

Universidad de Deusto

**EL DESAFIO DE LA PRAGMATICA
LINGUISTICA A LA TEOLOGIA:**

La performatividad de los lenguajes de la fe

Tesis doctoral en Teología sistemática. Curso 1995-96

Doctorando: Vicente Vide Rodríguez

Director de tesis: José Gómez Caffarena

**"Sicut Deum Imperfecte cognoscimus,
ita etiam Imperfecte nominamus,
quasi balbutiendo"**

(SANTO TOMAS DE AQUINO)

**A mis padres Antonio y Lidia y a mis hermanas,
a los obispos Ricardo y Carmelo,
a la comunidad cristiana de Sestao
y a todos aquellos que me enseñaron a balbucear los lenguajes de la fe.**

Mi más cordial agradecimiento a José Gómez Caffarena, a Juan M^º Isasi, a Luis Armendáriz, a Angel M^º Unzueta, a Rafael Aguirre, a Ramón Fdez-Lomana y a José Luis B. de Otalora por la ayuda, el afecto y el aliento que me han dispensado a lo largo de esta investigación.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
-------------------	---

PRIMERA PARTE: SENTIDO Y VALOR DEL LENGUAJE

TEOLOGICO

1. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE TEOLOGICO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO.....	16
--	----

1. 1. El problema del lenguaje teológico en la Escritura.....	19
1. 2. La vía apofática: Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Orígenes y Pseudo-Dionisio.....	22
1. 2. 1. Filón y Clemente de Alejandría: el significado propio y metafórico del lenguaje bíblico acerca de Dios.....	23
1. 2. 2. Orígenes: el carácter simbólico del lenguaje teológico.....	28
1. 2. 3. Pseudo-Dionisio: las tres vías para hablar de Dios.....	31
1. 2. 4. S. Agustín: valor y límites de los términos predicados de Dios.....	34
1. 3. La cuestión de la analogía.....	38
1. 3. 1. Santo Tomás de Aquino y la "confessio per nomina".....	39
1. 3. 2. El redescubrimiento de la analogía en la teología contemporánea: K. Barth y H. Bouillard.....	44
1. 3. 3. El origen del desafío lingüístico a la teología: el empirismo clásico.....	53

2. LA FILOSOFIA ANALITICA Y LOS NUEVOS HORIZONTES DE

LA SIGNIFICACION LINGUISTICA.....58

2. 1. La tradición inglesa del análisis.....	59
2. 2. El neopositivismo y la reducción de la significación a la designación descriptiva.....	62
2. 2. 1. A. Ayer y el positivismo lógico.....	66
2. 2. 2. Presupuestos de la reducción de la significación lingüística.....	69
2. 3. El ocaso del verificacionismo: L. Wittgenstein.....	73
2. 3. 1. La lógica del lenguaje en L. Wittgenstein.....	74
2. 3. 2. La preocupación analítica por expresar la inefabilidad del Misterio.....	77
2. 3. 3. Los problemas gramaticales de la teología.....	80
2. 4. El desafío de la semántica: la parábola de A. Flew.....	92
2. 4. 1. La reacción de los teólogos.....	95
2. 4. 2. La contrarreplica del verificacionismo.....	103
2. 5. La "logical diversity of language" en el análisis de I.T. Ramsey.....	109
2. 5. 1. El lenguaje teológico: "una lógica extraña y peculiar".....	109
2. 5. 2. El lenguaje de la Biblia y el lenguaje de la doctrina cristiana.....	113
2. 5. 3. Naturaleza y función del lenguaje religioso cristiano.....	115
2. 6. Hacia una ampliación de la noción de experiencia.....	117

3. LA PERFORMATIVIDAD DEL LENGUAJE EN AUSTIN, SEARLE Y

EVANS.....123

3. 1. Semiótica y pragmática lingüística.....	126
3. 2. La teoría del lenguaje performativo en J. L. Austin.....	135
3. 2. 1. Los performativos explícitos y primarios.....	139
3. 2. 2. Valoración crítica de la teoría performativa de J. L. Austin.....	145
3. 3. La teoría de la fuerza ilocucionaria en J. Searle.....	149
3. 3. 1. La tipología de los actos de habla según J. Searle.....	150
3. 3. 2. La compleja naturaleza del acto ilocucionario.....	174
3. 4. La teoría performativa de D. D. Evans y el carácter autoimplicativo del lenguaje teológico.....	179
3. 4. 1. Searle y Evans.....	182
3. 4. 2. El poder de la palabra creadora según Evans.....	188

SEGUNDA PARTE: ANALISIS DE LOS LENGUAJES DE LA FE

4. EL ANUNCIO CRISTIANO EN LA PERSPECTIVA DE LA FUERZA

ILOCUCIONARIA.....	194
4. 1. El anuncio de la Buena Noticia.....	195
4. 1. 1. Análisis de la aserción de Jesús: "El Reino de Dios está cerca".....	196
4. 1. 2. Un ilocucionario directivo: "convertíos y creed en la Buena Nueva"	203
4. 1. 3. La potencia operativa de la palabra de Jesús.....	208
4. 1. 4. El anuncio cristiano en la predicación kerygmática paulina.....	212
4. 2. La recepción del anuncio cristiano como ilocucionario asertivo.....	221
4. 2. 1. Las condiciones para realizar con éxito el acto de fe como ilocucionario asertivo.....	223
4. 2. 2. La dimensión cognitiva del acto de fe.....	238

5. LA PERFORMATIVIDAD DEL ANUNCIO PROFETICO Y DEL LENGUAJE

BIBLICO DE ALIANZA.....	243
5. 1. El anuncio profético como ilocucionario directivo.....	244
5. 1. 1. La performatividad del lenguaje profético.....	245
5. 1. 2. El poder realizativo de la palabra profética.....	251
5. 1. 3. Análisis de algunos ilocucionarios propios del lenguaje profético.....	255
5. 1. 3. 1. Llamada a la conversión y a la práctica de la justicia.....	257
5. 1. 3. 2. Preguntas del profeta a Dios.....	266
5. 2. El lenguaje de la Alianza como ilocucionario compromisivo.....	272
5. 2. 1. La fuerza ilocucionaria de la palabra de la Alianza.....	273
5. 2. 2. La noción bíblica de berit y el acto ilocucionario de la promesa.....	275
5. 2. 3. Promesa de Alianza y compromiso de comunión entre Dios e Israel....	283

6. LA PERFORMATIVIDAD DE LOS VARIOS ACTOS DE LA CELEBRACION LITURGICA CRISTIANA DE LA FE.....290

6. 1. La compleja variedad de los actos ilocucionarios litúrgicos.....	292
6. 1. 1. Diversos tipos de actos ilocucionarios en la celebración eucarística.....	292
6. 1. 2. Inducción existencial.....	296
6. 1. 3. Institución.....	300
6. 1. 4. Presencialización.....	304
6. 2. Anuncio cristiano de la fe y palabra litúrgica.....	308
6. 2. 1. El dinamismo de la fe en la expresión litúrgica.....	308
6. 2. 2. El problema de la significatividad de la palabra sacramental.....	313
6. 2. 3. La eficacia de la palabra eucarística.....	319
6. 3. Análisis de algunos actos ilocucionarios de la celebración litúrgica.....	324
6. 3. 1. La oración de petición.....	325
6. 3. 2. La acción de gracias y la alabanza.....	345

7. LA PECULIARIDAD DEL ANUNCIO CRISTIANO EN EL LENGUAJE USADO POR LOS MISTICOS.....356

7. 1. La naturaleza del lenguaje usado por los místicos.....	357
7. 2. Resultados de un análisis semántico.....	360
7. 3. Experiencia mística y acción comunicativa.....	364
7. 4. La fuerza performativa en la comunicación de la experiencia mística.....	370

8. APORTACIONES DE LA TEORIA PERFORMATIVA DEL LENGUAJE A

ALGUNOS TEMAS DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL.....381

8. 1. Crisis del lenguaje doctrinal y kerygmático de la Iglesia.....	382
8. 1. 1. Causas de la pérdida de significatividad del lenguaje teológico.....	384
8. 1. 2. Características comunes de los lenguajes de la fe.....	389
8. 2. Sentido y verdad de los lenguajes de la fe.....	399
8. 2. 1. La verdad de la palabra en el Antiguo Testamento.....	400
8. 2. 2. La manifestación de la verdad en el evangelio según S. Juan.....	404
8. 2. 3. La noción de verdad en la constitución conciliar "Dei Verbum".....	408
8. 3. La Revelación cristiana: un diálogo de comunión entre Dios y la humanidad.....	412
8. 3. 1. La performatividad de la Palabra de Dios en la "Dei Verbum".....	414
8. 3. 2. Credibilidad de la Revelación y significatividad lingüística.....	418

CONCLUSION.....430

BIBLIOGRAFIA.....449

1. ESTUDIOS FILOSOFICOS Y LENGUAJE TEOLOGICO.....	449
2. ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA TEORIA PERFORMATIVA DEL LENGUAJE.....	463
2. 1. Fuentes.....	463
2. 2. Bibliografía secundaria.....	465
3. ESTUDIOS SOBRE LOS LENGUAJES DE LA FE.....	471

NOTA

Los vocablos escritos en griego aparecen sin espíritus ni acentos, debido a la imposibilidad de su transcripción informática en la redacción de esta tesis doctoral.

Su uso frecuente en teología y la benevolencia del lector disculparán esta laguna tipográfica.

INTRODUCCION

² La filosofía del lenguaje constituye un desafío para la teología porque obliga a ésta a repensar el significado y el valor cognitivo de aquellas expresiones usadas por la tradición cristiana para dar cuenta razonada del misterio de Dios "que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó" (1 Cor 2,9). El reto de la semántica se saldó en su conjunto, más bien con un balance negativo en relación con el lenguaje religioso llegándose a un "*impasse*" en la cuestión del sentido y la referencia de las aserciones teológicas, ya que la reducción del instrumental significativo al enunciado representativo dejó al teólogo desprovisto de bagaje teórico para dar cuenta razonada de lo divino, quedándole tan sólo la vía de la retórica, la poesía o el silencio.

Con esta investigación se quiere poner en manos del teólogo la nueva metodología de la pragmática lingüística, el análisis de los diversos actos lingüísticos que articulan los varios lenguajes de la fe. Aplicando la clasificación de los actos de habla realizada por J. Searle, se centrará el análisis de un modo particular en el conjunto de actos lingüísticos que articulan el anuncio de Jesús, el anuncio kerygmático paulino y la recepción de este anuncio por parte del cristiano en el acto de fe. También se extenderá este análisis al lenguaje profético y de la Alianza bíblica, a los varios actos de la celebración litúrgica de la fe cristiana y al lenguaje de los místicos.

El tema es novedoso y complejo. Por eso se habla de desafío, pero vale la pena encararlo, para instaurar, de este modo un diálogo crítico y fructífero con las disciplinas lingüísticas.

Esta tarea ha caracterizado siempre a la teología, cuya misión consiste en dilucidar el *logos* con el que el Dios inefable ha querido entrar en relación dialógica con el *homo loquens* para hacerle partícipe de su amor.

Una reflexión sistemática acerca de la Palabra inspirada no puede ignorar las aportaciones ni los desafíos de la filosofía del lenguaje. Si la fe nace *ex auditu*, en la mediación de la escucha y la acogida de la Palabra revelada entra en juego de lleno la palabra humana, la palabra de la fe, como adhesión confiada a la Palabra de Dios. Por una parte, la pragmática lingüística, al igual que la filosofía del lenguaje en general, cuestiona a la teología fundamental en su pretensión de sostener la credibilidad del anuncio cristiano, cuya transmisión y razonabilidad pasa por la demostración de su significatividad lingüística, puesta en entredicho en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea. Pero por otra parte, esta pragmática, al abrirnos un nuevo horizonte de significación a partir, sobre todo, de la noción de los juegos de lenguaje, permite realizar un estudio analítico acerca de la peculiaridad y especificidad de los usos lingüísticos que articulan los diversos lenguajes de la fe. En efecto, siguiendo la clasificación de J. Searle, puede decirse que el acto del anuncio cristiano constituye todo un complejo de actos ilocucionarios (*asertivos, directivos, compromisivos, expresivos y declarativos*). Desde esta perspectiva, se intentará comprender mejor el *modus significandi* propio de la fe (*performativo y auto-implicativo*), desde el cual se organizan los demás elementos expresivos de la religión cristiana.

De este modo se afronta uno de los problemas más acuciantes que se plantean a la teología contemporánea: la cuestión de la significatividad lingüística de su discurso.

La búsqueda de una respuesta a este problema constituye uno de los motivos que ha impulsado este trabajo. Late ahí una pregunta que continuamente sale a relucir en la pastoral: ¿qué relación existe entre los enunciados de la fe y la vida de aquél que confiesa lingüísticamente el credo cristiano? A partir de esta pregunta se entiende el porqué de la insistencia en la cuestión de la significatividad lingüística, ya que si no se descubre la relevancia existencial de la fe en el ámbito de las acciones comunicativas que articulan los varios usos lingüísticos del creyente en el acto de proclamar, acoger y vivir su fe, ésta seguirá sin transformar la vida del cristiano. La dicotomía entre la fe y la vida, denunciada por el Vaticano II¹, en el fondo muestra también un divorcio entre lenguaje y estilo de vida. Ahora bien, si en algo insiste la pragmática lingüística es precisamente en que el lenguaje es una forma de vida (*Lebensform*) y una acción comunicativa. Con ello la filosofía del lenguaje, lejos de presentarse como enemiga de discursos no verificacionistas - al menos, en su versión representacionista - aparece, ya desde esta perspectiva, como un instrumento de trabajo válido para dar cuenta razonada de los lenguajes de la fe.

Conviene recordar, además, que la increencia de la sociedad posmoderna no aparece derivada tanto de un ateísmo explícito o teórico, cuanto de un agnosticismo cerrado al hecho religioso y a la posibilidad de una Revelación del Misterio. Si se rechaza el discurso teológico, no es tanto por ser falso o ideológico o por carecer de significado en sí mismo, sino más bien por carecer de significatividad, es decir, de relevancia existencial, de significado vital para la vida de muchos hombres y mujeres. La preocupación por "dar razón de nuestra esperanza" (1 Pe 3,15) a quienes no alcanzan a ver la significatividad

¹ Cfr. GS 43

del cristiano constituye otra de las preocupaciones que han guiado esta investigación.

Pero para poder dar razón de la esperanza cristiana, es preciso dar razón de los diversos lenguajes empleados para comunicarla, ya que todo discurso coherente y razonable, toda pretensión de diálogo, tiene que vérselas con el lenguaje, sin el cual no es posible vivir ni convivir. Hoy más que nunca hay una conciencia de que el lenguaje es acción comunicativa, vida compartida, compromiso dialógico asumido intencionalmente en cada acto de habla. Por este motivo, se ha elegido este ámbito de la pragmática lingüística aplicada a los lenguajes de la fe.

Además, la teología de este país no ha tomado aún conciencia de la relevancia teológica, no ya sólo de la pragmática lingüística, sino de la filosofía analítica en general. Una muestra de ello es la casi total ausencia de escritos sobre este tema en lengua castellana. Ello resalta aún más, al comprobar que muchos de los textos (p.e., la parábola de Flew o la obra *Religious Language* de I. Ramsey) son ya clásicos y han sido editados muchas veces en inglés o traducidos a otros idiomas. Asimismo, la filosofía de la religión, en general, y la teología fundamental, en particular, están sufriendo actualmente en los países sajones una revitalización cuantitativa y cualitativamente muy superior a lo que acontece en países de gran tradición filosófica y teológica como son Francia y Alemania. Sólo en Estados Unidos hay una docena de congresos anuales sobre estas materias.

Así se comprende tanto el descubrimiento personal a partir de la lectura de la producción filosófica y teológica de esta área del pensamiento contemporáneo como el entusiasmo suscitado, en consecuencia, por el estudio de la semántica y de la pragmática de los lenguajes de la fe. El interés por la filosofía de la religión y por la filosofía analítica,

unidos a la pasión por la teología fundamental y a la dedicación pastoral, explican el porqué del presente estudio, cuya motivación última es el diálogo con una actitud de increencia fundada en la pérdida de significatividad lingüística del discurso teológico. En efecto, los trabajos realizados en filosofía de la religión sirvieron de pórtico de entrada a toda esta problemática. El estudio de las *parábolas* del lenguaje religioso (J.Wisdom, A.Flew, R.M.Hare, B.Mitchell, J.Hick) en la *Cambridge-Oxford Philosophy*; las lecturas de obras ya clásicas de autores como J.H.Newman, J.L.Austin, J.Searle, L.Wittgenstein, I.T.Ramsey, D.Antiseri, E.Jüngel, J.Ladrière, W.Pannenberg, I.M.Crombie, R.Swinburne, J.McQuarrie, B.Mondin, P.Ricoeur, entre otros muchos, introdujeron al autor de este trabajo en este fascinante universo filosófico y teológico.

Pero resultaba imposible abarcar, menos aún, investigar con profundidad este ámbito del lenguaje teológico. Un artículo de la revista *Concilium* iluminó el objeto de la investigación:

"No es posible en este resumen extendernos en los estudios de los analíticos del lenguaje, pero para el futuro puede esperarse de ellos una importante aportación para el lenguaje cristiano de la confesión" ².

Por eso se dejan a un lado ámbitos tan interesantes como la hermenéutica de Gadamer y de P.Ricoeur, o del último Heidegger, así como la discusión en torno al valor cognitivo de la creencia religiosa, aún cuando haya que aludir a los autores implicados en tal polémica en la medida en que se analizan algunos de los lenguajes de la fe y se centra la

² CONCILIUM. SECRETARIADO GENERAL de la revista *Concilium*. "Agitación en torno a la confesión de fe". *Concilium* 51 (1970) I 136. nota 25. La nota del Secretariado menciona concretamente a J.L. AUSTIN.: *Philosophical Papers*. Oxford 1961; D.D. EVANS.: *The Logic of the Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*. Londres 1963, SCM Press y J. LADRIERE.: "Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans". *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 441-494.

investigación en el campo de la pragmática lingüística. Esta opción se basa, además, en el hecho siguiente.

Mientras que en la *Cambridge-Oxford Philosophy* más reciente se observa un vasto número de brillantes estudios dedicados a la aplicación de la semántica al lenguaje religioso en general y al teológico en particular, en el campo de la pragmática lingüística apenas se encuentran aplicaciones al lenguaje religioso y menos aún a los lenguajes de la fe. Por esta razón, el punto de partida del trabajo es el estudio de dos autores pioneros en el campo de las aplicaciones de la pragmática lingüística a los lenguajes de la fe: D.D. Evans y J. Ladrière. Este último, aplicando la teoría lingüística de J. Austin, caracteriza algunos de los lenguajes de la fe (lenguaje bíblico de la creación, evangélico, litúrgico, eucarístico y místico) como performativos. Gracias, sobre todo, a la genialidad de J. Ladrière, esta noción de la performatividad del lenguaje teológico se ha introducido de tal modo en el ámbito de la teología fundamental más reciente, que hay autores que la consideran como prioritaria a la hora de definir la naturaleza del discurso cristiano:

"La primera característica (del lenguaje teológico) es la performatividad. Un lenguaje performativo es por su naturaleza un lenguaje que compromete al sujeto en el momento en que lo pone en acto (...) Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble. La performatividad del lenguaje teológico se presenta como una premisa indispensable que se deriva de la fe misma del creyente como acto fundamental del saber teológico"³.

A partir de esta noción pragmático-lingüística surge una cuestión cuya respuesta constituye el núcleo de la investigación: ¿puede extenderse la performatividad a otros lenguajes de la fe, como son el de la *professio fidei*, el de la proclamación kerygmática y

³ FISICHELLA, R.: "Lenguaje", en: LATOURELLE, R- FISICHELLA, R- PIE I NINOT, S. (eds.): *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid 1992, Paulinas, 827.

dogmática, el profético, el bíblico de la Alianza, el de la acción de gracias, el de la oración de petición o el catequético? Ahora bien, una respuesta afirmativa genérica es insuficiente, ya que cada uno de los lenguajes de la fe se articula sobre una serie de actos lingüísticos bien diversos como son: creer, profesar la fe, proclamarla, afirmar, ordenar, exhortar, prometer, pedir, dar gracias, alabar o declarar sacramentalmente que algo se realiza por el simple hecho de pronunciarse tal acto en un contexto determinado. A diferencia de Evans y Ladrière, la metodología que se adopta en esta investigación para la fundamentación sistemática de una respuesta afirmativa no es la de Austin sino la que ofrece John Searle en su clasificación y análisis de los diversos tipos de actos ilocucionarios. La tipificación de este autor resulta fructífera a la hora de dar cuenta razonada de la significatividad de actos tan propios del lenguaje cristiano como son el de confesar la fe, anunciar el kerygma, prometer, dar una orden profética de conversión, invocar la intervención salvadora de Dios, suplicar, dar gracias o alabar a Dios por sus dones.

Con ello no se pretende rechazar los análisis de Evans, de Ladrière o de otros autores sino señalar la aportación central y específica de este trabajo a la teología fundamental. Esta consiste en aplicar la metodología analítica del filósofo Searle a diversos tipos de actos ilocucionarios que aparecen, con frecuencia, en el uso cotidiano de los lenguajes de la fe. De esta manera, el análisis pragmático-lingüístico permitirá establecer el conjunto de los caracteres distintivos de la fe cristiana:

"carácter *asertivo*, que corresponde a la dimensión confesional-cognitiva de la *fides quae*; carácter *autoimplicativo*, que corresponde a la actitud personal del creyente en la entrega confiada de sí mismo a Cristo; carácter *doxológico*, que expresa el reconocimiento de la gratuidad absoluta de la salvación cumplida por Dios en Cristo

(*credere Christo*) "fides qua"; carácter *operativo*, en cuanto la fe cristiana lleva en sí misma el compromiso por las exigencias de la praxis"⁴.

La unidad vital de estos aspectos diversos mostrará la singularidad de los lenguajes de la fe cristiana, caracterizados por su performatividad y por su aspecto auto-implicativo. De este modo se justificará el carácter *significante* y *significativo* de los lenguajes de la fe. El aspecto *significante* queda probado porque, según la teoría de Searle, no sólo tienen sentido los enunciados *asertivos* sino también todos aquellos actos lingüísticos que no son de este tipo (*directivos*, *compromisivos*, *expresivos* y *declarativos*) con tal de que cumplan determinados tipos de reglas.

El carácter *significativo* se prueba porque estos tipos de lenguajes poseen en sí mismos una relevancia existencial indiscutible, al poner de manifiesto la vinculación entre la acción comunicativa y la finalización del dinamismo de autotranscendencia comportado en ésta. Así, al final del análisis pragmático-lingüístico de algunos de los lenguajes de la fe, se descubrirá que el acto lingüístico del anuncio cristiano conlleva en sí mismo una fuerza performativa transformadora, capaz de renovar la existencia humana, llevándola a su plenitud en Jesucristo, Palabra de Dios encarnada. Sin embargo, esta significatividad sólo es captada por aquel ser humano auto-implicado en la búsqueda y reconocimiento de los valores y fuerzas ilocucionarias puestas en juego en los actos lingüísticos de los varios lenguajes de la fe. Desde esta "lógica de la autoimplicación" (*"the logic of self-involvement"*) es posible advertir la coherencia razonable y la verdad de aquello que la fe cristiana propone para creer y vivir como personas en plenitud. Ello es así porque el momento intelectual de la afirmación cognitiva del lenguaje sobre Dios no puede

⁴ ALFARO, J.: *Revelación cristiana. Fe y teología*. Salamanca 1985, Sígueme, 122.

prescindir del momento de la praxis, de una aceptación y encuentro interpersonal, de un compromiso y empeño por la justicia y el bien.

En esta dimensión de la experiencia religiosa se coloca, según la Revelación y la Tradición de la Iglesia, el *instinctus fidei*, la atracción de la gracia y la conversión del corazón. En el acto religioso de fe inciden elementos no plenamente conceptualizables, derivados de la naturaleza misma del acto. No se trata sólo de una afirmación de enunciados intelectuales, sino fundamentalmente de una aceptación de Dios como realidad salvífica, trascendente y personal. De aquí deriva una dosis de inefabilidad, no conceptualizable adecuadamente y presente no sólo en todos los lenguajes de la fe, sino en general en el lenguaje religioso, sin que ello suponga la negación de los elementos conceptuales necesarios en la expresión del acto mismo de la afirmación de Dios:

"Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligeret"⁵.

Por eso, cuando viene a faltar la práctica comunicativa del lenguaje religioso, fundada en el cultivo de la dimensión de apertura a lo de algún modo Absoluto, difícilmente se llega a captar la significatividad de los lenguajes de la fe. Conviene recordar que también los lenguajes de la fe cristiana poseen su propia *Lebensform*, constituida por lo vivido en la comunidad eclesial y expresada, como toda experiencia, en un lenguaje específico.

En este sentido, habría que afirmar que el lenguaje teológico no puede ser comprendido totalmente más que en el horizonte de esta *Lebensform*, ya que el creyente

⁵ SANTO TOMAS DE AQUINO.: *Summa Theologiae*. II-II ac. q.8., ad.2.

vive en la actitud de la entrega total, radicalmente diversa de la actitud del científico ante el mundo de la experiencia sensible.

A lo largo de este trabajo se recurrirá con relativa frecuencia a tres expresiones cuya distinción es de capital importancia: *lenguaje religioso*, *lenguaje teológico*, *lenguajes de la fe*. Una primera distinción debe hacerse entre el lenguaje de los creyentes en la expresión de sus vivencias religiosas (*lenguajes de la fe*) y el que articula una reflexión sistemática semejante a la que desemboca en la teología académica (*lenguaje teológico*)⁶. No todo hablar de Dios es teología y, por tanto, no se puede reducir el hablar de Dios al lenguaje teológico. El lenguaje religioso se encuadra en el ámbito de la *fenomenología de la religión* y en general en la *filosofía de la religión*. Por teología se entiende aquí el esfuerzo del creyente por asimilar razonablemente la propia fe o, en palabras de Langdon Gilkey,

"La reflexión sistemática sobre el significado y la validez de las formas simbólicas de una comunidad religiosa dada, desde el punto de vista de alguien que comparte esa fe y la vida de la comunidad y trata de expresar responsablemente su *ethos* religioso"⁷.

El lenguaje *teológico* expresa un saber sobre el hecho religioso. Tiene en común con el filosófico la pretensión normativa valorizadora, pero que se distingue de él por un talante que insiste más en la asimilación racional que en la crítica racional del mismo, y, además, por realizarse desde la adhesión a él.

⁶ Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976, Península, 192. En esta misma obra la autora recoge una interesante distinción de F. Ferré: "F. Ferré distingue entre el "lenguaje de la fe" (Religious Language of Living Faith) y el "lenguaje sistemático de la teología académica". Cfr. FERRE, F.: *Language, Logic and God*. Londres 1962, Eyre and Spettiswood, *passim*, tomado de CAMPS, V.: *op.cit.*, 192 nota 6.

⁷ GILKEY, L.: *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. Indianapolis y Nueva York. 1969, The Bobbs-Merrill Company, 421, tomado de CAMPS, V.: *op.cit.*, 216, nota 30.

El lenguaje *religioso* se estudia en el ámbito de la antropología cultural, de la sociología, de la psicología, de la fenomenología de la religión y, en general, en el marco de la filosofía de la religión, ya que, en cuanto expresión del hecho religioso, constituye un fenómeno más amplio que el lenguaje *teológico*. En una primera aproximación al hecho religioso, el lenguaje *religioso* prescinde de una precipitada identificación con la divinidad, manteniéndose en el horizonte más amplio de lo sagrado, del Misterio y de la apertura humana a lo de algún modo Absoluto. Así el lenguaje religioso se usa para incluir clases de expresiones tan diversas como orar, alabar, exhortar, bendecir, maldecir y muchas otras parecidas, pero también incluye expresiones no verbales que pueden ser consideradas como "lenguaje" en algún sentido: actos rituales, crucifijos, pinturas, estatuas, música, poesía e incluso el silencio.

El lenguaje *teológico* surge del religioso como un todo, cuando una fe religiosa se hace reflexiva e intenta dar una explicación de sí misma en enunciados verbales. Es un lenguaje que expresa la fe y, al mismo tiempo, reflexiona críticamente sobre su contenido. Es el lenguaje que tiene por objeto al Dios de la Revelación, pero sin entrar aún en las especificaciones de la aceptación, la proclamación, la celebración, la invocación, la acción de gracias, la petición en relación auto-implicativa con el Dios de la Revelación.

Estas múltiples especificaciones relacionales son las que distinguen a los diversos *lenguajes de la fe*. Por otra parte, no hay que olvidar que el lenguaje teológico, aun siendo unitario respecto de los diversos lenguajes de la fe propios de cada religión, se realiza de forma concreta e histórica como lenguaje teológico budista, islámico, hebreo, cristiano, etc. El presente estudio se limita al lenguaje teológico cristiano, por ser el

mejor conocido y porque plantea, al menos en las sociedades europeas, el problema de la significatividad lingüística de un modo bastante acentuado. Ello se debe, por una parte, a la pérdida de credibilidad del mensaje cristiano en una sociedad tradicionalmente cristiana y, por otra, al hecho de que la misma teología cristiana formula enunciados de naturaleza dogmática y proposicional, entre los que se encuentran algunos que coinciden con aseveraciones filosóficas tales como la afirmación de la existencia de Dios, la posibilidad de conocerle por vía natural y otras que tratan de justificar la razonabilidad del anuncio cristiano.

Con la expresión *lenguajes de la fe*, se pretende enumerar la pluralidad de expresiones y manifestaciones lingüísticas usadas por el creyente en el acto de asumir, profesar, acoger, anunciar, celebrar y vivir la fe cristiana. Cada uno de ellas posee rasgos característicos propios (*lenguajes*), aunque todas ellas participan, expresan y realizan (performativamente) la *Lebensform* cristiana (*de la fe*). Todas ellas se encuadran en el ámbito más amplio del lenguaje religioso y metafísico. Esta distinción resulta de interés, sobre todo, en los capítulos en que se aplica la teoría de J.Searle al análisis de los diversos usos lingüísticos. En aquellos capítulos en que se trata cuestión del significado de estos lenguajes en la historia del pensamiento cristiano y en el diálogo con los representantes de la tradición inglesa del análisis lingüístico, se usará preferentemente la expresión lenguaje teológico e incluso lenguaje religioso, dado que en este diálogo la negación del sentido del lenguaje religioso comporta la negación del teológico y de los lenguajes de la fe en general.

Dicho esto, la presente investigación comienza contextualizando la problemática en la historia del pensamiento cristiano y de la filosofía analítica. Después se presentan

las aportaciones y limitaciones de los estudios de J.L.Austin, D.D.Evans y sobre todo J.Searle, cuya metodología analítica servirá de guía para abordar sistemáticamente la fuerza ilocucionaria de algunos lenguajes de la fe (el de la *professio fidei*, el de la proclamación kerygmática y dogmática, el profético y el bíblico de Alianza, el del anuncio evangélico y catequético, el de la liturgia y el lenguaje usado por los místicos en la tradición cristiana. Esta nueva metodología analítica ayudará a presentar la revelación cristiana como un diálogo de comunión entre Dios y el ser humano, en el cual se pone de manifiesto la fuerza ilocucionaria de la Palabra de Dios. Asimismo, servirá para poner en relación la credibilidad de la revelación con su significatividad lingüística, tarea específica de la teología fundamental.

PRIMERA PARTE:

SENTIDO Y VALOR DEL LENGUAJE TEOLOGICO

1. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE TEOLOGICO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

El problema del lenguaje religioso es hoy uno de los más atrayentes tanto en la filosofía de la religión como en la teología fundamental, a juzgar por el vastísimo número de recientes publicaciones sobre este tema en el mundo anglosajón. Pero sería equivocado pensar que este problema ha surgido de repente o que sólo el desarrollo de las técnicas modernas del análisis lógico ha llevado a la persona creyente a reconocer los problemas inherentes a sus formas de hablar. Los portavoces de la religión han sido conscientes durante largo tiempo de los elementos oscuros e indirectos de su lenguaje y esta conciencia surge en una etapa muy temprana, es decir, tan pronto como la religión comienza a ser reflexiva.

En cuanto la humanidad comienza a apartarse de la mentalidad mítica, los maestros de las religiones toman conciencia de las dificultades para hablar de los dioses. McQuarrie es de esta misma opinión cuando afirma:

"En cuanto el hombre comenzó a abandonar la mentalidad mítica según la cual los dioses y sus acciones se manifestaban como fenómenos sensibles los maestros religiosos se dieron cuenta de lo difícil que era hablar de los dioses" ⁸.

⁸ McQUARRIE, J.: *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca 1976, Sígueme, 20.

Ante estas dificultades en varias tradiciones religiosas se ha propugnado la inexpresabilidad radical del Misterio. Puede bastar un ejemplo de la tradición oriental:

"El tao que puede pensarse no es el tao permanente e inmutable. El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente e inmutable" ⁹.

Sin embargo, la mediación lingüística a la hora de comunicar el Misterio en la vivencia religiosa parece ineludible. W.M. Urban escribe:

"Quizá sea concebible que podamos tener una aprehensión directa o intuitiva de la vida, pero el significado de la vida no se puede aprehender ni expresar si no es en alguna clase de lenguaje" ¹⁰.

Y en otra parte este mismo autor comenta:

"La realidad va, en algún sentido, más allá del lenguaje; como Platón sintió tan profundamente, y no podremos comprenderla por completo como tal realidad; pero cuando, para comprender la realidad abandonamos las formas lingüísticas, entonces se nos escapa entre los dedos como si fuese mercurio" ¹¹.

Esta inevitable mediación del lenguaje explica la tensión dialéctica entre expresión e inefabilidad del Misterio. Así se comprende por qué la Escritura desde los primeros libros prohíbe pronunciar el nombre de Dios (*Cfr. Lev 24,11-16*).

En este sentido, el problema del lenguaje teológico ha estado siempre presente desde los inicios de la teología y del pensamiento cristiano. Los Santos Padres en su

⁹ *The texts of taoism*. New York, 1962, 1 vol, 47, tomado de McQUARRIE, J.: op.cit., 26.

¹⁰ URBAN, W.M.: *Language and reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. Londres 1939, George and Allen-Unwin, LTD, 21.

¹¹ *Ibidem.*, 49.

diálogo con la filosofía griega se ocuparon de este problema, ya advertido desde una perspectiva filosófica en Platón y Aristóteles.

Pero también es verdad que este problema no ha sido nunca hasta el presente tan central en la reflexión teológica. Ello se debe en parte al hecho de que algunas de las corrientes filosóficas contemporáneas han asumido un planteamiento lingüístico, dejando de lado los planteamientos metafísicos y epistemológicos del pasado. No hay que olvidar el desafío del neopositivismo, así como la repercusión cultural del estructuralismo, del último Heidegger o de la hermenéutica.

Así pues, podría decirse que la cuestión del lenguaje teológico está presente desde los orígenes del cristianismo, ya que el lenguaje teológico cristiano conoce, desde su inicio una tensión insuperable entre revelación y misterio, cognoscibilidad e incomprensibilidad, afirmación y negación, lenguaje e inefabilidad, transcendencia e immanencia, fe y razón. Tal tensión se concretiza ejemplarmente en la confrontación entre la propuesta apofática de una teología del misterio y la propuesta catafática de una teología afirmativa sobre Dios. Pero la tensión se agudiza cuando la profunda integración entre el Dios de la filosofía y el Dios de la revelación, típica de la vía platónico-cristiana, se disuelve en la subordinación de la razón a la fe, propia de la vía aristotélico-tomista. La tensión se culmina con el nominalismo, con el empirismo lógico y el neopositivismo, que aún hoy pone en jaque al significado de las aserciones teológicas.

El lenguaje teológico cristiano nace del encuentro del mensaje profético evangélico con el mundo de la cultura griega, especialmente con la filosofía del platonismo y del estoicismo. De este modo, surge un primer intento de recepción del

concepto filosófico de Dios, que encontrará en la vía apofática de la teología patristica su momento culminante.

Por otra parte, la confrontación de la fe cristiana con el dualismo gnóstico-maniqueo lleva a una ulterior precisión del lenguaje ortodoxo, especialmente en el primer artículo de la fe, en el sentido de afirmar la absoluta singularidad de la divina monarquía, en el contexto de la tensión dialéctica entre el Dios Creador, de la alianza veterotestamentaria y el Dios salvador, de la alianza neotestamentaria.

El encuentro del mensaje evangélico de la revelación bíblica con la filosofía religiosa, con la ontología y la ética del helenismo, influye poderosamente en el destino del lenguaje teológico de la Antigüedad cristiana. La tradición patristica manifiesta el resultado de la confluencia de motivos religiosos del cristianismo primitivo y de la cultura griega. Desde el principio, el cristianismo siempre tuvo interés en demostrar que el Dios de Abraham y de Jesús no sólo era el Dios de Israel, sino que debía ser considerado como el único Dios verdadero, creador del mundo y señor universal de la historia. Existe, pues, una fidelidad básica al mensaje religioso de la revelación bíblica.

En el marco de esta fidelidad la experiencia religiosa cristiana fue condicionada por su encuentro con el helenismo, especialmente en su intento de crear un lenguaje teológico, que tradujese la experiencia bíblica de la revelación y de la salvación en categorías aptas para ser entendidas en aquél mundo cultural. Diversas implicaciones teoréticas de la misma fe en Dios fueron explicitadas en el lenguaje religioso de la tradición patristica, aunque no puede negarse un cierto peligro de helenización, como consecuencia del proceso de encuentro y mezcla de dos horizontes culturales tan diversos como el de la praxis bíblica y el de la teoría griega.

1. 1. El problema del lenguaje teológico en la Escritura

La Sagrada Escritura revela un Dios bien diverso del que pudieron concebir los filósofos paganos. En la Biblia se revela un Dios único, creador, providente, omnipotente, omnisciente, infinito, incorpóreo, totalmente trascendente a cualquier realidad humana y mundana. ¿Cómo presentar entonces este Dios a la filosofía pagana ?, ¿Cómo predicar esta serie de atributos ? He aquí el problema planteado en los escritos de los judíos Filón y Maimónides, de los gnósticos, de los paganos Albino, Plotino y Proclo, de los cristianos del período patrístico, escolástico y moderno.

Al igual que en el pensamiento de los filósofos, también en la Biblia el problema del lenguaje teológico se encuentra en relación estrecha con el problema del conocimiento de Dios. Al contener la automanifestación de Dios a la humanidad, la Biblia comporta necesariamente un interés por el conocimiento de Dios y por el lenguaje teológico. Este presenta una dimensión *positiva* y otra *negativa*.

