condiciones de su propia verificabilidad. Para que esto último ocurra, es preciso contar con indicaciones suficientes relativas a aquello que es esperado; estas indicaciones son suministradas por el contexto en el cual se inscribe el discurso.

Pues bien, el lenguaje de la revelación dice el misterio de Dios y el misterio del hombre, y lo dice a un hombre situado históricamente: el lenguaje de la revelación enuncia un mundo posible, un posible estado de cosas. El hombre, a su vez, se interroga sobre ciertas constantes de su condición: su origen, su presente, su futuro. Y de ese discurso antropológico, que opera como contexto del discurso de la revelación, se pueden inferir indicaciones relativas a un mundo posible, a un posible estado de cosas que torne inteligible su propia existencia enigmática. Una de estas respuestas posibles es la de la revelación; el hombre puede evaluarla racionalmente y aceptarla o no como dadora de inteligibilidad y de sentido de la vida y de la historia. Ladrière afirma que la opción de la fe es la más razonable entre todas las opciones que estén a la base de una organización inteligible de la existencia humana; la revelación es una condición necesaria de la autocomprensión del hombre. Enuncia sus propias condiciones de verdad, refiere un mundo posible. Y se articula, de ese modo, con el discurso de la ciencia y de la filosofía⁴⁸. A esta articulación contribuye el hecho que el discurso de la fe, como el de la ciencia y el de la filosofía, procede crítica, racionalmente, organizándose en un sistema y de acuerdo a un método.

En esta parte, he procurado, primero, determinar las relaciones entre experiencia y lenguaje; después, he distinguido el lenguaje religioso del cotidiano; en tercer lugar, he identificado, dentro del lenguaje religioso, el lenguaje de la revelación y de la

⁴⁸ Ladrière, J., *Le rôle de l'interprétation*, pág. 215.

fe judeo-cristiana. Posteriormente, he distinguido entre lenguaje y discurso de la fe; por último, he procurado puntualizar las semejanzas y diferencias entre el discurso de la fe, de la ciencia y de la filosofía, deteniéndome en el problema de la verdad que se le plantea al primero.

A continuación, voy a considerar la forma que asume el discurso de la fe en las intervenciones del magisterio eclesiástico ordinario. Como se trata de una modalidad propia de la Iglesia Católica, tendré que decir algo sobre esta institución religiosa. Para eso, me será de utilidad recordar lo trabajado en las secciones anteriores, dedicadas al enfoque sociológico del fenómeno religioso y a la consideración filosófica del lenguaje religioso, remarcando la convergencia de ambas perspectivas.

3.4. El discurso de la fe como discurso magisterial. Caracterización sociológica y epistemológica

Dentro de las corrientes sociológicas, me ha interesado exponer aquellas para las cuales la religión se presenta como uno de los mayores intentos de construcción significativa de la realidad (sección primera). Como otras tantas actividades, la religión se externaliza y objetiva a diferentes niveles. Desde un punto de vista sociológico, pues, el fenómeno religioso es susceptible de ser representado como un conjunto externalizado y objetivado de significados y orientaciones vitales, originado en interpretaciones de la realidad tendientes a dar respuesta a problemas y preguntas últimas de la vida cotidiana, en función de la existencia de un ser trascendente. Dentro de este marco general, he señalado la especificidad de la religión judeo-cristiana, y algo he adelantado sobre la Iglesia Católica, una de sus concreciones históricas. Haré un par de consideraciones sociológicas al respecto.

La religión católica, considerada como facticidad significativa, puede ser estudiada en su manifestación institucional, en cuanto comunidad jerárquica y organizada. En cuanto institución jerárquicamente organizada, la Iglesia Católica muestra diferentes funciones: me importa la función de conducción de la comunidad, ejercida por los Obispos en unión con el Papa. Esta función se realiza de tres maneras: sacramental, magisterial y pastoralmente; por su especial incidencia social, me interesa subrayar las dos últimas⁴⁹.

El magisterio, en la Iglesia Católica, es concebido como ins-

⁴⁹ Las interesantes sugerencias de H. Küng, en *¿Existe Dios?*, ed. Cristiandad, tercera ed., págs. 167 y ss., respecto a la utilización de las categorías que T. Kuhn expone en *La estructura de las revoluciones científicas*, F. C. E., 1968, para el análisis del discurso teológico.

tancia de decisión y de interpretación auténtica de la doctrina. El discurso del magisterio ordinario, en cuanto organización conceptual, ofrece características semejantes al discurso teológico; se diferencia de este último, por su fuerza normativa y prescriptiva. Estos rasgos están estrechamente vinculados con la función pastoral, concebida como instancia de gobierno de la comunidad.

Ambas funciones recaen sobre diferentes materias y asumen distintas modalidades; en esta investigación, me centro en los aspectos religiosos y morales que, en la óptica de la Iglesia latinoamericana, guardan directa referencia a los procesos económicos, sociales, políticos y culturales, y que han sido considerados y enseñados, no aislada sino colegialmente por los obispos latinoamericanos. Estos actos magisteriales se han formalizado en textos; tales textos, desde la óptica católica, interpretan y definen la realidad latinoamericana, y proponen pautas y metodologías para transformarla.

En las últimas décadas, ha habido dos actos magisteriales que reúnen tales características: las Conferencias Episcopales de Medellín y de Puebla. El análisis se acotará a estos últimos textos, y el propósito es una determinación epistemológica de los mismos. En lugar de textos o documentos, se puede hablar de discursos o paradigmas lingüísticos religiosos, y se trataría, entonces, de determinar el conocimiento de la realidad social que éstos transmiten, pensando que en el significado del lenguaje está implicado nuestro conocimiento del mundo.

