

## **Discurso religioso y discurso sociológico. Una indagación epistemológica**

*Gustavo Ortíz - Becario del CONICET*

---

### **Introducción**

El estudio del hecho religioso por parte de las disciplinas sociales ha suscitado las más variadas reacciones. Así, existen teólogos que niegan legitimidad teórica a cualquier análisis elaborado desde dicha perspectiva sobre el fenómeno religioso en general, y en particular sobre la Iglesia Católica. Como contrapartida, hay quienes, desde las ciencias sociales, desconocen toda especificidad al hecho religioso, y afirman la plena pertenencia del mismo al ámbito de sus respectivas disciplinas.

Las tipificaciones anteriores son extremas, pero tienen la ventaja de mostrar la radicalidad de la disputa; en los hechos, los casos que responden fielmente a tal descripción parecieran cada vez menos frecuentes, y tienden a perder gravitación en las comunidades o instituciones correspondientes.

De cualquier manera, si bien la controversia ha disminuido en intensidad y virulencia, no ha desaparecido. Y su persistencia podría dar a pensar que nos topamos con un problema insoluble. Sin desconocer las dificultades con que la cuestión se presenta, proponemos clarificarla distinguiendo dos niveles, interrelaciones pero de distintas características e incidencias en el desarrollo de la disputa.

Los dos niveles se corresponden con dos modos posibles de estudiar el problema; al primero, lo denominaremos histórico-sociológico, al segundo lo llamaremos, inicialmente, teórico.

Sospechamos que la falta de distinción adecuada entre estos dos niveles ha provocado, en buena medida, la transferencia al ámbito epistemológico, de los conflictos observados en los hechos entre teólogos y científicos sociales y susceptibles de explicación

histórico-social, distorsionando, en consecuencia, el planteo de la relación-histórica entre ambas disciplinas.

## **1. El enfoque histórico-sociológico**

El objetivo de lo que denominamos enfoque histórico-sociológico, sería obtener una cierta inteligencia de la relación entre los teólogos y la teología católica y los dentistas sociales y sus respectivas disciplinas, en base a la reconstrucción de las situaciones, temporal, espacial y socialmente definidas en su peculiaridad, en las que ésta se ha ido articulando. En realidad, interesaría no tanto "la teología" o "la sociología", etc., vistas como elaboraciones conceptuales, sistemas o cuerpos teóricos, cuanto lo que en lenguaje de Gouldner podríamos llamar sus "supuestos básicos subyacentes" (1).

Utilizando la terminología y la conceptualización de Polanri, Gouldner señala que estos "supuestos básicos subyacentes" (background assumptions) caen bajo la "atención subsidiaria" del intelectual, y sin embargo son los que suministran la base desde la que surgen las "postulaciones" o formulaciones teóricas explícitas. Pero estos supuestos no intervienen sólo en el momento de "creación o descubrimiento", sino que son "copartícipes silenciosos" de la empresa teórica, e inciden en el mantenimiento, en el abandono, en la reformulación, en la aceptación o en el rechazo de una teoría.

Esta matriz subteórica está compuesta por dos conjuntos de creencias, las primeras son las llamadas "hipótesis acerca del mundo", esto es, presuposiciones primitivas acerca de lo que es el mundo y acerca de lo que hay en él; las segundas, son denominadas "supuestos acerca de ámbitos particulares", y son de aplicación más limitada, dado que se refieren al hombre y a la sociedad (2).

Estas creencias en las que "habitamos" están profundamente implantadas en nuestra estructura sicosomática, han sido adquiridas por medio de nuestra conducta extralingüística y por medio de nuestro lenguaje, son "modos de ver" el mundo (sirven para describir "estados de cosas", pero tienen también un carácter fáctico, en cuanto que hacen imputaciones acerca de la realidad), "modos de valorarlo"; en fin, "modos de existir" en el mundo. Están marcados por nuestra herencia genética y por nuestra estructura neurológica, impregnados por nuestros complejos de sentimientos, afectos y emociones; recogen en parte nuestra experiencia vivida y nuestra memoria histórica, y hunden sus raíces en la infraestructura social, cultural y política, entendida como conjunto de interrelaciones individuales objetivado en instituciones, valores y normas.

Así las cosas, pareciera tarea nada fácil hacer emerger los contenidos de esta matriz subteórica a la conciencia refleja, e intentar verbalizarlos. En principio, esta dificultad obedece a que, como lo hemos dicho, los supuestos están subyacentes, y caen bajo la atención subsidiaria del sujeto. Pero estos inconvenientes pueden agudizarse en la situación que nos ocupa. En el caso del teólogo, por un cierto "compromiso ontológico" que puede complicar su propio lenguaje, fácilmente transferible a sus supuestos básicos, y por un control institucional más o menos severo, orientado a resguardar la ortodoxia y la ortopraxis, y que puede alcanzar niveles profundos de internalización, explicable, por lo demás, dado el papel central que en la vida y en el pensamiento del teólogo juega la fe. Y por el otro lado, en el caso de pensador o intelectual "comprometido", para quien no caben distinciones teóricas entre la actividad científica y las decisiones ético-políticas.

En tales circunstancias, en efecto, las creencias o supuestos básicos subyacentes, profundamente arraigados y articulados con pautas, hábitos y comportamientos, llegan a ser prácticamente indiscernibles de la experiencia vivida. Y esta "connaturalidad" hace que la "percepción" de la realidad resultante sea identificada con "la realidad" sin más.

Esta imagen de la realidad, "hipostasiada", generalmente implica atributos de "permanencia" y "evidencia". Permanencia, en el sentido que se la considera definitiva, aunque quizá pasible de reajustes secundarios; evidencia, en el sentido que por su misma transparencia, se "impone" al sujeto, provocando en él un asentimiento cierto e incommovible. Esta rápida caracterización tal vez ayude a comprender de qué manera el conjunto de creencias, comportándose eventualmente como un "coágulo" gnoseológico, llega a constituir un serio obstáculo para la comunicación interdisciplinar (3).