La dimensión *positiva* se funda en que Dios se da a conocer en la palabra humana como palabra inspirada. Así Dios se da a conocer a Adán (Cfr. *Gen 2, 19 ss; 3, 8 ss.*), a Jacob (Cfr. *Gen 32, 30*), a Moisés (Cfr. *Ex 33, 11; Deut 34, 10*). Los salmos, los profetas, los libros sapienciales afirman una y otra vez que se puede conocer al verdadero

Dios: "el Dios inaccesible se ha dado a conocer en la tierra y ha hablado con los hombres" (*Baruc 3, 38*).

En el Nuevo Testamento no faltan diversas alusiones al conocimiento de Dios. Jesús dice que "los puros de corazón verán a Dios" (*Mt 5,8*). El libro del Apocalipsis, dice: "y verán su rostro y llevarán su nombre en la frente" (*Apocalipsis 22, 4*). San Pablo declara que los hombres "son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios no lo han glorificado como Dios" (*Rom 1, 20-22*). Y hablando de Dios dice:

"Ahora lo conocemos como en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido" (*1 Cor. 13, 12*).

S. Juan en su primera carta escribe:

"Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a El pues lo veremos tal cual es" (*1 Jn 3,2*).

La afirmación de un conocimiento cierto aunque siempre oscuro de Dios a través de la fe comporta una actitud positiva hacia el lenguaje teológico. Por eso en la Escritura se encuentran diversos tipos de lenguaje para hablar de Dios: descriptivo, lírico, político, metafísico, simbólico, propio y antropomórfico.

La dimensión *negativa*, aparece cuando la Escritura señala los límites del lenguaje acerca de Dios. Así la Escritura recuerda los límites del lenguaje dado que en esta vida

no se puede conocer a Dios perfectamente ¹². El Antiguo Testamento no sólo enseña que las palabras son insuficientes para conocer y expresar la Revelación sino que además no se pueden conocer perfectamente los pensamientos y planes de Dios en la historia ¹³.

En el Nuevo Testamento se insiste en la incomprensibilidad de Dios:

"Sólo Dios posee la inmortalidad y habita una luz inaccesible; a Dios ningún hombre le ha visto ni puede verlo jamás" (*1 Tim. 6, 16*).

S. Juan dice: "A Dios nadie lo ha visto jamás" (*1 Jn 4, 12; Jn 6, 46*). A pesar de la revelación en Cristo, Dios permanece siempre un misterio. Más aún la misma manifestación de Cristo hace que aumente su carácter misterioso. Permanece así el misterio acerca del ser Dios manifestado en la Trinidad de las Personas; el misterio acerca del obrar de Dios en la historia de la humanidad; el misterio de la sabiduría y de la providencia divinas ¹⁴.

Esta dimensión negativa del conocimiento de Dios se expresa en la dimensión negativa del lenguaje teológico. Ante Dios, el Santo, el "totalmente Otro" es preciso enmudecer ¹⁵. Ni siquiera puede pronunciarse su nombre: "sagrado y temible" ¹⁶.

De este modo, el encuentro de la revelación bíblica y de la filosofía helénica propicia la elaboración de un lenguaje teológico sobre Dios, capaz de conciliar el Dios vivo y verdadero, santo y eterno, de la revelación bíblica con el Dios atemporal e impasible, inmutable e incomprensible de la filosofía de la religión griega:

¹² Cfr. Ex. 33, 20-23; 19, 21; 1 Re 19, 13; Sal. 138, 6; Eclesiástico, 43, 29-33.

¹³ Cfr. Job, 11, 7-9; 36, 26; 42, 3-6.

¹⁴ Cfr. 1 Cor. 2, 9; *1 Cor., 2, 14-15*

¹⁵ Cfr. 1 Cor. 2, 9; *1 Cor., 2, 14-15*

¹⁶ Cfr. Lev. 20, 16; Es. 20, 7; Deut. 5, 11.

"Eum, qui ultra tempus est, expecta, intemporalem, invisibilem, propter nos visibilem, impalpabilem, impatibilem, propter nos, patibilem, qui omni modo propter nos sustinuit"¹⁷.

1. 2. La vía apofática: Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Orígenes y Pseudo-Dionisio

Los primeros Apologetas cristianos se proponen sistemáticamente mostrar la idea cristiana de la realidad divina como la más perfecta. El Dios de la revelación y de la creación, único y eterno es invisible, impalpable, inefable. Rechazando la noción estoica de una interpretación de lo material y lo divino, los Apologetas concibieron la divina realidad como inmaterial e incorpórea, espiritual e inmutable, en cuanto principio último del mundo.

La teología alejandrina elabora numerosos motivos del pensamiento religioso platónico, neoplatónico y filoniano, en su conceptualización del nombre divino. Dios aparece como el divino pedagogo, que guía con su sabia y poderosa providencia el curso del mundo y de la historia de la salvación hacia la divinización escatológica de la humanidad.

¹⁷ S. IGNACIO DE ANTIOQUIA.: *Epistula ad Polycarpum*, iii, 2. MG V, 721.

1. 2. 1. Filón y Clemente de Alejandría: el significado propio y metafórico del lenguaje bíblico acerca de Dios

Clemente de Alejandría afirma la inspiración religiosa y el contagio del pensamiento hebreo en la elaboración filosófica del platonismo. Innata en el ser humano es la sospecha sobre la divina realidad, como origen y sentido del mundo, aunque su esencia íntima permanece desconocida. Un lenguaje sobre Dios es posible, en cuanto análogamente se le atribuyen, como causa última del mundo, las cualidades que brillan en el efecto creado. Pero tal lenguaje es fundamentalmente apofático, en la medida en que sobre todo expresa una teología negativa, que excluye de la divina realidad las imperfecciones y limitaciones de la finitud creada. La realidad divina es transcendente y personal; su esencia es metacategorial, ya que trasciende todas las categorías ontológicas, y crea también de modo absolutamente libre.

Pero la cuestión en torno al problema del lenguaje teológico en la tradición alejandrina y, en general, en la tradición patristica se encuadra en el marco más amplio de la reflexión sobre el conocimiento de Dios. En el examen de este problema Filón introduce la distinción, retomada por otros autores, entre el problema de la naturaleza divina y el de la existencia de Dios. Para Filón y para los teólogos en general es más difícil hablar de Dios que conocerlo, ya que todo conocimiento de Dios comporta una dosis de inefabilidad. La razón de esta inefabilidad radica en la incognoscibilidad presente

en toda investigación acerca de los atributos de Dios. Filón expresa este parecer en multitud de textos. Comentando la visión de la zarza ardiendo, Filón dice que:

"(Moisés) movido por el deseo de conocer se pregunta quién puede ser este creador del universo que no se deja ver ni pensar. ¿Es un ser corpóreo o incorpóreo o algo superior a estos dos términos?. Y dándose cuenta de la dificultad del problema pide a Dios que se le dé a conocer. Sin embargo no pudo descubrir nada acerca de la esencia íntima de Dios. Le basta al sabio con conocer lo que hay después de Dios y lo que está por debajo de El...y si alguien pretendiera contemplar la divina esencia quedaría cegado por la luz divina" ¹⁸.

Desde el punto de vista de la semántica del lenguaje religioso Filón establece una distinción importante entre *conocer* y *comprender* (*katalambanw / gignoskv*). Hay cosas que se pueden conocer aunque no se comprendan. Filón afirma sin caer en contradicción que el hombre no puede *comprender* la naturaleza de Dios aunque sí puede de algún modo conocer varios de sus atributos.

Desde el punto de vista *epistemológico*, Filón distingue entre *conocimiento positivo y negativo*, entre *conocimiento propio y metafórico*. Según el alejandrino la incognoscibilidad en el sentido de *incomprehensibilidad* es el fundamento de la

¹⁸ FILON DE ALEJANDRIA.: *De fuga et inventione*, c.29, nn. 164-165. Cfr. MONDIN, B.: *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia 1975, Queriniana. 2 ed. 43.

En el *De mutatione nominum* repite la misma idea:

"No creas que el Ser puede ser comprendido por cualquier hombre. No poseemos ningún órgano para poder representarlo ni en nuestros sentidos, porque no es una realidad que pueda ser captada por nuestros sentidos, ni en nuestra mente. Así Moisés el investigador de las cosas invisibles...lo buscó en todos los lugares posibles, movido por el deseo que tenía de ver clara y distintamente a Aquel que es la suma Bondad y el sumo Deseo. Y cuando se dió cuenta que su deseo era imposible se refugió en la oración e imploró: "Manifiéstate a mí para que pueda verte y conocerte" (*Es*, 33,1, 3). Y si embargo no consiguió alcanzar su deseo ya que siendo difícil conocer las cosas que están por debajo de Dios cuánto más lo será conocer al mismo Dios. Nada de extraño cuando nos es tan difícil conocer la naturaleza de nuestra mente y de nuestra alma. IDEM.: *De mutatione nominum*, c.2, nn 7-10. Cfr. MONDIN, B.: *op.cit.*, 43-44.

inefabilidad. Dios es inefable porque es incomprendible¹⁹. Para justificar la inefabilidad de Dios Filón aporta dos argumentos: uno de orden *filosófico*, otro, de orden *teológico*.

— El primer argumento es que la inefabilidad está implicada en la incognoscibilidad expuesta²⁰. El segundo argumento, teológico, consiste en el testimonio divino que revela a Moisés tal inefabilidad. Filón funda esta doctrina en la prohibición divina de nombrar su nombre. Sin embargo al mismo tiempo Filón es consciente de que la Escritura al igual que los filósofos hablan a menudo de Dios. ¿Qué valor tienen entonces estas expresiones? ¿carecerán por entero de significado?

Filón trata de responder a estos interrogantes aplicando la distinción entre significado *propio* y *metafórico* y arguyendo que ninguna expresión antropomórfica puede atribuirse a Dios con propiedad.

Pero la pregunta sigue en pie: ¿es suficiente esta distinción para resolver el problema del significado del lenguaje teológico?, ¿existe alguna diferencia entre términos tan diversos como "bueno", "inteligente", "sabio", "omnipotente" -que pueden atribuirse a Dios, como afirma la Escritura- y otros como "habla", "crea", "se compadece"-que también pueden atribuirse a Dios, como dice la Escritura, pero de un modo diverso?²¹

¹⁹ El texto clásico en que él mismo desarrolla esta tesis se encuentra en el *De mutatione nominum* cc.2-4., nn 9-28. Cfr. MONDIN, B.: op.cit., 51.

²⁰ En el texto citado de *De mut.nom.* Filón parece que enuncia dos afirmaciones contradictorias. Al principio dice que la inefabilidad está implicada en la incognoscibilidad, después, al final, concluye que si Dios es inefable tiene que ser también impensable e incognoscible. Según Wolfson no se trata de contradicción sino de implicación recíproca:

"Probably what Philo means to say that the incomprehensibility and the unnamability of God are logically implied in one another". Cfr. WOLFSON, H.A.: *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge 1962, Harvard V.P, II, 120.

²¹ No se encuentra en Filón una respuesta explícita a estas cuestiones. Siguiendo su doctrina acerca del nombre de Dios y de sus atributos podría decirse que ningún término positivo puede aplicarse a Dios en un sentido propio y ello por tres razones. *Primera* por el principio ontológico de la absoluta diferencia cualitativa en virtud de la cual ningún término procedente del mundo sensible puede expresar la realidad divina. *Segunda*, por el principio gnoseológico de la incognoscibilidad de Dios, en virtud del cual, no teniendo ningún concepto de su esencia no podemos atribuirle predicados que la expresen en cuanto tal. *Tercero*, por el principio semántico de la intrínseca relación entre el nombre del concepto y el concepto real por lo cual donde falta el concepto real no puede tener lugar el nombre de la cosa. Los términos negativos pueden predicarse de Dios con propiedad. Filón no usa explícitamente esas

En la rudimentaria teoría del lenguaje teológico de Filón se hallan muchas imprecisiones y lagunas. La confusión entre nombre propio y significado propio le lleva a afirmar que faltando un nombre propio adecuado para Dios no se puede hablar de El con propiedad. Este argumento no es válido, ya que puede hablarse de una persona aunque no se conozca perfectamente su nombre o su esencia. Otra confusión semántica se aprecia en la distinción entre expresiones *antropomórficas* y expresiones *metafóricas*.

Clemente Alejandrino presenta una interesante síntesis entre la tradición filosófica clásica y la doctrina religiosa cristiana. Al igual que los demás autores también para este autor el problema del lenguaje teológico va unido al del conocimiento de Dios. Siguiendo a Filón, Clemente enseña que el hombre puede conocer con las solas fuerzas de la razón a Dios pero no puede penetrar en su naturaleza.

La naturaleza divina es para Clemente esencialmente incognoscible e inefable ²². Para demostrarlo, realiza por primera vez en la historia del pensamiento cristiano un análisis semántico del lenguaje religioso, sirviéndose de las categorías lógicas de su época ²³.

categorías. Pero podría decirse que todos los términos positivos atribuidos a Dios se predicán de El sólo según un sentido metafórico. La razón de ello sería su doctrina del ejemplarismo.

²² "El Dios del Universo que está por encima de todo nombre y noción no puede expresarse con palabras o por escrito ya que es por sí mismo inexpressable. La Causa primera no está dentro del espacio sino por encima del espacio y del tiempo, de las palabras y de los conceptos". CLEMENTE DE ALEJANDRIA.: *Stromata*. V, c.11, n.72. Cfr. MONDIN, B.: op.cit., 56-57.

²³ Entre estas categorías lógicas se distinguan cinco modos de predicación: especie, diferencia, género, propiedad, accidente. Se enseñaba, además, que los predicados podían ser absolutos y relativos; los absolutos describen el sujeto como es en sí mismo; los relativos lo describen en relación con otros sujetos. Y cuando no era posible atribuir al sujeto ni predicados absolutos ni relativos se concluía que el sujeto era inefable. En un célebre texto de los *Stromata* Clemente afirma que Dios es inefable en cuanto que no es ni género ni diferencia ni especie ni individuo ni número. Cfr. *Ibidem.*, *Strom.* V, c.12, nn.81-82. Cfr. MONDIN, B.: op.cit., 58. De este texto se deduce que según Clemente el lenguaje teológico no puede tener nunca valor literal.

Aplicándolas al lenguaje teológico, Clemente piensa que los términos de este lenguaje son *términos equívocos intencionales* (*apo dia noias*). Se llaman *intencionales* porque se aplican a diversos objetos no pertenecientes a la misma especie según una semejanza de *naturaleza* (*kaq omoioteia*), *acción* (*kaq energeian*) o de *relaciones* (*kaq analogian*). De estas tres no parece que Clemente aplique a Dios la semejanza de naturaleza. Por tanto, quedan la de acción y relación.

Clemente sostiene además que dentro de esta última categoría los términos intencionalmente equívocos suponen siempre un *princeps analogatum* que puede ser o la causa agente o la causa final. Así, la doctrina de Clemente sobre el valor del lenguaje teológico refleja su doctrina acerca de la incognoscibilidad de Dios en sí mismo y a la vez de su cognoscibilidad a partir de su relación con las criaturas.

1. 2. 2. Orígenes: el carácter simbólico del lenguaje teológico

Orígenes desarrolla la doctrina de los dos grandes maestros de Alejandría, Filón y Clemente. Este autor atribuye al conocimiento de Dios un carácter esencialmente apofático y por eso concede al lenguaje teológico un valor predominantemente negativo. Se basa en la Escritura. Así comentando el evangelio de S. Juan:

"Si uno pudiese comprender que los teoremas y la ciencia de Dios sobrepasan la capacidad de la mente humana ya que éstos sólo pueden ser conocidos con la ayuda de Cristo y del Espíritu Santo, sabría que Dios se encuentra rodeado de tinieblas(...) y si para alguno esto pudiese constituir una sorpresa recuerde que los tesoros entregados por Dios a Cristo son escondidos, oscuros, invisibles"²⁴.

Ahora bien, ello no quiere decir que no pueda hablarse de Dios o que el ser humano no pueda conocer ciertos atributos divinos. En este punto Orígenes recurre al simbolismo. Según este autor las cosas materiales poseen una dimensión simbólica capaz de orientar la mente humana hacia realidades invisibles. Así, la lectura de la Escritura lleva y remite a una comprensión más profunda acerca de los misterios de la vida divina y del obrar de Dios en la historia.

²⁴ ORIGENES.: *Commentaire sur Saint Jean I. Texte grec. Avant propos, Sources Chrétiennes* (120) Paris 1966, Les Editions du Cerf. PG II, 28.

El simbolismo se funda en la concepción platónica del dualismo epistemológico y ontológico del universo celeste y terrestre, material e inmaterial, sensible e inteligible, dualismo fundado a su vez en una relación de modelo e imagen.

A su vez, la vía simbólica se debe a la naturaleza corpórea del hombre que sólo puede hablar de lo divino a partir de lo sensible y humano. Pero además la vía simbólica nace del pecado, ya que el hombre cuando peca se ciega para la contemplación y el conocimiento de las cosas divinas y de la pedagogía divina que conduce al hombre a través del dinamismo de las cosas creadas hacia la luz inaccesible en la que El habita. A través del simbolismo el hombre alcanza un cierto conocimiento de algunos atributos divinos aunque siempre imperfecto y limitado.

Un conocimiento más perfecto acerca de Dios se alcanza a través del simbolismo bíblico. Pero esto no es fácil. Requiere un estudio asiduo, una inteligencia aguda y una fe profunda. Y aun así es siempre limitado. Desde estas bases gnoseológicas, Orígenes desarrolla su doctrina acerca de la naturaleza y el valor del lenguaje teológico. Esta doctrina se asienta en dos tesis fundamentales. Una, afirma la absoluta incongruibilidad de la naturaleza divina considerada en sí misma. La otra, afirma que mediante el simbolismo se llega a conocer algunos de los atributos divinos. Asimismo, su doctrina sobre el lenguaje teológico consta de dos tesis: por una parte, la naturaleza divina es inefable; por otra, a través del simbolismo se expresa de algún modo el misterio divino

La primera tesis es clara. Ninguna palabra es apta para expresar la naturaleza divina, ya que el misterio de Dios desborda y trasciende infinitamente al lenguaje humano. La segunda trata de responder a las objeciones de Celso, a quien resultaba escandaloso cualquier forma de lenguaje teológico por el antropomorfismo que

comporta. Orígenes concede que estas expresiones no pueden ser interpretadas a la letra como hacen los herejes. Pero Orígenes no está de acuerdo con una negación absoluta de valor a tales expresiones, ya que están dotadas de significado. En efecto según él, si se admite que el lenguaje acerca de Dios dirige el oído y la mente humana hacia Dios entonces no pueden negarse que el lenguaje de la Escritura basado en expresiones antropomórficas ayuda a pensar en Dios, y por tanto, a dirigir la atención hacia El:

"Si lo nominable se toma en el sentido de que es posible representar algo de sus atributos para dar la mano al oyente y hacer que entienda algo de El en cuanto cabe en la naturaleza humana, no hay inconveniente en decir que Dios es nominable" ²⁵.

Orígenes concede además un gran valor a la analogía. Así, por ejemplo, dice que se llama a Dios Luz porque El es para la inteligencia humana lo que es la luz natural para nuestros ojos. Se le llama fuego porque quema los pecados como el fuego quema la leña.

Se le llama espíritu porque insufla la vida como el aliento insufla la vida en el cuerpo ²⁶. Al Hijo se le llama alma de Dios porque:

"como el alma se difunde por todo el cuerpo y lo mueve y hace todo, así el Hijo Unigénito de Dios, que es su palabra y sabiduría, se extiende a todas las facultades de Dios en virtud de su unión con El" ²⁷.

Al igual que Filón y Clemente, también Orígenes fuertemente influenciado por el platonismo, se sitúa en la línea del apofatismo. Dios, en sí mismo, permanece esencialmente incognoscible e inefable. Pero al igual que sus dos predecesores, este autor

²⁵ IDEM.: *Contra Celsum*. PG. VI, 65. Aquí se ofrece la primera versión del texto griego en español realizada por Daniel Ruiz Bueno. Cfr.: *Contra Celso*. Madrid 1967, BAC (271), 446.

²⁶ Cfr. IDEM.: *Commentaire sur Saint Jean*. op.cit., PG. XIII, 23.

²⁷ IDEM.: *De Principiis* PG. II, 8, 5.

se propone salvar el valor del lenguaje teológico recurriendo a la vía del simbolismo y a un catafatismo limitado a las propiedades dinámicas de Dios.

1. 2. 3. Pseudo-Dionisio: las tres vías para hablar de Dios

El apofatismo griego alcanza su ápice en la teología dionisiana del divino emanatismo. Dios es la realidad absolutamente transcendente y superesencial. De El procede en una jerarquía cósmica la multiplicidad. La luz divina ilumina, a través de las creaturas y de la salvación, toda la realidad, incluso la más pequeña. La divina omnipresencia llena el universo. El espíritu creado puede unirse al Creador por la "vía catafática" de la afirmación de los nombres divinos y por la "vía mística" de la unión extática con el Ser Superesencial y supereminente, principio y fin de toda realidad ²⁸.

Según este padre griego son tres los métodos fundamentales para conocer y hablar de Dios: *afirmativo (Qhesis)*, *negativo (afairesis)* y *eminencial (uperoch)*:

a. La vía positiva.

El hombre puede hablar de Dios por dos razones. La primera es que Dios ha creado los seres y el mundo y en cuanto causa eficiente les ha hecho partícipes de su

²⁸ Dionisio el Arcopagita es, entre todos los padres griegos, el que ha despertado siempre mayor interés por lo que respecta a la cuestión del lenguaje teológico. Así se explica la multitud de estudios surgidos en torno a esta cuestión en este padre griego. Destacan entre otros los estudios de Volker, Vanneste, Roques, Lossky, Ivanka, Daniélou, Corsini, Scazzoso. Este interés se explica además si se tiene en cuenta que Pseudo-Dionisio es uno de los máximos teóricos en este campo del lenguaje teológico tal y como se ve a partir de los títulos de dos de sus obras que se conservan: *De divinis nominibus* y *Theologia mística*.

perfección imprimiendo en ellas una semejanza con El mismo ²⁹. La segunda es que Dios mismo ha establecido símbolos para que por medio de ellos pueda dirigirse el hombre hacia Dios. Estas dos razones suponen la doctrina del ejemplarismo. Y así el lenguaje teológico tiene un valor, por una parte, simbólico y por otra, propio en ciertas expresiones (unidad, bondad, simplicidad, ser, etc). En este segundo caso se atribuyen a Dios de dos modos (dinámico y entitativo) según se refiera al obrar de Dios o a su ser.

Dionisio concede la primacía en la atribución a aquellos nombres que expresan el aspecto dinámico dado que el ser humano conoce a Dios a partir de sus obras. Cuando se atribuye a Dios la vida, el ser o la bondad no se dice lo que El es sino aquello que El hace. Dios es bueno porque hace buenos a los seres, es santo porque santifica a los hombres, es sabio porque les hace partícipes de su sabiduría, es Dios porque diviniza. Asimismo en esta atribución positiva Dionisio establece una jerarquía entre los nombres divinos. La precedencia absoluta la tiene el bien; después vienen el ser, la vida, la inteligencia, etc.

b. La vía negativa.

Según Dionisio hay que preferir este otro modo de hablar de Dios:

"el Uno, el Incognoscible, el Superesencial, el Bien Absoluto, El que es, la Unitrinidad, las tres Personas igualmente divinas y buenas, no se pueden aferrar ni comprender con el pensamiento ni con la palabra" ³⁰.

Ahora bien el autor recuerda que esta vía negativa no se entiende como privación, sino como trascendimiento.

c. La vía eminente.

²⁹ Cfr. DIONISIO EL AREOPAGITA.: *De divinis nominibus*. PG. V, 5; IX, 6.
³⁰ Ibidem. I, 5.

La vía negativa tiene que ser superada por la vía eminente, puesto que la negación, en cuanto que comporta rechazo, implica falta de perfección:

"Cuando se habla en Dios de tiniebla y de incognoscibilidad hay que entender estas expresiones en el sentido de eminencia y no de mera privación" ³¹.

"Las Sagradas Escrituras llaman a Dios Logos no sólo porque es la causa de la razón, de la inteligencia y de la sabiduría sino porque el Logos divino excede todo pensamiento y atribución a causa de su sobreesencialidad transcendente que escapa a cualquier atribución" ³².

Esta vía es decisiva para la fundamentación del lenguaje teológico. Aunque la naturaleza divina está más allá de cualquier tipo de conocimiento humano, sin embargo se puede hablar de ella recurriendo a los superlativos. El "super" (*uper*) tiene la función de orientar y dirigir la mente humana hacia Dios. El lenguaje eminencial ayuda a la mente a fijar la mirada en Dios hasta el día en que lo vea cara a cara. Cuando se llegue a la visión beatífica se terminará la mediación del lenguaje "porque lo veremos tal cual es" (*I Jn 3, 2*). A este respecto comenta Scazzoso:

"En este pasaje (en la obra *De divinis nominibus*) se encuentra quizá la mejor explicación de la función de la palabra según Dionisio el Areopagita; ésta es un símbolo provisional y frágil que indica una realidad divina que lo trasciende, que no puede explicarse desde el plano lógico-conceptual y que provoca la apertura de la inteligencia hacia la transcendencia teárquica" ³³.

³¹ Ibidem. VII, 2.

³² Ibidem. VII, 3.

³³ SCAZZOSO, P.: *Ricerche sulla struttura del linguaggio nello Pseudo-Dionigi Areopagita*. Milán 1967, Vita e pensiero, 19.

1. 2. 4. S. Agustín: valor y límites de los términos predicados de Dios

S. Agustín estudia la cuestión del lenguaje sobre todo en dos obras: *De magistro* y *De doctrina christiana*. La primera de ellas representa además el primer intento de fundar una ciencia de la expresión, i.e., una lingüística general. En esta obra, S. Agustín concibe el lenguaje como signo y reduce a dos las funciones del lenguaje: *indicativa* y *representativa*. En el penúltimo capítulo, S. Agustín pone de relieve el carácter ambiguo del lenguaje: una misma palabra se puede entender e interpretar de modos muy diversos. Pero, a pesar de ello el lenguaje resulta de grandísima utilidad.

En la obra *De doctrina christiana*, trata primero del lenguaje en general y después del lenguaje religioso (bíblico) en particular. Dado que el lenguaje entra en la categoría de los signos, comienza su estudio con su definición y sus clases:

"Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire"³⁴.

Viendo la huella de un animal se observa que por allí ha tenido que pasar y por eso se trata de un signo. Los signos se dividen en naturales y convencionales. Y Dios se comunica con la humanidad a través de los signos naturales y también a través de los

✠ S. AGUSTIN.: *De doctrina christiana*. Bonn 1930, Ed .H.J. Vogels (Florilegium Patristicum, 24) II, I, I.

convencionales (Sagrada Escritura). Después S. Agustín afirma que para interpretar correctamente los signos bíblicos es preciso distinguir el sentido literal del sentido alegórico.

En cuanto al fundamento y valor del lenguaje teológico el obispo de Hipona se pregunta: ¿cómo es posible que un lenguaje producido por el hombre, un ser limitado y constituido por realidades efímeras, sensibles, cambiantes y ambiguas como son las palabras humanas, pueda resultar instrumento adecuado para expresar la realidad divina, absoluta, inmutable y eterna de Dios?

El obispo de Hipona ofrece diversas razones para justificar la validez del lenguaje teológico. En primer lugar aduce razones de fe fundadas en la Sagrada Escritura:

"Dios se ha hecho miseria para que nosotros pudiéramos hablar de El no obstante nuestra extrema miseria" ³⁵.

También ofrece argumentos de razón, fundados todos ellos en el principio de la ejemplaridad. El hombre puede hablar de Dios porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Ahora bien S. Agustín es consciente de los límites del lenguaje teológico. En primer lugar porque Dios es espíritu y el lenguaje humano se basa siempre en elementos del mundo sensible ³⁶. En segundo lugar porque ni siquiera el ser humano puede hablar

³⁵ IDEM.: *Enarrationes in Psalmos*. Madrid 1964-1967. Ed. por B. Martín Pérez. Introducción general por J. Morán, BAC, 6.

³⁶ IDEM.: *De Trinitate. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid 1956 (ed. bilingüe). Introducción y notas por L. Arias, BAC V, 2.

adecuadamente de su espíritu o de su mente. Por último a causa de la infinita simplicidad divina. Así se explica la tensión entre una vía catafática y una vía apofática:

"Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo" ³⁷.

Más importante, sin embargo, es lo que dice a propósito del significado de los términos que se predicán propiamente de Dios y del hombre.

Se descubre en este punto el núcleo de la doctrina escolástica de la analogía. Según S. Agustín existen muchos nombres (bondad, paciencia, virtud, etc) que pueden predicarse propiamente sea de Dios sea del hombre (atribución positiva). Pero no se pueden predicar del mismo modo (atribución negativa). Dios posee la perfección de esos nombres de un modo pleno y propio; el ser humano, de un modo participado. En virtud de esta participación hay entre ambos algo en común.

Aunque no conoce todavía el lenguaje técnico de la analogía, sin embargo el obispo de Hipona conoce las tres fases de su exposición: positiva, negativa y eminente. A causa del influjo neoplatónico y de la patrística griega S. Agustín pone de relieve la segunda:

"Ninguna palabra puede expresar la inefable majestad de Dios... Incluso aquellas cosas que los hombres creen poder decir dignamente acerca de Dios son en realidad indignas de su majestad; y por eso es justo que nos estemos en silencio" ³⁸.

Por otra parte, le falta a S. Agustín la terminología explícita para distinguir las perfecciones simples de las mixtas, *las res praedicata* y *el modus praedicandi*. El término analogía lo usa sólo dos veces. La primera la emplea con el significado de una

³⁷ IDEM.: *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. Madrid 1955, BAC (139) 13, 5.

³⁸ IDEM.: *Contra Adamantum* II. PL, 42, 142.

cierta coincidencia y armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento ³⁹. La segunda vez habla de analogía para designar una cierta ratio, una relación de proporción ⁴⁰.

³⁹ Cfr. IDEM.: *Liber de utilitate credendi*, cap. 3.

⁴⁰ Cfr. IDEM.: *Sermo* 52, c. 10, 20.

1. 3. La cuestión de la analogía

La teología sistemática contemporánea ha redescubierto la importancia de la analogía como categoría analítica que sintetiza las aportaciones de la vía apofática y catafática. Ian Crombie se hace eco de este redescubrimiento:

"Hemos de reconocer una cierta relación de semejanza o de analogía entre, por ejemplo, el amor divino y el amor humano" ⁴¹.

Crombie defiende en este contexto que la clave de las afirmaciones teológicas consiste en la exacta comprensión del lugar que ocupa la analogía. Esta puede servirse de palabras que tienen un significado en el lenguaje ordinario (amor, colera, piedad, etc) o puede recurrir a imágenes y parábolas que, a través de una mediación antropológica, remiten a una significación trascendente. De esta misma opinión es Austin Farrer. Este autor muestra un gran interés por los problemas lingüísticos de la filosofía actual así como por el uso de imágenes y en el pensamiento bíblico-dogmático.

En el ámbito de la teología bíblica se habla de analogía a la hora de interpretar cristológicamente el Antiguo Testamento y se aplica la analogía para considerar unitariamente la Biblia como unidad histórico-salvífica. Pero donde más claramente se advierte la significación de la analogía es en el ámbito de la teología sistemática. Así lo pone de manifiesto la historia del pensamiento cristiano desde los tiempos de Santo Tomás de Aquino.

⁴¹ CROMBIE, I.: "The possibility of theological statements", en MITCHELL, B (ed.): *Faith and Logic*. Londres, Allen and Unwin 1957, 7.

1. 3. 1. Santo Tomás de Aquino y la "confessio per nomina"

Santo Tomás considera que la cuestión del lenguaje teológico es de capital importancia para la teología "quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio *per nomina*" ⁴². Debido a esta convicción el Aquinate vuelve una y otra vez sobre este argumento del lenguaje teológico en sus obras principales⁴³.

Sto Tomás no trata nunca de la analogía *ex professo* ni del problema del lenguaje teológico. Sin embargo este tema aparece continuamente cuando trata de problemas teológicos (la Santísima Trinidad, la Encarnación, la predestinación). ¿Qué entiende exactamente por analogía? Una respuesta a esta cuestión, compleja y siempre discutida, desborda el objetivo de la presente investigación. Aquí interesa solamente señalar cómo en ella se encuentran ya los elementos para una fundamentación del lenguaje teológico

44

⁴² STO. TOMAS DE AQUINO.: *In I Sent.* 22, 1.

⁴³ Del mismo autor puede estudiarse el mismo tema en otras obras suyas. Podrían destacarse: *In I Sententias* 4,1,1; 5,2 ad 1; 22, 1, 1-4; 35, 1, ad 2; *In De Trinitate*, 2,4; *De Potentia*, 7, 5-7; *Summa C. Gent.*, 1, 30-35; *Summa Theologiae.*, 1, 13; *Compendium Theologiae.*, 26-27.

⁴⁴ Aquí se indican solamente algunos de los estudios más relevantes acerca de la cuestión de la analogía en Sto Tomás de Aquino: PENIDO, M.T.L.: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris 1931, Bibliothèque thomiste 15; KLUBERTANZ, G.P.: *St Thomas Aquinas on analogy. A textual and Systematic Synthesis*. Chicago 1960, Loyola University Press; MONTAGNES, B.: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris-Louvain 1963, Public. Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts; MONDIN, B.: *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia 1971, Queriniana, 143-240.; CHAVANNES, H.: *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Paris 1969, Les Editions du Cerf.; RAMIREZ, J.M.: *De Analogia. Opera Omnia. Tomus II: De Analogia*. Madrid 1970-71, C.S.I.C.; FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione*. Turin 1950, S.E.I.; SORRENTINO, S.: "La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino". *Sapientia* 27 (1974) 315-351; FORMENT, E.: *Introducción a la metafísica*. Barcelona 1984, PPU, 103-133.

En la actividad especulativa de Sto Tomás confluyen las dos grandes tradiciones filosóficas y teológicas presentes en la escolástica: la tradición platónica, o mejor, neoplatónica, y la aristotélica. De ahí que, al tratar tan compleja cuestión, adopte una gran variedad de términos y expresiones ⁴⁵. Sorprende la variedad de expresiones que usa Santo Tomás pero, en realidad, todas ellas proponen la misma respuesta fundada en la relación ontológica entre Dios y las criaturas:

"Cum creatum exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum diveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet, per causalitatem, remotionem, eminentiam" ⁴⁶.

A veces, se expresa como *ordo unius ad alterum*. Otras veces, como imperfecta semejanza *per imitationem*. Esta se desarrolla según el *prius et posterius* o el *magis et minus* ya que:

"Desde el punto de vista lógico la analogía no consiste en el concepto (=un concepto analógico), sino en el nombre que se predica según una multiplicidad y diversidad de nociones, ordenadas mediante el hecho de que una de ellas entra en la definición de las otras. Entre Dios y la creatura subsiste la analogía que se origina entre la causa y el efecto (...) Dios es por esencia aquello que la creatura es por participación. Desde el punto de vista lógico se da una diversidad de conceptos íntimamente relacionados, y por tanto se tiene una predicación analógica del mismo nombre, ya que el concepto de la creatura expresa como "participación" la perfección que el concepto de Dios expresa como "Totalidad" ⁴⁷.

⁴⁵ *Communitas*: 1 Sent., - *prol.* q.1, a.2, ad2; d.29, q.1, q.a.2, sol.1, ad3; d.24, q.1, a.1, ad4, 2 Sent., d.42, q.1, a.3; *Poster. Analyt.* 1, 2, lect. 17; *de Verit.* q.2, q.11; *De Poten.* q. 7, a. 7c; ad 1 in *contrarium*.

Convenientia: 1 Sent., d.35; a.1, a.4; d.24, q.1, a.1, ad 4; V *Metaph.* lect. 8; 1 *Ethic.* lect 7; *In poster. Analyt.* 1, 2, lect 17; S.Th. 1, q.93, a.1; *De Verit.* q.2, a.11.

Respectus: IV *Metaph.* lect 1; S.Th. 1, q.13, a.6; S.c.G. 1, 1 c.34; *De Pote.* q.7., a.7.

Ordo: S.Th. 1, q.13, a.5; *ib.*, I-II, q.20, a.3, ad 3; S.c.G., 1, 1, c.34; *Comp.Theol.* c.27.

Proportio: *De Verit.* q.2., a.11, 1 *Ethic* lect 7, XI *Metaph.* lect 3. IV *Metaph.* Lect 8; *In Poster. Analyt.* 1, 2, lect. 17; S.Th. 1, q.13, a.5; *ib.* q.93, a.1, ad.3; *ib.*, I-II, q.20, a.3. *Compend.Theol.* c.27.

Similitudo analogiae: 1 Sent. d.2, a.2; *ib.* d.3, q.1, a.3; 2 Sent, d.16, q.1, a.2, ad.2; S.Th. 1, q.4, a.3., *De Pot.* q.3, a.4.,

⁴⁶ SANTO TOMAS DE AQUINO.: 1 Sent., d.3, q.1, a.3. sol.

⁴⁷ MOLINARO, A.: "Linguaggio, logica e metafisica. Il problema dell'analogia in Tommaso d'Aquino". *Aquinas* (1974) 96. La traducción es del autor de la presente investigación.

A propósito de la analogía como *principio ontológico* dice Sto. Tomás:

"Algunas cosas son diversas en el género pero son idénticas desde el punto de vista de la analogía (*sunt idem secundum analogiam*), como la sustancia y la cantidad las cuales no concuerdan en el género sino sólo desde el punto de vista de la analogía: pues ambas convergen solamente en el ser, que no es un género, ya que no se predica unívocamente sino *analógicamente*" ⁴⁸.

Como puede apreciarse, aquí Sto Tomás repite la doctrina aristotélica de la analogía, concebida como principio de unificación ontológica más tenue que la de la especie y el género. Para explicar el concepto de analogía como *forma de predicación* Santo Tomás la contrapone a la univocidad y a la equivocidad, que son otros dos modos principales de atribuir un mismo predicado a varios sujetos ⁴⁹.

Por medio de la doctrina de la analogía, Santo Tomás pretende salvaguardar la trascendencia de Dios, pero sin caer en el extremo del agnosticismo y del fideísmo. Se explica de este modo por qué Sto. Tomás rechaza tanto la analogía de proporcionalidad matemática (mensurable) como la atribución extrínseca que conduce al agnosticismo respecto de Dios y respecto de las criaturas. Sólo la analogía de *unus ad alterum* permite fundar un conocimiento razonable de Dios. Según este modo de analogía la misma

⁴⁸ IDEM.: *De principiis naturae.*, c.6: *Opuscula philosophica*, n.365.