Desde lo que podríamos denominar una filosofía del lenguaje, creo que la perspectiva más sugerente es la que se inaugura con el Wittgenstein tardío, al menos en el ámbito analítico. El tratamiento que se ha dado a la cuestión, desde entonces, implica el reconocimiento de la especificidad del lenguaje religioso, y a partir de las distinciones de Austin entre enunciados constatativos y expresiones performativas, el señalamiento de la singularidad del lenguaje religioso judeo-cristiano y la localización de diferentes tipos de expresiones dentro del mismo, posible, especialmente, con la ayuda de la categoría de lenguaje autoimplicativo, elaborada por Evans.

Cualquiera sea la forma del lenguaje religioso (de alabanza, de súplica, de veneración, etc.), la significación del mismo, en la filosofía postwittgensteiniana, depende del uso, y éste, de las reglas que se aprenden en las formas de vida; la experiencia religiosa puede ser considerada una "forma de vida". El carácter descriptivo de la filosofía de Wittgenstein tiende a enfatizar la dimensión objetiva de la noción de forma de vida y de juego de lenguaje, pudiéndosela ver como una actividad institucional. A pesar del riesgo de reduccionismo etnolingüista, esta perspectiva

ofrece sugerentes posibilidades, también para el análisis del Documento de Puebla. En ese caso, el significado del discurso habría que buscarlo en el uso de los términos y enunciados que lo conforman, lo que en última instancia remite al aprendizaje que se da en la Iglesia Católica, considerada como una forma de vida religiosa institucionalizada.

En este sentido, el aporte de Searle, siguiendo los pasos de Wittgenstein y de Austin, puede ser relevante. Para Searle, hablar un lenguaje "es participar en una forma de conducta gobernada por reglas". Para aprender y dominar ese lenguaje, es necesario aprender y dominar esas reglas, que pueden ser regulativas y constitutivas. Las primeras, "regulan formas de conducta previas o independientes existentes"; las segundas, "crean o definen formas de conducta". Las reglas constitutivas definen al lenguaje como un hecho institucional, esto es, aproximadamente, como un hecho no natural sino producido por el hombre, pero independizado de su Creador, con el status de una objetividad significativa⁵⁰.

Pienso que lo anterior puede tener importancia en el estudio del discurso religioso de Puebla, sobre todo para caracterizar la tarea del magisterio como intérprete autorizado de la tradición y de la revelación (reglas regulativas) y de orientación de la conducta de los creyentes (reglas constitutivas). Teniendo en cuenta que todo conocimiento se valida en un proceso intersubjetivo y que esto solo es posible si el conocimiento es formulado en algún tipo de lenguaje, se infiere que el problema metodológico, esto es, el problema de producción y validación de conocimientos, termina siendo un problema de explicitación de las reglas que constituyen y regulan los actos lingüísticos correspondientes. Hay una sintaxis y una semántica específica del discurso de la fe; toda tarea de interpretación deberá respetar estas reglas, reduciéndose a explicitarlas. Pero además, el lenguaje de la fe es un lenguaje creído y compartido por una comunidad a través del tiempo y del espacio. Visto de esa manera, el lenguaje de la fe debe ser considerado como una acción lingüística, en la que la dimensión pragmática, que tiene que ver con las reglas de uso, adquiere una importancia central. El magisterio puede ser considerado como una instancia autorizada para el discernimiento en el aprendizaje y uso de esas reglas.

Searle ha construido modelos de actos de habla, explicitando los supuestos y requisitos de cada tipo; estos modelos se asemejan a los weberianos, a los que hice mención anteriormente. Pero

⁵⁰ Searle, John, *Actos de habla*, ed. Cátedra, Madrid, 1980, págs. 31 y 42; en general, todo el capítulo segundo.

también se asemejan a la interpretación hermenéutica, tal cual ésta es propuesta por Ricoeur⁵¹. Dentro de las orientaciones contemporáneas de la filosofía del lenguaje, la hermenéutica es quizá la que le otorga mayor importancia a las relaciones entre hecho religioso y lenguaje; los motivos son varios.

En primer lugar, el hecho religioso no es algo mudo y desnudo, sino una experiencia significativa que se documenta en textos, los que son reformulados y reidentificados en contextos siempre diferentes: desde Schleiermacher y Dilthey, la hermenéutica ha estado relacionada a la interpretación de las expresiones de vida contenida en las escrituras.

En segundo lugar, esas interpretaciones están vinculadas a tradiciones que a su vez, son interpretaciones, y que para continuar vigentes, exigen nuevas interpretaciones.

En tercer lugar, esos textos y tradiciones vehiculan determinadas interpretaciones de la experiencia humana ordinaria en las cuales el hombre habita, y a partir de las cuales formula sus proyectos de vida.

La hermenéutica puede ser entendida como *Verstehen* (comprensión), o como *Auslegung* (interpretación). Heidegger y Gadamer trabajan preferentemente en la primera orientación; en el caso de Heidegger, con una fuerte inflexión ontológica, menos marcada en Gadamer⁵². La hermenéutica como comprensión tiene una importancia fundamental en la intelección del problema de la constitución de la experiencia y del conocimiento humano. La hermenéutica como interpretación es especialmente adecuada para el estudio de textos o la investigación de las acciones sociales⁵³.