Más todavía si estos "mundos" —en cuanto tramas de significado—, y en los que habitan teólogos y sociólogos "comprometidos", no sólo se han desarrollado en forma separada, sino también conflictiva. En esas circunstancias, en efecto, puede ocurrir que por una suerte de instinto de conservación frente a una amenaza externa, se reaccione reafirmando la validez universal de los propios supuestos. En todo caso, suele ser el comportamiento típico de quien intuye el peligro de derrumbe del propio mundo de valores y creencias, presente la acechanza del "vértigo metafísico" (por tal

entendemos la carencia de referentes significativos constantes), y finalmente, el riesgo de la pérdida de la propia identidad (4).

Esta toma de posición, que puede estar acompañada de un miedo casi primitivo, lo que le otorga todavía mayor firmeza, importa la descalificación automática de la posición contraria. El otro deja de ser un simple contrincante y pasa a convertirse en enemigo; y en ese momento, se ponen en funcionamiento los mecanismos necesarios para su destrucción.

Hay que admitir que durante algún período de tiempo, ese fue el estilo de las relaciones entre grupos de teólogos y sectores representativos de intelectuales. A una teología eminentemente apologética, presta a ver demasiado fácilmente desmesuras de la razón y a condenarlas sin contemplaciones, se enfrenta una concepción de la filosofía y de la ciencia que consideraba a la religión como un sub-producto consumado de la abdicación de la razón.

En los hechos, pues, esta relación estuvo determinada por contextos históricos conflictivos, sobrecargada de prejuicios, mutuas sospechas, falsos entendimientos, intereses políticos e ideológicos y caracterizados por una notable ausencia de autocritica. Hasta que finalmente, y como resultado de procesos internos de renovación teológico-pastoral ante los desafíos de un "mundo" que se erguía autónomo e independiente, la Iglesia Católica crea, en el Concilio Vaticano II, un nuevo espacio teórico e histórico en el que el diálogo con las disciplinas relacionales volvería a ser posible y fecundo, tal cual lo fue en el momento de la apertura a la cultura greco-romana.

En efecto, el Concilio constituye, en buena medida, un autoexamen y una autocritica de la Iglesia sobre sus supuestos básicos, procurando distinguir entre lo que se considera el núcleo de la fe y sus concreciones y elaboraciones circunstanciales. A esto se corresponde un progresivo abandono de las teorías del conocimiento "justificacionistas" (5), que curiosamente servían para validar y sustentar muchas formulaciones teóricas filosóficas y científicas.

Hemos esbozado lo que hemos denominado enfoque histórico-sociológico del problema; convendrá añadir un par de consideraciones acerca de la factibilidad de tal estudio, un asunto más bien de tipo empírico-técnico, y de su posibilidad, un aspecto fundamentalmente lógico.

Lo primero dependerá de los medios con que cuenten las disciplinas concurrentes, a saber, información suficiente y confiable, técnicas adecuadas, marcos teóricos convenientemente elaborados. Lo segundo tendrá que ver con la consistencia en la argumentación, y en consecuencia, con las dimensiones sintácticas, semánticas y pragmáticas del lenguaje que se utiliza. Este deberá ser tal que permita la comunicación, el control y la crítica intersubjetiva.

La posibilidad lógica estará relacionada, pues, con el status epistemológico, es decir, el tipo de validez cognoscitiva que le otorgamos a la teoría. Y el tipo de validez, según alcanzamos a ver, será el de una hipótesis, suposición o postulado construido por la inteligencia a un nivel metalingüístico, con la finalidad de ordenar significativamente los enunciados del lenguaje-objeto que describen una situación, o derivar de ellos otros enunciados. Estos enunciados, obviamente, poseerán sentido y significación, pero no necesariamente referencia. En otras palabras, su función consistirá en proponer principios de inteligibilidad acerca de un determinado "estado de cosas", o en reordenar enunciados que describen "estados de cosas" tenidos como ya conocidos, reordenamiento que nos permitiría, presuntamente, conocer más y mejor una situación determinada.

La finalidad de estos "modelos", por lo tanto, no consistirá en describir lo que suceda, ni en afirmar que los hechos han sido o son de tal o cual manera; al menos, esta parece ser, en la generalidad de los casos, la forma correcta de utilizarlos. Y en esa función, tales modelos caen fuera del ámbito de la verdad o falsedad, al no asignar relaciones de causalidad entre los hechos descriptos. Pero al establecer relaciones de significado orientadas a la comprensión de una situación, serán susceptibles de argumentación y evaluación, en base a criterios de utilidad y fecundidad, y en función de la consistencia y plausibilidad de las razones que presentan.

Más allá de la propuesta de caracterización de un tai estudio, por cierto discutible, lo que importa mantener es la distinción de niveles a la que hace referencia. En efecto, y como ya lo hemos expresado, presumimos que una buena parte de las dificultades que han terminado levantando una barrera aparentemente infranqueable entre teólogos y dentistas sociales, residen en los "supuestos básicos subyacentes" de las respectivas comunidades, amasados durante siglos y convertidos en una especie de segunda naturaleza.

A continuación pasamos a considerar lo que hemos denominado el aspecto "teórico" de la relación.

## **2. Enfoque "teórico"**

El término "teórico", en el contexto que lo utilizamos, hace referencia a la teoría del conocimiento. Del "conocimiento" teológico, por un lado; del "conocimiento" sociológico, por el otro, y de sus respectivas relaciones. Por teoría del conocimiento, a su vez, entenderíamos un conjunto lo suficientemente coherente de enunciados que, en el caso que nos ocupa, buscaría determinar aquello por lo cual, ya sea el conocimiento religioso-teológico, ya sea el sociológico, son tenidos o reconocidos como "conocimientos en el ámbito de sus respectivas tradiciones.

Dicho esto, conviene aclarar que el problema que nos interesa, al preguntarnos acerca de los criterios de validación del conocimiento teológico y sociológico, no es aliarnos en arduas discusiones epistemológicas, sino determinar ciertas condiciones que otorgarían competencia teórica, y en consecuencia legitimidad, cuando ambos abordan temas que, en principio, parecieran pertenecer a la otra disciplina.