⁴⁹ Se ha citado este texto clásico por dos razones. En primer lugar, para hacer ver cómo la razón por la cual S.Tomás justifica el uso de la predicación analógica en filosofía es la misma que él señala para justificar esta forma de predicación en teología natural. La predicación analógica se usa allí donde entre varios sujetos se da una semejanza que no cae bajo el dominio ni de la especie ni del género y esto es lo que sucede con los nombres que se predicán de Dios y de las criaturas. En segundo lugar, este texto permite descubrir la profunda unidad temática que subyace a la diversidad de términos empleados por el Aquinate (*proportio, comparatio, convenientia, ratio, attributio, per prius et per posterius, secundum prius et posterius*).

perfección absoluta se predica de Dios y de las criaturas según la prioridad y la posterioridad.

Por ello este tipo de analogía permite fundar una filosofía de la religión y además una teología ya que, por un lado, salvaguarda el carácter absoluto y único de Dios, y por otro no destruye la consistencia ontológica de los entes finitos. Los nombres de las perfecciones mixtas se predicán de Dios según la analogía metafórica. Los nombres de las perfecciones absolutas aplicados a entes de especies diferentes sin ninguna relación con Dios, se predicán según la analogía de proporcionalidad propia.

Desde la noción de denominación pueden distinguirse dos tipos fundamentales de analogía: *analogía según denominación intrínseca* y *analogía según denominación extrínseca*. Aquí se dejan a un lado ulteriores divisiones de la analogía, desarrolladas por autores posteriores como, por ejemplo, Cayetano.

Únicamente interesa en este punto la distinción entre el *significado lógico* y el *ontológico de la analogía*. Por lo que respecta al *significado lógico* se da una diferencia lógica entre la analogía de denominación extrínseca y la de denominación intrínseca. En la analogía de denominación extrínseca los juicios son análogos por razón de una variación de significado en la cópula. En la analogía de denominación intrínseca los juicios son análogos por razón de una variación de significado en el atributo predicativo.

Esta distinción explica el que sólo en la analogía de denominación intrínseca (*analogía de atribución intrínseca* y *de proporcionalidad propia*) el predicado atributivo sea esencialmente análogo. Por lo que toca a la analogía de denominación extrínseca

(analogía de atribución extrínseca y metafórica) la atribución predicativa no es análoga, ya que significa en ese caso un concepto unívoco ⁵⁰.

Por lo que respecta al *significado ontológico* la doctrina de la analogía se funda en una metafísica del ser (Platón y Aristóteles). En función de ella Santo Tomás tiene en cuenta cuatro clases de nombres que se aplican de modo diferente a Dios ⁵¹.

Como se ve, la analogía permite a santo Tomás superar los peligros de la univocidad, el antropomorfismo y la idolatría. La intención última de las distinciones establecidas por Santo Tomás es mostrar cómo el lenguaje humano que habla de Dios está dotado de significado aunque nunca consiga expresar plenamente la esencia divina. De este modo Santo Tomás lleva a cabo de forma admirable una síntesis entre el aspecto catafático y el aspecto apofático. Así se explica la presencia de ambos aspectos en sus obras:

"Omne quod cognoscitur potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare" ⁵² (catafático)

"Cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum (*in prol. I Peri hermeneias.*), idem iudicium est de cognitione rei et nominatione eius. Unde sicut Deum

⁵⁰ Cfr. GILSON, E.: *Being and some Philosophers*. Toronto 1952. Pont.Inst.of Med.Stud. 2 ed., 190-215. Pero, como es sabido, esta cuestión ha sido siempre objeto de debate entre filósofos y teólogos de inspiración tomista. Aquí se pretende únicamente exponer la fundamentación del significado del lenguaje teológico en la analogía sin entrar en más detalles propios de una investigación específica sobre Santo Tomás de Aquino.

⁵¹ (a) Los nombres de perfecciones simples se usan propiamente para hablar de las criaturas y pueden ser predicados de Dios sólo metafóricamente; respecto a la perfección significada se predicán primeramente de Dios y en segundo lugar de las criaturas.

(b) los nombres de perfecciones mixtas se usan propiamente para hablar de las criaturas y pueden ser predicados de Dios sólo metafóricamente.

(c) Los nombres de las perfecciones negativas se usan con propiedad para hablar de Dios y pueden ser predicados de las criaturas sólo metafóricamente.

(d) Los nombres de las imperfecciones se pueden predicar sólo de las criaturas y no pueden atribuirse a Dios con propiedad ni siquiera metafóricamente.

Cfr.: SANTO TOMAS DE AQUINO.: *In I Sent.* 34, 3, 2 ad. 2; *In I Sent.*, 22, 1, 2.

⁵² Ibidem., *In I Sent.* 22, 1, 1, contra.

imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo" ⁵³
(apofático)

1. 3. 2. El redescubrimiento de la analogía en la teología contemporánea:

K.Barth y H.Bouillard

K.Barth afirma que sólo se puede conocer a Dios a partir de su Revelación y en el ámbito de la fe. A partir de este supuesto Barth inicia una lucha contra la concepción católica de la analogía llamada por la tradición escolástica "analogía entis", proponiendo una "analogía de la fe" (que este autor llama indistintamente *analogia fidei* y *analogia gratiae*). En el fondo, Barth aborda el problema entre el conocer, el pensar y el hablar sobre Dios, cuya respuesta era la analogía. También para Barth lo es, pero esta analogía no se basa en el estudio metafísico-natural del ente en relación con la Primera Causa Increada, sino en el hecho de la Revelación, ya que Dios mismo ha querido dotar de significado las palabras que El emplea en su auto-revelación y que el creyente emplea en la oración, en la confesión de la fe y en la teología ⁵⁴.

Para K.Barth, las palabras sobre Dios se encuentran en analogía respecto del ser de Dios, ya que siendo Dios, Creador y Verdad de todas las cosas, El es también la

⁵³ Ibidem., *In Sent.* 22, 1, 1, sol.

⁵⁴ Cfr. BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik* I/1, 8. Según la llamada Teología dialéctica, entre Dios y el hombre sólo puede hablarse de analogía fidei: Supuesta la revelación cristiana, existe una analogía entre dos decisiones, a saber, entre la decisión divina de autocomunicarse en la revelación y en la gracia y la decisión del hombre, por la misma acción de la gracia, de aceptar a Dios en la fe. Para una explicación más detallada de esta cuestión puede verse: PANNENBERG, W.: "Analogie und Doxologie", en *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen 1967 y SCHEELE, P. W.: "Ökumenische Disput über die Glaubenswelt als Analogie", *Catholica* 24 (1970) 323-324.

Verdad primera y última del lenguaje humano. Las palabras y los conceptos -según Barth- se aplican con propiedad sólo a las criaturas, pero una vez que Dios ha dado el permiso para poder referirse con ellas a El, Dios mismo otorga a las palabras un significado que suple la insuficiencia radical del lenguaje para hablar del "totalmente Otro".

Así, por ejemplo, Barth sostiene que los términos "padre" e "hijo" no alcanzan su verdad primera y fundamental en el ámbito de la generación humana sino en Dios, en la Trinidad. Lo mismo afirma del término "soberanía": ésta no designa en primer lugar el poder ejercido sobre otros sino el poder que Dios revela en Jesucristo. En la misma línea, la verdad del concepto "amor" no se descubre más que a la luz del amor con que Dios ha amado al mundo hasta el punto de darle a su Hijo Unigénito (Cfr. *Jn 3, 16*)⁵⁵ ¿Qué decir de esta crítica radical a la *analogia entis*?, ¿qué consecuencias comporta en relación con la cuestión acerca del significado del lenguaje teológico?

Siguiendo a H. Bouillard, es preciso señalar que la expresión *analogia entis* no aparece más que en un reducido número de teólogos escolásticos (Suárez, entre otros). Santo Tomás, por su parte, prefiere usar otra expresión semejante pero no idéntica (*ens analogice dicitur*). En cambio, Cayetano usa la expresión *conceptus analogus*. Aunque parezcan sutiles, estas diferencias obedecen a diferentes formas de pensamiento. Así, por ejemplo, la concepción tradicional de la *analogia entis* que Barth tiene ante sí en su crítica es aquella que atribuye a ciertos conceptos (análogos) el poder de *representar*, aunque imperfectamente, la esencia de Dios. Esta sería la concepción vulgar de analogía: semejanza imperfecta pero directa ⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik*. II /1, 377-378.

⁵⁶ Cfr. BOUILLARD, H.: *Connaissance de Dieu*. Paris 1967, Aubier-Montagne, 156-161.

Ahora bien ésta no es, por ejemplo, la analogía de Santo Tomás, ya que para él no se trata de descubrir conceptos analógicos que representarían de forma proporcional o imperfecta la esencia de Dios, sino de establecer cómo es posible, por medio de conceptos que se aplican con propiedad a las criaturas, poder afirmar en relación con Dios, Misterio en sí mismo incompreensible, proposiciones afirmativas que sean verdaderas. En este punto de la radical afirmación de la transcendencia de Dios coinciden Sto. Tomás y K. Barth:

"Todo aquello que nuestro intelecto puede concebir de Dios escapa a la representación. Asimismo aquello que Dios es en sí mismo permanece para nosotros escondido, y el conocimiento más alto que podemos tener de Dios en esta vida es saber que El está más allá de todo aquello que nosotros podemos concebir" ⁵⁷.

Y, en otro lugar, sostiene Santo Tomás:

"No podemos aprehender aquello que Dios es, sino aquello que El no es, y la relación que El tiene con todo lo creado" ⁵⁸.

Según Santo Tomás de Aquino, sólo a partir de esta relación pueden atribuirse nombres a Dios. Y la verdad de estas proposiciones afirmativas referidas a Dios está fundada en la "relación entre la creatura y Dios, principio y causa primera, en quien preexisten todas las perfecciones de las cosas" ⁵⁹. En esta relación se funda el conocimiento analógico que no es ni una semejanza ni menos aún una representación.

Esta reducción de la analogía a la *lógica de la representación* y al *conceptus*

⁵⁷ SANTO TOMAS DE AQUINO.: *De Veritate*, q.2, a.1, ad.9.

⁵⁸ IDEM.: *Contra Gentes.*: 30, fin.

⁵⁹ IDEM.: *Summa Theologiae*. I, q.13, a.5.

analogicus fue la que provocó el rechazo de la teología protestante, de K.Barth y del neoempirismo positivista que justamente condenan la posibilidad de hablar de Dios desde una metafísica de la representación. Barth, por su parte, entiende la *analogia entis* que él rechaza como un concepto supremo, común a Dios y a la creatura.

Ahora bien ésta no es la concepción de Sto.Tomás, como hace notar certeramente H.Bouillard:

"Salta a la vista que rechazando tal noción, Barth coincide con Santo Tomás. En la medida en que él pensaba desechar la noción *tomista* de analogía, el "quiproquo" era perfecto, ya que esta concepción se caracteriza precisamente por el rechazo de aquello que él mismo rechaza" ⁶⁰.

K.Barth cree resolver la cuestión del hablar significativo sobre Dios y su misterio apelando a la Revelación que, por pura gracia, concede al hombre el privilegio de poder referirse a El, pero, como sostiene H.Bouillard, esta solución no resuelve el punto central de la cuestión. Más aún ni siquiera lo aborda ya que, apoyados o no en la Revelación, los conceptos y términos empleados en el lenguaje sobre Dios son, al fin y al cabo, humanos. Decir- como hace Barth- que únicamente en virtud de la Revelación tiene sentido el lenguaje humano deja sin respuesta el problema planteado.

Barth presupone que, siendo humanos los conceptos y los términos, resultan totalmente inadecuados para expresar aquello que Dios es en sí mismo. Y ciertamente si

⁶⁰ "Il saute aux yeux qu'en rejetant une telle notion, Barth se trouve d'accord avec saint Thomas. Dans la mesure où il croirait rejeter la notion *thomiste* de l'analogie, le quiproquo serait ici parfait, puisque cette conception se caractérise précisément par le refus de ce que lui-même refuse". Cfr. BOUILLARD, H.: *Connaissance de Dieu*. Paris 1967, Aubier-Montagne, 161.

se concibe la analogía desde una lógica de la representación resulta claro que no se puede hablar de Dios, ya que a Dios nadie le ha visto nunca (Cfr. *Jn 1, 18*).

Pero la *analogia entis* expresa además algo que Barth no tiene en cuenta, a saber, la relación (*potentia oboedientialis*) entre el ser humano y Dios. En ella se funda la apertura del hombre a Dios, apertura cognoscitiva-volitiva en la que se incluye también el lenguaje humano que, de algún modo, ha de poder referirse a Dios, pues, de no ser así, la Revelación se impondría extrínseca y necesariamente.

En efecto, si única y exclusivamente se pudiera conocer a Dios a partir de la Revelación, ésta sería necesaria. Mas con ello quedaría cuestionada la libertad divina en su dirigirse dialógicamente al hombre. Además, la Revelación resultaría extrínseca pues no encontraría en el hombre ninguna orientación ni disposición interior hacia el misterio de Dios como plenitud y finalización intrínseca del dinamismo cognoscitivo y volitivo del ser humano. Con ello, se anularía la libertad del hombre para aceptar autónomamente el Misterio de Dios.

Si el lenguaje humano no estuviera de algún modo naturalmente capacitado para hablar de Dios, el ser humano no sería un interlocutor verdadero, libre y autónomo en la relación dialógica que establece con su Creador. En el fondo la *analogia fidei*, que justamente reivindica Barth, presupone e incluye implícitamente la *analogia entis*⁶¹.

En diálogo con G. Söhngen, Przywara y E. Jüngel, H. U. von Balthasar propone una reformulación de la analogía clásica⁶². En la teología clásica, analogía se oponía a univocidad y equivocidad. En cambio, para von Balthasar analogía se opone a *dialéctica*

⁶¹ Cfr. GERTZ, B.: "Was ist analogia fidei? Klarstellungen zu einem Kontroversthemata". *Catholica* 26 (1970) 309-324.

⁶² Cfr. BALTHASAR, H. U. von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964, Guadarrama, 112-114.

y así la analogía designa la consistencia propia y autónoma de la creatura en relación con Dios. Von Balthasar habla de *analogia fidei* cuando se indica esta misma relación pero en cuanto puesta por Dios en el interior del hombre llamado a la comunión con Cristo. La analogía, en cambio, se llama *analogia entis* cuando se refiere a la constitución interna de la creatura en su dimensión ontológica. Von Balthasar encuentra así una analogía auténtica entre el lenguaje espiritual del hombre y el lenguaje natural que le permite diseñar la relación analógica entre el lenguaje de la revelación y el lenguaje de la creación:

"Sin embargo hay una analogía auténtica: el lenguaje espiritual del hombre presupone un lenguaje natural; el lenguaje de la revelación presupone, por su parte, el lenguaje de la creación de Dios, es decir, presupone precisamente esa analogía del ser. Con ello presupone el conocimiento natural de Dios, o dicho, religiosamente, el contacto natural y existencial de la criatura con el ser, del cual nace aquel conocimiento; presupone la *cognitio per contactum* (Santo Tomás de Aquino)" ⁶³.

Además para Von Balthasar esta analogía lingüística y ontológica permite fundar la gratuidad absoluta de la revelación divina:

"Así como la palabra libre del espíritu constituye una categoría totalmente nueva frente al lenguaje natural (...) así también el libre hablar de Dios, cuando se revela dentro de la historia humana, representa una categoría totalmente nueva. Dios aparece como el Sujeto soberano, que habla, actúa, elige y rechaza, juzga y perdona según leyes que sólo El conoce y que no pueden ser deducidas de las leyes vigentes en la existencia o en la historia" ⁶⁴.

El hecho de que el Dios soberano haya escogido según su libre criterio los medios auxiliares y las condiciones materiales de su revelación hace que la teoría de Von Balthasar pueda satisfacer también a las exigencias más estrictas de la *analogia fidei*, tal

⁶³ Ibidem., 114.

⁶⁴ Ibidem., 114.

como la defiende Karl Barth ⁶⁵. H.Bouillard sintetizando las posiciones de ambos teólogos concluye de este modo su obra:

"Todo cristiano admitirá con Barth que, nosotros conocemos a Dios por medio de Dios, sobre el fundamento de la revelación bíblica y en la fe. Pero es preciso admitir también que somos nosotros los que lo conocemos (...)El lenguaje humano, incluido el bíblico, no se dirige de modo adecuado al Dios incomprendible si no es mediante la negación interna que caracteriza a la atribución analógica" ⁶⁶.

E.Jüngel, por su parte, reconoce que la analogía está presente en la teología:

"Como estructura ontológica de la relación entre Dios y la creación; como modelo hermenéutico para formar conceptos teológicos, es decir, como condición de posibilidad de un discurso humano apropiado sobre Dios; como punto de partida de una teoría ética de la fe cristiana" ⁶⁷.

Este autor redescubre el valor de la analogía en la teología contemporánea estudiando el giro barthiano de la dialéctica a la analogía y la reinterpretación de la analogía clásica, llevada a cabo por Przywara. Jüngel resume su estudio sobre la analogía en teología proporcionando una serie de tesis que ilustran muy bien las insuficiencias de la versión tradicional :

⁶⁵ Ibidem., 118 nota a pie de página.

⁶⁶ BOUILLARD, H.: *Connaissance de Dieu*. op.cit., 185. El texto original dice así: "Tout chrétien admettra avec Barth que, nous connaissons Dieu par Dieu, sur le fondement de la révélation biblique et dans la foi. Mais il faut admettre aussi que c'est nous qui le connaissons...et le langage humain y compris celui de la Bible, n'est convenablement rapporté au Dieu incompréhensible que moyennant la négation interne qui caractérise l'attribution analogique". Ibidem., 185.

⁶⁷ JÜNGEL, E.: "La signification de l'analogie pour la théologie" en GISEL, P - SECRETAN, Ph.: *Analogie et Dialéctique. Essais de théologie fondamentale*. Genève 1982, Labor et Fides. 250.

"La doctrina de la teología tradicional peca por su desconocimiento del carácter de interpelación y de acontecimiento, propios de cualquier discurso sobre Dios; (ésta) desconocía así el fundamento cristológico de la analogía entre el Creador y la creatura (...) La dependencia de la creatura respecto del Creador, que expresa la diferencia cualitativa infinita entre uno y otro, presupone una *analogia entis*; ésta hace posible una *analogia attributionis* que tiene en cuenta la *analogia proportionalitatis*: sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum esse - secundum dependentiam et attributionem (...) Comprender la analogía de esta manera, es conceder a las palabras que hablan de Dios únicamente la función hermenéutica de designar e identificar, olvidando que estas palabras contienen la venida de Dios al mundo y participan del Dios que ha tomado la palabra" ⁶⁸.

Pero las tesis de Jüngel ponen también de relieve la vigencia de la analogía desde un adecuado replanteamiento:

"El discurso sobre Dios, en cuanto narración de Dios e interpelación del hombre, hablará de Dios como de aquél que, al haber tomado la palabra, ha superado la diferencia cualitativamente infinita entre Creador y creatura para hacerse concreto en una semejanza que supera la enorme desemejanza que se da entre ambos" ⁶⁹.

Ahora bien, al final de su estudio Jüngel termina por contraponer la *analogia entis* (*analogia nominum*) que él llama *analogia de la reserva* y la *analogía del Adviento* que él propone como alternativa para superar las insuficiencias tradicionales ⁷⁰. De este modo, en su planteamiento se pierde la síntesis entre *analogia fidei* y *analogia entis*, lograda no sin ciertas dificultades por H.U.von Balthasar y H.Bouillard.

Con ello se recae de nuevo en una peligrosa dicotomía de sabor barthiano. Además, la descalificación de cualquier tipo de *analogía entis* propicia una cierta confusión entre el ser divino y el ser humano:

⁶⁸ Ibidem., 250.

⁶⁹ Ibidem., 251.

⁷⁰ Ibidem., 252.

"La analogía del Adviento no sólo permite hablar de Dios *como* de un hombre, sino también hablar de Dios cristológicamente *en cuanto que* él es hombre" ⁷¹.

Con todo, se ha de valorar en Jüngel su insistencia en la incorporación del acontecimiento de Cristo en el corazón mismo de una reflexión sobre los atributos divinos. Su intento testimonia, una vez más, la relevancia de la analogía como categoría básica para poder hablar de Dios evitando de este modo sea el agnosticismo sea el antropomorfismo:

"Para una cierta escuela teológica, el problema fundamental de la teología es conseguir evitar, por una parte, el antropomorfismo; por otra parte, el agnosticismo" ⁷².

En cualquier caso, la respuesta de la analogía tanto en su versión clásica como en su versión contemporánea no es completa, ya que aborda la cuestión solamente desde la dimensión predicativa. Al hacerlo así, se expone a los ataques que en la modernidad le han dirigido empiristas y neopositivistas.

Se ha de tener en cuenta además que el significado de no pocas de las aserciones teológicas (basta pensar, por ejemplo, en aquellas que hablan de promesas, de alianza, de bienaventuranzas) no pueden comprenderse en plenitud sólo desde la analogía ni tampoco sólo desde la semántica.

Por eso aquí no se rechaza la analogía. Más aún, no se puede prescindir de ella en la teología sistemática. Pero es preciso ampliar el horizonte de la respuesta a la cuestión del significado del lenguaje teológico hasta llegar a incluir el estudio de la dimensión

⁷¹ Ibidem., 252.

⁷² FERRE, Fr.: *Language, logic and God*. Londres 1962, Hesper and Row, 84

pragmática del lenguaje. Desde aquí puede afrontarse de un modo nuevo y fructífero el diálogo con la filosofía analítica.

1. 3. 3. El origen del desafío lingüístico a la teología: el empirismo clásico

Muchos de los problemas que se discuten en la filosofía moderna tienen su origen en la filosofía empirista de los siglos XVII y XVIII. Lo mismo se puede decir de ciertos aspectos del debate contemporáneo acerca de la verdad de la religión y del significado de las aserciones religiosas. El filósofo que ha puesto las bases de las tendencias empiristas modernas constituídas después en crítica de la religión ha sido David Hume ⁷³.

Es indiscutible la influencia de Hume en la filosofía analítica, en la filosofía de la religión, y por ende, en la teología fundamental, hasta tal punto de constituir el primer gran desafío a cualquier tentativa de argumentación sistemática para mostrar la coherencia discursiva de las aserciones teológicas. Hume se pregunta por el sentido de un discurso acerca de aquello que el hombre no puede conocer: ¿qué sentido tiene hablar de la existencia de un Ser (Dios), del cual no podemos decir nada inteligible? Para Hume no hay más que una doble respuesta: antropomorfismo o agnosticismo:

"Hume ha sabido presentar uno de los grandes problemas del teísmo: cómo huír del agnosticismo sin caer en el antropomorfismo y cómo eludir el antropomorfismo sin

⁷³ Cfr. JEFFNER, A.: *Butler and Hume on Religion. A comparative analysis*. Estocolmo 1966, Diakonistrelsens Bokforlag, 11.

renunciar a la posibilidad de inteligibilidad que es la única defensa contra un radical agnosticismo" ⁷⁴.

Así se comprenden las conclusiones *naturalísticas o fideísticas* a las que diversos filósofos y teólogos han llegado como consecuencia del influjo de Hume. En la interpretación naturalística la crítica de la religión racional con la consiguiente demostración de la irrelevancia de la hipótesis religiosa implica que la realidad natural se explica a partir de principios inmanentes sin necesidad de recurrir últimamente a un principio trascendente. En la interpretación fideística, se advierte una cierta aportación positiva, concretada en la crítica de la llamada teología natural. Negando a las aserciones religiosas el estatuto de hipótesis científicas, se obligó a la teología a iniciar un nuevo y fecundo proceso de fundamentación del valor cognitivo de sus afirmaciones.

Para A. Flew, la noción fundamental del pensamiento de Hume, centrado en el ataque a los fundamentos racionales de toda religión sobrenatural, es la de un confiado naturalismo, que excluye como carente de sentido cualquier apelación a la revelación y cualquier distinción entre un orden natural y un orden sobrenatural. Desde el punto de vista de la lingüística observa Ronald W. Hepburn:

"La filosofía lingüística ha reformulado el ataque a los argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios. Este ataque consiste en un desarrollo de los argumentos originariamente expuestos por Hume sobre todo en sus *Dialogues*" ⁷⁵.

Aunque Hume aborda directamente el problema del valor cognitivo de la creencia religiosa, tiene razón Austin cuando arguye que en realidad el problema es semántico-

⁷⁴ FERRE, F.: *Basic Modern Philosophy of Religion*. Nueva York 1967, Scribner, 163.

⁷⁵ HEPBURN, R.W.: *Christianity and Paradox. Critical Studies in Twentieth-century theology*. Nueva York 1968, Pegasus, 4.

lingüístico, ya que al elaborar Hume su teoría acerca del origen de las ideas supone una pregunta más fundamental aún. Esta idea *x* que expresamos o concebimos con una palabra *X*, ¿tiene un significado o no?:

"La teoría de Hume sobre "cómo se derivan nuestras ideas" - observa Austin- es la misma que aquella según la cual una palabra, *x*, tiene un significado sólo si puedo saber, por lo menos, una vez, que " esto es un "x" , entendiendo por "esto" aquello que denota algo sensible" ⁷⁶.

Ahora bien para Hume, dado que el horizonte del conocimiento humano se circunscribe al ámbito de la experiencia sensible empírica e intuitiva, también el de la significación termina allí donde se llega a los límites de la intuición. La consecuencia de todo ello es la carencia de sentido de las proposiciones religiosas sin que ello comporte necesariamente la disolución de la creencia religiosa, ya que como afirma Leslie Stephen:

"En muchos de sus argumentos los teólogos ortodoxos podrían estar de acuerdo con Hume. Antes y después de él, insignes teólogos no se cansaron de afirmar que Dios es absolutamente inconcebible en su naturaleza divina; otros insistieron en la incapacidad de la razón por sí sola para llegar a conocer a Dios; otros, denunciaron las religiones primitivas como formas de ateísmo...Lo que Hume habría llamado sinsentido, los teólogos lo han venerado como misterio..." ⁷⁷.

Estas comparaciones que hace Stephen parecen poco oportunas, ya que los presupuestos ontológicos y epistemológicos de Hume y de la teología son completamente diversos y, por tanto, la inefabilidad propia del lenguaje teológico no se

⁷⁶ AUSTIN, J.L.: "Are There A Priori Concepts?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. XVIII(1939), publicado después en AUSTIN, J.L.: *Philosophical Papers*, Oxford 1961, 13-14.

⁷⁷ STEPHEN, L.: *History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York 1962, Voll. 286-287.

debe a una epistemología empiricista sino a un *excessus* de conocimiento *per viam eminentiae*.

Podría observarse, en cambio, un cierto acuerdo entre Barth y Hume por lo que respecta a la función del lenguaje religioso. Dallas M. High defiende en este sentido que se da un extraordinario paralelismo entre la noción que Hume tiene de la inteligencia y el modo con que Barth trata el conocimiento teológico. Hume sería de algún modo un "antecedente histórico" de Barth:

"Barth comparte claramente algunas de las convicciones y de las premisas epistemológicas y lingüísticas que encontramos en los empiristas radicales y en los positivistas lógicos"⁷⁸.

Ello no muestra un paralelismo entre Hume y Barth, sino la constatación de que, cuando se cuestiona la posibilidad del lenguaje humano para hablar con coherencia discursiva acerca del misterio divino, puede desembocarse con relativa facilidad en el naturalismo (Hume) o en el fideísmo (Barth). En el primer caso, se niega el valor cognitivo del lenguaje religioso. En el segundo caso se niega al sujeto humano como interlocutor libre y autónomo en su relación con el Misterio de Dios.

Así pues, el éxito de las orientaciones empiristas, ya desde los tiempos de G. Occam hasta el empirismo inglés clásico en la versión radical de David Hume, unidas

⁷⁸ HIGH, D.M.: *Language, persons, and Beliefs. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*. Nueva York 1967, Oxford University Press, 189-190. Sobre la relación entre Hume y K. Barth puede consultarse: KINCADE, J.: "Karl Barth and Philosophy". *The Journal of Religion* XL (1960) 164. Y también O'BRIEN: "On the Limitations of Reason", en HICK, J (ed.): *Faith and the Philosophers*. Londres 1964- Nueva York, St. Martin's Press 1964, 233.

al trascendentalismo kantiano que pone de relieve la fundamental contraposición entre la experiencia sensible y la dimensión metafísica, cuestiona hondamente el sentido del discurso religioso y teológico. El desarrollo posterior del neopositivismo y el primado analítico de una semántica de corte representacionista y verificacionista relegan las aserciones de los lenguajes de la fe al ámbito emotivo y poético, al sinsentido y al silencio.

2. LA FILOSOFIA ANALITICA Y LOS NUEVOS HORIZONTES DE LA SIGNIFICACION LINGUISTICA

Los teólogos se han ocupado de la cuestión del lenguaje religioso, enfocándolo casi siempre en función de las instancias filosóficas y culturales de cada momento histórico. Después del nominalismo y con la irrupción de la teología protestante se inicia un período de profunda crisis en cuanto a la posibilidad de un discurso dotado de sentido acerca de Dios, agravado por el empirismo inglés.

En el continente europeo sobre todo en los países de lengua alemana y de lengua francesa, la reflexión teológica de los s.XIX y s.XX se sitúa en el horizonte filosófico de una metafísica en oposición a la anti-metafísica declarada por los empiristas y por sus sucesores los neopositivistas. En este contexto habría que recordar las aportaciones más recientes llevadas a cabo por teólogos como R. Bultmann, K.Barth, P.Tillich, y en Francia, por el pensador P.Ricoeur en su debate con los estructuralistas. No son necesarios más detalles acerca de esta corriente porque el presente trabajo de investigación se sitúa en el ámbito de los teólogos anglosajones que abordan la cuestión del lenguaje teológico desde otra perspectiva filosófica: el análisis lingüístico y, en concreto, la pragmática lingüística.

Los teólogos anglosajones proponen un análisis del significado de las aserciones teológicas como tarea previa al estudio de la la razonabilidad de un discurso coherente sobre Dios. Este tipo de reflexión es propio de la filosofía analítica que hunde sus raíces en el empirismo inglés de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume así como en el desarrollo de la lógica moderna de B.Russell, A.N. Whitehead, entre otros.

2. 1. La tradición inglesa del análisis

La reflexión actual filosófica y teológica en los países anglosajones se caracteriza por el estudio de una triple problemática: la significatividad del lenguaje teológico, y en general, del lenguaje religioso; la relación entre religión y ciencia moderna y el problema de las categorías metafísicas para hablar de Dios. Aquí interesa sobre todo el primer problema tratado en la *Philosophy of Analysis*. Para la filosofía analítica, arbitrar un criterio de significado lingüístico resulta algo esencial.

Ya en la tradición del empirismo británico, por ejemplo, en F.Bacon, Berkeley y D. Hume, se encuentra el germen del llamado en el s.XX "criterio empírico del sentido"⁷⁹. David Hume formula una primera sospecha sobre el sinsentido. En la época de la "mathesis universal", se vuelve otra vez, sobre todo, merced a Leibniz, a la idea del lenguaje de cálculo, desechado por Aristóteles. A través de una definición analítica, los significados de palabras en un lenguaje artificialmente construido habrían de ser reducidos a ideas simples. Este programa significa el origen de la logística posterior. Se ha de construir un lenguaje filosófico en el que la semántica pueda funcionar a base sólo de una sintaxis lógica y sin recurso a la experiencia individual. De entender correctamente la forma lógica del lenguaje habría de ofrecer ya ésta en cuanto tal el criterio que permitiese el discurso con significado del discurso sin significado. El planteamiento de la forma lógica del lenguaje fue particularmente renovado por G.Frege.

⁷⁹ Cfr. LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México 1956, Fondo de Cultura Económica; HUME, D.: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires 1945, Losada; IDEM.: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid 1923, Espasa-Calpe.

En una fase posterior se hizo una síntesis con la crítica empírico-nominalista del lenguaje. Se seguía con ello el esquema de las funciones de verdad en el atomismo lógico.

La filosofía analítica aparece como una tendencia filosófica y cultural presente en el ámbito anglosajón desde los primeros años del s.XX. Así, lo que caracteriza a todos los analistas no es tanto una doctrina filosófica determinada cuanto un método común para abordar las cuestiones filosóficas y culturales. Afirman los filósofos del análisis que muchos de los problemas tradicionales -entre ellos también el problema del significado de las aserciones teológicas-, se deben a una confusión lógico-lingüística. Piensan que, una vez establecidas las condiciones de la significación lingüística, tales problemas desaparecerán. Según el método analítico, la filosofía se concibe como una actividad que se ocupa de establecer las condiciones de posibilidad de cualquier tipo de significación lingüística.

Sin embargo conviene precisar que los motivos que están a la base de este método común son bien diferentes en unos y en otros. Por ejemplo, los dos pioneros del análisis en Inglaterra, G.E. Moore y B.Russell aplicaban el método analítico desde presupuestos diversos. Lo mismo sucede con la concepción del análisis de L.Wittgenstein que difiere notablemente de aquella elaborada por los positivistas lógicos del Círculo de Viena y de sus discípulos en el movimiento americano del empirismo lógico.

Entre los autores contemporáneos están aquellos que sobre todo en Oxford descubren un criterio de significación en el seno del mismo lenguaje ordinario en su uso contextual y aquellos que opinan que el análisis comporta la búsqueda de un lenguaje ideal. Mientras que para unos el papel de la filosofía se ha de reducir a su dimensión

analítica, para otros el análisis es un método propedéutico indispensable pero no único o exclusivo, ya que la filosofía comprende otra serie de dimensiones igualmente importantes en la vida humana tales como la dimensión metafísica, la dimensión de libertad, de ultimidad, de búsqueda de "lo de algún modo Absoluto". La corriente analítica se presenta así como una tradición filosófica en la que confluyen tendencias bien diversas y autores con diferentes presupuestos filosóficos. Por esta razón no se encuentra una posición unánime en relación con relación a los temas que aquí se exponen.

En los inicios de la filosofía analítica se advierte un desinterés respecto de Dios y de las aserciones religiosas, ya que éstas van más allá de los límites del lenguaje. Ahora bien esto no quiere decir que todos los autores adopten una postura agnóstica o un ateísmo práctico aunque, de hecho, la mayoría de ellos profesan formas diversas de ateísmo.

Por otra parte, se ha de tener en cuenta la herencia empirista y criticista para comprender el desafío que la filosofía analítica plantea a la teología. Asimismo, se explica la reacción contra toda forma de teología natural si se tiene en cuenta la presencia en el ámbito teológico inglés de los s. XVIII y XIX de ciertas formas decadentes de teología escolástica (la teología psíquica de Clarke y Paley o la teología racional neo-hegeliana racionalista y panteísta, entre otras).

Desde aquí se entiende la reacción del análisis contra cualquier forma de metafísica y de teología, y en general, contra cualquier pretensión de aplicar las categorías analíticas a una realidad meta-sensible y meta-lingüística.

2. 2. El neopositivismo y la reducción de la significación a la designación descriptiva

Con la filosofía del lenguaje en su versión neopositivista se pone en cuestión no sólo un aspecto esencial de la antropología filosófica como horizonte de la antropología teológica sino además el mismo contenido racional y por ello la capacidad de las aserciones de fe para expresar la verdad revelada. A pesar de la evolución que ha sufrido el criterio neopositivista en sus diversos representantes y direcciones, éste se ha mantenido básicamente el mismo: el criterio *empirista*. Según este criterio una proposición no tiene sentido más que cuando comporta una referencia a una experiencia empírica o al menos contestable fácticamente. Es claro que según este criterio sólo tienen sentido las proposiciones sintéticas empíricas:

"En cuanto empiristas exigimos que el lenguaje de la ciencia se restrinja de esta manera: exigimos que los predicados descriptivos y a partir de ellos las proposiciones sintéticas no sean admitidas más que aquellas que tengan alguna conexión con las observaciones posibles" ⁸⁰.

A lo largo de este siglo, el neopositivismo ha forjado otros criterios de sentido pero siempre en la misma dirección (verificabilidad, fisicalismo, falsificabilidad). Ello se debe en los países de lengua inglesa al predominio del empirismo lógico y al moderno

⁸⁰ CARNAP, R.: *Testability and Meaning*, II. New Haven, Graduate Philosophy Club, Yale University, 1954, 33.

desarrollo de la lógica. Sus descubrimientos han conducido a una comprensión del tema mucho más amplia de lo que permitía el dominio de las tradicionales concepciones aristotélicas.

Además en estos años se asiste a un creciente interés por el lenguaje, ya que en las palabras y en las proposiciones los pensamientos sobre el mundo se expresan y se hacen accesibles⁸¹. Unido a ello está el auge del *fisicalismo*. Este término se debe a Otto Neurath quien lo propuso en el año 1931 como el núcleo epistemológico del Círculo de Viena. Fisicalismo significa el uso unitario del lenguaje de la física para toda formulación científica y al mismo tiempo la imposibilidad de rebasar el lenguaje de la ciencia ni siquiera para fundar en algo extralinguístico su significado⁸².

De este modo se llega al predominio de la explicación *naturalista* del lenguaje, propuesta por el positivismo lógico y defendida por Bertrand Russell⁸³. Apremiado por la psicología behaviorista, este autor describe el lenguaje en términos de una interacción causal entre el organismo y su medio. Desde este punto de vista, las leyes

⁸¹ Es un tópico común decir que las obras clásicas en las que se desarrollan y concentran estos los tres factores señalados son el *Tractatus logicus-philosophicus* de Wittgenstein (1922), la *Logical Syntax of Language* de Rudolf Carnap y el libro *Language, Truth and Logic* de Alfred. J. Ayer (1935). Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid 1987, Alianza; CARNAP, R.: *Logical Syntax of Language*. Londres 1959, Routledge and Kegan Paul; AYER, J.: *Language, Truth and Logic*. Londres 1958, V. Gollancz. El influjo de estas tres obras en la configuración del positivismo lógico ha sido indudable. Así se explican los primeros escritos positivistas, tales como el citado de Rudolf Carnap, en los que se mantenía que el lenguaje ideal universal era el de la física. El objetivo era la unidad de la ciencia y ello significaba expresar todo el conocimiento científico en un solo lenguaje. Incluso el lenguaje sobre las personas, por ejemplo, en psicología y en sociología, debía ser reducirse al lenguaje universal de la física.

⁸² Una explicación más detallada del fisicalismo se encuentra en KRAFT, V.: *El círculo de Viena*. Madrid 1966, Taurus, 180-193. Según este autor, el fisicalismo defiende que las proposiciones de la psicología son traducibles a enunciados sobre lo físico. Para él, el verdadero problema del lenguaje "fisicalista" unitario "se halla en si con él puede representarse también el campo de lo anímico; versa sobre la posibilidad de traducción de los enunciados psicológicos a enunciados sobre estados y procesos corporales". Cfr. *Ibidem.*, 180-181.