La corriente hermenéutica aplicada al estudio del fenómeno religioso ha conocido un desarrollo notable, y algunas de sus direcciones (la de Gadamer, Ricoeur y Ladrière), como lo apunté, se entrecruzan con los análisis hechos en base a la idea de juego de lenguaje. Para concluir esta parte, voy a señalar aspectos en los que se produce este entrecruzamiento de perspectivas.

3.5. Conclusiones

a) La crítica al "cientificismo", presente en el Wittgenstein tardío, y del lado de la hermenéutica, especialmente perceptible en Gadamer, pero con antecedentes en Heidegger y en el Husserl

⁵¹ Ricoeur, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, pág. 491.

⁵² Las obras centrales de Heidegger *El ser y el tiempo*, F. C. E., México 1971 y de Gadamer, G., *Verdad y método*, ed. Sigüeme, Salamanca, 1977.

⁵³ Ricoeur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, ed. du Seuil, Paris, 1986. El trabajo *Le paradigme du texte*, pág. 190 y ss.

del mundo de la vida. Esta crítica posibilita lo que denominamos "nivelación gnoseológica": hay discursos que no son susceptibles de verdad o falsedad empírica y no pueden ser sometidos a las reglas del método científico; que tienen reglas específicas que los constituyen y validan, y una naturaleza cognoscitiva tan estimable como la del discurso científico.

b) Para la hermenéutica como *Verstehen*, estas metodologías especiales pueden ser vistas como formas derivadas de la manera original que el sujeto cognoscente tiene de entrar en contacto con la realidad. Esta manera original se da en el plano ontológico como una tendencia a la verdad perteneciente a la misma estructura del *Dasein*. En Gadamer, la hermenéutica ha perdido la capa psicologista de sus orígenes (Schleiermacher y Dilthey), y en parte, el entronque ontológico que tiene en Heidegger, y es reformulada en términos de lenguaje. La tesis de Gadamer sobre la historicidad y el carácter lingüístico de toda comprensión, puede servir para analizar el paradigma kuhniano, que a su vez puede ser utilizado para el estudio del fenómeno religioso. También se relaciona con la idea de la comprensión intersubjetiva del mundo de la vida de Husserl, en el cual se acumula el conocimiento del pasado que se nos transmite tácitamente. Gadamer, Husserl y Kuhn, por otro lado, muestran fecundas relaciones con las formas de vida y los juegos de lenguaje de Wittgenstein, y con los actos de habla de Austin.

Finalmente, la fenomenología y la hermenéutica, a través de Schutz, Berger y Luckmann, y la analítica postwittgensteiniana, sobre todo, por medio de Winch, tienen interesantes derivaciones en la sociología. La figura de Weber había ya anticipado esta confluencia.

c) Hay otra perspectiva de integración entre la hermenéutica como *Auslegung* y la analítica. Esta integración no se da en el nivel de constitución del hecho y del lenguaje religioso, como el señalado en el punto anterior, sino en el nivel del discurso. La hermenéutica como interpretación (Ricoeur, teoría del texto y teoría de la acción), se concentra en la dimensión semántica, con una cercanía notable a la concepción fregueana de significado, y es aceptada, en esta perspectiva, incluso por Popper. En su conceptualización, por otra parte, Ricoeur incorpora expresamente la noción de acto de habla de Austin y Searle.

Con estos presupuestos, voy a entrar en el análisis del discurso de Puebla.

IV. EL DOCUMENTO DE PUEBLA COMO DISCURSO ESCRITO

He distinguido entre lenguaje de la revelación, lenguaje de la fe y discurso teológico o magisterial. Considerado el texto de Puebla como un discurso, conviene distinguir entre éste y mi propio discurso, que operaría como un metadiscurso con una doble finalidad: descriptiva o caracterizadora y explicativa de aquél, que haría así las veces de un discurso-objeto.

Pues bien, en primer lugar, voy a caracterizar el discurso de Puebla; en segundo lugar, voy a intentar una interpretación del mismo, que consistirá básicamente en un intento de reconstrucción de las relaciones entre los diferentes tipos de enunciados que lo componen —denominaré "explicación" a esta operación—, previa determinación de los contenidos significativos. Por último, veré cuáles son las categorías básicas del texto de Puebla que transmiten la percepción y el conocimiento de la realidad social latinoamericana.

4.1. Discurso hablado y escrito. El discurso de Puebla como texto

He dicho que el Documento de Puebla es un discurso; por otra parte, algo he adelantado acerca de lo que se entiende por discurso. Podría añadir que el discurso es un acontecimiento en forma de lenguaje o uso lingüístico, y que hay que distinguir entre discurso hablado y escrito; la distinción ha sido muy trabajada por la lingüística y utilizada por Ricoeur en el contexto hermenéutico⁵⁴.

Es obvio que el Documento de Puebla es un discurso escrito, o sea, un texto. Ahora bien, lo que la escritura fija no es el acontecimiento del hablar, sino lo dicho del habla, no el "Sagen" sino el *Aussage*: lo enunciado. Lo enunciado es el significado y el significado, podríamos añadir metafóricamente, es lo que queda cuando prescindimos de los signos que utilizamos para significarlo. Ricoeur añade, remitiéndose a Husserl, que lo que escribimos es el "noema" del hablar. Podríamos agregar, en consecuencia, que todo discurso es efectuado como acontecimiento (el acto de hablar o de escribir), pero es comprendido como significación. Es la distinción que ya señalara Hegel entre el "acto de decir" y "lo dicho" en ese acto; o con sugestivas semejanzas, la distinción que utiliza Popper para caracterizar su "mundo tercero", remitiéndose

⁵⁴ Ricoeur, P., *El discurso de la acción*, op. cit.

a Peanno y Frege, entre el acto de pensar y lo pensado por el acto.