El problema, además de teóricamente pertinente, es de una real importancia histórica. En efecto, con frecuencia, tanto la teología católica cuanto al magisterio eclesiástico hablan de temas sociales; a su vez, existe una rama de la sociología, con una ya larga tradición, que ha convertido al hecho religioso en objeto de análisis y estudio; éste último será el caso que nos interesará predominantemente. Antes, sin embargo, nos ocuparemos de otro aspecto de la cuestión que conviene aclarar: ¿qué entendemos cuando hablamos de conocimiento religioso teológico? Vamos a procurar elucidarlo.

### **2.1. El conocimiento religioso-teológico**

No habrá mayores dificultades en acordar que los criterios utilizados por los teólogos para explicar la propia actividad y los resultados obtenidos, descansan en supuestos constituidos desde la fe religiosa, considerada, en el cristianismo, como un don de Dios, pero también como una tarea del hombre. Ahora bien, vista fenomenológicamente, la fe religiosa parece obedecer a una característica estructural del hombre que lo lleva a conocer le universo, incluido él mismo, y específicamente,

ciertos aspectos de la realidad que presentan un especial carácter enigmático; la muerte es, sin duda, el principal de ellos. La fe, entonces, como actitud primera a través de la cual el hombre deposita la confianza radical de su existencia en Dios, y desde la cual busca dar sentido y significación a estos problemas que lo conflictúan, parece generarse en la misma matriz cognitiva en la que nacen el arte, la filosofía, la ciencia y todo tipo de construcciones simbólicas, incluido, por cierto, el lenguaje.

Antropológicamente, por lo tanto, se pueden localizar motivos y determinar razones que hagan de la fe una opción posible y auténticamente humana, generadora de un "modo de significar", "ver" o "comprender" la realidad formulado en un lenguaje específico, y de un "modo de vivir", expresado a través de acciones, conductas e instituciones determinadas, por aquellos que se confiesan creyentes. Lo que no implica que el significado objetivo, es decir intersubjetivo, de las creencias y acciones, quede confinado a estas comunidades de creyentes. Entre la incomunicación y la simple neutralidad semántica, postulamos, dadas ciertas condiciones, la posibilidad de interpretar y comprender el sistema significativo religioso, aún desde otros universos credenciales y conceptuales y desde otros horizontes históricos.

Pareciera entonces que si los enunciados teológicos cumplen ciertas condiciones —el que tengan algún tipo de justificación, el que estén formulados en un lenguaje tal que los haga intersubjetivamente compartibles, argumentables y criticables—, pueden ser considerados dentro de los patrones de la racionalidad. En este contexto, utilizamos el término "racionalidad" o "racional" para referirnos no a ciertas facultades del hombre, sino a un método, a una determinada manera de proceder que puede predicarse, por un lado, de nuestras creencias y opiniones, y por el otro, de nuestras decisiones, acciones y conducta (6). El método racional, en definitiva, comporta una exigencia mínima, necesaria: el que podamos dar una justificación adecuada de nuestras creencias, decisiones y comportamientos. El conocimiento teológico-religioso sería "conocimiento" porque construye y proyecta significados sobre la realidad total, y sería "racional", si esos conocimientos son susceptibles de justificación en base a razones, propósitos o motivos intersubjetivamente comprensibles y evaluables. En resumen, es lo que entendemos por "conocimiento teológico".

La aproximación fenomenológica al conocimiento religioso esbozada, puede aplicarse en principio a la teología católica, aunque ésta, considerada como cuerpo

doctrinal y como actividad, presenta rasgos específicos, y un grano de complejidad no contemplado en la descripción anterior.

En efecto, las proposiciones teológicas explicitan, desarrollan o reformulan los contenidos del "Depositum Fidei", presentes en la tradición bíblica tal cual ésta ha sido interpretada y creída por la comunidad, y enseñada pública y oficialmente por el magisterio. En esta tarea, los teólogos utilizan instrumentalmente conceptos y métodos provenientes de la ciencia y de la filosofía. Esto ocurrió con la filosofía griega, y más recientemente, en el campo de los estudios bíblicos, con los conceptos, métodos y técnicas de las ciencias históricas, y en la reflexión teológica contemporánea, con la asunción de categorías aportadas por algunas variantes de la filosofía de la existencia y de la filosofía del lenguaje, y el empleo del método fenomenológico, hermenéutico y analítico.

Esta apertura de la teología ha hecho que resurja el problema de su propio status epistemológico, un problema que parecía resuelto en los tiempos en que el instrumental conceptual era el suministrado por la filosofía aristotélico-tomista. Tómese, por ejemplo, el caso de las "teologías políticas", que irrumpieron en la etapa posterior al Concilio Vaticano II como un esfuerzo por reflexionar la experiencia de la fe desde la "praxis política". Se las definió no como una nueva teología, sino como un "nuevo modo" de hacer teología. El planteo importaba serios desafíos teóricos y metodológicos (7).

Desafíos teóricos, en primer lugar; en efecto, este "nuevo modo" de hacer teología implica la utilización de conceptos y teorías elaborados por otras disciplinas (la política, la economía, la sociología), que tienen una significación, un universo de referencia y un tipo de validez determinado por los contextos teóricos respectivos, y cuya transferencia a otro registro discursivo, en este caso el teológico, debe ser previamente estudiado en su posibilidad y definido en sus alcances.

De lo contrario, podría suceder que estas teorías y enunciados fueran vaciados de su contenido empírico y explicativo específico, o a la inversa, incorporados acríticamente y apropiados desde la fe, recibieran la adhesión reservada a las proposiciones teológicas, pero ajena a la falibilidad propia de los enunciados de la ciencia empírica.

En segundo lugar, los aspectos metodológicos, que asumen una importancia central. En efecto, al definirse como un "nuevo modo" de hacer teología, las "teologías políticas" parecen querer contraponerse a la "teología académica", esto es, la teología tai cual es practicada dentro de los marcos institucionales reconocidos por la Iglesia y que se remite a las fuentes clásicas: la escritura, la tradición, la fe de la comunidad y el magisterio. Ahora se añade un nuevo "locus theologicus": la praxis política.

A este propósito, habría que advertir que esa opción metodológica se asienta en una opción teórica, que convendrá explicitar y validar. Por otro lado, resulta importante señalar la complejidad del significado de lo que se denomina "praxis política", y en consecuencia, las dificultades para proponer instancias capaces de garantizar algún tipo de control y evaluación racional del discurso resultante.