⁸³ Cfr. RUSSELL, B.: *An outline of philosophy*. Londres, 1948, George and Unwin. 46-60.

de la lógica, están, en última instancia, fundamentalmente relacionadas con las leyes de la física.

Las palabras habladas son sucesos físicos producidos en los órganos del lenguaje y tienen una disposición semejante en el tiempo. Las palabras escritas son marcas físicas sobre el papel y tienen una disposición semejante en el espacio.

En cada caso, según Russell, esta disposición copia o representa la estructura de algún hecho del mundo físico. El significado de las palabras es la respuesta que producen en el oyente, lo que viene a ser análogo al reflejo condicionado de un animal. Nada de extraño que Russell sea capaz de extraer de su teoría la conclusión de que el lenguaje y, en consecuencia, el conocimiento haya de restringirse al mundo físico:

"Me inclino a pensar que pueden extraerse conclusiones metafísicas bastante importantes, aunque más o menos escépticas, partiendo de sencillas consideraciones sobre la relación entre el lenguaje y las cosas. Una frase hablada consiste en una serie espacial de fragmentos de materia. Así pues, no es sorprendente que el lenguaje pueda representar el curso de los acontecimientos del mundo físico; puede, de hecho, hacer un mapa del mundo físico, preservando su estructura de una forma más manejable, y puede hacerlo porque está formado por acontecimientos físicos. Pero si hubiese un mundo como el postulado por el *místico*⁸⁴ tendría una estructura diferente a la del lenguaje y no podría por tanto ser descrita verbalmente"⁸⁵.

En los inicios de la filosofía analítica el análisis lógico del lenguaje ocupa un primer plano de tal manera que se da una tendencia predominante a buscar la forma lógica subyacente y universal presente en todo lenguaje, incluso en el ordinario para elucidar así el significado de una expresión lingüística, enmascarado no pocas veces a

⁸⁴ Russell utiliza el término *mystic* de una forma muy general e imprecisa para señalar a quien sostiene una creencia religiosa o a quien cree en una realidad que de algún modo trasciende al mundo físico. Cfr. MC QUARRIE, J.: *God-Talk. El análisis del lenguaje y el lenguaje de la teología*, op. cit., 69.

⁸⁵ RUSSELL, B.: *An Outline of philosophy*, op.cit., 275.

causa de su inexactitud y de sus muchas deficiencias lógicas. Este método es el preferido por R.Carnap, ya que a menudo los problemas filosóficos descansan en un análisis insuficiente y superficial de la función de determinadas expresiones lingüísticas. Así, por ejemplo, a veces, se interpretan los imperativos y los juicios de valor por analogía con las proposiciones declarativas. Se suele considerar el "Círculo de Viena" como el punto de partida del neopositivismo ⁸⁶.

Como fundador cabe considerar a Moritz Schlick aunque el estudio de la relación entre lenguaje, lógica y metafísica se encuentra más desarrollada en autores como R.Carnap y A.Ayer. Los neopositivistas coinciden en las líneas fundamentales epistemológicas que subyacen a la cuestión del significado del lenguaje religioso y metafísico en general.

El conocimiento científico es delimitado por la filosofía empírica de la siguiente manera: los términos empleados en las ciencias, siempre que no sean términos formales de la lógica o de la matemática, han de ser términos con un correlato empírico último. Todas las afirmaciones científicamente aceptables tienen que ser fundamentables desde un punto de vista estrictamente lógico o empírico ⁸⁷.

⁸⁶ Cfr. KRAFT, V.: *El círculo de Viena*. op.cit., 7.

⁸⁷ Cfr. KRAFT, V.: *El círculo de Viena*. op.cit., 101-130.

2. 2. 1. A. Ayer y el positivismo lógico

A. Ayer presenta las tesis centrales del llamado positivismo lógico o empirismo lógico, como una variante dentro del marco general de la filosofía analítica de carácter positivista. Según Ayer, el análisis lingüístico consiste en la aplicación del principio de verificación a las proposiciones no empíricas para mostrar cómo las proposiciones metafísicas carecen de sentido, o sea, de significado. En esta rígida concepción verificacionista no hay lugar para una fundamentación ni de los enunciados teológicos ni de las proposiciones éticas. En cuanto a estas últimas, Ayer les niega un significado referencial (no designan ni constatan ningún hecho), aunque no existencial (emotivo):

"No existe modo alguno para determinar la validez de un sistema ético, y de hecho, no tiene sentido, preguntarse si un sistema ético es verdadero. En estas condiciones lo único que nos podemos preguntar es cuáles son los hábitos morales de una persona o de un grupo determinado y aquello que les mueve a adoptar precisamente tales hábitos" ⁸⁸.

⁸⁸ AYER, A.: *Language, Truth and Logic*. Londres 1958, V. Gollancz, 107.

El valor de las críticas de Ayer a la ética, a la metafísica y a la teología descansa principalmente en el hecho de haber demostrado que los enunciados de dichas disciplinas son diferentes a las proposiciones de la ciencia y de la experiencia cotidiana.

Ayer reconoce que es poco satisfactorio decir que algunas expresiones son proposiciones significativas y el resto son pseudoproposiciones sin sentido a partir de una división neta entre expresiones informativas y emotivas. En vez de establecer por adelantado qué clase de enunciados son los que pueden considerarse como significativos, la filosofía del lenguaje debe llevar a cabo la tarea de investigar las diferentes clases de lenguaje, su uso y el significado que puede asignárseles.

Ahora bien esta investigación analítica aplicada a enunciados teológicos como "Dios existe" le lleva a concluir que:

"Si la frase "Dios existe" no implica nada más que el hecho de que ciertos tipos de fenómenos tienen lugar según una cierta sucesión, afirmar la existencia de un dios equivale simplemente a afirmar que se da una cierta regularidad en la naturaleza; pero ningún hombre religioso admitiría que eso es todo lo que se afirma" ⁸⁹.

Desde otra perspectiva, el interés de los analistas por el lenguaje moral que describe ciertos fenómenos de la ética, lleva a otros autores (en la línea de R.M. Hare) a estudiar la estructura lógica del discurso ético.

Hare descubre en los términos éticos (tales como "bueno", y "deber") una función prescriptiva ⁹⁰. Se usan para expresar juicios de valor e influir en la conducta propia y ajena. La lógica del discurso ético puede incluirse en nuevas dimensiones de significación tales como las imperativos o las prescriptivas, dimensiones no reductibles al rígido

⁸⁹ Ibidem., 115.

⁹⁰ Cfr. HARE, R. M.: *The Language of Morals*. Oxford 1964, Oxford University Press, cap. 4.

verificacionismo neopositivista. Ya en los años cincuenta positivistas no tan rígidos como, p.ej., Hempel, se dieron cuenta de que tal criterio empirista-naturalista-verificacionista tenía los días contados. La crítica a la consideración naturalística del lenguaje es la misma que se puede hacer a cualquier tipo de naturalismo reduccionista, a saber, que procede por medio de una abstracción unilateral. Russell está en lo cierto al llamar la atención sobre el hecho de que las palabras y las frases pueden analizarse como entidades físicas en correlación con los hechos del mundo. Pero lo distintivo de estas expresiones es su aspecto intencional, o sea, el hecho de que son portadoras de comprensión y comunicación en el seno de una comunidad lingüística.

Esta crítica a la teoría naturalística del lenguaje, por lo demás, aceptada en la actual filosofía del lenguaje permite comprender el reduccionismo de la tesis clásica del positivismo lógico cuando afirmaba que las proposiciones informativas y significativas se restringían al mundo físico y que las proposiciones que pretenden decir algo más allá de de los *sense-data* carecen de sentido.

2. 2. 2. Presupuestos de la reducción de la significación lingüística

El positivismo lógico ha formulado diversas objeciones al sentido y valor cognitivo de un lenguaje sobre Dios. Michel Combès las presenta de un modo claro y sistemático.

Una de ellas es la siguiente. La significación se acota en el horizonte de la *designación descriptiva*. Así, si se formula la proposición: "este árbol es verde", se hace una descripción, al colocar el sujeto "árbol" dentro de la clase "verde". Cuando la existencia se predica de un individuo, el término predicado funciona, en realidad, no en razón de la mera descripción del individuo sino en razón de la dimensión descriptiva que la designación del individuo comporta. Aplicada esta reducción (de la *designación* a la *descripción*) al caso de Dios, cuya descripción es imposible, se concluye la carencia de significación de cualquier término predicado de El:

"si definimos a Dios como el Uno, el Ser, el Bien, el Verdadero, la frase "Dios existe" se convierte en una frase desprovista de sentido precisamente porque no son conceptos descriptivos" ⁹¹.

Roig Gironella dirige, por su parte, una crítica a la crítica expresada por M. Combès, ya que para el teólogo francés:

"el primer punto de la crítica es que todo este andamio filosófico está apoyado en el requisito de un dualismo entre lo "existente perceptible" y el "dominio signifiicante" de estructuras lógicas formando así dos reinos incommunicables" ⁹².

Este supuesto neopositivista supera la mera experiencia, la mera comprobación o la mera verificación. Es conocido que el neopositivismo se hace fuerte en el llamado principio de verificabilidad. Pero debería probar previamente cómo ha verificado su principio de verificabilidad. Si se responde que no se requiere una verificación para este caso único, tendría que demostrar por qué ello es así. Como puede verse, la salida del impasse neopositivista reclama una ampliación de la noción de experiencia. Es lo que se propondrá al final de este capítulo.

Por otra parte, la tesis naturalística supone una lógica ideal y universal del lenguaje. Muy pronto en la *Cambridge-Oxford Philosophy* comenzaron a preguntarse: ¿la lógica es una y unívoca para todo tipo de lenguaje?, ¿el lenguaje es uno o multiforme?.

F. Ferré opina que Ayer tiene razón cuando sostiene que el lenguaje del místico no ofrece ninguna información acerca del mundo exterior. Pero, como el mismo Ayer

⁹¹ Cfr. COMBES, M.: *Le langage sur Dieu, peut-il avoir un sens ?* Toulouse 1975, Publications de l'Université de Toulouse-Le-Mirail. Assoc. Publi. Univ, vol 24, 50.

⁹² ROIG GIRONELLA, J.: "Significación y designación ante el análisis lógico del lenguaje y ante la analogía". *Esprit* 25 (1976) 54.

Puede verse del mismo autor: "¿Qué sentido tiene el lenguaje sobre Dios ante el Análisis lógico del lenguaje?"

reconoce, este lenguaje habla de un *plus*, de un *and more*. Ferré se propone mostrar en su obra que las conclusiones escépticas del positivismo lógico no proceden de un examen imparcial de la lógica del lenguaje, sino de asumir arbitrariamente que una determinada clase de lenguaje tiene un carácter paradigmático⁹³.

O, dicho en otros términos, provienen de la asunción de proposiciones naturalistas que resultan ser ellas mismas de una clase metafísica definida. Por tanto, el positivismo lógico, tan lejos de acabar con la metafísica, cuenta con sus propios presupuestos metafísicos. Ello se evidencia, por ejemplo, en el caso del famoso principio de verificación.

"El hecho es- argumenta John Wisdom- que el principio de verificación es una proposición metafísica, una proposición "fracasada" si puede permitírsenos la expresión"⁹⁴.

Para el análisis *verificacionista*, el lenguaje es esencialmente un instrumento destinado a comunicar hechos y a establecer convenciones verbales. En este lenguaje se cuenta con dos tipos fundamentales de proposiciones: analíticas y sintéticas. Podría decirse que las analíticas forman el esqueleto y las sintéticas, la carne del mismo. La función sintética es considerada en esta lógica como la principal y determinante, como lo reconoce B. Russell:

"la primera tarea del lenguaje es afirmar o negar un estado de hechos"⁹⁵.

Según el positivismo lógico, existe un criterio para distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas. La verdad o el error de las primeras no presenta ninguna relación

⁹³ Cfr. FERRE, F.: *Language, logic and God*. Londres 1962, Hasper and Row.

⁹⁴ WISDOM, J.: *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford University Press 1953, 245.

⁹⁵ RUSSELL, B.: "Introducción al Tractatus de Wittgenstein", en WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid 1987, Alianza. Traducción española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 185-197.

con la experiencia, pero se determina mediante el examen de los términos implicados en el juicio. La verdad o el error de las segundas se determina en relación a su correspondencia con la experiencia sensible. Además, puesto que los juicios analíticos pueden derivarse de las verdades de la lógica o de las relaciones entre ideas y los juicios sintéticos son capaces de afirmar o negar un estado de hechos posibles, el análisis verificacionista reduce a este binomio (analíticas/ sintéticas) cualquier posibilidad de significación lógica.

Ahora bien, en este contexto verificacionista la *significación* se comprende como *equivalencia lógica*, es decir, como correlación de los elementos de la proposición con los elementos de un estado de hechos (*fact*):

"La verificación se realiza al comprobar la conformidad de un hecho predicho con uno observado. Del hecho a verificar se deduce una consecuencia observable y ésta se compara con el hecho a observar efectivamente" ⁹⁶.

Con lo cual aparece uno de los límites del análisis verificacionista: *la concepción unívoca del fact*. La fenomenología descubre hechos bien diversos (hechos matemáticos, morales, físicos, etc). En cambio, en el análisis verificacionista se reduce la variedad fenomenológica a la sola facticidad fisicalista. Aplicando este presupuesto (no fáctico ni verificable) se limita la extensión de lo fáctico a la serie de juicios relativos a la experiencia sensible. Con ello se introduce *velis nolis* un juicio de valor (*meta-empírico, metafísico*).

He aquí la paradoja y el círculo vicioso de la lógica verificacionista: la imposibilidad de verificar el principio de verificación el cual no es ni una proposición analítica ni una sintética. Es, en el fondo, la misma paradoja que se advierte al final del

⁹⁶ KRAFT, V.: *El círculo de Viena*. op.cit., 137.

Tractatus y que el mismo Wittgenstein trató de resolver con su obra *Investigaciones Filosóficas*.

2. 3. El ocaso del verificacionismo: L.Wittgenstein

L. Wittgenstein ha sido no sólo el primer pensador que ha hecho del análisis lingüístico el tema primario de su incansable reflexión, sino también el más fecundo en descubrir continuamente aspectos nuevos de método y contenido. Por eso es uno de los autores que más ha influido en el desarrollo todavía reciente de esta nueva filosofía en Europa y en Estados Unidos. Los estudios dedicados a la interpretación crítica de sus obras constituyen una amplísima bibliografía. Hay que añadir que, a diferencia de los demás filósofos analistas de su tiempo, Wittgenstein toca la cuestión del sentido de la vida.

2. 3. 1. La lógica del lenguaje en L.Wittgenstein

El *Tractatus logico-philosophicus* significa un paso decisivo en la filosofía analítica. En él se distingue con todo rigor la cuestión del posible sentido de una proposición. La cuestión de la verdad se resuelve por medio de una concepción del lenguaje como representación isomórfica entre las proposiciones elementales y los hechos del mundo ⁹⁷.

⁹⁷ Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1987, Alianza, 2.223. Se seguirá de ahora en adelante la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

Una buena presentación general de las ideas filosóficas de Wittgenstein puede encontrarse en las colecciones de artículos de BLOCK, N.I.(ed.): *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*, Oxford 1981, Blackwell y en SHANKER, S.G (ed.): *L.Wittgenstein: critical assessments*, vols. I-IV, Londres 1986, Croom Helm y en los ensayos de PITCHER, G.: *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs 1964; FOGELIN, R.: *Wittgenstein*, Londres 1976, Routledge; PEARS, D.: *Wittgenstein*, Londres 1971, Fontana. Traducido al castellano en Barcelona 1973, Grijalbo; KENNY, A.: *Wittgenstein*, Londres 1973, Allen and Unwin. Traducido al castellano en Madrid 1974, Revista de Occidente; PRADES, J.L. y SANFELIX, V.: *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid 1990, Cincel.

El problema del sentido de una proposición, por su parte, se aclara a través del análisis de la forma lógica de la proposición en sí, independientemente de la respuesta a la cuestión de la verdad. Con ayuda de la lógica de las funciones de verdad se puede reducir una proposición a las proposiciones elementales contenidas en ella.

En el *Tractatus* Wittgenstein emplea de modo ejemplar la técnica de la construcción lógica para la adquisición de una figura (*Bild, picture*) metafísica de la estructura del mundo. El mundo, en cuanto hecho complejo, puede claramente dividirse en hechos atómicos simples. El atomismo del *Tractatus* consiste en la postulación de estos hechos más simples. Al no estar esta ontología unida con la construcción lógica, se habla de un atomismo lógico. Wittgenstein establece así un criterio lógico del sentido del lenguaje:

"Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Cabe, pues, comprenderla sin saber si es verdadera.) Se la comprende si se comprenden sus partes integrantes" ⁹⁸.

Al mismo tiempo se impone un criterio de sentido empírico. Hay que presuponer que todos los nombres de los que hace uso el lenguaje llevan significados objetivos. Estas proposiciones sólo pueden tener la función de agrupar, a modo de experimento, nuevos estados de cosas a través de la combinación de los nombres ⁹⁹. Por ello la filosofía analítica ha recogido los criterios propuestos de un uso del lenguaje con significado, y uno tras otro los ha ido aplicando en orden a una crítica de la metafísica, y por consiguiente, también de las aserciones teológicas.

⁹⁸

WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. op.cit. 4.024.
⁹⁹ Cfr. *Ibidem.*, 4.031.

Para Wittgenstein la mayoría de las cuestiones y proposiciones de los filósofos descansan en el desconocimiento de la lógica del lenguaje. El análisis lógico del lenguaje es quien tiene que establecer los límites de las expresiones con significado. Hay que distinguir entre aquello que se puede decir y aquello de lo que hay que callar ¹⁰⁰. Pero aquí precisamente surge la pregunta siguiente: ¿cómo establecer una distinción entre aquello que significa algo y aquello que no significa nada sin recurrir a un criterio meta-empírico (metafísico)? Dándose cuenta de la dificultad planteada, el mismo Wittgenstein concluye la necesidad de ir más allá del programa del *Tractatus* y de ampliar el horizonte de la significación lingüística. Esta es la tarea que pretende llevar a cabo en las *Investigaciones Filosóficas*. La diferencia principal entre ambas obras citadas no consiste propiamente en el hecho de que mientras en la primera obra Wittgenstein considera un lenguaje ideal, en la otra recurre al lenguaje ordinario.

En efecto, en el *Tractatus* Wittgenstein más que tratar de construir un lenguaje perfecto lo que pretende es determinar la forma lógica del lenguaje, presente en toda proposición pero inexpresable en el lenguaje ¹⁰¹. La diferencia consiste más bien en la concepción de la *lógica* del lenguaje. La lógica del lenguaje se descubre a partir de una comprensión de la esencia de todo lo empírico y de todo aquello que se expresa *de hecho* en el lenguaje. Si en el *Tractatus* la noción de lógica lleva a Wittgenstein hacia una cierta forma de idealismo trascendental éticamente condicionado, en la obra siguiente la mediación de la gramática y de su peculiar relación con la vida propician la idea de una

¹⁰⁰ Cfr. *Ibidem.*, 7.

¹⁰¹ Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, 4.002. Cfr. también *Tractatus*, 5.563.

lógica condicionada por una *hermenéutica* del lenguaje y de la experiencia ¹⁰². En el *Tractatus* la lógica revela los límites del lenguaje, ya que la forma lógica es para el lenguaje la condición de posibilidad de la representación y, por tanto, del sentido de la misma. En la obra sucesiva, una vez abandonada la concepción representativa del lenguaje y admitida por este autor la variedad y multiplicidad de las formas y de las actividades lingüísticas, los límites del significado lingüístico se encuentran en la posibilidad de usar válidamente según ciertas reglas los términos que aparecen en las diferentes formas de vida. En efecto, "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" ¹⁰³. "Hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" ¹⁰⁴.

2. 3. 2. La preocupación analítica por expresar la inefabilidad del Misterio

Una de las preocupaciones centrales de Wittgenstein fue siempre la de *expresar lo inexpressable* que, tal y como él mismo confesaba a su querido amigo P.Engelmann responde a un intento desesperado de satisfacer la eterna instancia metafísica del hombre" ¹⁰⁵.

¹⁰² Sobre los diferentes periodos en el pensamiento de L.Wittgenstein puede resultar útil consultar PETERSON, D.: *Wittgenstein's early philosophy*. Londres 1990, Harvester; MALCOLM, N.: *Nothing is hidden: Wittgenstein criticism of his early thought*. Oxford 1986, Blackwell; HINTIKKA, M.B. y J.: *Investigating Wittgenstein*. Oxford 1986, Blackwell y HILMY, S.S.: *The later Wittgenstein*. Oxford 1987, Blackwell. Cfr. BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)* 1992, UNED, 10 nota.

¹⁰³ WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, I, 43. Oxford 1958, Blackwell, 20. El texto inglés dice así: "For a large class of cases- though not at all-in which we employ the word "meaning" it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language".

¹⁰⁴ Ibidem., I, 23.

¹⁰⁵ Cfr.ENGELMANN, P.: *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. Oxford 1967, Blackwell, 144. En alemán puede consultarse la obra: *Briefe*. Frankfurt 1980, Suhrkamp, 78. Por su parte, los traductores del *Tractatus* al español, Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, ofrecen la siguiente versión de las palabras del propio Wittgenstein: "Nada se pierde por no esforzarse en expresar lo inexpressable. ¡Lo inexpressable, más bien, está contenido-inexpressablemente-en lo expresado!". Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. op.cit., introducción, viii.

Esta preocupación es constante en el filósofo austríaco y demuestra que él no era un agnóstico en el sentido de un agnosticismo cerrado al Misterio. Tampoco puede decirse que fuera un místico, al menos en el sentido cristiano del término. Su actitud hacia la religión, según Engelmann, era más bien de carácter ético: veía la vida como una tarea en la cual Dios aparecía como su sentido último. En este contexto se comprende la afirmación de Wittgenstein en una carta a propósito de una poesía de Ulhand:

"Solamente si no se trata de expresar aquello que es inefable, entonces nada se pierde. Sin embargo aquello que no puede expresarse estará -inefablemente-contenido en aquello que se expresa" ¹⁰⁶.

Este paradójico intento de *expresar lo inexpressable* caracteriza a la filosofía y a la teología y así se comprende que Wittgenstein sitúe en ese ámbito la dimensión de lo que él llama *lo místico*:

"La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como -todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico" ¹⁰⁷.

Pero, ¿qué entiende Wittgenstein por "lo místico"? Según Hudson, el contenido de lo "místico" wittgensteiniano es doble:

"En primer lugar están las reglas del significado que constituyen su propia filosofía del significado y que...están más allá de aquello que se puede decir significativamente. Diciendo que "lo místico" en este sentido "se muestra a sí mismo" puede ser que haya querido decir que la reflexión sobre el lenguaje nos lleva a ver que estas reglas son las

¹⁰⁶ Ibidem., 7.

¹⁰⁷ Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. op.cit, 6. 45..

condiciones de su significado. En segundo lugar, "lo místico" es metafísica, teología, ética, etc" ¹⁰⁸.

Thomas McPherson, por su parte, compara las últimas páginas del *Tractatus* con la obra de Rudolf Otto *Lo Santo*. Para Wittgenstein las cuestiones referentes al *porqué* del mundo, observa McPherson, son bien diferentes a aquellas que hablan acerca del *cómo* del mundo. A las primeras no se puede responder con palabras. La respuesta a la cuestión del problema de la vida llega cuando se reconoce que cuestiones de este tipo no se pueden plantear de modo intelectual. Ahora bien, en este punto las conclusiones de Wittgenstein y R. Otto son bien diferentes. La dirección del pensamiento de Otto a partir de este punto sería diferente. Donde Wittgenstein termina él empieza. Para Wittgenstein las religiones primitivas muestran la inconsistencia de la religión que plantea cuestiones para las que no hay respuesta. En cambio, para Otto descubrir que en la religión se plantean cuestiones a las que no es posible responder satisfactoriamente supone, en cierto modo, captar el sentido de la religión ¹⁰⁹.

Así pues, sea cual sea la interpretación de *lo místico* en la obra de Wittgenstein, él descubre la paradoja tener que expresar lo inexpressable, lo inefable sin que tal paradoja comporte un absurdo.

Más bien esta tensión paradójica recuerda la tensión, ya presente en la tradición patristica, que permitía comprender el carácter *paradójico* -en el sentido kierkegaardiano- del fenómeno religioso. Desde esta óptica aquellas expresiones que

¹⁰⁸ HUDSON, W.D.: *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy Upon Religious Belief*. Londres 1968, 27.

¹⁰⁹ Cfr. MCPHERSON, T.: "Positivism and Religion". *Philosophy and Phenomenological Research* XIV (1954), 319-331.

parecen carentes de sentido, en realidad, tienen sentido cuando ocultan su sentido a los ojos del mundo, remitiendo de este modo al ámbito del sobrenatural. Por lo que respecta al referente de las proposiciones religiosas, Wittgenstein niega su carácter descriptivo. Para él, no tiene importancia la objetividad de los hechos que narran las aserciones teológicas:

"no importa si las palabras (de la religión) son verdaderas o falsas o carentes de sentido. Los discursos religiosos no son tampoco metáforas, porque de serlo, podrían expresarse en prosa... Los hechos para mí no son importantes. A mí me interesa saber qué quieren decir los hombres cuando dicen que "el mundo existe" ¹¹⁰.

He aquí una dificultad importante para aplicar *sic et simpliciter* las aportaciones de Wittgenstein al ámbito de la significación de las aserciones teológicas, ya que si todas las expresiones religiosas son simbólicas y no pueden traducirse en ninguna expresión que tenga en cuenta la verdad o falsedad de aquello a lo que éstas se refieren no se ve cómo puede fundarse la verdad o falsedad de las expresiones religiosas. Y por consiguiente no puede fundarse tampoco su carácter signficante.

2. 3. 3. Los problemas gramaticales de la teología

En las lecciones del curso 1932-33 Wittgenstein aborda el problema del significado del término "Dios" en relación con la semántica de las expresiones éticas y estéticas:

"Acercas de "Dios" - señala Moore- su principal argumento parece que fue decir que esta palabra se usa en muchos sentidos *gramaticalmente* diversos. El decía, por ejemplo, que muchas controversias sobre Dios podrían resolverse diciendo : "No uso la palabra en un

¹¹⁰ WAISSMANN, F.: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Oxford 1967, B.F. McGuinness, 115.

sentido tal que tú puedas decir...", y que algunas religiones "tratan como significativas cosas que otras religiones tratan como carentes de sentido" ¹¹¹.

Refiriéndose a sentidos gramaticalmente diversos del término "Dios", Wittgenstein alude a diferencias no empíricas o accidentales sino a diferencias dentro del sistema de reglas en el cual los términos alcanzan un significado. En las lecciones del año 1938 sobre religión, son tres las cuestiones fundamentales que Wittgenstein trata, según Hudson:

- "(1) ¿Qué es necesario para poder aceptar una creencia religiosa?
- (2) La creencia religiosa, ¿es razonable o irracional?
- (3) ¿Qué diferencia se da entre quienes la aceptan y quienes no la aceptan?" ¹¹².

Interesa aquí solamente la tercera cuestión, ya que tiene que ver con la cuestión del lenguaje religioso. En efecto, la aceptación de la creencia religiosa está en íntima relación con las imágenes que presenta la creencia religiosa. En este punto se plantean además los problemas gramaticales de los enunciados teológicos, ya que la tarea del teólogo según el filósofo de Viena consiste en mostrar la aplicación de las imágenes religiosas en el lenguaje y en la vida, aplicación que este autor llama "*teología como gramática*":

"Qué clase de objeto es una cosa: esto dice la gramática.(Teología como gramática)" ¹¹³.

Al margen de la discutida interpretación acerca de la enigmática afirmación wittgensteiniana, cabría decir que este autor considera que no pocos de los problemas

¹¹¹ MOORE, G.E.: "Wittgenstein's Lectures in 1930-33". *Mind*, LXIII- LXIV (1954-55) 312. reeditado en G.E. MOORE.: *Philosophical Papers* Londres 1959, 273: "Where we say 'This makes no sense' we always mean 'This makes nonsense in this particular game'"

¹¹² HUDSON, W.D. "Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief", en *Talk of God*. Londres 1969, Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol.II (1967-1968), 37.

¹¹³ WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona 1988, Crítica. I, 373.

teológicos son problemas gramaticales. Así lo hace notar Hudson, comentando el número 373 de las *Investigaciones filosóficas*:

"Si la creencia religiosa es teísta, ello implicará un hablar sobre, o, a Dios y el participar en experiencias y actividades relacionadas con el juego de lenguaje que caracteriza a la forma de vida teísta. La teología es así a la creencia religiosa como una gramática a un lenguaje. La gramática de un lenguaje muestra su estructura lógica. Un lenguaje y su gramática no podrían existir independientemente uno de otro, pero elaborar o aprender la gramática es bien diverso de hablar un lenguaje...La gramática tiene que mostrarnos cuáles son las expresiones significativas en un lenguaje; la teología tiene que mostrarnos cuáles son las expresiones significativas en una religión" ¹¹⁴.

Hudson distingue además la tarea del teólogo de aquella del filósofo de la religión. Aunque para Wittgenstein ambos se ocupan de la creencia religiosa así como del uso de las imágenes y expresiones religiosas, Hudson piensa que el filósofo de la religión debe examinar y establecer las normas para el uso de tales expresiones e imágenes que el teólogo lleva adelante en su articulación sistemática a la luz de la Revelación.

Algunos teólogos han visto una cierta semejanza entre la concepción de la teología que admite Wittgenstein y la noción de teología presente en la obra de K.Barth.

Ello se debe al hecho de que el lenguaje cristiano acerca de Dios tiene en sí mismo el criterio de su propia justificación y el significado de las palabras de la fe no son accesibles fuera del objeto al cual ellas se refieren. Señala al respecto Stuart C. Brown:

"La concepción barthiana, según la cual el lenguaje de la "comunidad de fe" tiene sus propios criterios internos fue - y no nos sorprende que fuese así - desarrollada siguiendo las líneas trazadas por Wittgenstein" ¹¹⁵.

¹¹⁴ HUDSON, W.D.: *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of His Philosophy Upon Religious Belief*, op.cit, 59.

¹¹⁵ Cfr. BROWN, S.C.: *Do Religious Claims Make Sense?*. Londres 1969, Student Christian Movement Press, 67-68.

MacIntyre, por su parte, pone en relación el radical cambio en el método filosófico de Wittgenstein con el llevado a cabo por Barth en su teología:

"En nuestra consideración de la religión no hay ni siquiera un punto a través del cual se pueda pasar del lenguaje no-religioso al lenguaje religioso. O se acepta la religión en sus propios términos o se la rechaza en bloque; no hay ningún otro modo de justificarla traduciéndola en otros términos. Este es el correlativo lógico del barthismo en teología"¹¹⁶.

Phillips, en cambio, resuelve los problemas gramaticales de la teología de un modo *fidelístico*. Phillips critica la apologética tradicional que según él busca inútilmente evidencias o razones para fundar la creencia religiosa, externas a la misma fe, y propone una significatividad interna de las proposiciones religiosas:

"Hay un lugar propio en el cual podemos decir estas cosas (las que afirman las proposiciones religiosas), que Dios es inefable, por ejemplo, pero este lugar está dentro de la fe religiosa...Estas son expresiones religiosas, cuyo significado se ve por el papel que ejercen en la vida de los creyentes"¹¹⁷.

Siguiendo las objeciones presentadas contra este autor por parte de Nielsen y Hudson, cabría decir que no existe un lenguaje religioso o teológico (en el caso de K.Barth) que pueda por sí sólo ofrecer un discurso religioso lógicamente autónomo en sentido absoluto.

¹¹⁶ Cfr. MCINTYRE, A.: "The logical Status of Religious Belief" en S.TOULMIN- R.W. HEPBURN -A.MACINTYRE (eds.): *Metaphysical Beliefs.Three essays*. Londres 1957, Schocken Books 169.

¹¹⁷ PHILLIPS, D.Z.: *Faith, Scepticism and Religious Understanding. in Religion and Understanding*. Oxford 1967, D.Z.Phillips, 159.

En efecto, el lenguaje que usa la religión es el mismo que se usa en otros universos de significación. No se trata de un tipo especial de lenguaje sino más bien del lenguaje ordinario sujeto, eso sí, a un uso peculiar y característico.

Por ello, parece que sería teológicamente más correcto y más cercano a la intuición profunda del mismo Wittgenstein decir que el uso o usos religiosos del lenguaje son suficientes para establecer la peculiaridad lógica de la creencia religiosa. En sintonía con Hudson, High sostiene que :

"Apelar al "uso" del lenguaje para comprender y redescubrir el significado de nuestro lenguaje significa apelar a la común actividad lingüística de la vida humana en sus formas múltiples y mixtas"¹¹⁸.

Estas formas se evidencian observando los modos cómo las personas viven en el mundo. Por esta razón los juegos de lenguaje no consisten meramente en gramática, reglas del juego y lógica interna, sino que incluyen además un elemento personal en relación con el mundo. En el marco de estas relaciones humanas se comprende lo que significa ser en el mundo religiosamente. High nota acertadamente que:

"no hay ningún "lenguaje" específico y peculiar de la religión, sino que lo que hay son "usos religiosos del lenguaje"¹¹⁹.

Para entender en qué consisten estos usos religiosos del lenguaje, es preciso preguntarse qué quiere decir Wittgenstein cuando concibe la religión como una forma de vida (*Lebensform*).

¹¹⁸ HIGH, D.M.: *Language, Persons and Belief. Studies in Wittgenstein's "Philosophical Investigations" and Religious Uses of Language*. Oxford 1967, Oxford University Press, 69.

¹¹⁹ *Ibidem.*, 136-137.

Esta expresión aparece sólo cinco veces en las *Investigaciones Filosóficas* ¹²⁰, pero desempeña un papel fundamental. J.F.M.Hunter distingue cuatro posibles interpretaciones de esta expresión:

"(1) Una forma de vida es lo mismo que un juegos lingüístico.

(2) Una forma de vida es un complejo de tendencias hacia comportamientos y conductas peculiares en la vida de cada uno.

(3) Una forma de vida es un modo de vivir, una moda, un estilo de vida, que comprende los valores, la religión, el trabajo, etc.

(4) Una forma de vida es algo típico de un ser viviente, "típico en el sentido que pertenece a éste de modo análogo al crecimiento o a la nutrición, como si fuera la complejidad orgánica que permite a los individuos adaptarse al ambiente o reaccionar ante éste de diversos modos" ¹²¹.

Esta interpretación que a Hunter parece la más cercana al pensamiento de Wittgenstein, quizá sea en realidad la más lejana, ya que las lecciones de estética dan a entender que la forma de vida consiste en un estilo de vivir y pensar, en un peculiar modo de ser, en un complejo de actitudes existenciales fundamentales ante la vida.

El ser humano, en cuanto animal que tiene *logos* comparte con sus semejantes una misma lógica, una misma forma de entender el mundo y de entenderse a sí mismo, una misma forma de relacionarse con los otros, que se mantiene por debajo de las diferencias socio-culturales. Este comportamiento común constituye la expresión más exacta de la idea de forma de vida subyacente al lenguaje.

Si la religión es una forma de vida, en ella se manifiesta toda la realidad por medio de su específica estructura lógica. Así se explica también por qué el ateo, al no

¹²⁰ WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones Filosóficas*. op.cit., I, 19, 23, 241 y II, I, II, XI.

¹²¹ HUNTER, J.F.M.: "Forms of Life" in Wittgenstein's Philosophical Investigations". *The American Philosophical Quarterly* V (1968) 233-235.

implicarse existencialmente con el significado de "Dios", no alcanza una plena inteligibilidad del término "Dios".

A pesar de las interpretaciones discutidas acerca de la "teología como gramática", de la religión como juego lingüístico y como forma de vida, la herencia wittgensteiniana ha abierto un nuevo horizonte de significación lingüística.

Reconociendo esta gran aportación wittgensteiniana, no conviene perder de vista que la apertura hacia nuevos horizontes de significación lingüística no ha sido total. Incluso en las *Investigaciones Filosóficas*, este autor mantiene fielmente su método filosófico exclusivamente descriptivo. Su análisis lingüístico y sus continuas preguntas no van más allá de la descripción. Así el término *descripción* (*Beschreibung*) aparece continuamente a lo largo de su obra ¹²². Al reducir su método filosófico a la descripción, Wittgenstein ha reducido lógicamente (necesariamente) el contenido de su filosofía a lo describable y fenoménico. Es verdad que se da una notable y positiva evolución desde el Wittgenstein del *Tractatus* al de las *Investigaciones Filosóficas*. Pero como señala acertadamente J. Alfaro hay que tener en cuenta otra distinción no menos importante:

"La impresionante dicotomía entre el *filósofo* Wittgenstein y el *hombre* Wittgenstein, entre su pensamiento filosófico y su vida vivida: una dicotomía que permanece a lo largo de sus escritos filosóficos y de sus vivencias personales, tales cuales se revelan en la intimidad de su epistolario y en sus conversaciones con Engelmann y Malcolm" ¹²³.

Por una parte, en el período del *Tractatus* (1916-1926) el *filósofo* Wittgenstein afirma que las cuestiones del sentido de la vida, del deber moral y de Dios carecen de

¹²² Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones Filosóficas*, op.cit. 24; 54-55; 108; 123; 179-180; 240; 404-405; 471-472; 524; 585; 598. Los números corresponden a las secciones en que se divide esta obra.

¹²³ ALFARO, J.: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca 1989, Sígueme. 2 ed, 151.

significado, ya que pertenecen a lo indecible, a lo que se "debe callar" porque "no se puede decir".

Por otra parte, el *hombre* Wittgenstein escribe a Engelmann para comunicarle que no ha dado sentido a su vida porque no ha cumplido su deber de hacer el bien, y en el fondo, porque ya no tiene la fe en Dios. Es evidente que este lenguaje vivo con el que abría a su amigo el secreto más hondo de su vida, era para el hombre Wittgenstein un lenguaje con pleno significado. Al hablar del sentido de la vida, del deber moral y de la fe en Dios, sabía que tal lenguaje, el más auténticamente suyo, decía algo que no podía callar.