Ricoeur apela también a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle para hacer ver cómo el acontecimiento del acto de habla se supera a sí mismo y se objetiva en la significación. En efecto, el acto locucional o acto de decir se exterioriza en la oración, y hace que ésta pueda ser identificada y reidentificada como la misma oración, es decir, el acto locucional entrega el significado de la misma. El acto ilocucional, que resulta de los paradigmas gramaticales (modo subjuntivo, imperativo, indicativo, etc.), contribuye también a la identificación y reidentificación del significado. Por último, el acto perlocucional, si bien caracteriza más el discurso hablado, también está en el texto actuando en forma energética, provocando e influyendo en las emociones y afectos del receptor⁵⁵.

Hay una segunda característica del discurso escrito y que tiene que ver con la relación texto-autor. Mientras en el discurso hablado se da una sobreposición entre las intenciones del locutor y la significación del discurso, en el texto se produce un distanciamiento con el autor, de manera tal que las intenciones de éste (lo que quiso decir), no siempre coincide con el significado objetivo, con lo dicho. En el texto, pues, sobresale la significación, que se sustrae al horizonte finito de las intenciones del autor. El texto desubjetiviza al discurso y lo convierte en una objetividad significativa⁵⁶.

La tercera característica del texto frente al discurso hablado, tiene que ver con la referencia. Mientras en el discurso hablado el significado refiere una situación común a los interlocutores, que incluso puede ser mostrada ostensiblemente, el texto libera al significado de esa referencia inmediata ostensible.

Por último, mientras el discurso hablado implica una relación dialogal en la cual ambos interlocutores están presentes, el discurso escrito está dirigido a un público todavía anónimo, que el mismo texto convoca.

De esta manera, para Ricoeur, la relación hablar-escuchar deja de ser un modelo válido para el estudio de la relación escribir-leer; esta última hace estallar los límites tempo-espaciales dentro de los cuales se realiza la primera⁵⁷.

Estos cuatro rasgos son los que caracterizan al texto como discurso escrito, los que lo hacen irreductible al discurso hablado

⁵⁵ Ricoeur, P., "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", en *Du texte à l'action*, pág. 186.

⁵⁶ Ricoeur, P., *ibidem*, pág. 187.

⁵⁷ Ricoeur, P., *ibidem*, pág. 188.

o coloquial y le otorgan un grado de objetividad tal que garantiza la capacidad explicativa de la operación hermenéutica. Pero, según Ricoeur, la explicación de un texto implica su previa comprensión; explicación y comprensión guardan una relación dialéctica. En este nuevo registro, comprensión es sinónimo de interpretación, y explicación es equiparable al procedimiento de validación de las distintas interpretaciones⁵⁸. Vamos a ver cómo se relaciona esto con el texto de Puebla.

4.2. Interpretación del texto de Puebla

De acuerdo a lo adelantado, en el texto se produce un distanciamiento del autor tal, que permite afirmar que la interpretación del mismo no consiste en la captación de las intenciones subjetivas o de las vivencias psicológicas de quienes lo escribieron. En el texto, se da una objetivación de la significación que posibilita su identificación y reidentificación. Interpretar un texto, en consecuencia, quiere decir intentar aprehender su significación. Este intento toma la forma de una reconstrucción y tiene el status de una conjetura. Toda interpretación, en efecto, es una reconstrucción, pues la significación no es obvia, esto es, no aparece en la superficie, susceptible de ser aprehendida intuitivamente, como podría suceder en el caso de la relación dialogal. En primer lugar, el significado, en el texto, está mediado por signos impersonales. En segundo lugar, el significado no se identifica con la mera secuencia de oraciones. En tercer lugar, las oraciones toman su significado como partes de un todo. Así, pues, la interpretación como reconstrucción implica un intento de reorganización, una suposición acerca de las estructuras de significación o de inteligibilidad del texto.

Por último, toda interpretación es una conjetura o suposición, pues al disociar la significación de la intención del autor, nunca se puede argüir un conocimiento cierto en función de haber captado lo que el autor quiso decir⁵⁹. El énfasis de la hermenéutica en el carácter objetivo de la significación se emparenta con el acto de habla de Searle, presentado como objetividad institucional.

Aplicadas las anteriores consideraciones al texto de Puebla, se puede decir que para interpretarlo no interesa tener en cuenta las intenciones subjetivas de los individuos que lo elaboraron; lo que importa es su significación. Ahora bien, para reconstruir

⁵⁸ Ricoeur, P., "Expliquer et comprendre", en *Du texte à l'action*, pág. 161.

⁵⁹ Ricoeur, P., *Le modèle du texte*, pág. 200.

la significación de un texto, importa localizar su género literario, la clase de texto a la que pertenece el texto y las estructuras significativas de diferente tipo que se articulan en ese texto.