Así pues, cuando la teología o el magisterio eclesiástico tocan cuestiones "fronterizas", se percibe con claridad la necesidad de una determinación del estatuto epistemológico del discurso religioso. Desde un punto de vista teórico, el problema es importante para definir el carácter y el ámbito de competencia del mismo; desde un punto de vista práctico, dada la naturaleza normativa del lenguaje religioso, por su incidencia en las decisiones y acciones ético-políticas de los creyentes.

Por su lado, la sociología no siempre ha resuelto con éxito el problema epistemológico que le plantea la especificidad del fenómeno religioso en cuanto objeto de conocimiento. Dada la importancia del asunto para nuestro trabajo, le dedicaremos la atención que se merece.

## **2.2. Perspectiva histórica de la problemática socio-religiosa.**

En la historia de la disciplina, Durkheim es reconocido como el primero que estudia el hecho religioso de acuerdo a las reglas del "método científico", al menos, del "método científico" tal como será caracterizado, con mayores o menores similitudes y diferencias, por una corriente que termina siendo gravitante en Europa y Estados Unidos. El período que comienza con Durkheim tiene como antecedentes la crítica de la religión elaborada por el movimiento de la Ilustración en el siglo XVIII, y por la izquierda hegeliana y el marxismo en el siglo XIX.

Esta crítica identificada al fenómeno religioso con el cristianismo, y se orientaba a quitarle a éste las "garantías" de la revelación, mostrándolo como una creación

humana, como un producto histórico que cumplía funciones de consuelo y alivio en el orden psicológico individual, y de legitimación e integración en el orden social y político. En otras palabras, se lo presenta como una ideología, en cuanto conjunto de creencias, hábitos y comportamientos que obstaculizan el ejercicio y el desarrollo de la razón, y en consecuencia, el progreso social, la libertad y la autonomía del individual (8).

Sin embargo, hay que reconocer que se dan diferencias entre la crítica al cristianismo tradicional, en cuanto vinculado a la cultura clerical y unido a un determinado sistema político-económico efectuada por la Ilustración, y la posterior crítica del marxismo. La Ilustración, y la posterior crítica del marxismo. La Ilustración, tanto en su versión inglesa, como francesa y alemana, asumen la crítica a la religión cristiana tradicional como punto de partida para una reelaboración del concepto de religión natural o racional, de tipo ético-moral, y llamada a suplantar las manifestaciones empíricas de la religión cristiana tradicional.

Así pues, aún cuando la ilustración concibe a la religión como un producto de la razón inmanente a la historia, de cualquier manera no siempre niega la utilidad de sus funciones individuales y sociales. Marx considera también que la religión es una creación del hombre, pero a diferencia de la Ilustración, también el hombre es un producto de (las relaciones sociales. Si se cambia la sociedad, se cambia con ella la "naturaleza humana" productora del fenómeno religiosos; en otras palabras, la religión desaparecerá cuando desaparezca la formación histórico social que la proyecta. Otros son los supuestos teóricos y otra la metodología utilizada.

A pesar de las diferencias, tanto la Ilustración como el marxismo son considerados —por su talante fundamentalmente crítico y polémico, su carácter marcadamente especulativo (perceptible especialmente en la Ilustración), y el tipo de relación que establece entre teoría y práctica (central en el marxismo)—, como una prehistoria de la sociología orientada científico-empíricamente.

Así y todo, resulta difícil trazar las fronteras que demarcan la prehistoria y la historia de la sociología de la religión. En efecto, si se lo considera a Durkheim como el iniciador del estudio científico-sociológico del fenómeno religioso, no se puede ignorar que su pensamiento se mueve dentro de las coordenadas interpretativas de la secularización, y que muchas de sus conceptualizaciones son reelaboraciones de

períodos anteriores. Al mismo tiempo, y en esto quizá se señale la ruptura, Durkheim, como lo haría posteriormente Weber, renuncia a definir la religión por motivos teóricos y metodológicos, y se pregunta, desde un punto de vista funcionalista, acerca de la significación que para la sociedad tienen los fenómenos conocidos como religiosos (9). Así pues, sus estudios lo llevan a abocarse al problema etnológico y antropológico del origen documentado de la religión, reemplazando de esta manera la cuestión filosófica acerca de la esencia de la misma.

También Weber renuncia a dar una definición de la religión. Dice a este propósito: "Es imposible partir inicialmente de una definición de la esencia de la religión; en todo caso, tal definición de religión sólo podría darse al final de una análisis similar al que viene a continuación" (10).

Y sin embargo, tampoco "al final" ofrece Weber tal definición, consecuente en el fondo con su concepción de la sociología como teoría de la acción social. En cuanto tal, la sociología se ocuparía no de la naturaleza, sino de las condiciones y efectos de esta forma concreta de acción social que es la religión. En efecto, para Weber la religión es *tai*, porque de ella se puede decir, como de toda acción social, que es una actuación con sentido, mentado por un sujeto o sujetos, referida a la conducta de otros y orientada por ésta en su desarrollo (11).

Así las cosas, la sociología puede "explicar" la religión en cuanto acción social; esto es, puede captar y exponer la conexión de sentido que existe entre una acción religiosa y los motivos que la impulsan, ya se trate de vivencias, representaciones o finalidades del individuo (12). De allí entonces que la acción social, incluida la religiosa, al ser una acción con sentido, sea una acción racional, acción racional que podrá ser con arreglo a fines, a valores o a sentimientos (13).