Para entender la paradójica situación de este autor ante el significado del lenguaje que habla de la existencia y del misterio de la vida, puede recordarse el sentido extraño y ambiguo que él mismo otorgaba al término *teología*. Comenta al respecto J. Alfaro:

"Lo cierto, en estas frases, un tanto sibilinas (frases que hemos citado anteriormente exponiendo la teología como gramática) es que con la palabra "teología" no se dice nada sobre la existencia o la cuestión de Dios...la palabra "teología" figura solamente como ejemplo formal de análisis lingüístico...parece decirse que la palabra "teología" no puede ser comprendida con solas palabras, a saber, sin los demás requisitos constitutivos del lenguaje humano...se diría que también la teología debiera tener en cuenta las estructuras gramaticales (semántica, sintáctica, praxis) y los diversos usos de las palabras si pretende hablar un lenguaje significativo" ¹²⁴.

De este modo, el pensamiento de Wittgenstein considerado en su totalidad, no puede ser calificado ni como teísta ni como simplemente ateo. Tal vez lo más exacto

¹²⁴ Ibidem., 147.

sería decir que en él la cuestión de Dios queda entre paréntesis. Más difícil es la pregunta de si el hombre Wittgenstein fue creyente o no-creyente. Si sentía no solamente respeto, sino también preocupación profunda, interés y simpatía por la religión, si vivió y expresó la experiencia de su responsabilidad, del pecado, de su impotencia para ser mejor y de la necesidad del perdón, y abrió así su mirada hacia un Dios que juzga y redime, hay que reconocer que había en él algo así como llamada a la fe. No fue indiferente a la cuestión de Dios. Se sintió perplejo entre el sí o el no.

Una perplejidad no solamente intelectual, sino vivencial, de profunda preocupación, una perplejidad semejante a la perplejidad lingüística expresada en forma de paradoja en relación con el Misterio de Dios. Con todo, el *hombre* Wittgenstein en sus cartas y conversaciones ha testimoniado lo más profundo de sí mismo, su preocupación última por la cuestión del sentido de la vida, de la conciencia moral y de la fe como cambio total del hombre (conversión):

"Creer en Dios significa que los hechos del mundo no lo son todo" ¹²⁵; "al significado último de la vida podemos denominarlo Dios" ¹²⁶; "creer quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que la vida tiene un sentido" ¹²⁷; "orar es pensar en el sentido de la vida" ¹²⁸; "el sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo" ¹²⁹.

Aunque el *hombre* Wittgenstein no fuera *sensu stricto* creyente, sí ciertamente permaneció siempre abierto a las cuestiones de ultimidad. Aparece así como un aliado de

¹²⁵ WITTGENSTEIN, L.: *Notebooks 1914-1916*. Oxford 1961, Blackwell, 174 (8-7-16).

¹²⁶ *Ibidem.*, 173 (11-6-16).

¹²⁷ *Ibidem.*, 174 (8-7-16).

¹²⁸ *Ibidem.*, 173 (11-6-6).

¹²⁹ *IDEM.*: *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., 6.41.

la filosofía de la religión y de la teología fundamental, a pesar de los resabios *fidelistas* que suelen caracterizar a los herederos de la tradición wittgensteiniana.

Fieles al patrimonio del segundo Wittgenstein, una buena parte de ellos tienden a exaltar el uso analógico del lenguaje hasta el punto de negar, no pocas veces, la coherencia discursiva del lenguaje religioso.

En esta revelación de lo más hondamente humano Wittgenstein ha puesto las bases para una noción más amplia de experiencia. A partir de aquí cobra sentido un lenguaje acerca de lo metaempírico y metadescriptivo.

El nuevo método de análisis que ofrece el segundo Wittgenstein, fundado en el uso de los diversos lenguajes, en los juegos de lenguaje y en la *Lebensform* ha sido acogido y perfeccionado después de su muerte por toda una generación de ilustres representantes de la filosofía analítica y de la teología sistemática de las universidades de Oxford y Cambridge ¹³⁰.

La mayoría de estos autores han relegado al olvido el principio neopositivista y no pocos de ellos han ido más allá del segundo Wittgenstein hasta llegar a proponer la validez de un lenguaje acerca de lo metadescriptivo. Es sintomática la frase de B.Mitchell:

"Sería un empirista realmente no-empirista quien, antes de una atenta investigación, presumiese afirmar que no tiene fundamento lo que la teología pretende" ¹³¹.

¹³⁰ En Oxford cabe destacar a F. Strawson, R.Hare, S. Hampshire, S.Toulmin, Austin, Ryle. En Cambridge a J.Wisdom, G.Paul, N.Malcolm y algunos otros que irán apareciendo a lo largo de la presente investigación.

¹³¹ MITCHELL, B (ed.): *Faith and Logic*. Londres 1958, Allen and Unwin, 5-6.

Así pues, con el ocaso del verificacionismo el problema del significado de las aserciones teológicas vuelve a resurgir con toda su fuerza. Se reconoce la *diversidad y multiplicidad de significados* y la complejidad de otras funciones del lenguaje (imperativa, evocativo-simbólica, interrogativa, etc).

Se admite que en el análisis del lenguaje se hallan dimensiones de significación no reductibles al principio de verificación. Una de ellas es la dimensión que Heidegger llama *el extrañamiento del ser*, dimensión fundada en una experiencia inefable pero tan significativa para la existencia humana que el mismo Wittgenstein del *Tractatus* ensalza su importancia: "No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea" ¹³².

Esta experiencia del encuentro con el ser, del descubrimiento vivo del misterio presenta una coherencia discursiva muy parecida a lo que los teólogos llaman *revelación*. Es característico del lenguaje religioso el hecho de que comunica despertando a la persona a quien se dirige para su encuentro con lo de algún modo absoluto. Este tipo de lenguaje no transmite impresiones subjetivas de una mente a otra ni todavía menos retazos de información metafísica. Antes bien, a través de la expresión y de la representación interpreta una existencia compartida en sus niveles más profundos.

En el ámbito analítico de estos últimos años se ha reconocido el significado de las formas de *lenguaje indirecto*. En una consideración naturalista del lenguaje sólo tenía significado aquello que podía decirse directa y claramente, es decir, en un lenguaje descriptivo no ambiguo e inmediatamente referencial. Con el ocaso del verificacionismo se asiste a una valoración de lo que podrían llamarse las clases más indirectas de lenguaje, clases donde la referencia última del habla se insinúa a través de la mediación

de otra. Puesto que la religión usa ampliamente esta clase de lenguaje indirecto (el mito, el símbolo, la analogía, la parábola, etc) tal valoración ayuda a elucidar el significado específico del lenguaje religioso.

Podrían mencionarse en este sentido las ingeniosas historias o parábolas que los filósofos del lenguaje religioso (Wisdom, Flew, Hare, Mitchell, Hick, Crombie y otros) han utilizado para exponer el significado propio del discurso religioso.

Y así mientras Flew reinterpreta la parábola para atacar el sentido y el valor cognitivo del lenguaje religioso, Wisdom la propone como punto de partida para mostrar el *logos* peculiar de este tipo de lenguaje.

El modo de argumentar propio del lenguaje religioso consiste en poner de relieve los aspectos de la realidad que escapan al científico. Wisdom señala acertadamente que el reduccionismo del criterio neopositivista de significación lingüística se basa en una cierta confusión entre el sentido de un enunciado y las condiciones de verdad.

Según este autor el lenguaje religioso comporta una cierta referencia a los hechos. No se trata de una relación experimental pero tampoco de una relación meramente emotiva, ya que las actitudes existenciales juegan un papel decisivo aunque no constituyen la única motivación para creer en las afirmaciones religiosas:

"La afirmación de Dios implica una toma de posición acerca de lo que nos rodea y al mismo tiempo comporta un descubrimiento de esquemas de la realidad que a menudo pasan desapercibidos" ¹³³.

¹³³ WISDOM, J.: "Gods". *Proceedings, The Aristotelian Society* 1944-1945, 192. Este artículo fue reproducido en WISDOM, J.: *Philosophy and psychoanalysis*. Oxford 1953, Blackwell Y en FLEW, A.: *Logic and Language*. Oxford 1951, Blackwell. 1 vol, cap.10.

2. 4. El desafío de la semántica: la parábola de A. Flew

A. Flew retoma y adapta la famosa parábola de Wisdom ¹³⁴ desde el supuesto epistemológico del principio de falsificabilidad como criterio de demarcación para poder hablar de expresiones lingüísticas dotadas de sentido. Este principio es formulado por Karl Popper como criterio de demarcación científica para corregir los errores y exageraciones del positivismo lógico y no como criterio único y exclusivo de significación lingüística.

Desde el citado supuesto, A. Flew piensa que si una aserción es infalsificable, entonces hay que considerarla como carente de sentido. En su readaptación de la parábola de Wisdom, Flew concluye que ante la imposibilidad de mostrar la falsificabilidad del jardinero invisible la afirmación de su existencia no tiene sentido ¹³⁵. A este propósito nota D. Antiseri que para Flew el peligro del discurso teológico radica en su infalsificabilidad ¹³⁶.

Con su versión de la parábola de Wisdom, Flew trata de demostrar que las aserciones teológicas que, según él se presentan como enunciados (afirman la existencia de Dios, del alma y otras realidades invisibles e intangibles), en realidad no lo son.

El motivo que aduce es siempre el mismo: las proposiciones religiosas ("Dios tiene un plan de salvación", "en el principio Dios creó los cielos y la tierra", "aunque una madre

¹³⁴ Cfr. SANTONI, R.E (ed.): *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*. Bloomington/Londres 1968, Indiana UP 300-301. La versión castellana de esta conocida parábola se encuentra en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIS Madrid, 47-48.

¹³⁵ Cfr. FLEW, A.: "Theology and Falsification" en *New Essays in Philosophical Theology*. Londres 1966. 5 ed., 97. La versión castellana de la parábola de Flew se encuentra en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit., 47-48.

¹³⁶ Cfr. ANTISERI, D.: *Filosofía analítica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia 1991. 4 ed. Queriniana, 124.

abandone al hijo de sus entrañas Yo nunca te abandonaré ") no son falsables y, por tanto carecen de consistencia y valor cognitivo ¹³⁷.

En el fondo Flew sigue aceptando el viejo criterio de empirista de significado. Pero según este criterio el significado de un juicio viene a reducirse a sus consecuencias empíricas:

"Ahora bien salvo algún positivista rezagado, ningún filósofo admite hoy ya el principio de verificabilidad como un "criterio de significado", prefiriendo en su lugar la teoría wittgensteiniana del "significado" como uso lingüístico. Y desde este último punto de vista, está claro que el uso que el creyente pueda hacer de una oración como "Un jardinero (aun si invisible, intangible, etc) cuida de este jardín"-un uso que le compromete a la admisión de la existencia de un jardinero, aunque sea más allá del mundo de su experiencia sensible- no se identifica con el uso que pueda hacer de la oración "Un jardinero imaginario cuida de este jardín" o la oración "Ningún jardinero cuida de este jardín", ninguna de las cuales comporta un parecido compromiso existencial" ¹³⁸.

Comentando la parábola de Flew, J.Muguerza descubre una segunda posible interpretación:

"Una cosa es que sólo concedamos categoría de significativas a aquellas oraciones susceptibles de relación (directa o indirecta) con la experiencia sensible, y otra, muy diferente, que sólo concedamos categoría de enunciados (esto es, de oraciones susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas) a aquellas oraciones cuyo grado de intersubjetividad las haga por lo menos comparables al discurso apofántico de la ciencia

¹³⁷ Flew reconoce que el teólogo necesita echar mano de algunas analogías de la experiencia humana para poder hablar de Dios. Sin embargo, tal recurso a la analogía le traiciona, ya que ésta se descubre al final del discurso religioso como impropia para poder hablar de Dios como trascendente, infinito, eterno e increado. La consecuencia de todo ello es la siguiente: "Hasta que el teólogo no admita que ésta no sirve para hablar de Dios...sus analogías sufrirán todas ellas la muerte de las mil calificaciones (atribuciones)". Cfr. FLEW, A- MACKINNON, M.: "Creation". *Church Quarterly Review*, CLVI (1955), publicado de nuevo en *New Essays in Philosophical Theology*, op.cit., 180.

¹³⁸ MUGUERZA, J.: "Teología filosófica y lenguaje religioso", en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD.: *Convicción de fe y crítica racional*. Instituto Fe y Secularidad. Salamanca 1973. Sígueme, 266-267.

empírica -exigencia ésta última que muchos filósofos analíticos seguirían en la actualidad considerando plenamente plausible" ¹³⁹.

J. Muguerza propone una vuelta a la versión originaria de la parábola de Wisdom, ya que la discusión entre los dos exploradores no es una discusión científica aunque verse sobre hechos:

"Lo que sucede es más bien, que los hechos - las flores en el claro de la selva -son los mismos para los dos exploradores. Lo que difiere de uno a otro es, simplemente, la manera de considerarlos: donde el uno cree ver la tutela amorosa de un orden providente, el otro ve tan sólo la espontaneidad - tal vez desordenada, acaso hostil, pero no obstante apasionante- de la vida (...) lo que difiere de uno a otro son sus respectivas *concepciones del mundo*" ¹⁴⁰.

Muguerza tiene razón al situar en su justo punto las diferencias entre ambos exploradores. Partiendo de un punto de vista semejante al señalado, los teólogos han tratado de afrontar el reto de Flew.

¹³⁹ Ibidem., 267.

¹⁴⁰ Ibidem., 271.

2. 4. 1. La reacción de los teólogos

La crítica de Flew a las aserciones teológicas ha provocado en los países de lengua inglesa una polémica entre teólogos, filósofos del lenguaje y teóricos de la ciencia, interesados por el valor cognitivo del lenguaje religioso. Comenta al respecto D. Antiseri:

"A Flew se le ha atacado desde dos frentes: por una parte, han reaccionado aquellos que defienden el lenguaje religioso situando la discusión en un terreno diverso de aquél en que se mueve Flew; por otra, están aquellos que han querido afrontar el reto de Flew en el propio campo de este autor, sosteniendo la hipótesis de que las afirmaciones religiosas poseen un contenido fáctico y que, por tanto, son falsificables" ¹⁴¹.

En la polémica con Flew, D. Antiseri reagrupa las diferentes respuestas en dos corrientes que desde Blackstone se denominan *la derecha* y *la izquierda de la Cambridge-Oxford Philosophy*. Blackstone hizo esta clasificación siguiendo el criterio de la aceptación o no del carácter *cognitivo* de las expresiones religiosas ¹⁴².

¹⁴¹ "E Flew è stato attaccato su due fronti: da una parte si sono mossi quelli che difendono il linguaggio religioso, hanno spostato la discussione su di un terreno diverso da quello in cui si muove Flew; d'altra si son fatti avanti coloro che hanno inteso affrontare Flew in casa sua, avanzando l'ipotesi che le affermazioni religiose posseggono un contenuto fattuale e che, pertanto, sono falsificabili". Cfr. ANTISERI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, op.cit., 127.

¹⁴² Se dice que pertenecen a la derecha de esta escuela analítica de Oxford-Cambridge aquellos que consideran que las proposiciones religiosas hablan de cosas reales; entre éstos se suele incluir a B. Mitchell, J. Hick, I. M. Crombie, I. T. Ramsey y R. Swinburne. En cambio, se suele enumerar en la izquierda de esta escuela a aquellos que o bien niegan completamente toda significatividad a las proposiciones religiosas en la línea de A. J. Ayer y del positivismo lógico sosteniendo un ateísmo de raíz semántica (McPherson, A. N. Prior, J. J. C. Smart) o bien siguiendo la línea del segundo L. Wittgenstein destacan una significatividad expresiva, descriptiva, exhortativa o imperativa, no ciertamente de realidades pero sí de sentimientos, actitudes, enseñanzas morales o edificantes y convicciones ético-religiosas (R. M. Hare, R. B. Braithwaite, Hepburn, Zuurdeeg y D. Z. Philipps). Cfr. BLACKSTONE, W. T.: *The Problem of Religious Knowledge*. Englewoods Cliffs, N. J., 1963, 75-76, tomado de ANTISERI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia 1991, 4 ed., Queriniana, 127.

Una primera respuesta a Flew se halla en la conocida parábola de R. M. Hare. A Hare le parece que Flew ha quedado completamente victorioso en su campo, de ahí que intente situar las afirmaciones teológicas en otro campo distinto: el campo de los *blik*.

Según la teoría de los *blik* ¹⁴³ la teología sistemática no es un conjunto de afirmaciones sobre Dios y el mundo, sino una actitud hacia ambas realidades, concepción teológica que A. Flew juzga errónea, ya que la teología afirma la existencia de Dios independientemente de nuestras creencias y actitudes (*blik*).

Hare, en cambio, piensa que A. Flew comete un gran error, ya que la posición que elige para atacar es considerar este género de habla como una suerte de explicación en el sentido científico de la palabra. Ahora bien, el creyente contemporáneo ha dejado de creer en Dios como descripción científica del mundo. Por otra parte, Hare ha visto muy bien que sin un *blik* no puede haber explicación última de la realidad, ya que en función de los *blik* que cada persona adopta ante la realidad se decide qué es y qué no es una explicación coherente.

La diferencia más importante entre la parábola de Flew y la de Hare es que - como el propio Hare afirma - a los exploradores no les importa nada del jardín. Pero al lunático sí le importan los profesores. Y porque a Hare le importa lo que pasa en el jardín no puede compartir el desapego de los exploradores.

¹⁴³ Hare habla de *blik* enfermos, sanos, normales, correctos. Fiarse del material de que está hecho mi coche sería un *blik* normal; suponer como le sucede al joven paranoico que todos los profesores le quieren asesinar sería un *blik* enfermo, no normal. Hare supone, en cambio, que la fe en Dios se funda en un *blik* normal. ¿Por qué? Desde la perspectiva de Hare, que es la de la tradición empirista de D. Hume, un *blik* es normal cuando ayuda a llevar una vida "normal" en el curso ordinario de la existencia humana. Cfr. ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit., 51-55.

Hare aplica esta parábola a la fe en Dios. La fe en Dios no puede concebirse como una serie de aserciones descriptivas explicativas en el sentido de las afirmaciones científicas que describen los hechos o estados de cosas en el mundo físico. Debe comprenderse como una actitud (*blik*) ante el mundo como totalidad.

Es verdad que Hare no ofrece ninguna definición de lo que él llama *blik*, pero podría decirse que él usa esta categoría como si se tratase de una especie de confianza de fondo en la estabilidad de la realidad o desconfianza radical en el caso del joven lunático de la parábola. Se trata, pues, de una actitud irracional e inverificable, de una creencia que se justifica en base a la normalidad del comportamiento existencial en el mundo.

Por consiguiente, para Hare (y en general, para casi todos los representantes de la izquierda oxoniense) el lenguaje religioso expresa una convicción y una actitud fundamental de confianza (*blik*) en relación con el mundo considerado en su totalidad. Después de un intento por integrar la afirmación religiosa en el marco de un silogismo práctico y después de haber intentado identificar lógicamente el lenguaje religioso y el lenguaje moral, Hare concede al lenguaje religioso un estatuto cognitivo intermedio o entre el lenguaje fáctico y el lenguaje prescriptivo. En este contexto el lenguaje religioso aparece como la expresión de una adhesión fundamental a la realidad que hace posible la verificación de los enunciados fácticos y científicos.

Hare ha subrayado la importancia de lo que D.Evans llama un *self-involvement* presente en las afirmaciones del lenguaje religioso. En ellas la realidad de aquello que se asevera va unida a una apertura al Misterio por parte del emisor. Sin ella la expresión lingüística, aún siendo verdadera, no alcanza una plenitud de significación.

Sin embargo, el punto más débil de la teoría de Hare es que no ofrece criterios para discernir por qué unos *blik* son más justos o adecuados que otros. El cristianismo sería, pues, un *blik* más entre otros.

Por ello, tiene razón Blackstone cuando afirma:

"Hare deja al creyente religioso en una postura tal que éste no tiene la posibilidad de discernir entre las creencias religiosas justas y las erróneas y mucho menos puede defender la suya propia" ¹⁴⁴.

Sorprende, en cambio, que V. Camps sostenga el contenido gnoseológico de las afirmaciones del lenguaje religioso y al mismo tiempo defienda la posición de Hare como la más acertada al respecto ¹⁴⁵.

Pannenberg, por su parte, afirma decididamente la intención cognitiva del lenguaje religioso y teológico. Sin embargo, es consciente de que lo intencional no siempre acaba en realidad. Para que las afirmaciones teológicas posean realmente carácter cognitivo es necesario que la realidad afirmada por ellas posea consistencia propia y subsista independientemente de que alguien la afirme:

"No puede haber discusión posible sobre el hecho de que los hombres que manifiestan sus convicciones religiosas (en el lenguaje) se están refiriendo a una realidad específica- por lo general divina y puesta por Dios- y desean afirmar algo como verdadero acerca de ella" ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ BLACKSTONE, W.T.: *The Problem of Religious Knowledge*, op.cit., 81. El cristianismo sería, pues, un *blik* más entre otros. Cfr.: HICK, J.: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N.J. 1963, 97-98.

¹⁴⁵ "Quizá la posición intermedia y más acertada al respecto sea la representada por la teoría del *blik*, de Hare". Cfr.: CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976. Península, 204. La autora se inclina por esta teoría de Hare que, en realidad, no parece ser cognoscitiva, ya que no es una forma de ver el mundo, sino un "algo sobrenatural" que se posee o no se posee pero, en cualquier caso, no puede razonarse el porqué de tal posesión.

¹⁴⁶ PANNENBERG, W.: *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981, Libros Europa, 335.

Esto es lo que se suele llamarse *postulado de la coherencia*. La realidad de Dios debe poder distinguirse de las afirmaciones que se hagan sobre ella. Se trata de una exigencia que brota de la estructura misma de lo afirmado.

Ya la misma pretensión de adecuación entre la afirmación y lo afirmado presupone una diferencia entre ambas realidades. Lo contrario llevaría a admitir que, por ejemplo, la realidad de Dios sólo se encontraría en las afirmaciones de los creyentes y de los teólogos.

Una segunda respuesta a la presente cuestión se encuentra en la parábola de B.Mitchell, uno de los representantes del ala derecha oxoniense, caracterizada por la aceptación del desafío de A.Flew en su mismo terreno de juego. Para la derecha oxoniense las proposiciones religiosas son falsables en principio y por eso tiende a afirmar que: "Flew no es completamente vencedor en su propio campo"¹⁴⁷.

B.Mitchell sostiene además que:

"El teólogo no niega que el hecho del dolor cuenta contra la aserción de que Dios ama a los hombres pero lo que no admite es que cuente decisivamente contra ella, porque él está comprometido por su fe a confiar en Dios. Su actitud no es la del observador, sino la del creyente "¹⁴⁸.

Para presentar su teoría propone la famosa parábola que narra cómo un partisano se compromete a confiar en la ayuda de un extranjero con el cual se encuentra una noche

¹⁴⁷ "Flew is not by any means completely victorious on his own grounds". BLACKSTONE., W.T. op.cit, 108, tomado de ANTISERI, D.: *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso*. op.cit, 163.

¹⁴⁸ Aquí se sigue la versión castellana de la parábola de B.Mitchell que se encuentra en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit, 55.

y que le impresiona profundamente cuando le cuenta su compromiso en favor de la resistencia. Después aplica esta parábola a la aserción teológica ("Dios ama a los hombres"). Aplica a Dios la actitud del extranjero comprometido (de un modo no siempre fáctico ni evidente) a favor de los hombres (a los cuales aplica las reacciones de los partisanos (que ponen en duda el compromiso por parte del extranjero) y al hombre creyente la respuesta del partisano que se compromete a confiar en esta promesa de Dios revelada a él en una noche y en un encuentro interpersonal y misterioso.

Mitchell muestra sus diferencias respecto de la parábola de Hare. El partisano admite que muchas cosas pueden contar (falsificabilidad en principio) y cuentan contra su creencia mientras que el lunático de Hare que tiene un *blik* acerca de los profesores no admite que nada cuente contra su *blik*. Nada puede contar contra los *blik*. Además el partisano tiene un motivo razonable para fundar su fe a diferencia de la actitud irracional de cualquier *blik*. Se funda en una experiencia inefable, íntima, interpersonal y misteriosa pero real que impulsa al partisano a comprometerse con el extranjero. Este se ha comprometido previamente con la causa de aquél.

El *compromiso interpersonal* (que I.T. Ramsey llamará *total commitment* y D.Evans denominará *self-involvement*) constituye en el fondo la clave de lectura de la respuesta al desafío de A.Flew. Las aserciones teológicas no son como los enunciados normales del lenguaje ordinario y científico (como pretende examinarlas A.Flew). Tampoco deben considerarse simples actitudes existenciales a modo de creencias irracionales (como sostiene Hare). Las aserciones del lenguaje religioso y, en general, del lenguaje teológico se presentan como afirmaciones fundadas *razonablemente* en una misteriosa iniciativa dialógica divina. Ella manifiesta un compromiso dialógico a favor de

la humanidad (Creación, Alianza, salvación, etc) llamando a la persona, ser dialógico, a una donación en la entrega obediencial (compromiso existencial). A través de una noche, la noche oscura de la fe, que recuerda la experiencia del partisano y la de los místicos de todos los tiempos, el ser humano descubre un nuevo horizonte de significación existencial en el que se abre interpersonalmente al Misterio.

En este nuevo ámbito de significación existencial el hombre reconoce una Transcendencia personal, dispuesta a respetar la libertad humana. La persona se da cuenta de la razonabilidad de esta entrega cuando acepta la realidad del Misterio como fundamento último de las experiencias verificables que sin tal sentido definitivo quedarían desprovistas de su razón de ser¹⁴⁹. Así lo expresa el Concilio Vaticano II en un contexto no lingüístico ni epistemológico sino antropológico:

"Si este fundamento divino y la esperanza de la vida eterna desaparecen, la dignidad humana queda gravemente lesionada...) y los misterios de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solución, de modo que no raras veces el hombre cae en la desesperación"¹⁵⁰.

Asimismo, Mitchell piensa que la creencia del partisano sobre el extranjero constituye una explicación, ya que desde la perspectiva expuesta cobra un significado razonable el comportamiento del extranjero. Así concluye Mitchell sosteniendo que la aserción: "Dios ama a los hombres" se asemeja a: "El extranjero está de nuestra parte", ya que ambas se caracterizan por no ser completamente falsables.

¹⁴⁹ En el texto aparece subrayado el término *razonablemente* (*razonabilidad*) para evitar dos posiciones extremas. Una, la del racionalismo, propiciada por la expresión *fundamento racional*; otra, la del fideísmo, propiciada por la expresión *fundamento irracional*. No entramos en más detalles, ya que ello desviaría del objetivo central de este trabajo.

¹⁵⁰ G. S., 21.

Entre las principales objeciones a la propuesta de Mitchell podrían señalarse las del propio Flew y también las de Blackstone, Hick y Antiseri.

Aunque reconoce que la respuesta de Mitchell es directa, íntegra y comprensiva¹⁵¹, en su contrarréplica Flew objeta a Mitchell que no puede aplicar su parábola a Dios, ya que éste es Omnipotente y Omnisciente y que, por tanto, ante el problema del mal no puede adoptarse la actitud ambigua o poco clara del extranjero. En consecuencia, se ha de rechazar, según Flew, la atribución a Dios de cualidades humanas, ya que Dios no se comporta como los seres humanos.

Pero Flew confunde el problema del mal con el problema del valor de las aserciones teológicas. Para responder al primer problema Flew olvida las respuestas que los teólogos han dado a esta cuestión ya desde S. Agustín. Parece olvidar además que el mal es un hecho verificable y que si no fuera razonable la creencia en la existencia de Dios, la existencia humana quedaría sin fundamento aún en aquello que tiene de bondad. Asimismo Flew parece ignorar que la omnipotencia divina no está reñida con el respeto de la libertad humana, aunque constituya un misterio para el hombre conciliar ambas afirmaciones.

En cuanto al problema del valor de las afirmaciones teológicas (que es el que aquí interesa), éste se funda a partir de una noción más amplia de experiencia que tiene en cuenta fenomenológicamente otras dimensiones auténticamente humanas (el encuentro interpersonal, la dimensión de apertura al Misterio, la pregunta por el sentido de la vida y la capacidad de autotranscendencia cognitiva y volitiva). Tales dimensiones están presentes implícitamente en la parábola de Mitchell (el encuentro durante la noche con el

¹⁵¹ Cfr. FLEW, A.: *Dios y la filosofía*. Londres 1966. Se sigue aquí la traducción de E. Romerales, en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit, 58.

extranjero, el compromiso que mutuamente se profesan y la interpretación de la realidad fundada en este encuentro interpersonal y en la recíproca confianza).

2. 4. 2. La contrarréplica del verificacionismo

D.R.Duff-Forbes plantea a Mitchell la siguiente objeción:

"¿su distinción entre contar en contra y contar decisivamente no será acaso una ilusión verbal ? Si nada de lo verificable puede contar decisivamente contra un artículo de fe, ¿no resulta obvio que cualquier situación observable será irrelevante para una proposición religiosa?" ¹⁵².

Haciéndose eco de la crítica de Blackstone, D. Antiseri concluye:

"En realidad Mitchell, aunque está convencido de entrar en el juego de Flew, parece que de hecho entra en el juego de Hare" ¹⁵³.

Los autores que formulan este tipo de objeciones dan la impresión de no haber captado el elemento central de la parábola de B.Mitchell: el carácter *auto-implicativo*

¹⁵² DUFF-FORBES, D.R.: "Theology and Falsification Again". *The Australian Journal of Philosophy*, vol 39(2) 1961, 149.

¹⁵³ "In realtà Mitchell, sebbene sia persuaso di giocare il gioco di Flew, sembra che di fatto giochi il gioco di Hare". Cfr. BLASCKSTONE, W.T.: *The Problem of Religious Knowledge*. op.cit., 110, tomado de ANTISERI, D.: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. op.cit., 166. Una objeción similar presenta HICK, J.: *Philosophy of Religion*. op.cit., 99-100. Mitchell propone de nuevo usando otros términos el tema de la verificabilidad y/o falsabilidad del lenguaje teológico en su ensayo *The Grace of God in Faith and Logic*. op.cit., donde afirma en la página 161 que la doctrina de la gracia se verifica en la tradición religiosa, en la vida cristiana y en la experiencia religiosa. La última obra en la que este autor trata este tema es: *Law, Morality and Religion in a Secular Society*. Londres 1970, Oxford University Press.

(*compromisivo, self-involvement*) de las aserciones teológicas. Por ello, a pesar de las limitaciones de esta parábola en la que quizás Mitchell no ha explicitado la distinción entre "contar en contra y contar decisivamente", sin embargo Mitchell abre el camino hacia una nueva noción de experiencia y hacia nuevas dimensiones de significación, superando el verificacionismo de corte neoempirista todavía presente en A.Flew y, en general, en la izquierda oxoniense.

En este paradigma del verificacionismo neo-empirista se sitúa aún la parábola de J.Hick: la parábola de los dos hombres que viajan juntos a lo largo de una carretera. Uno de ellos cree que conduce a la Ciudad Celestial, el otro que no conduce a ninguna parte. Pero como no hay más que una sola carretera, ambos deben recorrerla.

Ahora bien la verificación de la realidad final que cada uno de ellos sostiene en sus aserciones sólo será posible al final del camino más allá de la muerte: se trata de una verificación escatológica. De este modo Hick defiende (como en general los representantes de la derecha oxoniense) que las aserciones teológicas poseen un valor cognitivo pero, a diferencia de Mitchell propone su verificación experimental al final de la historia:

"Mi interés aquí es establecer que hay cosas tales como hechos religiosos, y en particular que la existencia o no existencia del Dios del Nuevo Testamento es una cuestión de hecho, y como tal reclama verificación experimental final" ¹⁵⁴.

Sin embargo, con su *verificacionismo escatológico* Hick no responde a la cuestión del significado de los enunciados teológicos en este mundo. Más bien rehuye la

¹⁵⁴ HICK, J.: "Theology and Verification". *Theology Today* 17(1960) 12-31. Se sigue aquí la traducción de ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit., 124.

respuesta aplazándola al *esjaton*, ya que no se puede estar esperando toda la vida al más allá para fundar la realidad de las afirmaciones que expresan la fe y que comprometen ya desde ahora toda nuestra vida. Es preciso poder contar con ciertas razones que hagan creíble la fe, *inchoatio vitae aeternae*. Se justifica por ello plenamente la protesta de Gómez Caffarena:

"Precisamente mi protesta contra la unilateralidad de la parábola de Hick está motivada porque no me parece bien dejarlo todo para la verificación escatológica. El remitirse a lo escatológico es remitirse a la pura apuesta. Pero creo que cabe otro tipo de argumentación en favor de la propia fe, en virtud de la coherencia interna del sistema de fe y de la coherencia de ese sistema con las fundamentales orientaciones de mi ser hombre. Creo que apenas habrá otra base en la cual se pueda establecer la verdad de una teoría filosófica sino esta doble coherencia, porque el criterio de la falsación queda para las ciencias y aún ahí, en los casos límite, con problema" ¹⁵⁵.

Este verificacionismo de fondo se encuentra también en Van Buren¹⁵⁶. Para este autor el significado de las aserciones del cristianismo se puede verificar en la praxis cristiana a través de la transformación existencial experimentada en el creyente.

David Cox aconseja a los teólogos que acepten el principio de verificación, pero introduciendo una modificación en su formulación y aplicación. En lugar de vincular el significado de una afirmación no tautológica a su referencia experiencial y sensible, es preciso establecer como criterio de significación la verificación por medio de una experiencia humana ¹⁵⁷.

¹⁵⁵ GÓMEZ CAFFARENA, J.: "El logos interno de la afirmación cristiana del amor originario", en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD: *Convicción de fe y crítica racional*, op.cit., 398.

¹⁵⁶ Cfr. VAN BUREN, P.M.: *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*. New York 1963. MacMillan.

¹⁵⁷ Como ejemplos de posible conciliación entre el lenguaje del teísmo cristiano y el análisis de corte verificacionista Cox propone dos reformulaciones de la doctrina tradicional. La primera se refiere a la expresión "Dios existe". Este autor propone su reformulación según el principio de verificación: "Dios existe, ciertos hombres y mujeres han hecho experiencia del encuentro con Dios".

Como puede observarse, el citado artículo de D.Cox propugna una fácil y cómoda adaptación de los contenidos de la fe cristiana a la cultura secular. Ello supone una opción secularista que reduce y vacía los contenidos de fe revelados por Dios.

Además, no responde al desafío verificacionista, ya que no es posible fundar el significado de las afirmaciones teológicas, cuya referencia no es empíricamente verificable desde los presupuestos verificacionistas. Así McPherson critica a Cox por el uso impreciso y ambiguo que hace éste último de ciertos términos ("encontrar", "existencia" y "verificar"). Asimismo le critica porque Cox olvida que sigue siendo verdad que Dios existe aún cuando nadie lo hubiese encontrado o aún cuando nadie lo pudiese encontrar.

W.D. Glasgow critica también el verificacionismo de Cox:

"Cox sostiene que el contenido esencial de la doctrina no queda alterado por su reformulación. Yo me opongo a este punto de vista. El positivismo lógico y el teísmo son incompatibles y cada vez que se aplica uno al otro, desaparece el elemento metafísico, parte integrante del teísmo" ¹⁵⁸.

El razonamiento de Cox, que intenta ayudar a la teología a interpretarse a sí misma para responder al reto de la cultura secular, ignora un elemento esencial de la perspectiva religiosa. Ninguna regla lingüística autoriza al hablante a usar la palabra "Dios" sin tener en cuenta que se trata de un Ser cuya existencia y actividad no están subordinadas a la experiencia y actividad humanas. De lo contrario se cae en el

Un segundo ejemplo tiene que ver con la expresión "Dios ha creado el mundo de la nada". Cox sugiere también su reformulación: "se pueden usar todas las cosas materiales en cuanto contribuyen a la felicidad del hombre". Cfr. COX, D.: "The Significance of Christianity". *Mind*, LIX (1950) 216.

¹⁵⁸ GLASGOW, W.D.: "Cox: The Significance of Christianity": A Note". *Mind* LX (1951) 101.

naturalismo o en el racionalismo, doctrinas que corren paralelas al verificacionismo en sus diversas formas.

Otro filósofo creyente que ha tratado de responder a los puntos de vista de A.Flew y Hare ha sido T.R. Miles. Este piensa que las aserciones acerca de los últimos elementos constitutivos del universo así como aquellos enunciados referidos a la existencia de un Absoluto están desprovistos de significación:

"Estos enunciados no hacen referencia a algo empíricamente observable: no son generalizaciones científicas o fórmulas matemáticas: no son ni exhortaciones morales ni poesía. Si tratamos de clasificarlos no sabemos dónde situarlos" ¹⁵⁹.

Según Miles no tiene sentido hablar de Dios como trascendente e infinito porque ello supondría hablar de Dios como de una Existencia Absoluta y este tipo de categorías no pueden aplicarse a Dios, cuya existencia trasciende todos los atributos humanos ¹⁶⁰.

De este modo Miles limita el significado del lenguaje teológico al lenguaje de las parábolas, más aún al silencio (influenciado por la doctrina de Escoto Eriúgena) al que remiten las parábolas. El lenguaje de las parábolas sería el único dotado de sentido ¹⁶¹.

159

MILES, T.T.: *Religion and The Scientific Outlook*. Londres 1959, Allen and Unwin, 40.

¹⁶⁰ En su obra citada Miles describe tres tipos de lenguaje:

(1) El lenguaje del teísmo literal que utiliza aserciones empíricamente verificables sobre dioses tangibles. Es significativo pero falso.

(2) El lenguaje del teísmo cualificado. Habla de un Dios que hace cosas visibles y tangibles permaneciendo El invisible e intangible. Carece de significado porque trata de presentarnos afirmaciones acerca de hechos que no son ni pueden ser "verificables" ni "falsificables".

(3) El lenguaje de las parábolas en el cual incluye expresiones como "Dios es Amor". Es significativo en cuanto que la "verificabilidad" o "falsificabilidad" (su significado) es una cuestión de convicción personal. Ibidem., 41 ss.

¹⁶¹ La parábola del teísta sería aquella que habla de "un padre que ama y llama al ser humano a ser como El y a ser sus hijos". Toda parábola consta de tres elementos: el contenido literal cuya verdad o falsedad no tiene importancia, las aserciones empíricas, y sobre todo, un "mensaje" que da una nueva visión del mundo y de las cosas y que nos invita a un compromiso práctico. Ahora bien en este punto no cuenta la verdad o falsedad ni los argumentos racionales sino solamente la convicción personal. Ibidem., 41

Al reducir el significado de todas las aserciones teológicas a su expresión en forma de parábola, Miles exagera la función significativa de las parábolas. Con ello elude la cuestión de la realidad de aquello que el cristianismo sostiene como verdadero independientemente de la convicción personal ¹⁶².

Lo que hasta aquí se ha expuesto a propósito del debate en torno a las parábolas del lenguaje religioso puede bastar para el objetivo de la presente investigación.