En lo que respecta al género literario del texto de Puebla, habría que tener en cuenta todo lo dicho acerca del lenguaje religioso y las diferentes distinciones que introduce. Me detendré más bien en otra cuestión, ya enunciada: ¿en qué sentido, para interpretar el Documento de Puebla cabe prescindir del autor? Mi opinión es que si por autor o sujeto emisor se entiende los individuos aislados, considerados desde un punto de vista psicológico, ciertamente se puede prescindir de ellos. Pero no se podría hacerlo si se tiene en cuenta la especificidad significativa de un texto religioso perteneciente a la Iglesia Católica, en donde objetivamente el magisterio ocupa un lugar epistemológico central, como intérprete autorizado del lenguaje de la fe y de la revelación. Pero entonces el sujeto del texto de Puebla se define por sus funciones, esto es, teológicamente, por el ministerio. Lo que cuenta son los individuos en cuanto cumplen una función ministerial, y esta función o ministerio esté determinada por una serie de condiciones objetivas, sacramentales y teológicas, como comunión con el Papa, con la fe de la comunidad, con la tradición, etc. La Iglesia Católica, posiblemente, sea un caso paradigmático de una institución en la que la naturaleza y la legitimidad de las funciones están perfectamente definidas.

Así pues, el sujeto emisor del texto puede ser considerado el conjunto de obispos latinoamericanos, que definen como tales en cuanto pertenecen a una institución, y cumplen ese rol o tienen una posición que los hace ejecutar acciones lingüísticas o extralingüísticas definidas por reglas implícitas o explícitas de la sociedad a la que pertenecen. Esas reglas son objetivas o institucionales, y son las únicas que legitiman las funciones; el sujeto, entonces, es un sujeto institucional. Se puede postular que el sujeto ejerce esas funciones bajo la fuerte presión normativa de las reglas que regulan el desempeño del rol. Esa presión normativa tiende a perder su carácter coercitivo en la medida que el rol se encuentra internalizado, lo cual, en el caso que nos ocupa, es esperable que se produzca por motivos que provienen de la vocación religiosa; motivos, en consecuencia, de orden psicológico, pero sobre todo, de orden moral, con una fuerza y un alcance universal.

Algo en orden a la ubicación del texto dentro del género de los discursos magisteriales. Se trata de un texto del magisterio ordinario, que no busca definir un dogma, sino que tiene una finalidad eminentemente pastoral, destinada a orientar prácticamente a la comunidad de los creyentes. Esto adquiere impor-

tancia en orden a averiguar la relevancia operativa del Documento de Puebla. Ya para Weber las orientaciones de la acción no se podían extraer directamente de las concepciones dogmáticas, sino precisamente del sistema normativo de reglas que orientan la dirección de la vida. Lo cual no quiere decir que ese sistema de reglas no tome su significado del conjunto de dogmas. A continuación, precisamente, me voy a concentrar en el entrecruzamiento de niveles significativos, buscando reorganizar las estructuras conceptuales del texto, considerado como un todo.

El texto de Puebla se entiende teniendo en cuenta el precedente de Medellín; ubicándolo en el contexto de los documentos de la doctrina social de la Iglesia y de otras intervenciones del magisterio del Papa y de los obispos, ya sea referidos a América Latina o la Iglesia Universal; visto a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, y en general, interpretado en la perspectiva de la tradición. Esto vale como principio metodológico, que se sigue de la especificidad del discurso de la religión católica, una vez determinado su status gnoseológico y al margen, en consecuencia, de la adhesión o no a esta confesión religiosa.

Esta pluridimensionalidad referencial del documento es ya indicativa de su complejidad —incluso tomada como unidad independiente de análisis— y explica la voluminosa bibliografía que ha generado. La situación descrita conduce a tomar algunas opciones metodológicas.

En primer lugar, me voy a reducir al texto de Puebla, sin tener en cuenta la documentación preparatoria del mismo. Esto se justifica, porque es finalmente el resultado final el aprobado y hecho público, y en cuanto tal, el que verdaderamente tiene incidencias sociales y eclesiales.

En segundo lugar, no abordaré el texto inmediatamente, sino que me valdré de interpretaciones del mismo formuladas por teólogos y estudiosos autorizados. La elección de las mediaciones ha sido hecha teniendo en cuenta aquellas que lo toman como una totalidad, que se han preocupado de localizar sus estructuras significativas y sus núcleos conceptuales, y que han sido expuestas a la discusión de la comunidad de especialistas. La decisión en favor de este camino indirecto, por mi parte, la considero razonable, desde el momento en que otros han realizado autorizadamente esta tarea, suministrando conclusiones compartidas y garantizando corrección metodológica.

Dicho lo anterior, ingreso pues en la parte explicativa del texto. Me servirá, básicamente, de un trabajo de Juan C. Scannone, que expone, incluida la suya, las interpretaciones que se han hecho del Documento de Puebla en América Latina.

4.3. Explicación del texto. Articulación entre los diferentes niveles enunciados

Scannone distingue cuatro líneas de lectura. Una primera que "ve como hilo conductor, idea matriz y pensamiento clave... al de la comunión y participación". Una segunda, "que pone como su núcleo fundamental y principio de interpretación a la opción preferencial por los pobres". Una tercera, "que encuentra en el tema de la evangelización y en general en la segunda parte del Documento su gozne articulador". Finalmente, una cuarta, "que juzga que el logro principal allí alcanzado consiste en la clarificación doctrinal"⁶⁰.

El autor, en base a principios hermenéuticos previamente establecidos, en especial el que postula que un texto debe ser interpretado como una totalidad, deja de lado la cuarta perspectiva por no cumplir con este requisito, y se concentra en las tres primeras.