Al calificar la acción religiosa de acción social, Weber se está refiriendo al carácter de relación entre varios que asume la acción religiosa, al carácter de pura reciprocidad que encierra, de su índole pública, distinta al tipo de existencia privada, subjetiva, de las vivencias que la impulsan. En efecto, la vivencia religiosa subjetiva, como todo otro tipo de vivencia, es incomunicable. En consecuencia, si bien suministra un determinado tipo de conocimiento, por tratarse de un tipo de conocimiento imposible de reproducir adecuadamente mediante nuestro aparato lingüístico y conceptual (especialmente mediante la vivencia mística), es un conocimiento irracional. De

cualquier manera, la irracionalidad de la vivencia religiosa, como la irracionalidad de la vivencia estética o moral, pertenecen a la existencia del hombre en su facticidad y a su función de dar sentido. En otras palabras, la acción religiosa tiene una estructura intra mundana, y su carácter sobrenatural y trascendente, visto desde la sociología, está asociado al acto por el cual el hombre da sentido. Esto le ha valido a Weber la acusación de una antropologización de la religión (14). Esta imputación pareciera no contemplar, sin embargo, que el fenómeno religioso no fue el objeto exclusivo ni siquiera principal de la investigaciones de Weber, cuyo interés estuvo centrado en la explicación del origen del mundo moderno occidental y de su cultura, enmarcado en el contexto de su polémica con et marxismo.

En este horizonte de preocupaciones, y valiéndose de la "comprensión", entendida como captación interpretativa del sentido ó de la conexión de sentido, riéndose de la "conciencia causal" de algunos de sus críticos (15), Weber indaga acerca de las relaciones de sentido constitutivas desde la perspectiva de la acción, y que son la base del sistema capitalista. Le interesa determinar, utilizando el método hermenéutico, cuáles son los módulos culturales que han servido para orientar la conducta "burguesa", y encuentra que estos módulos han sido suministrados por la ética protestante.

Los contenidos semánticos de estos módulos, en el análisis weberiano, se transformarán en motivaciones y formas de acción, generando las tres actitudes o elementos culturales que constituyen el sistema capitalista: las obligaciones laborales, el afán moderado de lucro y la explotación del capital (16).

Pero el orden capitalista, surgido de la mentalidad económica inspirada en la ética protestante, termina independizándose de sus orígenes. El sistema capitalista supone, en efecto, la concreción histórica de un tipo de racionalidad que implica al mismo tiempo de desplazamiento de la función social relevante que en los orígenes del capitalismo tuviera la religión, y su conversión en un evento que se desarrolla dentro de los límites de instituciones específicas (17); se trata del fenómeno de la secularización.

En resumen, cuando se le achaca el haber antropologizado la religión, se tiene que tener en cuenta que Weber efectúa el abordaje teórico y metodológico del fenómeno religioso desde la sociología concebida como ciencia empírica. Y una ciencia empírica "no puede enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer, y en ciertas circunstancias, qué quiere" (18). Mucho se ha discutido acerca de la neutralidad

valorativa, asignada por Weber a la ciencia como una de sus características centrales. De cualquier manera, esta toma de posición denota que su interés, al decir que la acción religiosa es una acción social específica, pero acción social al fin, haya estado en determinar las condiciones en las que ésta se da y los efectos que produce, más que en definir su "esencia" o "naturaleza", objetivo que escaparía al ámbito de la sociología. No ha hecho filosofía, pero tampoco ha querido hacer teología.

El interés que preside estas investigaciones de Weber --mostrar la incidencia central de los contenidos ético-religiosos sobre la acción social-, parece desplazarse a partir de los años 30 de nuestro siglo. Este cambio, que consiste en enfatizar el condicionamiento social de la acción y hasta de los contenidos religiosos, no es en absoluto novedosa en el orden teórico, pero representa, a partir de esa fecha, la orientación prevalente en el orden institucional (19).

De cualquier manera, el punto de vista de los clásicos, que entienden por "religión" aquello que en una sociedad aparece y se entiende por tal, no negando la posibilidad de una definición "esencial" acerca de la misma, pero excluyéndola de la esfera sociológica, de una u otra forma se mantiene en las orientaciones actuales. Pero este no es el único indicio de continuidad: el fenómeno religioso sigue siendo interpretado desde las coordenadas de la secularización, aspecto que tuvo una elaboración central en Durkheim y Weber.

En un mundo "secularizado", la religión se manifiesta socialmente en comportamientos e instituciones específicos, claramente diferenciales de otros comportamientos e instituciones sociales, los que adquieren con respecto a los primeros una creciente autonomía. La sociología de la religión se ha convertido así, en buena medida, en una sociología de la Iglesia, lo que ha permitido, a la larga, una mejor determinación de los marcos teóricos, y la formulación de conceptos y enunciados empíricos virtualmente operacionalizables (20).

En consecuencia, si bien metodológicamente la sociología religiosa, a partir de los años 30, muestra perceptibles diferencias con el funcionalismo de Durkheim y el enfoque hermenéutico-comprensivo de Weber, conceptualmente, al reducir la religión a una configuración de elementos explícitos (formas de conciencia y de conducta, interpretaciones del mundo y de la existencia y formas institucionales de carácter

determinado y determinante), se inscribe en una problemática teórica presente en Durkheim y Weber, y que tiene algún tipo de antecedente ya en la ilustración.

### **2.3. Posibilidades y límites de la Sociología de la Religión**

Dijimos anteriormente que la teoría sociológica no siempre había resuelto con éxito las dificultades que le planteaba la especificidad del fenómeno religioso; y es a partir de esa afirmación que hicimos una rápida presentación histórica del problema. Es conveniente añadir de inmediato que cuando hablamos de "especificidad", no intentamos ningún ardid epistemológico que sustraiga al fenómeno religioso de la pertinencia de la sociología, visto como fenómeno social. Por "especificidad" del fenómeno religioso entendemos lo siguiente.

Aceptando que la sociología considere al fenómeno religioso en su estructura intra-mundana y como producto cultural, y estudie sus funciones y sus relaciones con otras instancias sociales, proponiendo variables y trabajando con indicadores que eventualmente permitan una información más completa y una contrastación más adecuada de las teorías, se tendrían que tomar, con todo, un par de recaudos epistemológicos. Por empezar, se tendría que justificar, en las decisiones previas que conducen a la construcción de una hipótesis o teoría, la elección del o los conceptos que se utilizan para identificar al fenómeno religioso. Por "justificar" no entendemos necesariamente el resultado de una implicación lógica, cuanto la posibilidad de aportar convincentes que muestren la adecuabilidad, utilidad y fecundidad de estos conceptos para reconstruir teóricamente y explicar, o si se quiere, hacer inteligible, el fenómeno religioso.