Con lo dicho se ha querido únicamente mostrar cómo los filósofos analistas y los teólogos han redescubierto recientemente el significado de los lenguajes indirectos y simbólicos a través de los cuales se expresan una gran parte de las aserciones teológicas.

El desarrollo de este debate apunta hacia el reconocimiento de la existencia de un lenguaje que no es meramente emotivo sino que tiene el poder de exponer e iluminar niveles de experiencia de una forma no verificacionista.

Ello no excluye en absoluto el hecho de que el lenguaje simbólico tenga alguna relación con la experiencia de la vida cotidiana y de que la justificación de este lenguaje consista en mostrar cómo está dotado de una coherencia discursiva y cómo entra significativamente, o sea, de manera auto-implicativa (*self-involvement*) en la existencia personal y en la captación del sentido de la historia ¹⁶³.

¹⁶² La reducción de la significación del lenguaje teológico a la convicción personal se observa en una buena parte de los autores de la izquierda de la *Cambridge-Oxford Philosophy*. Entre ellos cabe destacar a R.B. Braithwaite y a W.F. Zuurdeeg. R.B. Braithwaite parte del siguiente supuesto: "El sentido de una afirmación viene dado por el modo como se emplea". Cfr. BRAITHWAITE, R.B.: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (The Ninth A. St. Eddington Memorial Lecture). Cambridge Univ. Press 1955, 10. W.F. Zuurdeeg caracteriza el lenguaje religioso como conviccional, ya que se basa en la aceptación de ciertas concepciones sobre la persona, el sentido de la vida, el bien y el mal. Asumiéndolas, el creyente cambia su modo de enfrentarse a la realidad. El *convictor* ocupa un papel preponderante pero no único ni exclusivo. Cfr. ZUURDEEG, W. F.: *An Analytical Philosophy of Religion*. Nashville 1958, Abingdon Press. Cuando Zuurdeeg habla en esta obra de *situación conviccional* parece anticipar la perspectiva de la pragmática lingüística. Sin embargo a veces da la impresión de reducir la creencia religiosa a una simple *Weltanschauung*.

¹⁶³ Para I. M. Crombie el recurso a las parábolas se justifica a partir de las *extrañeza lógica* del discurso religioso. En efecto, ésta se deriva de la peculiaridad de la referencia del lenguaje religioso que

He aquí cómo ha evolucionado la filosofía analítica en su forma de concebir el lenguaje. Hoy en día una buena parte de los pensadores (filósofos y teólogos) que se inspiran en la corriente analítica reconocen el significado propio y específico de las aserciones religiosas y teológicas. Este reconocimiento ayuda al teólogo a estudiar el *logos* específico de los diversos lenguajes de la fe. Así lo ha intuído I.T. Ramsey en su estudio dedicado a este tema. En él apunta hacia una noción más amplia de experiencia y de lenguaje.

2. 5. La "*logical diversity of language*" en el análisis de I.T. Ramsey

En su obra *Religious Language* I.T. Ramsey estudia el *logos* del lenguaje religioso a partir de las situaciones que caracterizan a la vivencia religiosa, analiza en detalle las palabras y frases con las que el creyente se dirige a Dios y después de un diálogo crítico con la teología sistemática clásica muestra cómo el lenguaje cristiano de la Biblia refleja la estructura del lenguaje religioso en general.

2. 5. 1. El lenguaje teológico: "una lógica extraña y peculiar"

no es empírica ni intramundana. Por ello en la fundamentación de las aserciones teológicas hay que tener en cuenta las anomalías de sus propiedades formales. Estas ayudan a fijar la referencia de las afirmaciones teológicas. Cfr.: CROMBIE, I. M.: "La posibilidad de los enunciados teológicos", en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit., 70-87.

I.T. Ramsey comienza su estudio del lenguaje religioso analizando el contexto, es decir, la situación en que surge el lenguaje religioso como fenómeno humano. Según este autor la situación en la que se originan los enunciados teológicos, y en general, los enunciados religiosos comporta al mismo tiempo una cierta extrañeza (*odd discernment*) y un compromiso de toda la existencia (*total commitment*) por parte de los interlocutores.

Ramsey constata que en las cuestiones vitales el hombre se compromete con todo su ser mediante un compromiso no fundado, a veces, ni siquiera principalmente en razonamientos especulativos. El mismo presenta diversos ejemplos tomados de la vida de cada día en los que la noción de experiencia es mucho más amplia de cuanto pensaban los neopositivistas verificacionistas, ya que incluye factores como el encuentro interpersonal, el conocimiento recíproco de las personas y la vivencia e interpretación de las situaciones existenciales.

Lo mismo sucede con aquellas afirmaciones referidas a estados afectivos o experiencias amorosas, bien diversas de los enunciados matemáticos que no comprometen existencialmente al sujeto. El primer tipo de afirmaciones está dotado de un sentido diverso pero no por ello menos verdadero que el significado de una fórmula matemática. Desde una *lógica del compromiso* de toda la persona con su opción existencial se explican las aserciones teológicas en torno a la opción del cristiano comprometido con la causa de Cristo. La situación religiosa aparece así como una situación de compromiso de toda la persona ante el carácter enigmático de la realidad que se abre y se descubre (auto-revela) en tales opciones existenciales.

Los ejemplos presentados por Ramsey ponen de manifiesto que el lenguaje religioso es "*lógicamente extraño y peculiar*", extraño en el sentido del término inglés *odd*. Es, pues, una peculiaridad que va acompañada por el asombro, por la admiración ante el carácter enigmático de la realidad en su dimensión de *totalidad* y de *ultimidad*. Y se comprende que sea así si se tiene en cuenta que el lenguaje religioso se refiere a situaciones que van más allá de lo perceptual (*perceptual and more*). Así, este tipo de lenguaje no puede reducirse al lenguaje objetivo (*object language and more*). Se trata, pues, de un lenguaje con una serie de peculiaridades tales que no pocas veces parecen impropiedades lógicas ¹⁶⁴.

Por otra parte, las aserciones que expresan un compromiso personal, por ejemplo, una promesa de fidelidad, tienen una lógica que les es propia y peculiar ¹⁶⁵. Para mostrar más claramente esta "lógica tan propia y peculiar" de las afirmaciones teológicas el pastor anglicano emplea los términos *models and qualifiers*. Estudiando los atributos de la teología negativa (inmutable, impasible, etc), Ramsey descubre que tienen

¹⁶⁴ Cfr. RAMSEY, I.T.: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. Londres 1957, SCM Press, 38. El analista anglosajón ilustra esta peculiaridad específica del lenguaje religioso tomando como paradigma el lenguaje sobre el "yo", irreducible al lenguaje de la observación. Aún cuando el lenguaje del "yo" usa frases que se basan en el lenguaje de la observación, sin embargo añade calificativos, propiedades y atributos que van más allá de la observación empírica. Lo mismo sucede cuando se habla de Dios. Ciertas palabras del lenguaje teológico no comportan un significado directo obvio (*straightforward*), ya que suponen un plus de significación (*and more strained*). Asimismo la teología, a veces, se sirve de palabras-clave (*key words for the whole of life*), sobre todo cuando trata de expresar un compromiso existencial. Más aún, el lenguaje religioso contiene tautologías extrañas pero significativas en las situaciones religiosas. Estas tautologías tienen la función según Ramsey de contextualizar el uso de las palabras-clave. Ellas muestran una opción final e irreducible, una situación de asombro y de enigma más allá de la cual resulta imposible buscar una explicación.

¹⁶⁵ Así, por ejemplo, si se pregunta a un socorrista: ¿Por qué has salvado a ese niño? probablemente responderá: "Porque es mi deber". Si se le sigue preguntando: "¿Por qué cumples con tu deber?", quizás llegue a responder al final con una aparentemente extraña tautología pero tan significativa que cualquier persona comprendería: "El deber es el deber". Esta significativa tautología sólo tiene sentido en la situación descrita. En ella el hablante se compromete totalmente en una opción existencial, en este caso, de salvación. Podría decirse que, tomada al pie de la letra, la última frase referida al deber carece de lógica, y por tanto, de sentido. Pero en realidad lo que ésta pretende decir es que el "deber" se refiere a una situación que no puede ser explicitada a partir de un lenguaje basado en resultados perceptibles. Ibidem., 43.

como función esencial expresar las extrañezas lógicas de la situación religiosa para dar paso a un compromiso total de la persona. Ahora bien, al mismo tiempo, estos atributos negativos indican el límite de las situaciones perceptibles y remiten a una situación tan radicalmente diversa que resulta imposible caracterizarla positivamente con el lenguaje de la observación. Si, además, se analizan los atributos positivos de Dios (unidad, simplicidad, perfección) se constata igualmente que estos modos de caracterizar a Dios se refieren a una situación *sui generis* y reclaman para el término "Dios" una categoría analítica diversa de las que se usan en el lenguaje observacional.

Estos modos de caracterizar a Dios permiten hablar de El de una manera mucho más explícita que los atributos de la teología negativa. Los atributos positivos evocan y sugieren lo que les es propio y específico (*the appropriate situation*). Pero al mismo tiempo es preciso recurrir a otra categoría analítica que el mismo Ramsey llama *qualifiers*¹⁶⁶ y cuya función es doble.

Primera, los *qualifiers* orientan la *dirección* hacia la cual hay que encaminar las situaciones *models* para llegar a evocar una situación totalmente diferente. Así, por ejemplo, el *qualifier* "infinitamente" ayuda a contemplar el modelo de "bondad" (propio del lenguaje ordinario) en el sentido de una bondad cada vez más grande hasta llegar a evocar una situación totalmente diferente de aquella de la experiencia ordinaria. Los *qualifiers* cumplen además una segunda función, ya que actúan a modo de palabra-clave en la significación precisa del modelo. Así, siguiendo el ejemplo propuesto por Ramsey, Dios es a la vez el fin y el principio de toda bondad. De nuevo se descubre una lógica un tanto extraña. Su extrañeza, sin embargo, permite captar el significado específico de una

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem.*, 61ss.

situación bien diversa de aquella a la que se está acostumbrado. Dios no es bueno como lo son las personas buenas conocidas en las experiencias de la vida cotidiana, ya que la bondad de Dios es absolutamente diferente aunque pueda expresarse y evocarse a partir de tales experiencias. Lo mismo debería decirse de la expresión "designio eterno". Esta difiere absolutamente del designio de cualquier director general precisamente por razón del *qualifier* "eterno" ¹⁶⁷. El análisis de las diversas maneras de hablar sobre Dios ayuda a resolver toda una serie de dificultades teológicas debidas con relativa frecuencia a un olvido de la estructura lógica propia de las aserciones teológicas ¹⁶⁸.

2. 5. 2. El lenguaje de la Biblia y el lenguaje de la doctrina cristiana

Ramsey reconoce que el lenguaje de la Biblia tiene que ser extraño para poder referirse a las situaciones peculiares que expresa ¹⁶⁹. Por esta razón hablar de la Biblia como Palabra de Dios significa que, si, por ejemplo, Dios se revela a Moisés como: "Yo soy el que soy" esta expresión tautológica presenta siempre un *plus, and more* misterioso que el hombre no puede aprehender simplemente a través de un lenguaje de observación.

¹⁶⁷ RAMSEY, I.T.: *Ibidem*, 53. Este autor señala que los atributos de la teología negativa constituyen modelos cualificadores: *qualifiers models*: p.ej., en "immutable", "mutable" juega el papel de *model* y el prefijo "in-" el de *qualifier*. Cfr. COSSEE DE MAULDE, G.: "Analyse linguistique et langage religieux: l'approche de Ian Ramsey dans "Religious Language", *Nouvelle Revue Théologique* 2 (1969) 186, nota 58.

¹⁶⁸ Ramsey ilustra este punto considerando el problema del mal. El dualismo es la tentación permanente. Descubriendo a la base de las aserciones teológicas una lógica del compromiso (*total commitment* en palabras de Ramsey y *self-involvement* en palabras de D.D.Evans), se pone de manifiesto la imposibilidad de resolver este misterio desde ciertos modos tradicionales empleados para abordarlo intelectivamente ("Dios no quiere el mal pero lo permite"; "Dios es el Amor Redentor que saca bienes de los males"; "Dios está más allá del bien y del mal"). Desde una lógica del compromiso y con la ayuda de la Revelación, se reconoce la extrañeza del mal, la adoración del Misterio insondable de Dios y la urgencia de un compromiso liberador. Cfr. *Ibidem*., 87.

¹⁶⁹ Cfr. RAMSEY, I.T.: *Religious Language*, op.cit, 106.

Algo semejante sucede en la profecía. El profeta remite siempre a "algo que se desvela" (*disclosure*). Así sucede en la historia narrada por Natán a David (Cfr. 2 Sam 12, 1-7). En ella Natán desvela a David: "Tú eres ese hombre".

La profecía va acompañada a menudo de un lenguaje de predicción (cfr. 2 Sam, 12, 7-14) pero este último tiene un significado lógico peculiar que consiste en el poder de evocar algo que se revela: una llamada de Dios que comporta una respuesta por parte del hombre.

La profecía comporta asimismo un cumplimiento (*fulfiment*)¹⁷⁰. Los relatos evangélicos usan también un lenguaje apropiado a este tipo de situaciones que narran. Se trata también en este caso de un lenguaje de revelación, de llamada y de respuesta existencial.

Así se advierte, por ejemplo, el relato de la Samaritana. Ella entiende el lenguaje de Jesús como si fuera un lenguaje directo y obvio. En cambio, las palabras de Jesús ponen de manifiesto la *disclosure* de su Persona como Mesías (Cfr. Juan, 4,26).

Lo mismo puede decirse del relato de la crucifixión en el cual el lenguaje es directo, pero para el creyente comporta un *and more* y una *disclosure* así como un *total commitment* dado que el creyente profesa su fe en el "Crucificado propter nos et propter salutem nostram". En cuanto a la resurrección, a los ojos del cristiano, se trata de una

¹⁷⁰ Un primer sentido de cumplimiento de una profecía sería la realización de un hecho futuro de aquello predicho en el pasado. Se trata de nuevo de una concepción verificacionista que aplica a la profecía el esquema de la verificación de las predicciones científicas. Ramsey considera que esta "lógica de la verificación" es característica de un "lenguaje apocalíptico". Por eso el cumplimiento de una profecía puede entenderse en otro sentido más propio de la situación religiosa. El lenguaje profético se cumple cuando ya no remite a una revelación posterior sino que provoca una nueva revelación. Este segundo sentido es típico del lenguaje profético cristiano. Así la profecía de la Virgen de *Isaías*, 7, 14-16 encuentra su cumplimiento en el primer sentido cuando la situación histórica desesperada de Israel se transforma pero encuentra un segundo sentido específicamente cristiano cuando tiene lugar una nueva *disclosure* en Jesús de Nazaret (*Mateo*, 1, 22). Cfr. *Ibidem.*, 117.

extraña pero maravillosa situación (basta recordar los términos de asombro que aparecen continuamente en los Sinópticos, en particular en el Evangelio según S.Marcos). En efecto, el creyente no puede comprobar empíricamente ni hablar de ella por medio de un lenguaje de observación, pero al mismo tiempo no puede dejar de hablar de ella como profundamente significativa desde una "lógica del compromiso". El lenguaje de los milagros muestra, por su parte, que el lenguaje de las leyes científicas no puede dar cuenta del carácter significativo (*semeion*) del milagro como signo de la presencia salvífica del Mesías ¹⁷¹.

2. 5. 3. Naturaleza y función del lenguaje religioso cristiano

El interés principal de la obra de Ramsey es poner de relieve el lazo de unión entre el lenguaje religioso y la situación que se evoca. El lenguaje religioso, al igual que todo lenguaje en general, no puede ser considerado como un todo aislado. El simple hecho de significar algo muestra claramente que el lenguaje emerge a partir de una situación discursiva que le otorga su propia significación. Por ello, cualquier tipo de

¹⁷¹ Cfr. COSSEE DE MAULDE, G.: "Analyse linguistique et langage religieux: l'approche de Ian Ramsey. *Religious Language*. op.cit., 189.

aserción conlleva siempre una autorrevelación de los interlocutores, implicados en la situación lingüística. Así el discurso es a la vez *referencia* a un objeto y *representación* del mismo. Siempre muestra algo más allá de sí mismo. Remite hacia un horizonte metalingüístico presente intencionalmente en el mismo lenguaje.

Para comprender plenamente el significado del lenguaje cristiano, es necesario analizar el carácter metalingüístico del discurso cristiano integrado en el horizonte significativo de la *lebensform* cristiana. El cristiano que habla de Dios está convencido del significado de las expresiones empleadas, ya que el Dios al que se refiere está comprometido con la causa del hombre y co-implicado en la misma estructura del diálogo humano como condición de posibilidad última de cualquier tipo de lenguaje referido al Misterio y a lo de algún modo Absoluto. Además el lenguaje cristiano presenta una particularidad propia. No solamente habla de Dios y a Dios sino que afirma también que Dios ha hablado a los hombres en la historia de un modo explícito en Jesucristo ¹⁷², el Logos del Padre. El lenguaje cristiano supone también un contexto de intersubjetividad, es decir, de afinidad entre Dios y el ser humano, irreducible a un lenguaje objetivo o representativo. En efecto, el creyente cree que Dios le habla. El hombre religioso cree que él puede hablar a Dios. El teísta cree que él puede hablar de Dios. El análisis fenomenológico del lenguaje religioso realizado por Ramsey suscita la cuestión acerca de la condición última de posibilidad de un hablar de Dios. He aquí una pregunta olvidada con relativa frecuencia por una parte de filósofos y teólogos de la *Cambridge-Oxford Philosophy*. Tal olvido podría deberse a la crisis de la tradición metafísica del continente europeo, vista no pocas veces con cierta sospecha de cripto-

¹⁷² Cfr. D. V, 2.

idealismo por parte de los filósofos y teólogos del área anglosajona ya desde los tiempos del empirismo clásico.

Ahora bien, sólo la *analogia entis* permite en última instancia hablar de lo Infinito desde la finitud de la condición humana puesta de relieve en el lenguaje religioso. Este cobra significado cuando el hombre descubre la diferencia ontológica entre él y Dios, pero al mismo tiempo se descubre como imagen de Dios. Esta paradoja ontológica que subyace a la *analogia entis* funda en último término la posibilidad y el sentido del lenguaje teológico. Ya lo decía un célebre texto venerable:

"quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" ¹⁷³.

Ramsey introduce las categorías analíticas de *models* y *qualifiers* y las emplea de un modo que recuerda la analogía citada. Pero este autor no las indica explícitamente como condición de posibilidad del lenguaje religioso. A pesar de ello, la gran aportación de Ramsey consiste en la ampliación de la noción de experiencia y de lenguaje.

2. 6. Hacia una ampliación de la noción de experiencia

Al llegar a este punto hay que preguntarse: ¿se puede hablar de experiencia religiosa? La respuesta es decisiva para afrontar la cuestión del referente propio del lenguaje teológico. El punto de partida ha de ser un análisis acerca de la lógica específica

¹⁷³ DS, 806.

y propia del lenguaje religioso así como una fenomenología de la existencia humana que muestre la complejidad de los aspectos y dimensiones de la noción misma de experiencia. En el análisis fenomenológico de la vida humana se descubre una dimensión denominada de diversas formas. Desde la perspectiva husserliana puede llamarse "apertura de horizonte". Desde un punto de vista psicológico puede denominarse "cambio de estado de conciencia". Siguiendo a Lonergan, "conversión intelectual". En palabras de Ramsey, *disclosure* ¹⁷⁴. Desde una perspectiva diferente también X. Zubiri ha propuesto una ampliación de la noción de experiencia. El pensador donostiarra la entiende en el sentido de *probación física de realidad*:

"En la religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por tanto, una experiencia de lo que es la realidad misma como poder. La religación tiene, pues, carácter experiencial" ¹⁷⁵.

Es un hecho comúnmente admitido que Dios no es objeto de experiencia inmediata, más aún, no es objeto de experiencia: "Deum nemo vidit unquam". El hombre debe buscarlo a tientas, mediante la reflexión racional (filosofía) y mediante la intelección de la fe (teología). Zubiri, sin embargo, habla de Dios como de una "realidad experimentada" en el sentido que él mismo indica. En las realidades no humanas la noción de experiencia comprende una cierta "objetualidad" en el sentido de "ob-jectum". En las realidades humanas la experiencia se logra por "compenetración". Comenta al respecto D. Gracia:

¹⁷⁴ Después de haber escuchado diversas veces a Bach, al final cuando se le escucha otra vez se suele exclamar: "Ahora sé quién es Bach". Cuando se resuelve por primera vez un problema de matemáticas se dice internamente: "Ahora he entendido" y desde ese momento se puede resolver no sólo ese problema matemático en concreto sino también otros semejantes del mismo tipo. En estos casos no se tiene experiencia de tales situaciones sino más bien de una totalidad de sentido porque se nos abre un nuevo horizonte de significación.

¹⁷⁵ ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid 1988, 5 ed. Alianza, 95.

"Por haber esbozado a Dios como una realidad personal, la experiencia de Dios no puede consistir en "experimento", ni en "comprobación", sino en "compenetración" ¹⁷⁶.

Sin embargo este mismo autor reconoce una dificultad:

"La "compenetración" exige la presencia de dos personas y Dios es persona absolutamente trascendente" ¹⁷⁷.

Y propone como solución la siguiente:

"Dios es fundamento en las cosas reales, está presente en la persona como realidad fundante...así la experiencia por compenetración es posible en el mundo, por cuanto Dios se hace personalmente presente en el mundo, el mundo es "donación personal de Dios" ¹⁷⁸

Podría decirse con una expresión habitual en la filosofía y en la teología de orientación trascendental (Lotz, Rahner y Weissmahr) que la noción de experiencia religiosa entra en la de experiencia atemática y trascendental y, en cuanto inobjetivable, es difícil de expresar en términos precisos y conceptuales. He aquí el porqué de la dificultad para pensar y hablar de Dios:

"De ahí que la demostración de Dios nunca pueda proponerse presentar su "objeto" con una claridad tan completa que excluya cualquier duda. La esencia de Dios, su existencia, estará siempre cargada de misterio para el hombre presente; el problema de Dios no puede resolverse temáticamente" ¹⁷⁹.

¹⁷⁶ GRACIA, D.: *La voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona 1986, Labor, 228.

¹⁷⁷ Ibidem, 230.

¹⁷⁸ Ibidem, 230.

¹⁷⁹ WEISSMAHR, B.: *Teología natural*. Barcelona 1986, Herder, 50.

Esta experiencia es además universal, ya que tiene lugar de algún modo en toda persona y se llega a ella a partir del dinamismo de la conciencia que se abre al mundo y se dobla sobre sí misma ¹⁸⁰. La experiencia de Dios va unida a la actitud existencial que cada persona adopta en su vida en relación con lo incondicionado. En ella intervienen la libertad, la jerarquía de valores, las experiencias originarias en las que el sujeto ha ido vertebrando el sentido de su vida, su afectividad, sus conocimientos del mundo y su visión interpretativa de lo real. Todo ello depende además de la voluntad de verdad (siguiendo la conocida expresión zubiriana), es decir, del empeño por realizar los valores y por hacerse persona en realidad. Por eso afirma D.Gracia en este punto que:

"la verificación es la forma de la verdad racional" ¹⁸¹.

Así, para el teísta la verificación es totalmente positiva y el esbozo "Dios" aparece como algo más que un esbozo. Se manifiesta como hipótesis real y significativa en su vida. En cambio para el ateo se trata de una verificación totalmente negativa, ya que el poder de lo real es, para él, un hecho sin ulterior necesidad de fundamentación. Esta verificación es distinta según las personas, los grupos sociales y las épocas históricas. Para el teísta el esbozo es racional y la experiencia es razonable. Tal razonabilidad adquiere el carácter de una certeza firme que engendra un estado de

¹⁸⁰ Esta experiencia además de ser universal es también histórica. Y refleja, por tanto, en sus manifestaciones las vicisitudes de los pueblos y de los individuos en las condiciones en que se mueven y deciden en relación con el Primer Principio. A estos caracteres, Cornelio Fabro añade otros:

"(a)... se trata de una experiencia de convergencia como una resultante de la situación global de nuestro espíritu en relación con el Absoluto.

(b)...es intrínsecamente dialéctica. Así Dios se hace sentir por sus efectos en el espíritu con consuelos, paz, escrúpulos, aridez, éxtasis.

(c) ...es intrínsecamente ambivalente, de modo que el fenómeno negativo puede tener valor positivo y viceversa, de suerte que esta experiencia por sí sola no puede constituir un valor absoluto" Cfr. FABRO, C.: *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid 1977, Rialp, 289.

¹⁸¹ GRACIA, D.: op.cit, 232.

seguridad personal existencial. En este momento se comienza a entrar en el ámbito de la fe.

Surge entonces otro interrogante: ¿No es formalmente lo mismo esta verificación y una prueba de la existencia de Dios? No, no es lo mismo verificar que probar. Porque en el probar interviene un razonamiento discursivo y demostrativo. En cambio, en la verificación entran en juego los elementos señalados y la existencia del sujeto. Por eso Hans Küng prefiere hablar, más que de prueba, de confirmar, verificar y experimentar el encuentro con Dios en el mundo. El se decanta sobre todo por la palabra *confirmar*. Admite también verificar pero sólo en un sentido muy preciso:

"Según un criterio de verificación hermenéutico general en sentido amplio, Dios sí es verificable: la existencia de Dios puede hacerse inteligible...y si lo que en general es inteligible puede tener pleno sentido entonces Dios es verificable"¹⁸². Y concluye:

"De ahí que haya que utilizar un criterio de verificación que no sea tan estrecho como el empirista, ni tan amplio como el hermenéutico, un criterio de verificación indirecto, i.e., Dios en cuanto realidad que por hipótesis todo lo determina, debe ser verificado en la experiencia de la realidad del hombre y del mundo...las afirmaciones sobre Dios han de ser confirmadas y acreditadas en el horizonte de experiencias de nuestra propia vida, no por una deducción constrictiva desde una experiencia evidente, sino por una iluminación clarificadora de una experiencia siempre problemática que invita al hombre a una decisión positiva"¹⁸³.

Pannenberg, por su parte, responde al tema de la experiencia como verificación con la *verificación indirecta*¹⁸⁴. Las aserciones teológicas se controlan o se verifican por sus implicaciones en la realidad, es decir, por su capacidad de iluminar la existencia humana y explicarla mejor. Se trata, por tanto, de una verificación indirecta en la que

¹⁸² KÜNG, H.: *¿Existe Dios?*. Madrid 1979, Cristiandad, 79.

¹⁸³ Ibidem., 750.

¹⁸⁴ Cfr. PANNENBERG, W.: *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981, Libros Europa, 341.

Dios no es objeto de directo de observación. Verificable es la fiabilidad de las tradiciones religiosas que hablan de El.

Verificable es que el hombre se debate con preguntas de ultimidad que manifiestan la dimensión religiosa del mismo. Verificable es que la fe en Dios ha ayudado a innumerables hombres a vivir y morir digna y esperanzadamente ¹⁸⁵.

En conclusión, la ampliación de la noción de experiencia abre un nuevo horizonte de significación, a saber, el de la pragmática lingüística. Hasta ahora se han estudiado los análisis fundados en el problema de la referencia de las aserciones teológicas. De ahora en adelante se abordará la cuestión central en la presente investigación: el análisis de las intenciones, actitudes y acciones puestas en juego por los hablantes en el acto lingüístico. Se pretende mostrar con ello cómo las categorías analíticas de la pragmática lingüística, aplicadas a algunos de los varios lenguajes de la fe ayudan a descubrir la significación de este tipo de expresiones lingüísticas.

¹⁸⁵Cfr. FRAIJO, M.: "A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios" en GOMEZ CAFFARENA - MARDONES, J.M. (Coords): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*. Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIC, 98.

3. LA PERFORMATIVIDAD DEL LENGUAJE EN AUSTIN, SEARLE Y EVANS.

En este capítulo se pretende presentar, a grandes rasgos, la pragmática lingüística en los aspectos que constituyen sea un *desafío* sea un *enriquecimiento* para la teología. Con ello se entra en un *nuevo universo de significación*, redescubierto en el presente siglo a partir sobre todo de los estudios del signo lingüístico llevados a cabo por Charles Morris en 1938 ¹⁸⁶. Este articula la semiótica en *sintaxis*, *semántica* y *pragmática*.

Cuando se habla de *pragmática lingüística* conviene siempre tener presente la distinción básica entre *pragmatismo* y *pragmática*: el *pragmatismo* es una filosofía omnienglobante, una ontología y una ética con un acento marcado y dominante sobre el hombre en su actividad racional en y sobre la realidad mientras que la *pragmática* es una parte de la semiótica. Esta ciencia estudia la dimensión pragmática de la semiosis ocupándose de los aspectos bióticos, o sea, de los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos que caracterizan al funcionamiento de los signos. Supone una concepción del lenguaje como:

"conjunto intersubjetivo de signos en los que el uso está determinado por las reglas pragmáticas, sintácticas y semánticas" ¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Una síntesis sobre los orígenes de la pragmática en general puede verse en ARANA, J. R.: "Orígenes y tarea de la pragmática", en A.A. V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano*. Bilbao 1995, Asociación vasca de profesores de español "Miguel de Unamuno", 81-109.

¹⁸⁷ MORRIS, Ch.: "Foundations of the theory of signs", en NEURATH, O-CARNAP, R.-MORRIS, Ch.: *International Encyclopedia of Unified Sciences*. Chicago 1938, Chicago University Press, 35.

La pragmática se define así en relación a las otras dos (sintaxis y semántica) como aquella parte de la semiótica que trata sobre el origen, los usos y los efectos de los signos en el comportamiento total de los organismos que interpretan los signos.

La semántica considera el significado de los signos; la sintaxis considera la combinación de los signos haciendo abstracción de su significado y su uso. Según Wunderlich la pragmática es "la teoría de la totalidad del dominio de la competencia lingüística" ¹⁸⁸. Se trata de un estudio de las condiciones que tienen que darse para que puedan ser posibles ciertos tipos de enunciados.

Pueden distinguirse tres niveles en la pragmática. Un primer nivel comprende el estudio de los deícticos, tales como los pronombres yo, tú; los adverbios indicadores ("aquí", "ahora", etc), expresiones en las que el sentido cambia según las circunstancias contextuales del uso. En este sentido más restringido Montague emplea el término pragmática. Lo mismo hace Kalish:

"La pragmática(...)no es otra cosa que la extensión de la definición semántica de la verdad a las lenguas formales que contienen los términos indicadores" ¹⁸⁹.

Cabría denominar *pragmática de segundo grado* al estudio del modo cómo se relacionan la proposición en su significado profundo y el significado literal de la frase. En este segundo sentido Gazdar emplea el término pragmática, sosteniendo que ésta trata de la fuerza ilocucionaria, de la implicación, de la presuposición en el contexto ¹⁹⁰.

¹⁸⁸ WUNDERLICH, D.: *Methodological Remarks on Speech Act Theory. Speech Acts and Theory Pragmatics*. Londres 1972, Methuen, 34.

¹⁸⁹ KALISH, D.: "Semantics", en EDWARDS, D.: *Encyclopedia of philosophy* VII. Nueva York 1967, Collier-McMillan, 356.

¹⁹⁰ Cfr. GAZDAR, G.: *Pragmatics: Implicature, Presupposition and logical form*. Nueva York 1979, Academic Press, 15-35.

Y podría considerarse *pragmática de tercer grado* a la teoría de los actos de habla. Esta teoría se inicia con los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein y más explícitamente con los trabajos de dos analistas de la *Cambridge-Oxford Philosophy* (Strawson y Austin) aunque su momento culminante y sistemático se alcanza con Searle cuando llega a afirmar:

"En vez de ver en la relación entre las palabras y el mundo algo que existe in vacuo, ahora se ve esta relación en el marco de acciones que se orientan hacia un fin y que son realizadas por interlocutores que emplean instrumentos convencionales (palabras, frases) organizadas según juegos de reglas" ¹⁹¹.

Una vez más se ve cómo el contexto especifica el significado propio de un enunciado. Así, por ejemplo, la frase: "No matarás" en el contexto del Decálogo expresa una mandamiento de la Ley de Dios; en cambio, en otro contexto puede significar la predicción de que un suceso no tendrá lugar.

En el presente estudio sobre la relación entre la pragmática lingüística y la teología se centra la atención únicamente en la *pragmática lingüística de tercer grado*, ya que ésta incide directamente en la cuestión acerca del significado y especificidad de las aserciones teológicas.

¹⁹¹ SEARLE, J.: *The Philosophy of Language*. Oxford University Press 1971, 7.

3. 1. Semiótica y pragmática lingüística

En la analítica del continente europeo han predominado las cuestiones lógico-lingüísticas semánticas. En cambio, en la tradición anglosajona se ha acentuado, sobre todo, en el siglo XX, la dimensión pragmática de la semiosis. En la actual filosofía anglosajona, dedicada al ejercicio del análisis lingüístico, la curiosidad por la dimensión pragmática del lenguaje es clara, gracias, básicamente a la obra de Ludwig Wittgenstein, en la que se ha dado en llamar su segunda época, cuando sometió a crítica la orientación plasmada en el *Tractatus*:

"La imagen diseñada en el *Tractatus* se desvaneció cuando Wittgenstein desvió la atención hacia la pragmática. Las *Investigaciones filosóficas* contienen, entre otras cosas, una descripción de los varios instrumentos que utilizó para liberarse de la imagen que le cautivaba en el *Tractatus*. Por eso quiso publicar juntos "esos viejos pensamientos (*Tractatus*) y los nuevos (*Investigaciones filosóficas*), "pues los últimos sólo podían ser correctamente entendidos contrastándolos y comparándolos con mi antigua forma de pensar" (*PhU*, prólogo)...Concibiendo el lenguaje como un juego o un instrumento (*PhU*, 569), diciendo que "las palabras son también acciones" (*PhU*, 549) o asimilando el significado de una pieza a su papel en el juego (*PhU*, 563), (Wittgenstein) trata de mirar el lenguaje desde el punto de vista del hablante"¹⁹².

En sus *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein apunta hacia esta dimensión pragmática con su noción de pluriformidad de juegos de lenguaje (dar órdenes, prometer, contar una historia, enunciar un juicio, etc). El lenguaje se presenta así como una forma de acción, ya que en él cobra sentido toda comprensión e interpretación no sólo del mundo sino también de todo aquello que es constitutivo del hombre y que se revela en la acción humana (la historia, el arte, la búsqueda de la verdad, la religión, las formas

¹⁹² ZABEEH, F.: "On Language Games and Forms of Life", en KLEMKE, E. D. (ed): *Essays on Wittgenstein*, Urbana-Chicago- Londres, University of Illinois Press, 357.

usadas por los niños en el aprendizaje de una lengua, el dar órdenes, agradecer, felicitar, narrar, mentir, bautizar, nombrar (acciones que más tarde Searle incluirá en sus actos de habla).

Wittgenstein ilustra esta noción recurriendo constantemente a la imagen del juego del ajedrez: el significado de una pieza de ajedrez es su posición en el tablero; el de una palabra su uso ¹⁹³. Así, para Wittgenstein el significado de una expresión no es algo anterior al uso, que determine éste. Es el uso de una expresión en un contexto extralingüístico dado el que determina el significado de esa expresión. En consecuencia, comprender el lenguaje desde su uso es el principio constitutivo de una concepción pragmática del lenguaje, entendiendo este término, no en el sentido de útil o guiado por la eficacia, sino en el que le dió Morris cuando distinguió tres disciplinas dentro de la semiótica: sintaxis, semántica y pragmática, o estudio de las relaciones entre los signos y los usuarios.

El sentido de un signo lingüístico no es un objeto independiente sino que éste es siempre relativo a una determinada forma de hablar. Ahora bien la pluriformidad de los lenguajes se organiza según reglas características y propias de cada tipo de lenguaje.

Con las *Investigaciones filosóficas* de L.Wittgenstein comienza el análisis del lenguaje ordinario llevado adelante años más tarde en la *Cambridge-Oxford philosophy*. Ahora bien por lenguaje ordinario no se entiende el lenguaje popular o banal del hombre de la calle sino toda forma de usar el lenguaje en su contexto específico y apropiado. Así los analistas del lenguaje consideran que términos como "teándrico", "propiciación", "sabelianismo", "infalibilidad", "transubstanciación" pertenecen al lenguaje ordinario de

la teología sin que, por ello, propongan la reducción del significado al uso del lenguaje (como tampoco podían propugnarla los adictos al lema "el significado está en el uso", pese a que era casi obvio suponer que así lo hacían).

Está claro que todos los usos de un mismo término o de una misma frase han de tener cierto elemento común pero éste es susceptible de adquirir una diversidad de sentidos dependientes del contexto en que aparece. Puede pensarse, por ejemplo, en la diferencia de significado que tiene "mesa" en dos frases como "déjalo encima de mi mesa" y "la mesa lo decidirá". Siguiendo una distinción de Wittgenstein, los dos usos de "mesa" comparten aquí el hecho de ser *signos*, pero son cada uno un *símbolo* distinto¹⁹⁴. Es a Ch. Peirce a quien es razonable retrotraer, como al auténtico fundador de la pragmática¹⁹⁵. Para Peirce no basta una interpretación behaviorista de los signos que pretenda prescindir de toda autoobservación. Para este autor, sentido, intención de sentido y comprensión no son simplemente reductibles a un comportamiento fáctico. Así es como desarrolla una filosofía de la interpretación de las opiniones, que, en varios puntos, no anda lejos de la de Dilthey. El segundo período de su pensamiento marca el nacimiento de un *pragmatismo crítico del sentido*¹⁹⁶.

Peirce establece como objetivo de la investigación no una verdad absoluta sino la fijación de una convicción, ya que, de hecho, los hombres buscan una fijación satisfactoria de sus convicciones:

¹⁹⁴ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, op.cit., 3.323.

¹⁹⁵ PEIRCE, Ch.S.: *Collected Papers*, Harvard ed.: vol. I-VI. Edit. por Ch.Hartstone y P.Weiss. 1931-1935; vol. VII-VIII edit. A.W. Burks. Cambridge Mass.1958.

Cfr. GRABNER-HEIDER, A.: *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*. Estella 1976, Verbo Divino, 21-22.

¹⁹⁶ Dos trabajos son esenciales: *The fixation of belief* (1877) y *How to make our ideas clear* (1878).

"Lo mejor para nosotros sería que nuestras convicciones fuesen de tal especie que orientasen nuestras acciones a la satisfacción auténtica de nuestros deseos" ¹⁹⁷.