Considera que éstas no son excluyentes entre sí; por el contrario, se articulan, ocupando epistemológicamente lugares y funciones diferentes en la estructura del texto. Así, por ejemplo, piensa que desde un punto de vista teológico, la idea de comunión y participación y de opción preferencial por los pobres, son los núcleos generadores del documento, pero cumplen funciones distintas. Mientras el primero otorga especificidad a la segunda, en el sentido de asignarle identidad cristiana, la segunda aparece como una opción ética y hasta teológica formulada en una situación histórica determinada. En otras palabras, el misterio de la revelación y de la salvación, contenidos en la idea de comunión y participación, es anunciado como una realidad liberadora del pecado personal y social, y este anuncio, es evidenciado en la opción por los pobres. La tercera parte del documento, dedicada a la evangelización de la cultura, cumpliría precisamente una función articuladora entre la parte teológica y la pastoral.

Pareciera, en consecuencia, que el Documento de Puebla, además de expresiones exhortativas, litúrgicas, etc., está estructurado en base a tres tipos de enunciados, no siempre fácilmente discernibles, pero cuyos núcleos y relaciones de significación acabamos de insinuar. Cada uno de estos núcleos de enunciados

⁶⁰ Scannone, J. C., "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", en *Stromata*, año XXXV, 1979, nro. 3/4, páginas 195-212. También *Documento de Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de A. Latina*. Publicado por la Conferencia Episcopal Argentina.

ocupan un lugar epistemológico y se legitiman o validan diferentemente.

Así, habría un primer conjunto de enunciados reunidos en torno a la idea de comunión y participación, de neto corte teológico-dogmático, que contienen la fe de la Iglesia acerca del misterio Trinitario, de la revelación y salvación en Jesucristo, proclamada y realizada por la Iglesia, y también, acerca del misterio de la condición humana. Estos enunciados se remiten al lenguaje de la revelación y estrictamente, se aceptan en el ámbito de la fe; sin embargo, una argumentación racional, ayudada por la fe, puede intentar mostrarlos como dignos de ser creídos. Lo que puede hacerse racionalmente, es indicar el lugar epistemológico que ocupan: actúan como categorías básicas organizadoras de la experiencia y del conocimiento de la fe, como condición de posibilidad en la percepción de la realidad desde una perspectiva cristiana. Desde un punto de vista lógico se los podría caracterizar como postulados, es decir, enunciados que formulan determinadas suposiciones, no siempre susceptibles de ser verificadas o falsadas, al menos empíricamente, y cuya finalidad es la organización de un ámbito, o de la totalidad de la experiencia y de la realidad. Por cierto, para la comunidad de los creyentes tienen significación, y en cuanto a sus pretensiones de verdad, hay distintas maneras de formularlas; una es la de Ladrière, que ya expuse.

Hay un segundo grupo de enunciados, que contienen el desarrollo y explicitación de esas creencias básicas en función de los requerimientos históricos y de acuerdo a un complejo proceso de elaboración conceptual e institucional; se los podría denominar enunciados teológicos-pastorales, y su justificación está dada por su implicación en el núcleo de enunciados teológico-dogmáticos. Finalmente, es posible hablar, no quizá de un tercer grupo de enunciados, pero sí de configuraciones conceptuales provenientes de las ciencias humanas y sociales, que han sido incorporadas al texto religioso para mediatizar la conceptualización de la realidad social latinoamericana. Estos conceptos se emplean en la primera parte del documento para presentar la visión histórica y sociocultural de América Latina, para denunciar las percepciones inadecuadas del hombre, etc. ¿Cómo se validan estos conceptos? Pienso que hay que tener en cuenta, para responder a esta pregunta, los siguientes aspectos.

Primero, los obispos no los utilizan como especialistas en disciplinas humanas y sociales, con el significado más o menos riguroso que estos conceptos tienen en el marco de las diferentes teorías. Segundo, las emplean instrumentalmente, más para describir que para explicar un determinado estado de cosas desde

una perspectiva religiosa y ética. Por lo tanto, esta red conceptual sufre un proceso de reformulación significativa, en función del uso en un paradigma lingüístico determinado, pero no goza del status reservado a los conceptos teológicos. Tercero, son tenidos provisoriamente como válidos, en cuanto han sido probados e incorporados a un cuerpo doctrinal (la doctrina social de la Iglesia).

Una tarea interesante sería, sin duda, clasificar estos enunciados utilizando las categorías elaboradas por Austin, y reformuladas creativamente, entre otros, por Evans y Ladrière. A este propósito, haré algunos comentarios.

4.4. Tipos de enunciados en el texto de Puebla

Los enunciados del primer grupo, los teológico-dogmáticos, que son una ratificación de los misterios centrales de la revelación, están formulados en un lenguaje performativo-autoimplicativo. La performatividad del lenguaje de la fe, dice Ladrière, es la propiedad que éste posee, en tanto lenguaje, de dar la efectividad necesaria a ciertas actitudes que caracterizan al creyente (aceptación, ratificación, confianza)⁶¹. La autoimplicación es doble; por una parte, al hacer un acto de fe en la revelación (el "yo creo"), el creyente se compromete de tal manera que este compromiso modifica su existencia. A este respecto, y tal como lo hace Searle para los actos lingüísticos que expresan compromiso, se podría construir un modelo que explicitara las condiciones necesarias y suficientes del acto de fe. Por otra parte, las afirmaciones que se reconocen en el acto de fe pertenecen al lenguaje de la revelación, un lenguaje eminentemente realizativo.

Pero en el lenguaje de fe, que caracteriza el primer núcleo de enunciados, no solo nos encontramos con actos performativos autoimplicativos, sino también con actos constatativos. En efecto, en el acto de fe no solo se expresa una actitud del sujeto, se afirma también que lo que se cree es verdadero, que tienen una existencia extra-lingüística.