La segunda decisión tiene que resolver entre considerar el fenómeno religioso como objeto de influencia de la acción social, o considerarlo como un factor causal de actitudes y comportamientos sociales. En buena medida, esta segunda decisión es la más importante, ya que supondrá o elaborará explícitamente una teoría de la sociedad y de la historia, en la que se propongan modos de relación y articulación entre los distintos factores (político, económico, religioso, etc.) que configuran la sociedad y el estado, ya sea señalando la causalidad determinante de uno de esos factores sobre los restantes, ya sea indicando la autonomía fundamental de cada uno de ellos, sin ignorar por eso la compleja interdependencia que los relaciona.

Nuestra opción se inclina por la segunda de estas posibilidades, y esto por dos razones que apenas indicaremos. La primera razón radica en las insuficiencias conceptuales y metodológicas del "monocausalismo". En efecto, cuando se afirma que la realidad histórica y social depende de un solo factor que ejerce una causalidad determinante, se lo hace inevitablemente en términos tales que esto aparece como una declaración ontológica no debidamente justificada, y que puesta a prueba, muestra su incapacidad para explicar satisfactoriamente la complejidad del objeto.

La segunda razón es de tipo histórico y está referida al fenómeno religioso cristiano, tal como éste se ha concretado en la Iglesia Católica, tema de nuestro estudio. En efecto, pensamos que una reconstrucción histórica del catolicismo nos ofrecería elementos para concluir que nos encontramos ante un fenómeno social fuertemente institucionalizado, con fines propios y medios para conseguirlos, y con rasgos peculiares que lo definen. Esta autonomía e irreductibilidad de su núcleo específico no quita, por el contrario, la interinfluencia con otras instancias histórico-sociales.

De ser así las cosas, pareciera que las razones que centralmente pueden validar la elección de tal o cual concepto con el que se intente identificar aspectos determinados del catolicismo e iniciar una investigación sociológica del mismo, tendrán que ser elaborados desde la actividad religiosa católica, desde su específica trama significativa, desde sus motivos, fines y razones, y no a espaldas de la misma. De lo contrario queda abierta siempre la posibilidad de que la conceptualización sociológica privilegie aspectos secundario del fenómeno religioso, y relegue los centrales a una especie de categoría residual, o en todo caso los distorsione, sometiéndolos a esquemas contruidos "a priori".

En nuestra opinión, por lo tanto, un estudio sociológico atenderá a la especificidad del fenómeno religioso católico, si inicialmente hace un tratamiento "inmanente" al mismo, intentando explorar y capturar conceptualmente su "racionalidad" y su "lógica" interna, ya sea desde un punto de vista psicosocial o institucional; esta exigencia podrá variar de acuerdo a los niveles de análisis que se propongan.

Consideramos que la anterior es una condición epistemológica necesaria para "explicar" o "comprender" el fenómeno religioso (21), aunque no suficiente, ya que para esto último se tendrá que atender cuidadosamente la ubicación y la función del

catolicismo dentro de la trama de la sociedad global, dejando abierta metodológicamente la posibilidad que en más de una ocasión los "factores externos" cumplan un rol explicativo relevante.

Este rudimento de estatuto epistemológico en absoluto restringe la investigación sociológica a la mera descripción o explicación científica; puede involucrar una evaluación crítica. Supongamos, por ejemplo, que se quiera estudiar una de las dimensiones del fenómeno religioso: su lenguaje. Además de estudiar la consistencia interna del discurso, analizar su construcción sintáctica, determinar su dimensión semántica, teniendo en cuenta que el significado de un lenguaje como el religioso es una derivación —diría Wittgenstein— de las "formas de vida" en que dicho lenguaje se aprende, se usa y se habla, se pueden determinar las consecuencias prácticas que desencadena, en base a una evaluación de la credibilidad que es capaz de generar. Y atendiendo a los distintos tipos de lenguaje, se pueden utilizar diversos criterios para juzgar acerca de su credibilidad, así por ejemplo, la "articulación" de la imagen que se transmite con la imagen que construyen las ciencias sobre la realidad, o el poder persuasivo de las razones que se presentan, o la dignidad de los valores que se proponen, y sobre todo, la correspondencia entre lo que se dice a través del lenguaje y lo que se muestra a través de la conducta extralingüística.

En efecto, una de las maneras más eficaces de "justificar" el lenguaje creencial, es la confiabilidad de los testigos y testimonios. De cualquier manera, los criterios que hemos propuestos para evaluar críticamente el lenguaje religioso, son inmanentes al mismo, contruidos teniendo en cuenta su estructura y su historia y la "racionalidad" propia del hecho religioso.

#### **2.4. Lenguaje, Ciencia y Religión**

En este último párrafo nos interesa indicar algún principio de solución para las dos siguientes cuestiones. Primero, de qué manera la descalificación gnoseológica del discurso religioso hecha desde una idea de ciencia como conocimiento cierto y seguro, convertido en paradigma de la racionalidad, ha sido superado por un planteo de la ciencia en términos de lenguaje, que implica una idea distinta de ciencia, mucho más acorde con la historia real de esa actividad. Segundo, y brevemente, cuáles son los alcances y los límites de un estudio del fenómeno religioso hecho desde la perspectiva

de las ciencias sociales en cuanto ciencias empíricas. El tratamiento del problema del conocimiento en términos de lenguaje tiene sus inicios en Kant. Antes de Kant, en efecto, tanto el "racionalismo continental" como el "empirismo inglés" buscaban la garantía del conocimiento en la evidencia ya de las ideas innatas, ya de las impresiones sensibles. Esta evidencia no transcendía el ámbito del sujeto, y provocaba la certeza, entendida como adhesión firme y segura del entendimiento.

En Kant, el problema del conocimiento deja de plantearse en el nivel psicológico de los procesos cognitivos de! sujeto individual, y empieza a ser considerado desde una perspectiva específicamente gnoseológica. La pregunta no será ya cómo de hecho se asegura el conocimiento en cuanto adecuación entre el sujeto y el objeto, sino cómo de derecho éste llega a validarse. En este sentido, Kant piensa que la necesidad y universalidad de las leyes de la ciencia sólo pueden explicarse postulando la pertenencia a nuestro equipo cognoscitivo de ciertos principios categoriales desde los cuales aquellas son trascendentalmente constituidas.