Pero con ello parece proponer un criterio pragmatístico respecto a la satisfacción de las intenciones operativas. Cumplidas ciertas condiciones, la verdad se acreditaría siempre en una perdurable tendencia a la satisfacción de los deseos lógicamente justificados en cada caso. Peirce cita cuatro métodos para el establecimiento de una convicción: en primer lugar, el método de la obstinación, que tiene la desventaja de aislar a los hombres; luego, el método de autoridad, bajo la idea central del "consensus catholicus"; en tercer lugar, el diálogo dialéctico; y finalmente, el diálogo de una comunidad ilimitada como valor final.

En el segundo escrito de Peirce aparece ya la máxima pragmatística:

"La esencia de una convicción es la institución de un hábito de conducta (*habit*). Las diversas convicciones se distinguen por las especies diferentes de acciones que generan" ¹⁹⁸.

Por primera vez se contemplan los signos lingüísticos bajo el aspecto de los efectos que generan en aquellos que los usan, hablantes u oyentes. Se aprecia así un modo de pensar naturalista. Como consecuencia de ello, se afirma que de los efectos empíricamente constatables de los signos lingüísticos se puede descifrar su significado.

Pero éste no va más allá de sus efectos. Con todo, Peirce se distancia de un puro behaviorismo. Su máxima pragmática presupone ya una correcta comprensión del significado. Peirce concibe su pragmatismo como una concepción fundamental

¹⁹⁷ PEIRCE, Ch.S.: op.cit., 5.375.

¹⁹⁸ Ibidem, 5.398.

normativo-metodológica de una lógica de la ciencia. En sus trabajos sobre el pragmatismo reproduce un psicologismo ya superado sobre la teoría de la verdad. Ch.W.Morris ha seguido desarrollando el impulso pragmático.

Este autor se propone investigar la conducta empírica y el contexto social del hablante ¹⁹⁹. De este modo el semiótico tiene que ocuparse de todas las dimensiones de uso del signo. La religión, el arte, la moral, la literatura son, para él, modos diferentes de utilización del signo. La verdad comporta tanto factores empíricos como pragmáticos: en un signo estético aparece, por ejemplo, el vehículo-signo en lugar del objeto. Ahora bien Morris acepta como tesis de fondo que la ciencia de los signos se despliega sobre una base biológica en el entramado de la ciencia del comportamiento. En este sentido hay que distanciarse del planteamiento y de la interpretación que Morris hace de las categorías pragmáticas, ya que al basarse en esta orientación behaviorista se cae en el pragmatismo.

Desde este pragmatismo define Morris la interpretación de un signo como una disposición de la conducta que se genera en el oyente por el signo. La referencia de un signo (*denotatum*) es un objeto al que se dirige la acción a la que se dispone el oyente en base al signo. Pero como objeta acertadamente Grabner-Haider:

"Si Morris define behaviorísticamente ciertos tipos fundamentales de expresión (identificativas, descriptivas, evaluativas, prescriptivas), hay que objetarle que, por ejemplo, no tienen por qué excluirse (mutuamente) un uso descriptivo y otro evaluativo. Semejantes expresiones pueden tener un carácter diferente en diferentes contextos, o pueden ser en el mismo contexto descriptivas y evaluativas al mismo tiempo" ²⁰⁰.

¹⁹⁹ Las dos obras clásicas de Morris sobre este problema son : *Foundations of the theory of signs*. op. cit. y *Signs, language and behaviour*. Nueva York 1962, Prentice-Hall. Para este autor la interpretación de los signos es importante pero no lo es menos el efecto del signo, el *interpretant*:

"Interpretant...is the habit of the organism to respond, because of the sign vehicle, to absent objects wich are relevant to a present problematic situation as if they were present". Cfr. MORRIS, Ch.W.: *Foundation of the theory of signs*. op.cit., 109.

²⁰⁰ GRABNER-HEIDER, A.: op.cit., 29-30.

Frente al pragmatismo de Morris puede asumirse la pragmática *lingüística* simplemente como aquella disciplina que investiga la relación entre los signos y los interlocutores que usan los signos. Así pues, la pragmática se ocupa del origen, del uso y de los efectos de los signos lingüísticos.

Así era también cómo Morris había descrito esta disciplina. Pero en su reducción behaviorista, la pragmática se convierte en una ciencia empírica. El análisis pragmático contiene rasgos lingüísticos, psicológicos, fisiológicos, sociales y lógicos. Tanto el individuo particular como el grupo pueden ser los usuarios de los signos. Teniendo en cuenta el ámbito en que se inscriben las relaciones entre el signo y los que los usan son posibles la aceptación (*acceptance*), la expresión (*utterance*) o una fe (*belief*). Esto mismo viene a decir Ortega y Gasset con su habitual belleza literaria:

"A cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas y sus significaciones son influídas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por así decirlo, difuso en el conjunto" ²⁰¹.

Y comenta al respecto Cerezo Galán:

"De un lado (Ortega y Gasset) consagra inequívocamente el punto de vista pragmático en semántica: estas galaxias lingüísticas no forman un cielo ideal del significado sino que son distintas condensaciones expresivas del magma hirviente de significación que es siempre la vida humana" ²⁰².

Por su parte G. Araya añade :

²⁰¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Coloquio de Darmstadt*, IX 643, tomado de CEREZO GALAN, P.: *del Pragmática del significado y razón vital en Ortega y Gasset*, en SANTIAGO, H.: *Simbolismo, sentido y realidad*. Madrid 1979. CSIC., 37.

²⁰² *Ibidem.*, 37.

"El significado de las palabras está determinado doblemente por el vivir: porque nace de situaciones vitales típicas y porque su organización en campos semánticos donde por lo demás está determinada por la estructuración de los pragmata en la "realidad radical "; es dentro de los campos semánticos donde por lo demás está la clave para encontrar el significado (relativamente) originario de los vocablos" ²⁰³.

La pragmática lingüística muestra, pues, cómo el significado de las palabras se torna dinámico, operacional, performativo, ya que es una función de la vida en su dinamismo histórico de modo que si se hace abstracción de ésta, de sus diferentes contextos situacionales y del polimorfismo de sus funciones, sólo queda el residuo de unos valores expresivos.

Frente al reduccionismo neopositivista que invocaba la univocidad del significado, se abre ahora el horizonte de la multivocidad del significado lingüístico: usos plurales de los diversos lenguajes, importancia de la convención y repetición de fórmulas en el uso del lenguaje para hacer promesas, pedir perdón, elogiar, insultar, pedir algo, hacer afirmaciones, poner en duda, llamar a alguien, dar el pésame, declarar mi amor.

La pragmática intenta encontrar el sentido de la conducta lingüística y la teología trata de justificar el sentido del ser y el actuar cristianos. La pragmática se está volviendo hoy una disciplina, que intenta incluir en sus análisis los factores sociales, psicológicos, culturales, literarios, que determinan la estructura de la comunicación verbal y sus consecuencias. De modo semejante, la teología se está volviendo hoy una disciplina dedicada no solamente al estudio de un sistema de doctrinas dogmáticamente definidas, sino también al estudio de la revelación entendida como estructura dialógica y comunicativa en la que Dios y el hombre se comprometen en un lenguaje y en una

²⁰³ ARAYA, G.: *Claves filosóficas para la comprensión de Ortega*. Madrid 1971, Gredos., 195.

actuación común, quedando siempre, a salvo, la iniciativa y la trascendencia del Dios cristiano que se revela y actúa de modo gratuito y sorprendente. Las acciones y la conducta del hablante-oyente se entienden como reacción a un estimulante lingüístico. La pragmática de la acción presupone la aceptación de los signos.

Por eso hay que investigar los factores que intervienen en la acción comunicativa para poder establecer el sentido de las expresiones usadas por el creyente en los lenguajes de la fe:

"Donde hay comunicación hay una pragmática compartida y un lenguaje viable. Si en el uso se encuentra una de las claves del significado - si no la única, sí la fundamental-cualquier producto de la costumbre, por esotérica e inútil (valga la paradoja) que sea, ha de resultar, en su universo de discurso, significativo" ²⁰⁴.

Y, a la inversa, cuando se pierde de vista el contexto en el que emerge la inteligibilidad del significado sucede aquello que refiere S.Toulmin citando a L.Tolstoi:

"Algunas veces, Pedro, impresionado por la significación de sus palabras, le pedía que las repitiese, pero Platón no podría nunca recordar lo que había dicho un momento antes, precisamente como no podría repetir a Pedro las palabras de su canción favorita: "nativo", "abedul", y "mi corazón está agotado", se encontraban en ella, pero cuando las recitaba en vez de cantarlas, no se podía sacar ningún sentido de ellas; Pedro *no podía entender el sentido de las palabras independientemente de su contexto*. Todas sus palabras y acciones eran una manifestación de una actividad desconocida para él que era su vida... Sus palabras y acciones fluyen de él llana, inevitable y espontáneamente, como se exhala la fragancia de una flor. No podía entender el valor o la significación de ninguna palabra o de ningún acto tomados por separado". ²⁰⁵

²⁰⁴ CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona 1976, Península 26.

²⁰⁵ TOLSTOI, L.: Guerra y paz. Cfr. TOULMIN, S.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid 1979. Alianza., 85.

S.Toulmin comenta al respecto:

"La lógica de las declaraciones, por una parte, y la peculiaridad de la actividad con que están ligadas, por otra, son tan íntimas e inseparables como las dos caras de una moneda".²⁰⁶

No puede entenderse plenamente el sentido de las palabras independientemente de su contexto. Ello es así porque los significados producidos al hablar son de muy diversa naturaleza, pero todos tienden a modificar una situación.

Se ha dicho que comunicarse es reclamar la atención de alguien, dándole información que tenga "relevancia", es decir, interés o pertinencia. Tal información, si llega si el acto se cumple, si es un acto de habla "afortunado" (en terminología de Austin) modificará el mundo del destinatario e incluso su conducta.

De algún modo, podría decirse también que cuando Dios se manifiesta y habla con los hombres como amigos ²⁰⁷, lo hace para modificar salvíficamente la situación contextual del receptor. Ahora bien, si el ser humano, cuya libertad Dios respeta, no descubre la relevancia existencial de esta iniciativa dialógica divina, difícilmente llegará a responderle con la adhesión del entendimiento y con el obsequio de la razón y la voluntad.

²⁰⁶ Ibidem., 103.

²⁰⁷ Cfr. D V 2.

De todo ello se sigue la importancia de las categorías de la pragmática lingüística para poner más claramente de manifiesto la naturaleza de la revelación como comunicación interpersonal y la fuerza performativa del lenguaje teológico.

3. 2. La teoría del lenguaje performativo en J. L. Austin

El estudio de los lenguajes ordinarios en la línea del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* va a ser retomado por J. L. Austin (1911-1960). Su obra filosófica supone un cambio de actitud hacia los fenómenos lingüísticos. Al igual que Wittgenstein, Austin respeta la complejidad de los fenómenos lingüísticos y analiza de modo detallado y minucioso las formas en que se usan las expresiones del lenguaje. A diferencia de las *Investigaciones filosóficas*, que proponen un sistema conceptual más o menos definido (uso lingüístico, juego de lenguaje, forma de vida), las obras de Austin proporcionan más bien ejemplos de una técnica analítica, fundada en un estudio de las formas expresivas del lenguaje ordinario ²⁰⁸.

Los análisis lingüísticos de Austin constituyen los fundamentos de lo que más adelante se denominará teoría de los actos de habla ²⁰⁹. En su obra principal, Austin lleva

²⁰⁸ Cfr. BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)*. Madrid 1992, UNED, 47-48.

²⁰⁹ Esta teoría aparece en la obra principal de J. L. AUSTIN: *How to do things with words*. Oxford- Nueva York 1989. 8 ed. Se seguirá esta edición inglesa, que recoge básicamente la segunda edición de 1975, publicada en Oxford 1975, Clarendon Press. En esta obra de J. L. Austin, los editores J. O. Urmson y M. Sbisà recogen una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Harvard en 1955. Se citará la traducción al español de R. Carrió y E. A. Rabossi: AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires 1982, Paidós. 2 ed.

La bibliografía sobre la obra de J.L. Austin no es muy abundante. Puede resultar útil consultar la colección de BERLIN, I (ed.): *Essays on J.L. Austin*. Oxford 1973, Clarendon. Esta colección es una recopilación de artículos bien conocidos sobre la filosofía austiniana. También FANN, K.T (ed.): *Symposium on J.L. Austin*. Londres 1969, Routledge. Son buenos ensayos FURBERG, M.: *Saying Q and meaning*. Oxford 1971, Clarendon. 2 ed y WARNOCK, G.J.: *J.L. Austin*. Londres 1989, Routledge. Una versión crítica de la obra de Austin se encuentra en GRAHAM, K.: *J.L. Austin. A Critique of*

a cabo un estudio crítico acerca de un supuesto del neopositivismo lógico, el de que existen dos grandes tipos de expresiones lingüísticas, las que transmiten información y dan cuenta representativa del mundo y las que, en cambio, expresan contenidos no cognitivos, sentimentales o emocionales, que no poseen un valor de verdad.

Austin no acepta este supuesto porque descubre que en el lenguaje no son significativos sólo los enunciados asertivos sino también aquellos que expresan, producen o causan una acción. Desde Aristóteles, quedaban relegadas a la *Retórica* o a la *Poética* el estudio de las oraciones que no poseían la capacidad representativa o figurativa (aserciones) y así hasta el neopositivismo, sea en la historia de la filosofía sea en la historia de la teología, la tendencia dominante era asimilar todos los casos de discurso significativo al modelo enunciativo²¹⁰. Así, a la pregunta: "¿Cómo puede una promesa tener un significado tal que cree una obligación?", se solía responder diciendo: "Porque mi emisión de: "Prometo tal-y-tal " describe un acto mental mío: mi decisión de hacer tal-y-tal; ése es su significado". Este tipo de respuesta entra dentro de lo que Austin llama: "falacia descriptiva"²¹¹. Para poner fin a esta falacia, Austin en un célebre artículo²¹²

Ordinary Language Philosophy. Harvester Press 1977, Sussex. En castellano pueden consultarse GARCIA SUAREZ, A.: "J.L. Austin: teoría y práctica de la filosofía" en AUSTIN, J.L.: *Ensayos filosóficos*. Madrid 1975, Revista de occidente; CARRIO, R y RABOSI, E. A.: "La filosofía de J.L. Austin" en AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires 1982, Paidós. 2 ed; ACERO, J.J.: " J.L. Austin" en BERMUDO, J.M (ed.): *Los filósofos y sus filosofías*. Barcelona 1983, Vicens-Vives.

²¹⁰ "Pero, con todo, los filósofos han dado por sentado que las únicas cosas en las que están interesados son las emisiones que registran hechos o que describen situaciones con verdad o con falsedad". Cfr. AUSTIN, J.L.: "Emisiones realizativas", en VALDES VILLANUEVA, L (ed.): *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos-Universidad de Murcia. Aquí se sigue la traducción de Alfonso García Suárez que acaba de citarse.

²¹¹ "La vieja postura, la vieja postura enunciativa, es incluso llamada a veces una falacia, la falacia descriptiva". Cfr. Ibidem, 416.

²¹² Se trata del artículo de Austin: *Performative utterances*, traducido por Alfonso García Suárez como: "Emisiones realizativas", op.cit, 415.. El traductor justifica la elección de "emisión" ("utterance") y "realizativas" ("performatives") en la nota a pie de la página 416. Este no está de acuerdo con la traducción "expresión" - tal como hacen G.R. Carrió y E. A. Rabossi. en *Palabras y acciones*. Buenos Aires 1971. A.García Suárez prefiere reservar el término "expresión" para designar "phrase". En esta investigación se usará indistintamente "emisiones y expresiones", ya que la distinción

presenta la distinción entre emisiones *performativas* y emisiones *constatativas* y argumenta que las primeras son perfectamente significativas aunque carezcan de valores de verdad.

Las emisiones *constatativas* se caracterizan por su verdad o falsedad. Austin señala como la forma general de enunciados de este tipo aquella en la que se afirma, se describe o se refiere que "S es P". Las emisiones *performativas*, en cambio, se distinguen de las primeras porque, aun presentando una forma gramatical semejante a los enunciados asertivos, sin embargo no describen nada pero realizan efectivamente aquello que expresan. Al inicio del artículo citado, Austin pone algunos ejemplos de emisiones *performativas*:

"Supongamos, por ejemplo, que en el transcurso de una ceremonia nupcial digo, como la gente hace, "Sí quiero" - (tomar a esta mujer por mi esposa legamente desposada). O también, supongamos que le piso a usted en el pie y digo "Le pido disculpas". O también, supongamos que tengo una botella de champán en la mano y digo "Bautizo este barco el Queen Elizabeth". O supongamos que digo "Te apuesto cinco duros que lloverá mañana". En todos estos casos sería absurdo considerar la cosa que digo como un registro de la realización de la acción que indudablemente se hace- la acción de apostar, o bautizar, o disculparse-. Diríamos, más bien que, al decir lo que digo, realizo efectivamente esa acción. Cuando digo "Bautizo este barco el Queen Elizabeth" no describo la ceremonia de bautizo, realizo efectivamente el bautizo; y cuando digo "Sí, quiero" (sc., tomar esta mujer como mi esposa legalmente desposada), no estoy informando de un matrimonio, estoy satisfaciéndolo. Pues bien, este tipo de emisiones son las que llamamos *realizativas*" ²¹³.

verdaderamente relevante en Austin se da entre "*constative*" y "*performative*", como se verá más adelante.

²¹³ AUSTIN, J.L.: "Emisiones *realizativas*". op.cit., 417. Se ha preferido seguir la traducción ya habitual en las obras sobre filosofía del lenguaje en lengua española de *performativos* ("*performatives*") en lugar de "*realizativos*", aunque hay que reconocer que se trata de un calco del inglés y quizás también de una palabra nueva y fea. En cuanto a esto último, el mismo Austin lo reconocía y, sin embargo, no encontró otro término más apropiado para indicar el adjetivo derivado del verbo "*to perform*": cfr. Ibidem, 417-418. Por otra parte, "*performativo*" presenta la gran ventaja de expresar claramente la procedencia austiniana del término. Así, Graciela Reyes reconoce que el vocabulario técnico de la teoría de los actos de habla ha sido traducido al castellano de maneras diferentes: *locutionary* puede ser *locutivo*, *elocutivo*, etc. y *perlocutionary* puede ser *realizativo*. Pero ella cree, con todo, que sólo usando préstamos, e incluso, la palabra original sin tocarla, podrá llegarse a un acuerdo mínimo hasta que la comunidad de estudiosos alcance un consenso: cfr. REYES, G. *La pragmática lingüística*. Barcelona

Así pues, Austin llama *performatives* (en oposición a *constatives*) a aquellas emisiones que no son verdaderas o falsas en el sentido de una teoría representacionista sino eficaces o ineficaces:

"Estas emisiones realizativas no son, pues, verdaderas o falsas. Pero sufren de ciertas incapacidades propias. Pueden fracasar de maneras especiales y esto es lo que quiero considerar ahora. Las diversas maneras en que una emisión realizativa puede ser insatisfactoria las llamamos, por darles un nombre infortunios ("infelicities". N del T); y un infortunio surge - es decir, la emisión es desafortunada- si se rompen determinadas reglas, reglas transparentemente simples"²¹⁴.

Según Austin cada vez que un hablante enuncia una frase en una situación comunicativa, éste realiza un acto social. Por eso no se puede reducir la significación del enunciado al carácter veritativo-descriptivo, ya que en la práctica comunicativa se encuentran emisiones que no responden al esquema descriptivo (ordenar, preguntar, aconsejar, expresar un deseo, agradecer, sugerir, avisar, criticar, acusar, felicitar, suplicar, amenazar, prometer, insultar, excusarse, desafiar, jurar, autorizar, declarar, etc). Realizando este tipo de actos lingüísticos, el hablante pone en juego una nueva fuerza significativa (*Fuerza performativa*). Así por ejemplo, dando una orden, el hablante expresa su intención de que el oyente (o receptor) siga una determinada pauta de conducta.

De ahí se sigue que, para Austin, el lenguaje no puede ser reducido a medio o vehículo para representar la realidad o el pensamiento, antes bien, es un dispositivo para

1990, Montesinos, 51 (nota a pie de página). Son de esta misma opinión incluso algunos autores que traducen el término "*performatives*" por "*realizativos*". Así por ejemplo puede consultarse: CAMPS, V.: op.cit, 86 (en la nota 29 a pie de página).

²¹⁴ AUSTIN, J.L.: "Emisiones realizativas". op.cit, 418-419.

llevar a cabo acciones conforme a reglas contextuales. Estas reglas pragmáticas establecen las formas de usar los signos.

3. 2. 1. Los performativos explícitos y primarios

En un primer momento Austin contrapone los enunciados performativos a los constataivos. Más adelante, cuando descubre que en realidad todos los enunciados son performativos, es decir, comportan una *fuerza ilocucionaria (F)*, deja de lado esta contraposición y habla en términos de "performativos *explícitos*" y "performativos *primarios*":

"Hasta ahora hemos estado avanzando como si hubiese una diferencia totalmente clara entre nuestras emisiones realizativas y aquello con lo que las hemos contrastado, enunciados o informes o descripciones. Pero ahora comenzamos a encontrar que esta distinción no es tan clara como podría ser (...) Si, entonces relajamos nuestras ideas de verdad y falsedad veremos que los enunciados, cuando son evaluados en relación a los hechos, no son tan distintos después de todo de consejos, advertencias, veredictos, etc."²¹⁵

Este autor proporciona algunos ejemplos de la nueva distinción entre performativos explícitos y primarios:

"Si digo algo así como "Estaré allí", puede que no quede determinado si es una promesa, o una expresión de intención, o tal vez incluso una predicción de mi conducta futura, de lo que va a sucederme; y puede que importe bastante, al menos en sociedades desarrolladas, cuál de estas cosas es precisamente. Y por esto es por lo que se ha desarrollado el verbo realizativo explícito-para aclarar exactamente cuál es, hasta qué punto me comprometo y de qué manera, etc.-(...) "Te ordeno cerrar la puerta" sería una emisión realizativa explícita, mientras que "Cierra la puerta" no lo sería-esto es, una emisión realizativa "primaria" o como quiera que deseemos llamarla-"²¹⁶.

²¹⁵ Ibidem, 426, 429.

²¹⁶ Ibidem, 424-425.

Así pues, a diferencia de las expresiones performativamente explícitas, Austin considera expresiones primarias, aquellas que sin tener en cuenta el conocimiento de su uso en circunstancias concretas, son performativamente indeterminadas ²¹⁷.

Así pues, en su última obra *How to do things with Words* Austin descubre que en toda expresión lingüística, proferida en una determinada situación, debe reconocerse no sólo el significado (*meaning*) de sus términos sino también las fuerzas pragmático-lingüísticas (*illocutionary forces*) que explican las consecuencias que luego producen en el comportamiento humano. Austin recurre a la noción de fuerza para explicar que toda expresión, en cuanto empleada con ciertos fines o intenciones comunicativas, presenta una dimensión irreducible a su significado enunciativo y a los efectos que pueda causar en el oyente ²¹⁸.

Austin se percató así de que la fuerza performativa está presente igualmente en los enunciados descriptivos (*constatives utterances*). En efecto, enunciados tales como "Está lloviendo" tienen también un carácter performativo. Descubre así que en todo enunciado se da una fuerza *illocucionaria*, es decir, una fuerza "intencional" que pone de manifiesto *velis nolis* las intenciones, deseos, actitudes, expectativas, compromisos del hablante en relación con una interacción comunicativa con el oyente.

²¹⁷ Cfr. BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)*. op.cit, 55.

²¹⁸ J. L. Austin aclara la diferencia entre fuerza y significado del siguiente modo: "Expresé que realizar un acto en este nuevo sentido era realizar un acto "illocucionario". Esto es, llevar a cabo un acto al decir algo, como cosa diferente de realizar el acto de decir algo. Me referiré a la doctrina de los distintos tipos de función del lenguaje que aquí nos ocupan, llamándola doctrina de las "fuerzas illocucionarias" (...) Pero deseo distinguir *fuerza* y significado, entendiendo por este último sentido y referencia, tal como ha llegado a ser esencial distinguir sentido y referencia dentro del significado". Cfr. AUSTIN, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona 1982, *Paidós*, 144.

"Vemos entonces que enunciar algo es realizar un acto justamente igual que lo es dar una orden o hacer una advertencia(...)esto parece significar que en su forma original nuestra distinción entre el realizativo y el enunciado se debilita considerablemente, y en realidad se derrumba" ²¹⁹.

Desde esta perspectiva, podría decirse que en cualquier expresión lingüística se encuentra un aspecto constatativo y otro performativo. Esto se ve claramente en aquellas expresiones articuladas en torno a un verbo predominantemente performativo ("te ordeno que", "te prometo", "te acuso", "te nombro", "te invito", "te felicito", "te agradezco". Pero no siempre es fácil aplicar el criterio de los verbos, ya que muchas veces la fuerza ilocucionaria no se evidencia en la estructura superficial de la expresión. No es fácil, además, porque en la aplicación de este criterio es preciso tener en cuenta las circunstancias, la situación contextual o pragmática en que se pronuncia cualquier emisión lingüística:

"Para determinar qué acto ilocucionario estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución (...) Es muy diferente que estemos aconsejando, o meramente sugiriendo, o realmente ordenando, o que estemos prometiendo en un sentido estricto o sólo anunciando una vaga intención, etc" ²²⁰.

Por consiguiente, para Austin cualquier expresión lingüística comporta un acto intencional en que han de distinguirse la emisión en cuanto tal y la intención comunicativa del hablante. En una expresión como "está lloviendo" podría considerarse, por un lado, la emisión de la secuencia sonora (locucionario) y, por otro, una intención comunicativa.

²¹⁹ AUSTIN, J.L.: "Emisiones realizativas". op.cit., 430.

²²⁰ AUSTIN, J.: *Cómo hacer cosas con palabras*. op.cit., 142-143.

Los tipos de intenciones, puestas en juego por el hablante de manera más o menos implícita en el citado ejemplo, pueden ser varias ("No olvides tu paraguas", "No saldremos a la calle esta tarde", "¡Vaya negocio que van a hacer hoy los paragueros!", "Otra vez se ha equivocado el hombre del tiempo").

Una vez abandonada la distinción dicotómica entre emisiones constatativas y realizativas, Austin se enfrenta con la cuestión de la relación entre las dimensiones constitutivas de cualquier acto de habla. El mismo observa cómo todo acto lingüístico constituye en sí mismo un acto performativo. Comporta, asimismo, la producción de ciertos sonidos (*phonetic act*).

Además, en la emisión performativa se supone que los fonemas pertenecen a un determinado lenguaje y que están dotados de un cierto sentido y referencia. Así, todos los actos lingüísticos pueden considerarse como actos ilocucionarios (*illocutionary act*) y perlocucionarios (*perlocutory act*):

"A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas (...) Llamaremos a la realización de un acto de este tipo la realización de un acto *perlocucionario* o *perlocución*" ²²¹.

De aquí se deriva la distinción de tres dimensiones para todos los actos de habla:

(1) el acto meramente lingüístico (*locutionary act*) que consiste en "decir algo", al usar palabras con un sentido gramatical y con significado.

²²¹ AUSTIN, J.: *Cómo hacer cosas con palabras*. op.cit., 145.

(2) El acto ilocucionario (*illocutionary act*), o sea, lo que el hablante hace al decir algo (*in saying something*): declarar, argumentar, preguntar, ordenar, excusarse, etc.

(3) El acto perlocucionario (*perlocutionary act*) o los efectos que el hablante produce o intenta producir "diciendo tal cosa" (*by saying something*): convencer, intimar, engañar²²². Atendiendo a las fuerzas ilocucionarias de los diferentes tipos de emisiones performativas, Austin clasifica los actos de habla del siguiente modo:

(1) *veridictivos o judicativos (verdictives)*: pronunciar un veredicto (juzgar, absolver, valorar); (2) *Ejercitativos (exercitives)*: ejercicio de poderes (destituir, nombrar cargos, votar, mandar); (3) *compromisivos (commissives)*: prometer, apostar, contratar; (4) *Conductivos o comportativos (behabitives)* excusarse, felicitar, desafiar; (5) *expositivos (expositives)*: afirmar, negar, testificar, anunciar²²³.

Esta clasificación que Evans retoma y aplica luego al lenguaje bíblico de la creación no pretende ser exhaustiva, como el mismo Austin reconoce al final de la famosa conferencia citada anteriormente. Se trata tan sólo de un punto de partida, abierto a ulteriores investigaciones:

"Lo que necesitamos además de la vieja doctrina sobre los significados es una nueva doctrina sobre todas las posibles fuerzas de emisiones, y nuestra lista propuesta de verbos realizativos explícitos constituiría una gran ayuda para su descubrimiento; y luego, partiendo de allí, una investigación de los diversos términos de valoración que usamos al discutir actos de habla de éste, de ese o de aquel tipo preciso - órdenes, advertencias y demás" ²²⁴.

Las conferencias de Austin se publicaron en 1962. Desde entonces hasta hoy, la pragmática ha avanzado mucho. En los últimos años, la teoría de los actos de habla de

²²² Cfr. *Ibidem.*, 138-152 (conferencia VIII)

²²³ Cfr. AUSTIN, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras*. op.cit., 197-212.

²²⁴ AUSTIN, J.: *Emisiones realizativas*. op.cit., 430.

Austin ha sido criticada, entre otras cosas, por establecer que la fuerza ilocucionaria está relacionada con la forma de la frase como si hubiera una relación directa entre locución e ilocución. La revisión posterior de la teoría austiniana ha permitido ver que no siempre es así, ya que el significado completo de todo lo que se dice va más allá de las palabras que se usan. Usar el lenguaje no es tan sólo poner en movimiento fonemas, palabras, estructuras sintácticas y proposiciones. Usar el lenguaje es activar, además, una serie de conocimientos que las palabras evocan y no necesitan explicitar.

Y como la actividad lingüística se produce entre organismos vivos metidos en situaciones y dotados de intención comunicativa, las estructuras lingüísticas tienen significados virtuales que sólo se actualizan y completan en el uso.

Lo mismo sucede con el lenguaje teológico, sobre todo, con el lenguaje bíblico. El significado del lenguaje teológico rebasa su sentido literal. Por este motivo, la hermenéutica, en su investigación del *sensus plenior*, recurre al estudio del contexto y uso lingüístico, analizando las intenciones comunicativas de la palabra inspirada, transmitida hasta el día de hoy por quienes fueron interlocutores del Verbo de la Vida (cfr. *Jn 1, 1*).

3. 2. 2. Valoración crítica de la teoría performativa de J. L. Austin

En la última versión de la teoría de Austin, la noción de performatividad cede su lugar a la de *fuerza ilocucionaria*. Para Austin este cambio constituye un progreso en su teoría. Ahora bien entre los estudiosos de Austin no todos están de acuerdo. Así, coinciden con él M.Black, P.F. Strawson, D. Holdcroft y P. Gochet ²²⁵. L.Jonathan Cohen y Mats Furberg, en cambio, han presentado diversas objeciones contra la última versión de Austin.

La crítica más dura que ha recibido la segunda versión de la teoría de Austin proviene de L. Jonathan Cohen en su artículo *Do illocutionary forces exist ?* ²²⁶. El autor de *The Diversity of Meaning* sostiene que el concepto de fuerza ilocucionaria es superfluo ya que, según él, no se puede aplicar a todas las frases sino sólo a ciertas expresiones como pensaba Austin en su primera teoría.

Por su parte, Furberg objeta a Austin el haber incluido en un mismo concepto de acto ilocucionario dos funciones del lenguaje tan heterogéneas como son la "*force-showing-function*" y la "*performative function*". Según Furberg la expresión "puede ser

²²⁵ Cfr.BLACK, M.: "Austin on performatives". *Philosophy* (1963) 217-226.
Cfr.STRAWSON, P.F.: "Intention and convention in speech acts". *The Philosophical Review* (1964) 439-460.

Cfr. HOLDCROFT, D.: "Meaning and illocutionary acts". *Ratio* (1964) 128-143.
Cfr.GOCHET, P.: "Performatif et force illocutionnaire". *Logique et analyse* (1965) 31, 155-172.

²²⁶ Cfr.COHEN, L. J.: "Do illocutionary forces exist?". *The Philosophical Quarterly* 14 (1964) 118-138.

que" explicita la fuerza del enunciado aclarando que se trata de una hipótesis pero no por ello comporta ningún matiz performativo. En cambio, un conductivo como "gracias" o "te pido que me excuses" es un simple performativo sin ningún significado locucionario.

Furberg disocia radicalmente las dos dimensiones de modo que, a su entender, no se puede defender que en todo enunciado se da sea una dimensión locucionaria sea una dimensión ilocucionaria. Y concluye en estos términos:

"la atribución de un carácter unitario (el de acto ilocucionario) a un conjunto de actos de habla tan heterogéneos implica la falsa tesis según la cual la superposición de funciones es completa" ²²⁷.

Sin embargo, estas dos críticas (de Cohen y de Furberg) no ponen en peligro la validez de la última versión del acto ilocucionario en Austin, ya que la gran aportación de éste consiste en haber mostrado la presencia intencional de la acción y de la voluntad de autoimplicación comunicativa en todo lenguaje, es decir, que la acción comunicativa está presente intencionalmente en el conocimiento y en la expresión de éste en el lenguaje. Además esta teoría del acto ilocucionario incide positivamente en la clarificación de lenguajes no descriptivos tales como el lenguaje de la moral o el lenguaje teológico ²²⁸.

Con su teoría performativa Austin sienta las bases para fundar un lenguaje moral que supere la teoría esencialista y objetivista. Esta olvidaba las consecuencias

²²⁷ FURBERG, M.: *Locutionary and illocutionary acts, a main theme in J.L. Austin's philosophy*. Goteborg 1963, 216.

²²⁸ Así lo ha visto Victoria Camps. Ella reconoce la gran utilidad de la clasificación austiniana de las fuerzas "lingüísticas": "El aspecto locucionario del lenguaje de la fe lo hemos cifrado en su carácter informativo-descriptivo; el aspecto ilocucionario lo hemos visto simbolizado en el *acto de fe*; en cuanto al aspecto perlocucionario-que según sister Mananzan estaría en el *consensus* producido por el acto de fe, dentro de la comunidad de creyentes, y en su capacidad de convencer, animar, consolar, etc., creo que debería entenderse en un sentido más amplio y referirlo a toda la forma de vida práctica-en el sentido de comportamiento-que se deriva del acto de fe". Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. op.cit, 223.

pragmáticas en la fundamentación de la moral. Asimismo, esta teoría austiniana es útil para superar la doctrina existencialista y subjetivista que subordinaba la validez objetiva de los valores a la elección personal en la situación histórica.

En cuanto a una posible aplicación al análisis de las aserciones teológicas, cabría decir que pronunciar este tipo de enunciados no comporta solamente la descripción de una serie de hechos sino además y sobre todo la realización, el cumplimiento de una acción prometida proféticamente o represencializada en el misterio (como sucede en la liturgia y en los sacramentos).

Estas frases no son descriptivas de un acción sino constitutivas de una *performance*, a saber, de una historia de salvación, fundada en la fuerza y en la eficacia de la Palabra de Dios, "más tajante que espada de doble filo" (*Hebr 4, 12*). De ahí la originalidad de los performativos religiosos que no son simples aserciones sino también formas de acción, estructuradas de modo diverso según las diferentes situaciones comunicativas (saludo, promesa, excusa, perdón, acción de gracias, salvación, etc). Por eso mismo, los lenguajes de la fe anuncian la Palabra de Dios y su compromiso de acción eficaz a favor de la humanidad. La palabra de la revelación comporta, pues, una acción eficaz por parte de Dios que actúa con la fuerza de su palabra.

Interesa también aquí la doctrina austiniana, según la cual todos los performativos comportan un cierto tipo de compromiso por parte del hablante que espera intencionalmente una correspondencia comunicativa del oyente. Por otra parte, Austin ha creído oportuno introducir una nueva dimensión significativa: la fuerza ilocucionaria de los actos lingüísticos. Con el término "*Fuerza*" (*F: illocutionary forces*) Austin designa una dimensión de la significación olvidada hasta entonces por los teóricos

de la lógica que reducían la significación según el paradigma epistemológico de la representación.

Así podría explicarse quizás cómo la misma teología ha reducido tradicionalmente la significación al carácter asertivo de los enunciados dogmáticos aplicando el esquema sentido /referencia desde la categoría lógica de la analogía. Pero con ello se olvidaban dimensiones importantes en la significación teológica tales como la *auto-implicativa*, la *operativa* y la *doxológica*. Por otra parte, una vez reducida la significación de las aserciones teológicas a su dimensión *asertiva*, se cae en el esquema representacionista desde el cual es imposible responder al desafío de las objeciones verificacionistas.

Al abrirnos Austin esta nueva dimensión de significación, la fuerza operativa y compromisiva presente en el mismo acto de enunciar una aserción, este autor se convierte en un aliado de la teología. La novedad de Austin en la última versión de su teoría reside en que no sólo los enunciados performativos sino todos y cada uno de los enunciados lingüísticos comportan una fuerza operativa y compromisiva. De aquí se sigue que no sólo poseen un sentido aquellas expresiones lingüísticas representacionistas sino también aquellas otras que ponen en juego anuncios, promesas, peticiones, órdenes, declaraciones, realizando lo que en cada caso pretenden significar y comunicar intencionalmente.

Desde esta perspectiva, el sentido último de los enunciados teológicos se funda en la voluntad intencional de compromiso y de autoimplicación por parte de Dios que llama a la persona para que se entregue y se autoimplique en el dinamismo de la gracia

divina, respondiendo a la Alianza que el Padre ha querido establecer con los hombres en su Hijo Jesucristo.

3. 3. La teoría de la fuerza ilocucionaria en J. Searle

La teoría de los actos de habla (*Speech Acts*) de Searle se sitúa en la línea abierta por el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y en continuidad con los estudios de Austin y Strawson. Searle parte del principio siguiente: la comunicación lingüística consiste principalmente en una actividad que se realiza en la forma de una serie de actos lingüísticos. Hablar un lenguaje es comprometerse en una forma de conducta regida por reglas. Realizar un acto de habla²²⁹ no es más que una de las múltiples acciones regidas por reglas en que una persona puede comprometerse. De este modo Searle sostiene que la unidad mínima de la comunicación lingüística no es ni la palabra, ni tan siquiera la

²²⁹ En la presente investigación se usarán indistintamente las expresiones de Searle. "*speech act*" ("acto de habla") y "*illocutionary act*" ("acto ilocucionario"). Searle tiende a emplear "*speech act*" para designar su teoría general o para referirse globalmente a los actos lingüísticos sin entrar en el análisis detallado de cada uno de ellos. Cuando pasa al análisis específico de los mismos suele usar la expresión "*illocutionary act*". Pero este posible criterio de distinción no resulta claro leyendo la obra del mismo Searle. Baste un ejemplo:

"We saw in our analysis of the *illocutionary act* that among the preparatory conditions for many kinds of *acts* is a condition which gives point or purpose to the *act* in the total *speech situation*". Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts. An essay of the Philosophy of language*. Cambridge University Press 1974. 5 ed., 149. Obsérvese que Valdés Villanueva opta por "acto ilocucionario" para traducir la primera expresión en cursiva y por "actos de habla" para traducir la segunda (las cursivas son del autor del presente trabajo) Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*. Madrid 1990, Cátedra. 3 ed., 154. Por eso, no parece resultar relevante para el objeto de este estudio (que no consiste en una tesis sobre Searle o sobre filosofía del lenguaje sino sobre las incidencias de las líneas básicas de la teoría searleana en relación con los lenguajes de la fe) la distinción entre "actos de habla" y "actos ilocucionarios". Por tanto, en el presente trabajo se usan indistintamente tres expresiones: "actos de habla", "actos ilocucionarios" y "actos lingüísticos".

oración con sentido sino el acto de habla, ya que hablar es siempre realizar un acto lingüístico de una u otra clase.