La palabra de Dios y la palabra de la fe, al significar, realizan, crean o instauran nuevas situaciones, una de cuyas externalizaciones puede ser de tipo institucional; en el Documento de Puebla se encuentran con frecuencia, precisamente, los enunciados performativos-decretos. Enunciando una proposición de este tipo, "quien habla ejecuta una autoridad, producto de un estado de cosas convencional o institucional", recuerda Ladrière, citando a Evans⁶².

⁶¹ Ladrière, J., *L'articulation du sens*, pág. 232.

⁶² Ladrière, J., *ibidem*, pág. 101.

Hay que destacar que muchos verbos combinan fuerzas ilocucionarias diferentes. La presencia de estos verbos en enunciados que pertenecen al primero, segundo o tercer grupo, hace que no se pueda trabajar con una clasificación demasiado rígida. Así, por ejemplo, la primera parte del documento ("La visión pastoral de A. Latina"), está poblada de enunciados performativos "veredictos", que formulan estimaciones o apreciaciones sobre un determinado estado de cosas. No se trata estrictamente de valoraciones, las estimaciones son conjeturas que pueden ser modificadas. Pero también se encuentran enunciados constatativos, que describen una situación; proposiciones que tienen la forma de hipótesis científicas, en el sentido que pueden ser deducidas de otras más generales (cap. II, "Visión socio-cultural"); proposiciones que formulan evaluaciones (abusos de poder, conflicto de clases, injusticia institucionalizada, ideología de la seguridad nacional, sistemas económicos que no respetan a la persona, carrera armamentista, crisis de valores morales, etc.), y que advierten, cualificándolas, sobre las consecuencias de ciertas estrategias.

En el capítulo tercero y cuarto de la parte primera, se advierte la presencia de enunciados que expresan la solidaridad de la Iglesia con el pueblo latinoamericano. Esta solidaridad se asienta en la defensa de los derechos humanos, que descansan en la visión cristiana del hombre, visión que a su vez se deriva del misterio de la creación, salvación y liberación integral del hombre, y se expresa en el compromiso con los pobres. Este núcleo de enunciados integra lo que podría denominarse "discurso de la decisión", con la presencia de proposiciones normativas que expresan preferencias, opciones, etc. Ladrière ha estudiado brillantemente el problema del lenguaje de la decisión; las distinciones que establece, las relaciones lógicas entre los diferentes tipos de enunciados, el status de los mismos, etc., pueden servir para realizar un análisis detenido del núcleo teológico-pastoral con implicaciones éticas del Documento de Puebla⁶³.

La tercera parte del documento está destinada a delinear la estrategia de evangelización de la Iglesia en A. Latina, y las consecuencias que se siguen para la organización institucional de la misma. He dicho que toda institución puede ser vista como una significación objetivada; en el caso de la Iglesia considerada como institución, nos encontramos con una de las exteriorizaciones decisivas para la experiencia de la fe, que se articula con el lenguaje y ejerce una fuerte incidencia condicionante en la socia-

⁶³ Ladrière, J., *ibidem*, pág. 141 y ss.

lización de las personas. En realidad, la institución puede ser vista como una secuencia de la acción lingüística, como una condensación de su dimensión significativa expresada en reglas, bajo la forma de enunciados prescriptivos o imperativos.

4.5. La percepción de la realidad social latinoamericana

La percepción de la realidad social latinoamericana contenida en el discurso de Puebla solo puede ser entendida, es obvio, desde una perspectiva religiosa. A continuación, me reduciré a enunciar cuál es esa percepción de la realidad social coimplicada en el texto.

a) Esta percepción está engarzada en los contenidos teológico-dogmáticos de la Iglesia Católica, a saber: Dios existe; es un misterio de tres Personas con una misma naturaleza divina (idea de comunión y participación). Ha creado todo lo existente, y por lo tanto el hombre. Ha elegido y ha revelado su misterio a un pueblo, Israel, y lo ha convocado, y con él a la humanidad, a establecer una alianza (llamado a la comunión y participación). Ha revelado también la condición del hombre como pecador; el pecado ha tenido consecuencias personales y sociales: ha afectado la relación con Dios, con los otros y con la naturaleza. Dios ha salvado al hombre del pecado y de sus consecuencias en Jesucristo. Esa salvación se presentifica en la Iglesia, la nueva humanidad llamada a la comunión y participación. Esa salvación se manifestará en su plenitud en el fin de los tiempos. El hombre, creado y salvado por Dios, tiene la dignidad de hijo de Dios.

b) La historia de la salvación coexiste con una historia de pecado, en el seno de la historia de la humanidad y también de la historia de la Iglesia. Pero la Iglesia continúa con el anuncio del evangelio como mensaje de liberación a todos los hombres, incluido el hombre latinoamericano. Este mensaje es crítico: discierne entre situaciones de salvación y de pecado, personal y social. Este juicio se efectúa desde un núcleo de valores revelados y aceptados en la fe, con inmediatas implicancias éticas, y con consecuencias mediatizadas en el orden social, cultural, económico y político. Este núcleo cristiano de valores, en mi opinión, son los de persona, comunión y participación; desde estos valores y en el contexto de la realidad latinoamericana, se efectúa la opción por los pobres.