Pero, ¿cuál es la condición para que este conocimiento universal y necesario sea también "objetivo", esto es, intersubjetivo? La respuesta explícita no está en Kant, pero se sigue de su planteo: el que pueda ser expresable en un lenguaje compartible por una determinada comunidad de usuarios. Así pues, el sujeto empírico e individual cede su lugar al sujeto trascendental, lo subjetivo a lo intersubjetivo u objetivo, las experiencias psicológicas de certeza y evidencia al lenguaje público de los enunciados y las teorías, a través de los cuales se formulan los axiomas y teoremas, las leyes o las simples hipótesis.

Además de la impostación teórica que Kant da al problema, dos hechos tienen que haber contribuido a incorporar "lo público" o intersubjetivo como perteneciente a la naturaleza del conocimiento: el desarrollo de las ciencias naturales, especialmente la física, y la revolución burguesa.

En primer lugar, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, que trajo la exigencia de verificabilidad para las teorías eran sometidas a prueba las veces que se considerara necesario, por quienquiera conociera su lenguaje y dominara las técnicas correspondientes.

En segundo lugar, la revolución burguesa y el advenimiento de lo público como un nuevo ámbito social y como una nueva categoría del pensamiento. La revolución del

capitalismo significa, en efecto, la emergencia de un nuevo ordenamiento de las relaciones humanas, como consecuencia de un nuevo modo de producción económica, de organización social y política, que complicaban la "desprivatización" del individuo.

Así pues, la caracterización de la ciencia como lenguaje ha sido una de las consecuencias de la objetividad o intersubjetividad exigida al conocimiento científico, y ha significado el derrumbe de las gnoseologías "justificacionistas", preocupadas en localizar en la certeza psicológica de los procesos cognoscitivos del sujeto individual, el fundamento último del conocimiento científico.

De ahora en más la ciencia aparecerá como una construcción teórico-lingüística, cuyo objetivo es explicar y eventualmente predecir y modificar los hechos y procesos de la naturaleza y de la sociedad, incluido el hombre, valiéndose de métodos y técnicas específicos.

Las formulaciones científicas necesitan, por cierto, validarse, y están sujetas al análisis, a la contrastación y al control intersubjetivo, pero han "perdido" el carácter de conocimiento necesariamente verdadero y definitivo, y son vistas como teniendo una justificación siempre provisoria. Esto conduce a una clara distinción entre el "objeto real", tal cual se da independientemente del sujeto que lo conoce, y el "objeto de conocimiento", construido a partir de determinados supuestos y postulados teóricos. Puede o no haber correspondencia entre ambos; en el caso en que esta correspondencia se establezca, se hablará de conocimiento "corroborado" (o se lo tendrá "como" verdadero) (22).

Hemos utilizado algunos términos ("establecer", "tener como verdadero") que indican que los criterios de "verdad" y "cientificidad" son de tipo metodológico, elaborados y aceptados por la comunidad respectiva, pero siempre sujetos a revisión.

Esta idea de ciencia, pues, se contrapone a cualquier intento por erigir al conocimiento científico en el único tipo de conocimiento válido, si por tal se entendiera que sus resultados o productos son una "copia" perfecta de la realidad. Los objetos o "estado de cosas" que refieren los enunciados de las ciencias empíricas y experimentales, pueden tener o no tener un correlato en la realidad, pero en todo caso ese correlato, generalmente, no es el que se conforma como objeto de nuestra experiencia observacional directa y cotidiana; los enunciados a través de lenguajes formalizados exclusivamente matemáticos, por ejemplo, imputan a la "realidad"

dimensiones (energía, masa, aceleración, etc.), que trascienden la observación de sentido común, e incluso pueden suministrar imágenes o modelos de la realidad contrapuestas a la misma.

Se podrá, sí, presentar al conocimiento científico, considerado como una actividad sujeta a la crítica y al control, como el paradigma del conocimiento racional, si por "racional" se entiende un conocimiento que se constituye en tal por algún tipo de justificación intersubjetiva, que garantice la condición de discurso siempre abierto.

Si las consideraciones precedentes valen tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales, éstas últimas pueden, legítimamente, explicar los mecanismos psicológicos o las condiciones y funciones sociales del fenómeno religioso tal como éste, empíricamente, se presenta, y las cuestiones que estudian deben poder responderse en términos pertenecientes a sus propios universos de discurso y de acuerdo a sus respectivos métodos.

Desde su perspectiva exclusivamente empírica, la sociología, por ejemplo, atribuirá al fenómeno religioso un origen humano. Y aún el sociólogo creyente tendrá que "poner entre paréntesis" su fe, practicar un "ateísmo metodológico", o en última instancia, explicitar sus valores y creencias y mantener una siempre difícil distinción entre los enunciados asertivos y los enunciados normativos.

De cualquier manera, si bien la sociología puede explicar o suministrar una comprensión (racional) del fenómeno religioso, excedería su ámbito específico si pretendiera juzgar acerca de la verdad o falsedad de las representaciones o de los enunciados religiosos, esto es, si pretendiera afirmar o negar la existencia de las entidades o estados de cosas que la religión imputa como realmente existentes. Y esto ha ocurrido muchas veces en el pasado, no tanto con la ciencia, cuanto con los científicos que se ponían a hacer filosofía en nombre de la ciencia. Y también ha ocurrido lo contrario: los teólogos que en nombre de Dios, juzgaban los resultados de la ciencia.

Ambos hechos pueden explicarse histórico-sociológicamente, tal como lo hemos indicado en la primera parte. Pero no puede validarse teórica ni metodológicamente.

Nada hay de sorprendente en que una notable dimensión de lo que la religión considera como realmente existente, sólo sea "existente" y "observable" desde el

lenguaje de la fe, en cuanto un determinado modo de "ver" o de "percibir" y de constituir trascendentalmente la "realidad".

Algo similar ocurre con los enunciados de la matemática. Y en buena medida, también con los enunciados de las ciencias empíricas: las entidades que esas ciencias refieren, en muchos casos, tienen "existencia" y son "observables" desde el marco de sus respectivos lenguajes teóricos (23).

En consecuencia, hay niveles en la "realidad", considerada en cuanto cosas que son o sucesos que suceden extralingüística y extramentalmente. Y en cuanto tal, la realidad es siempre inaprehensible a la razón. Como dice Popper, arrojamos sobre ella nuestras teorías, como redes, para aprehenderla. Pero nuestras teorías nunca son lo suficientemente fuertes, y la "realidad" se nos termina escapando por entre las "mallas", y continúa indicándonos el camino.

Gustavo Ortiz - Becario del Conicet

### Notas

- 1) Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, págs 34-51. La referencia a M. Polanyi corresponde a *Personal Knowledge*, Harper & Row, New York, 1964.
- 2) Alvin Gouldner, *op. cit.*; La terminología "hipótesis acerca del mundo" es de Stephan Pepper, en *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley: University of California Press, 1942.
- 3) Sobre la noción de "obstáculo epistemológico", véase la obra de G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, especialmente el capítulo primero. Acerca de la función del pensamiento dogmático, las interesantes y agudas consideraciones de Popper en *The Philosophy of K. Popper.*, Part I, "Popper's Autobiography", págs. 34-51, Schilpp Ed.
- 4) La resistencia al cambio de los supuestos básicos, no es en absoluto exclusiva de los teólogos o "ideólogos". Véase la descripción que hace T Kuhn del comportamiento del científico ante el derrumbe del paradigma vigente, en *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1962, especialmente el cap. VIII.

- 5) Por "justificacionismo" o "esencialismo", como lo llama Popper, entendemos la teoría que defiende que en la ciencia podemos obtener explicaciones últimas y definitivas. Véase, Popper, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, Routledge and Keagan Paul, London, pág. 103-104.
- 6) Véase Jesús Mosterin, *Racionalidad y Acción humana*, Alianza Universidad, Madrid, cap. primero.
- 7) Las "teologías políticas" aparecieron tanto en Europa como en América Latina, pero con rasgos teóricos y metodológicos distintos.
- 8) Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, en especial, primera y segunda parte.
- 9) Emile Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux", en *L'Année Sociologique*, Paris, primera parte, reproducido en Joachim Matthes, *Introducción a la sociología religiosa, selección de textos*, Tomo I, Alianza Universidad, Madrid, 1971.
- 10) Max Weber, *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1968, Tomo I, pág. 328 y ss.
- 11) M. Weber, *Economía y Sociedad*, pág. 5.
- 12) *Ídem*, pág. 9.
- 13) *Ídem*, pág. 20.
- 14) Joachim Matthes hace esta referencia en *Introducción a la Sociología Religiosa*, Alianza Universidad, Madrid, Tomo I, pág. 32, citando entre otros autores que acusan a Weber, a P. H. Vrijhof, *Was Hist. Religions soziologie*, pág. 19. Eduard Baumgarten, en su introducción a Max Weber, *Soziologie...*, op. cit., pág XXXVI, hace interesantes reflexiones sobre las incidencias antropológicas de la sociología de la religión en Weber.
- 15) Max Weber, *La ética protestante y el espíritu de capitalismo*, Península, Barcelona, 1975. pág. 261, nota 114.
- 16) *Ídem*, cap. 2.
- 17) *Ídem*, Introducción.
- 18) Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pág.44.
- 19) Matthes, op. cit.. Tomo II, pág. 11 y ss.
- 20) *Ídem*, Tomo IV, pág. 74 y ss.

21) Utilizamos "explicar" en el sentido predominante en la epistemología anglosajona, esto es, la subsunción de un enunciado singular o particular en otra mayor universalidad. Por "comprender" entendemos la captación interpretativa del sentido, tal como lo entiende Weber. Hay una abundante bibliografía al respecto, entre los que sobresale un trabajo de Hempel, "Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften", en Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colonia-Berlin, 1965., G. H. von Wright, *Explicación y Comprensión*, Alianza, Madrid, 1979. También dos artículos de Manuel Mora y Araujo y Osvaldo Guariglia, respectivamente, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. V, N°. 2, Julio 1979. Por otra parte, la clásica discusión Popper-Adorno, Albert-Habermas, a propósito del Congreso de Sociología de Tübingen, recogida en *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*, Grigalbo, Barcelona, 1969. La intervención de la "Escuela de Erlangen" en la polémica reflejada en *Filosofía Práctica y Teoría constructiva de la ciencia*, de F. Kambartel, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1978.

22) Nuestra referencia es la posición de Popper.

23) Max Wartofsky, *Introducción a la Filosofía de la Ciencia*, Alianza, Madrid, 1968, cap. 5. También un interesante trabajo de G. Klimovsky, en *Análisis Filosófico*, Nro. 1, 1981, Buenos Aires.

## Resumen

Ante las posiciones encontradas que ha suscitado el estudio del hecho religioso por las disciplinas sociológicas; una que niega legitimidad teórica a cualquier análisis sociológico del fenómeno religioso en general y sobre la Iglesia católica en particular y otra que por el contrario, a partir de las ciencias sociales, desconoce toda especificidad al fenómeno religioso, el autor propone clarificar estas diferencias distinguiendo dos niveles: una histórica-sociológica y otra teórica, esta última a partir de una epistemología popperiana.

## Résumé

Deux positions contraires s'affrontent au sujet de l'analyse du fait religieux du point de vue sociologique: l'une nie toute légitimité théorique à n'importe quelle analyse

sociologique du phénomène religieux en général et de l'Eglise Catholique en particulier; l'autre, au contraire, nie —du point de vue des sciences sociales— toute spécificité au phénomène religieux.

Face à cette situation, l'auteur nous propose de clarifier ces différences, en distinguant deux niveaux: un niveau historico-sociologique et un autre théorique, ce dernier à partir d'une épistémologie popérienne.

**Abstract**

The study of life religious phenomenon had suscitated opposed positions in the sociological disciplines. One extreme position disowns theoretical legitimacy to any sociological analysis of religious problem, in general, and in particular of any analysis of the catholic church. The other extreme position, on the contrary, based on the social sciences disowns any specificity of the religious phenomenon. The author proposes to clarify these differences by the definition of two analytical levels: one historical-sociological and the other theoretical, this last in conceived through a "poperial" epistemological position.