c) A partir del evangelio se describe, se analiza y se evalúa el pasado, el presente y el futuro de la sociedad y del hombre latinoamericano. En la descripción, se utiliza un aparato lingüístico y conceptual proveniente de diferentes disciplinas humanas y sociales. Estas aserciones se articulan con proposiciones eva-

luativas, de origen normativo ético-religioso, que indican en qué medida el estado de cosas descrito es condenable o recomendable. La percepción que el documento transmite es de una realidad social compuesta por una trama de situaciones claramente identificadas, que impiden u obstaculizan la realización de la persona en la comunión y en la participación, y por lo tanto, censurable; y por situaciones que la posibilitan y alientan, y por lo tanto, dignas de aprobación.

d) De cara al futuro y formulado en un lenguaje prescriptivo y normativo orientado a guiar la acción de los cristianos, el documento sugiere, exhorta y ordena formas de conducta individual y comunitaria, tipos de organización eclesial y eclesiástica, formas de organización social, relaciones con otras confesiones y con centros de poder en el orden nacional e internacional, etc., tendientes a crear situaciones y agentes de cambio.

4.6. Conclusiones

Cualquier texto, dice Ricoeur, tiene significación y referencia. No se trata de la referencia constituida por la evidencia sensorial, proveniente de entidades empíricas observables, como lo querían los positivistas. Tampoco se trata, necesariamente, de la referencia que se origina en el lenguaje hablado, donde la co-presencia de los interlocutores coimplica una situación compartida, más o menos delimitada espacio-temporalmente. En el texto, así como hay un distanciamiento del autor, se da la ausencia de un determinado destinatario: los lectores nunca están establecidos de antemano. Y así como el texto se libera de las intenciones del autor, rompe también los límites de las situaciones inmediatas, del mundo en torno, y se abre a un mundo posible, a un horizonte ilimitado de maneras de ser. El significado de un texto no es lo que aparece inmediatamente, ni lo que quiso transmitir su autor, sino su semántica profunda, la referencia no ostensible del mismo. Comprender un texto, dice Ricoeur, "es seguir su movimiento del sentido a la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere"⁶⁴.

Es por eso que no hay una única interpretación posible, lo cual no equivale a afirmar que es posible cualquier interpretación. Toda interpretación debe validarse, y la validación toma la forma metódica de la argumentación, un procedimiento racional riguroso que evita caer en el dogmatismo y en el escepticismo, y

⁶⁴ Ricoeur, P., "Le rapport de la parole et de l'écriture", en *Du texte à l'action*, pág. 111.

cuyas reglas y procedimientos han sido elaborados en el marco específico del paradigma al cual el texto pertenece.

El texto de Puebla es un texto religioso, y su significación y referencia pertenecen a este campo semántico específico. He procurado determinar su status cognoscitivo y la percepción de la realidad que transmite. Como todo texto sin embargo, y más tratándose de un texto religioso en donde opera —según se define— una Palabra que significando, crea mundos posibles y formas de orientarnos en ellos, mi interpretación no pasará de ser una mera conjetura, asistida solo por la honestidad intelectual y el esfuerzo de sumisión a procedimientos racionales.

¿RENACIMIENTO DE SAN ANSELMO?:

LA NUEVA EDICION DE SU "OBRA COMPLETA"

por Eduardo BRIANCESCO (Bs. As.)

No vacilamos en saludar a esta nueva edición bilingüe (latín-francés) de la obra completa de Anselmo de Canterbury como un acontecimiento: ella interesará tanto a los medievalistas, por las novedades lingüísticas que aporta su traducción y por las no menores novedades doctrinales que logra su método de lectura textual, como a cualquier pensador que, más allá de personales preocupaciones sistemáticas o ideológicas, mantenga viva su sensibilidad intelectual frente a toda verdadera riqueza del pensamiento humano¹.

Si, siguiendo al editor Corbin, privilegiamos en esta presentación al tomo III, consagrado al *Cur Deus homo* (= CDH) que acaba de aparecer, ello se explica fácilmente pensando la advertencia en cuatro puntos que él mismo hace al comienzo de su exposición²:

1. — el CDH es el centro del *corpus* anselmiano: él recoge los elementos importantes de obras anteriores y anuncia lo que sigue.

¹ La edición bilingüe (latín-francesa) de "*L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*", editada en Cerf, Paris, por Michel Corbin S. I., constará de 10 tomos, de los cuales han sido ya publicados los tres primeros: t. I (*Monologion* y *Proslogion*) 1986; t. II (*Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*) 1986; t. III (*Lettre sur l'Incarnation, Pourquoi un Dieu-homme*), 1988. En adelante las referencias indicarán el tomo y la página correspondiente (por ej. I, 180). Las siglas utilizadas serán: *Monologion* = M, *Proslogion* = Pr, *De veritate* = DV, *De libertate arbitrii* = DLA, *De casu diaboli* = DCD, *Epistola de Incarnatione Verbi* = EIV, *Cur Deus homo* = CDH. Para todo lo que concierne al protocolo de la traducción y la presentación general es indispensable leer las pp. 13-17 del primer tomo.

² Corbin se expresa así en su *Avertissement* del tomo III: "Elle (l'introduction) constitue le texte central pour quiconque voudra percevoir en quoi et comment cette première édition complète d'Anselme en langue française désire en renouveler l'approche. Toutes les introductions précédentes (excepté celle du *De grammatico*) y renvoient comme à leur clé. Les introductions suivantes (excepté celle du *De processione*) tenteront d'en développer les harmoniques", p. 9. Los cuatro puntos señalados en el texto remiten a las pp. 15-16 que son realmente el "prólogo" indispensable a la Introducción.