3. 3. 1. La tipología de los actos de habla según J. Searle

Searle se distancia críticamente de la teoría del significado de P. Grice, juzgándola insuficiente, ya que no tiene en cuenta los aspectos convencionales sino sólo los intencionales. P. Grice enfatiza tanto el aspecto intencional del significado lingüístico que parece olvidar el carácter igualmente esencial del aspecto convencional de las expresiones que integran un sistema lingüístico:

"En nuestro análisis de los actos ilocucionarios debemos capturar tanto los aspectos intencionales como los convencionales, y de manera especial las relaciones entre ellos. Al realizar un acto ilocucionario, el hablante intenta producir un cierto efecto haciendo que el oyente reconozca su intención de producir ese efecto; y además, si está usando las palabras literalmente, intenta que ese reconocimiento se logre en virtud del hecho de que las reglas para el uso de las expresiones que emite asocian la expresión con la producción de ese efecto. Es esta *combinación* de elementos la que necesitaremos expresar en nuestro análisis del acto ilocucionario"²³⁰.

²³⁰ SEARLE, J.: *Actos de habla*, op.cit., 54. En las citas de los textos de J. Searle se seguirá normalmente la traducción de las obras de Searle realizada por L. Valdés Villanueva. En aquellos casos en los que su versión resulta oscura y complicada se ofrecerá una traducción personal alternativa. En el texto que aquí se cita, donde el traductor dice: "intenta", sería mejor decir: "tiene la intención" (comunicativa). Esta es la traducción alternativa que se propone para evitar la ambigüedad de "intenta". El texto inglés dice así: "This captures our amended Gricean analysis of what it is for the speaker to mean the utterance as a promise. The speaker intends to produce a certain illocutionary effect by means of getting the hearer to recognize his intention to produce that effect, and he also intends this recognition to be achieved in virtue of the fact that the meaning of the item he utters conventionally associates it with producing that effect. In this case the speaker assumes that the semantic rules (which determine the meaning) of the expression uttered are such that the utterance counts as the undertaking

De este modo, el estudio de los actos de habla supone el reconocimiento del carácter significativo de todas aquellas expresiones que puedan contar con esta combinación de reglas convencionales y de intenciones comunicativas. Estas últimas se ponen de manifiesto en la *relación pragmática* que se establece entre el individuo y el lenguaje que usa:

"Una teoría del lenguaje forma parte de una teoría de la acción simplemente, porque hablar un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas" ²³¹.

"Realizar un acto ilocucionario es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas. Argüiré que cosas tales como plantear preguntas o hacer enunciados están gobernadas por reglas de maneras completamente semejantes a aquéllas en las que marcar un gol en fútbol o mover un caballo en el ajedrez son formas de actos gobernados por reglas" ²³².

Por eso mismo, hablar es ya actuar, realizar ciertos actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente; también actos tales como referir y predicar ²³³. Searle añade que esos actos son posibles gracias a ciertas reglas supuestas en el uso de las expresiones lingüísticas. Siguiéndolas, se realizan de forma válida los actos lingüísticos. Este segundo punto no interesa tanto en la presente investigación, ya que resulta peligroso e inútil enredarse en el tema de Dios con la cuestión de una sujeción a reglas lingüísticas. Sería una refinada forma de antropomorfismo que ha de evitarse, a toda costa, pues debe darse por descontado que en la aplicación de la teoría de los actos de habla al lenguaje

of an obligation". Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts*. Cambridge 1974. Cambridge University Press. 4 ed. 60-61.

²³¹ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 26.

²³² IDEM.: "¿Qué es un acto de habla?", en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 432..

²³³ Cfr. IDEM.: *Actos de habla*. op.cit., 25-26.

teológico ocupan un puesto de particular relevancia la semejanza y las diferencias. En efecto, Dios permanece siempre como Misterio, como Absoluto, más allá de todo concepto y regla lingüística. Entre los diferentes actos de habla, Searle distingue inicialmente tres:

- a) Emitir palabras: morfemas, oraciones (realizar actos de emisión).
- b) Referir y predicar (realizar actos proposicionales).
- c) Enunciar, preguntar, mandar, prometer, etc (realizar actos ilocucionarios)²³⁴.

A estos tres géneros de actos lingüísticos que, a menudo, se dan simultáneamente, añade Searle la noción austiniana de acto perlocucionario, es decir, de las consecuencias o efectos que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos y creencias de los oyentes. Por ejemplo, mediante la argumentación se puede "persuadir" o "convencer a alguien", al aconsejarle se le puede "asustar" o "alarmar", al hacer una petición se puede "lograr que él haga algo", al informarle se le puede "convencer" ("instruirle", "eugarle"- espiritualmente-, "inspirarle", "lograr que se dé cuenta").

Entre los múltiples análisis lingüísticos llevados a cabo por Searle aquí interesa, sobre todo, el acto lingüístico de la *promesa*. Searle se pregunta qué condiciones son necesarias y suficientes para que se realice con éxito el acto de prometer en la emisión de una oración dada. Y responde enunciando esas condiciones como un conjunto de proposiciones tales que la conjunción de los miembros del conjunto entraña la proposición de que un hablante hizo una promesa, y la proposición de que el hablante hizo una promesa entraña esa conjunción. De esta manera cada condición será una condición necesaria para la realización del acto de prometer, y el conjunto de

²³⁴ Cfr. Ibidem., 32-33.

condiciones tomado colectivamente será una condición suficiente para que el acto haya sido realizado.

Antes de preguntarse cuáles son estas condiciones, este autor analiza el acto de habla del siguiente modo:

"Desde este punto de vista semántico podemos distinguir dos elementos (no necesariamente separados) en la estructura sintáctica de la oración, que podríamos denominar el indicador proposicional y el indicador de la fuerza ilocucionaria"²³⁵.

Searle sostiene que todo acto de habla presenta la forma siguiente:

$$F(p)$$

En esta fórmula **F** designa la fuerza ilocucionaria y **p** la proposición. Pero **p** se caracteriza además por su referencia a un objeto (**R**) y por un predicado atribuido a ese objeto (**P**). De este modo el esquema completo sería:

$$F(p) = F(RP)^{236}.$$

Searle cree así que la referencia y la predicación son también actos de habla. En consecuencia, una promesa es un acto de habla complejo constituido por actos de habla elementales. Teniendo en cuenta este esquema, Searle trata de explicitar las condiciones de realización correcta de una promesa sincera. Sea **e** el enunciado formado por una fuerza ilocucionaria **F** y por una proposición **p** compuesta a su vez de una referencia **R** y de un predicado **P**; **H**, hablante y **O**, oyente. La fórmula más completa aún sería:

$$H: F(R, P): O.$$

²³⁵ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 39.

²³⁶ Cfr. Ibidem., 39-42.

En este marco teórico Searle intenta explicitar las condiciones que se han de dar para que tenga lugar una promesa sincera: se dice que **H** cuando enuncia **T** realiza en relación con **O** una promesa sincera si y sólo si se dan las siguientes condiciones:

(1) *Se dan las condiciones normales de input y output*²³⁷.

Al enunciar **e** se puede establecer una comunicación entre **H** y **O**, es decir, tiene que poder enunciarse **e** de modo inteligible por **H** y poder ser entendido por **O** (condiciones de comunicabilidad).

(2) *H expresa la proposición de que p al emitir T.*

Al enunciar **e**, **H** expresa que es el caso de **p**, es decir, atribuye un predicado **P** a un objeto al que él mismo se refiere cuando usa **R** (condiciones de contenido).

(3) *Al expresar que p, H predica un acto futuro A de H.*

Al expresar **p**, **H** se designa a sí mismo como aquél objeto al que se refiere **p** y **H** predica de su propio sujeto un acto futuro (en el cual consiste el cumplimiento de la promesa). Este acto futuro comportado en toda promesa se llama **A**(condiciones de autoimplicación).

(4) *A es tal que O desea que H haga A y H cree que O lo desea.*

(5) *No es obvio que H vaya a hacer A de todos modos (condiciones de libertad).*

(6) *H tiene la intención de hacer A.*

(7) *Mediante la emisión de T, H asume la obligación de hacer A (condición de obligación).*

²³⁷ Cfr. SEARLE, J., *Actos de habla*, op.cit., 65-72. En la exposición que Searle hace de las condiciones para que se dé con éxito una promesa se seguirá la traducción de Valdés Villanueva de 1974 (3 ed.) recogida en la obra citada de J.Searle. El texto original inglés se encuentra en la obra de Searle ya citada.: *Speech Acts*, op.cit, 57-61. Se ha tenido en cuenta también el comentario de estas condiciones llevado a cabo por Malherbe. Cfr. MALHERBE, J. F.: *Le langage théologique à l'âge de la science*. Paris 1985, Les Editions du Cerf, 64-65.

(8) *H intenta (i-I) producir en O el conocimiento (C) de que la emisión de T cuenta como el hecho de colocar a H bajo la obligación de hacer A. H intenta producir C por medio del reconocimiento de i-I, y tiene la intención de que i-I se reconozca en virtud de (por medio de) el conocimiento que O tiene del significado de T*²³⁸.

(9) *Las reglas semánticas del dialecto hablado por H y por O son tales que T se emite correcta y sinceramente si y sólo si se dan las condiciones 1-8*²³⁹.

Las condiciones (1), (2), (8) y (9) son condiciones generales que valen para todo acto de habla mientras que las condiciones de la (3) a la (7) son propias del acto de habla que se está analizando, en este caso, de la promesa. En otras palabras, el primer grupo de condiciones define la noción de juego de lenguaje y el segundo establece la particularidad del juego del lenguaje en cuestión²⁴⁰. Para Searle la *Fuerza ilocucionaria* de un acto de habla consiste en el modo como el hablante asume y expresa el contenido proposicional. F y p son independientes en el sentido de que una misma F se puede aplicar a muchos p y viceversa. Por ejemplo, el contenido proposicional *venir (Juan)* puede utilizarse con la fuerza de una aserción (en "Juan viene"), o de un mandato (en "Juan, ven"), de una pregunta (en "¿Viene Juan?") o en una expresión de deseo (en "¡Ojalá venga Juan!"). Ello permite distinguir entre la negación de fuerza ilocucionaria ("No prometo venir") y la negación de contenido proposicional ("Prometo no venir"). Proferida una frase, incluso en las *constative utterances*, el hablante se compromete en relación con el

²³⁸ Esta condición podría sintetizarse en estos términos: Al enunciar T, H hace saber a O que (7). (Condición de comunicación). Puede verse el texto inglés. Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts*, op.cit., 60.

²³⁹ Sería mucho mejor traducir del siguiente modo: Las reglas lingüísticas de H y O son tales que la enunciación de T es una promesa sólo si se realizan las condiciones (3), (4), (5), (6) y (7). (Condiciones de completitud). Resultaría así más claro e inteligible aquello que Searle pretende expresar. Cfr. *Ibidem*, 61.

²⁴⁰ Como se ha indicado anteriormente, se sigue la traducción de Valdés Villanueva con algunas adaptaciones sugeridas por el comentario de Malherbe.

contenido proposicional. Se declara dispuesto a sostener, expresar y vivir en función de aquello que afirma en los enunciados constatativos.

Así pues, el término performatividad expresa muy bien la idea de un acción específica vinculada a la realización de aquello significado en un enunciado ²⁴¹.

Por lo que respecta a una posible aplicación al lenguaje sobre Dios hay que reconocer las dificultades que ello comporta, ya que las categorías lingüísticas resultan siempre limitadas e insuficientes para dar cuenta razonada de aquello que se confiesa como palabra de Dios. Pero conviene recordar que la teología se hace a partir del lenguaje humano cuya unidad básica, como justamente señala Searle, es el acto de habla. Felizmente pasaron los tiempos de aquellas discusiones de la teología de antaño, articuladas no pocas veces, en torno a especulaciones filosóficas futuribles del tipo: ¿Qué hubiera sucedido si...?, ¿podría Dios haber hecho...?, o en el caso presente, ¿podría Dios haber prometido la Alianza quebrantando las nueve condiciones de promesa sincera establecidas por Searle ? Son preguntas ociosas y carentes de sentido. En teología se toma como punto de partida el análisis del lenguaje humano usado por los redactores del texto sagrado y por los creyentes en el acto de la "*confessio fidei*".

²⁴¹ Searle emplea la expresión "*illocutionary force*" para designar el indicador de la intención comunicativa que se realiza ("*performing*") en la emisión de *p*. Siguiendo la terminología de Searle que es la preferida en este trabajo, debería usarse en todo momento la expresión "fuerza ilocucionaria". Pero, dado que Searle usa también la expresión: "*the purpose of performing acts*" (Cfr. SEARLE, J.: *Speech acts*, op.cit.,151) y queriendo asumir al mismo tiempo las aportaciones de la teoría performativa de Austin, se usará en este trabajo indistintamente "fuerza ilocucionaria" y "fuerza performativa". Con ello no se pretende sostener que el sentido de tales expresiones sea exactamente el mismo ni tampoco perder de vista las diferencias entre la teoría performativa de Austin y la teoría ilocucionaria de Searle. Para el objetivo de esta investigación es suficiente la incorporación al análisis de los lenguajes de la fe de la categoría de *fuerza*, concebida como acción e intención comunicativa, que se realiza en la dicción de la palabra. Y esta noción está bien presente sea en la expresión "fuerza performativa" (Austin) sea en la expresión "fuerza ilocucionaria" (Searle).

La fe hace ver en esta palabra humana un "plus" misterioso de significación (revelación) atribuída, con la audacia del profeta y de los discípulos de Jesús, a una iniciativa ilocucionaria del mismo Dios. Acogiendo en la fe esta voluntad autocomunicativa de Dios se comprende por qué, una vez que Dios ha querido entrar en diálogo con la humanidad, ha querido también hacerlo respetando la dinámica y el funcionamiento de los actos ilocucionarios que integran el lenguaje humano. De este modo, la persona puede llegar a reconocer con más facilidad la inefable voz divina en el acto ilocucionario de la maravillosa promesa hecha por Dios a nuestros padres "en favor de Abrahán y su descendencia por siempre" (*Lc 1, 55*)

Al llegar a este punto, podría objetarse: no todas las condiciones establecidas por Searle pueden aplicarse al acto de la promesa divina. En efecto, no pueden aplicarse al acto ilocucionario de la promesa divina aquellas condiciones en las que el hablante y el oyente se encuentran en una situación de paridad ya que la diferencia ontológica entre Dios y el hombre es siempre abismal. Así, por ejemplo, no valen *a parte Dei* las condiciones (4) , (5) y (9) puesto que Dios es omnisciente, omnipotente y El conoce perfectamente todo aquello que sucederá así como todo aquello que el oyente de la palabra inspirada piensa y hace. Pero, con todo, la teoría de Searle podría aplicarse al acto lingüístico de la promesa en los siguientes puntos:

a) En todo *prometer* hay un *com-prometerse*, un implicarse en la realización de aquella acción que se anuncia en el acto de habla. Y esto vale de modo muy especial para el Dios cristiano que promete, no desinteresándose del mundo y de la historia, sino precisamente comprometiéndose en la salvación del hombre.

b) En todo acto de habla se encuentran, de un modo u otro, dos elementos (no necesariamente separados) que Searle denomina el indicador proposicional (p) y el indicador de la fuerza ilocucionaria (F). Tradicionalmente, la teología sistemática, al igual que la filosofía, se ha centrado en el indicador proposicional, es decir, en la demostración de la verdad de los enunciados dogmáticos.

Pero con ello no se tenían en cuenta otras dimensiones igualmente importantes y también presentes en todo enunciado teológico. Así, por ejemplo, sucedía con uno de los enunciados principales de la teología sistemática, y en general de la fe cristiana: "Verdaderamente ha resucitado el Señor".

Al formar parte del anuncio central del cristianismo, esta afirmación comporta una serie de complejas cuestiones que aquí no es preciso detallar.

Únicamente interesa señalar que, no pocas veces, la teología no ha alcanzado a ver que el acto mismo de la afirmación, como se expondrá con detalle en el siguiente capítulo, conlleva también una fuerza ilocucionaria, a saber, la fuerza misma de la aserción con la pretensión de sostener la verdad del hecho en cuestión. Se estudiaba esta afirmación como un simple *contenido proposicional* cuando, en realidad, se trata de un complejo acto *ilocucionario*, fundado, a su vez, en otro acto ilocucionario previo más complejo aún, a saber, el acto del anuncio cristiano proferido por quienes "comieron y bebieron con el Señor resucitado". Nadie pone en duda la centralidad de (p), es decir, del contenido proposicional. Más aún, sea o no significativo para el ser humano de nuestro tiempo, la teología ha de esforzarse por fundamentar la verdad del contenido proposicional en cuanto tal, pero sabiendo que el acto comunicativo sobre el que se

funda es el ilocucionario de la proclamación kerygmática realizado por la primitiva comunidad cristiana.

Por consiguiente, el ilocucionario de la aserción teológica "verdaderamente ha resucitado el Señor", se apoya en un segundo nivel de significación, derivado de la fiabilidad que daba a los primeros creyentes el ver actuar en los apóstoles, erigidos en testigos fidedignos, una potencia operativa, manifestada en las obras y prodigios que acompañaban a sus palabras²⁴². El "decir" de los apóstoles era significativo porque era un "hacer" aquello que audazmente ellos creían como verdadero y querido por Dios.

Comprometiéndose a realizar aquello que se les había proclamado como palabra de Dios, los primeros creyentes conseguían descubrir el profundo sentido y verdad de lo que, en el curso de la tradición cristiana, vendría a articularse como "verdad de fe" o, en terminología escolástica "*articulum fidei*".

En sus análisis de los actos de habla, Searle parte del "prometer" pero no se detiene ahí. Extiende este análisis, en concreto el análisis de las condiciones de satisfacción, a otros tipos de actos ilocucionarios ("aconsejar, dar una orden, pedir, aseverar, preguntar, dar las gracias, avisar"²⁴³). Así, por ejemplo, en el acto de *dar una orden*, las condiciones preparatorias incluyen que el hablante esté en una posición de autoridad sobre el oyente, la condición de sinceridad consiste en que el hablante desea que se lleve a cabo el acto ordenado, y la condición esencial tiene que ver con el hecho

²⁴² Cfr. GOMEZ CAFFARENA, J.: *La audacia de creer*. Madrid 1970, Razón y fe, 152-154.

²⁴³ Searle propone una extensión del análisis de la promesa a otros tipos de actos ilocucionarios, como son los que seguidamente se exponen. Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 72-79. Estas páginas y, en general, todo el capítulo tercero de esta obra constituyen la exposición central de las categorías pragmático-lingüísticas que pretenden aplicarse en este trabajo al análisis de los lenguajes de la fe.

de que el hablante intenta que la emisión de tal orden consiga que el oyente lleve a cabo el acto ²⁴⁴.

En el acto de habla del *pedir* (acto futuro A de O) las condiciones preparatorias incluyen que el oyente es capaz de hacer A y que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que éste va a hacer A de manera espontánea en el curso normal de los acontecimientos; la condición de sinceridad es que el hablante desea que el oyente haga A y la condición esencial es que este acto de habla cuenta como un intento de hacer que el Oyente haga A. Searle comenta que *ordenar* y *mandar* tienen la regla preparatoria adicional de que el hablante ha de estar en una posición de autoridad sobre el oyente. Mander no tiene probablemente la condición "pragmática" que exige no-obviedad.

Además, la relación de autoridad afecta en ambos casos la condición esencial, puesto que la emisión cuenta como un intento de hacer que el Oyente haga A en virtud de la autoridad del hablante sobre el oyente ²⁴⁵.

En el acto de habla del *preguntar*, las condiciones preparatorias incluyen que el hablante no sabe la respuesta, esto es, no sabe si la proposición es verdadera o, en el caso de la función proposicional, no conoce la información necesaria para completar la proposición con verdad, y además que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que éste ha de proporcionar la información en ese momento sin que se le pida. La condición de sinceridad es que el hablante desea esta información y la esencial es que este acto de habla cuenta como un intento de obtener esta información del oyente ²⁴⁶.

²⁴⁴ "If this analysis is of any general interest beyond the case of promising, then it would seem that these distinctions should carry over into other types of illocutionary act, and I think a little reflection will show that they do". Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts*. op.cit., 64.

²⁴⁵ "Counts as an attempt to get H to do A". Cfr. Ibidem., 66.

²⁴⁶ Cfr. Ibidem., 66.

En el acto ilocucionario *dar las gracias*, las condiciones preparatorias incluyen que un hecho pasado A llevado a cabo por el oyente beneficia al hablante y éste así lo cree. La condición de sinceridad es que el hablante se siente agradecido o reconocido por A; la esencial es que este acto de habla cuenta como una expresión de gratitud o reconocimiento. Searle comenta a este propósito que las reglas de sinceridad y esencial se superponen. *Dar las gracias* es expresar agradecimiento justamente en un sentido en el que, por ejemplo, prometer no es expresar intención ²⁴⁷.

En el acto de habla del *aconsejar* (acto futuro A de O) las condiciones preparatorias señalan que el hablante tiene alguna razón para creer que A beneficiará al oyente y además, que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que el oyente hará A en el curso normal de los acontecimientos. La condición de sinceridad consiste en que el hablante cree que A beneficiará al oyente y la esencial cuenta como una asunción de que A será del mayor interés para el oyente. Contrariamente a lo que podría suponerse, aconsejar no es una especie de pedir. Aconsejarte no es intentar que tú hagas algo en el sentido en que lo es pedir. Aconsejar es más bien, decir lo que es mejor para ti ²⁴⁸.

En el acto de habla de *avisar* (futuro acontecimiento o estado E), las condiciones preparatorias incluyen que el oyente tiene razones para creer que E ocurrirá y E no es del interés del oyente; y además, que no es obvio ni para el hablante ni para el oyente que E ocurra. La condición de sinceridad consiste en que el hablante cree que E no es de interés para el oyente y la esencial es que este acto de habla cuenta como la asunción por parte del hablante de que E no es de interés para el oyente. Avisar es semejante a aconsejar más bien que a pedir. No es necesariamente un intento de hacer que se

²⁴⁷ Cfr. Ibidem, 67.

²⁴⁸ Cfr. Ibidem, 67.

emprenda alguna acción evasiva. Searle nota cómo la mayor parte de los avisos son probablemente hipotéticos: "Si no haces X, entonces sucederá Y" ²⁴⁹ .

En el acto de habla del *felicitar* por algún evento, acto, etc E relacionado con el oyente), la condición preparatoria incluye que E es de interés para el oyente y el hablante cree que E es de interés para el oyente. La condición de sinceridad consiste en que el hablante se alegra de que E sea el caso y la esencial es que cuenta como una expresión de alegría por E. Podría decirse que felicitar es semejante a dar las gracias en que es una expresión de su condición de sinceridad ²⁵⁰ .

En el análisis de este tipo de actos ilocucionarios se advierte la utilidad de la pragmática lingüística para la teología. En efecto, llama poderosamente la atención que en el lenguaje de los evangelios las expresiones lingüísticas más abundantes sean precisamente aquellas que entran, de algún modo, en estos tipos de actos lingüísticos. Puede pensarse en Jesús cuando da una orden para causar una curación o para enviar a predicar; puede considerarse toda la serie de avisos, advertencias, consejos, peticiones, súplicas, acciones de gracias que recorren el Nuevo Testamento; puede observarse el lenguaje de los salmos o de los profetas. Son lenguajes llenos de alabanzas, peticiones, acciones de gracias, promesas, amenazas, llamadas a la actuación ética, o al cambio de vida. En todos estos casos se descubren expresiones lingüísticas estructuralmente semejantes a las analizadas por Searle desde su teoría de los actos de habla.

Una vez analizadas las condiciones y reglas necesarias y suficientes para los diversos tipos de actos ilocucionarios, Searle se propone clarificar los diferentes tipos de

²⁴⁹ Cfr. Ibidem, 67.

²⁵⁰ En la enumeración de las reglas y condiciones preparatorias, de sinceridad y esencial, se sigue de cerca la versión castellana de L. Valdés Villanueva que traduce la exposición y el esquema sistemático del propio Searle en su obra ya citada. Cfr. *Actos de habla*, 74-75.

fuerza ilocucionaria (F) ofreciendo al mismo tiempo una clasificación de los actos ilocucionarios en un célebre artículo que lleva este mismo título. Parte, para ello, de una valoración crítica de Austin. Este clasificaba los performativos en *veredictivos*, *expositivos*, *ejercitativos*, *comportativos* y *compromisivos*.

Veredictivos (Verdictives): Consisten en pronunciar un veredicto, basado en pruebas o razones con las que se pretende avalar la facticidad del mismo. Algunos ejemplos de verbos pertenecientes a esta clase son: absolver, juzgar, calcular, describir, analizar, estimar, fechar, clasificar, valorar, caracterizar y describir ²⁵¹.

Ejercitativos (Exercitives): Consisten en tomar una decisión a favor o en contra de una determinada acción, una decisión de que algo tiene que ser así. Esta decisión debe distinguirse de un juzgar que algo es así. Algunos ejemplos de esta clase son: ordenar, mandar, dirigir (un ruego), abogar por, suplicar, recomendar, rogar y advertir. Pedir es también un ejemplo obvio pero Austin no lo incluye en la lista. Del mismo modo que los anteriores Austin incluye también en la lista: designar (para un cargo), destituir, dar nombre, vetar, clausurar, anunciar, aconsejar, proclamar y dar ²⁵².

²⁵¹ No se cita literalmente la versión de Valdés Villanueva en su traducción de la taxonomía de los actos ilocucionarios porque resulta un tanto oscura y demasiado pegada al pie de la letra respecto del original inglés. Cfr. VALDES VILLANUEVA, L.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios", en *La búsqueda del significado*, op.cit., 456. Resulta preferible parafrasear el texto inglés: "Verdictives. These consist in the delivering of a finding, official or unofficial, upon evidence or reasons as to value or fact so far as these are distinguishable". Examples of verbs in this class are: acquit, hold, calculate, describe, analyze, estimate, date, rank, assess, and characterize". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press 1981. 2 ed, 8.

²⁵² Cfr. VALDES VILLANUEVA, L.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios". op.cit, 456. "Exercitives. One of these "is giving of a decision in favor of or against a certain course of action on advocacy of it...", "a decision that something is to be so, as distinct from a judgment that it is so". Some examples are: order, command, direct, plead, beg, recommend, entreat and advise. Request is also an obvious example, but Austin does not list it. As well as the above, Austin also lists: appoint, dismiss, nominate, veto, declare closed, declare open, as well as announce, warn, proclaim, and give". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning*, op.cit, 8.

Compromisivos (commissives): Austin sostiene que la intención ilocucionaria de un compromisivo es comprometer al hablante en relación con la realización de una determinada acción. Ejemplos obvios de este tipo son: prometer, hacer votos, empeñar (la palabra), pactar, contratar, garantizar, abrazar (una causa), jurar²⁵³.

Expositivos (Expositives): Estos se usan para exponer puntos de vista, para argumentar y para aclarar usanzas y referencias. Algunos de los ejemplos que señala Austin son: afirmar, negar, subrayar, ilustrar, preguntar, informar, aceptar, objetar a, conceder, describir, clasificar, identificar y llamar²⁵⁴.

Comportativos (Behabitives). Dice Searle que a Austin no le convencía del todo esta clase de performativos. Según éste último, pertenecen a esta clase aquellos verbos que expresan una reacción del hablante ante un determinado comportamiento de los demás personas. Entre los ejemplos que Austin incluye se encuentran los siguientes verbos: pedir disculpas, dar las gracias, deplorar, compadecer, congratular, felicitar, dar la bienvenida, aplaudir, criticar, bendecir, maldecir²⁵⁵.

En la valoración crítica de esta clasificación de Austin, Searle le objeta que ésta es, en realidad, una enumeración de verbos ilocucionarios y no de actos ilocucionarios

²⁵³ Cfr. VALDES VILLANUEVA, L.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios". op.cit, 456.

"*Commissives*. "The whole point of a commissive", Austin tells us "is to commit the speaker to a certain course of action". Some of the obvious examples are: promise, vow, pledge, covenant, contract, guarantee, embrace, and swear". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning*. op.cit, 8.

²⁵⁴ Cfr. VALDES VILLANUEVA, L.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios". op.cit, 456.

"*Expositives*."are used in acts of exposition involving the expounding of views, the conducting of arguments and the clarifying of usages and references". Austin gives many examples of these, among which are: affirm, deny, emphasize, illustrate, answer, report, accept, object to, concede, describe, class, identify and call". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning*. op.cit, 8-9.

²⁵⁵ Cfr. VALDES VILLANUEVA, L.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios". op.cit, 456.

"*Behabitives*. This class with which Austin was very dissatisfied ("a schoker", he called it), "includes the notion of reaction to other people's behaviour and fortunes and of attitudes and expressions of attitudes to someone else's past conduct or imminent conduct". Among the examples Austin lists are: apologize, thank, deplore, criticize, bless, curse, toast and drink. But also, curiously: dare, defy, protest, and challenge". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning*. op.cit, 9.

²⁵⁶. Además Searle halla en esta clasificación cinco deficiencias importantes ²⁵⁷. La primera de ellas es que no todos los verbos incluidos en la lista austiniana son verbos ilocucionarios. Por ejemplo, "simpatizar", "considerar como", "intentar" ²⁵⁸. La segunda y la más importante es que no existe una serie de principios claros y consistentes para poder construir una clasificación coherente ²⁵⁹. En consecuencia, la tercera deficiencia es una superposición de clases diversas y al mismo tiempo una heterogeneidad de verbos dentro de una misma clase ²⁶⁰.

De aquí se deriva una cuarta deficiencia, a saber, la inclusión de verbos completamente diversos en una misma clase común. Así, por ejemplo, Austin incluye en la lista de los comportativos verbos radicalmente diversos ("retar", "desafiar" y

²⁵⁶ "The first thing to notice about these lists is that they are not classifications of illocutionary acts but of English illocutionary verbs". Cfr. SEARLE, J.: *Ibidem*, 9.

²⁵⁷ SEARLE, J. "Una taxonomía de los actos ilocucionarios". Traducción castellana en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 456- 459. En esta investigación se propone una traducción alternativa a la de L.Valdés Villanueva en algunos de sus términos. Así, "performative" en lugar de "realizativo" se traducirá por "performativo"; los actos ilocucionarios que Searle denomina "assertives" se denominarán "asertivos", ya que la versión elegida por Valdés Villanueva ("representativos") se presta a las interpretaciones de una "semántica representacionista", que es precisamente lo que en esta investigación se pretende evitar. Los llamados por Searle "commissives" se denominarán "compromisivos" en lugar de "conmisivos". Sorprende la traducción de Valdés Villanueva, ya que queriendo evitar el calco del inglés "performative" decide traducir este término por un vocablo tan ambiguo como "realizativo" para después caer en un calco bien extraño al castellano como es "conmisivos".

A propósito de este último tipo de actos ilocucionarios se usarán con el mismo sentido los vocablos: "compromisivos" y "compromisorios".

²⁵⁸ "Not all of verbs listed are even illocutionary verbs. For example, "sympathize", "regard as", "mean to", "intend", and "shall". Take, "intend": it is clearly not performative. Saying, "I intend" is not intending; nor in the third person does it name an illocutionary act: "He intended..." does not report a speech act (...) Intending is never a speech act; expressing an intention usually, but not always, is". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning*, op.cit., 9.

²⁵⁹ "The most important weakness of the taxonomy is simply this. There is no clear or consistent principle or set of principles on the basis of which the taxonomy is constructed. Only in the case of Commissives has Austin clearly and unambiguously used illocutionary points as the basis of the definition of a category". Cfr. *Ibidem*, 10.

²⁶⁰ "Because there is no clear principle of classification and because there is a persistent confusion between illocutionary acts and illocutionary verbs, there is a great deal of overlap from one category to another and a great deal of heterogeneity within some of the categories". Cfr. *Ibidem*, 10.

"provocar" al lado de "dar las gracias", "pedir disculpas", "deplorar" y "dar la bienvenida")²⁶¹.

Por último, Searle juzga que varios de los verbos incluidos en una determinada clase no cumplen aquellos requisitos estipulados en la definición de tal clase²⁶².

Para superar esta serie de deficiencias, Searle propone una clasificación alternativa, basada en una serie de criterios que él mismo estipula con el fin de poder distinguir los diferentes tipos de actos ilocucionarios. Searle establece como criterio principal de distinción el tipo de *propósito ilocucionario o intención comunicativa* (*illocutionary point*) presente en cada uno de los diferentes actos de habla:

"Llamaré al objeto o propósito de un tipo de ilocución su objeto ilocucionario (*illocutionary point*). El objeto ilocucionario es parte de, pero no lo mismo que, la fuerza ilocucionaria. Así, por ejemplo, el objeto ilocucionario de una petición es el mismo que el de una orden: ambos son intentos de lograr que los oyentes hagan algo. Pero las fuerzas ilocucionarias son claramente diferentes"²⁶³.

²⁶¹ "Not only is there too much overlap from one category to the next, but within some of the categories there are quite distinct kinds of verbs". cfr. Ibidem, 11.

²⁶² "Related to these objections is the further difficulty that not all of the verbs listed within the classes really satisfy the definition given, even if we take the definitions in the rather loose and suggestive manner that Austin clearly intends". Cfr. Ibidem, 11. Más adelante, Searle resume las deficiencias de la clasificación austiniana en los siguientes términos: "In sum, there are (at least) six related difficulties with Austin's taxonomy; in ascending order of importance: there is a persistent confusion between verbs and acts, not all the verbs are illocutionary verbs, there is too much overlap of the categories, too much heterogeneity within the categories, many of the verbs listed in the categories don't satisfy the definition given for the category and, most important, there is no consistent principle of classification". Cfr. Ibidem, 11-12.

²⁶³ SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en VALDES VILLANUEVA.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 450. Se traduce "*illocutionary point*" por "*propósito ilocucionario*" o "*intención comunicativa*" y no por "objeto ilocucionario" (como hace L. Valdés Villanueva), ya que según Searle "*point*" equivale a "*purpose*" ("propósito", "intención" de un acto comunicativo): "In general we can say that the illocutionary point of a type of illocutionary act is that purpose which is essential to its being an act of that type. This has the consequence that if the act is successful the point is achieved. Some characteristic illocutionary points are the following: The illocutionary point of a promise to do act A is to commit the speaker to doing A. The illocutionary point of an apology for having done act A is to express the speaker's sorrow or regret for having done A. The illocutionary point of issuing a declaration that P (e.g. a declaration of war) is to bring about the state of affairs that P represents". Cfr. SEARLE, J.- VANDERVEKEN, D.: *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge 1985, Cambridge University Press, 14. E. Bustos traduce la expresión citada por "objeto ilocutivo". Cfr. BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)*. op.cit., 62. También se le denomina "punto ilocutivo". Cfr. ACERO, J.- BUSTOS, E.- QUESADA, D.: *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid 1986, Cátedra. Cfr. Ibidem., 62 nota. J. Bengoa traduce

El propósito ilocucionario (intención comunicativa) no debe confundirse con la fuerza ilocucionaria de un acto lingüístico. En efecto, el propósito ilocucionario ("*illocutionary point*") designa aquello que se pretende conseguir con ese acto de habla. Es el elemento esencial o interno, en el sentido de que es el que constituye al acto en acto con tal fuerza ilocucionaria. Aquél no coincide con ésta; por ejemplo, mandato y petición tienen el mismo propósito ilocucionario-conseguir que el oyente haga algo-, pero son actos ilocucionarios diferentes.

"Desde un punto de vista semántico podemos distinguir en la oración entre el indicador proposicional y el indicador de fuerza ilocucionaria (...) El dispositivo indicador de la función muestra cómo debe ser tomada la proposición, o, dicho de otra manera, qué fuerza ilocucionaria ha de tener, esto es, qué acto ilocucionario está realizando el hablante al emitir la oración. Los dispositivos indicadores de función incluyen en castellano el orden de las palabras, el énfasis, la entonación, la puntuación, el modo del verbo y finalmente un conjunto de los llamados verbos realizativos: puedo indicar el género de acto ilocucionario que estoy realizando comenzando la oración con "Pido disculpas", "Aconsejo", "Enuncio", etc" ²⁶⁴.

Así pues, dentro de la fuerza ilocucionaria se incluye el propósito ilocucionario, entendido como aquello que se quiere comunicar, expresar o conseguir en cada uno de las diversas emisiones performativas.

En la clasificación que Searle ofrece, esta noción (*illocutionary point*) viene a coincidir en cierto modo con la condición esencial para la realización con éxito de un

"propósito ilocucionario". Cfr. BENGIOA, J.: "Concepción pragmática del lenguaje", en A.A. V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano. 5º Simposio de actualidad científica y didáctica de lengua española y literatura*. Bilbao 1995, Asociación vasca de profesores de español "Miguel de Unamuno", 27, ss.

²⁶⁴ SEARLE, J.: "¿Qué es un acto de habla?" en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 436-437.

acto de habla ²⁶⁵. A cada uno de los propósitos ilocucionarios corresponde, según Searle, una clase de actos ilocucionarios ²⁶⁶.

Aun siendo la intención comunicativa ("*illocutionary point*") el elemento más importante para clasificar la diversidad de actos lingüísticos, no es el único ²⁶⁷. En efecto, la fuerza ilocucionaria comprende, además del propósito ilocucionario, otros seis elementos:

"Las nociones de fuerza ilocucionaria y diferentes actos ilocucionarios incluyen en realidad diversos principios de distinción completamente diferentes. En primer lugar, y el más importante de ellos, está el objeto o propósito del acto (la diferencia, por ejemplo, entre un enunciado y una pregunta); en segundo lugar, las posiciones relativas de H y O (la diferencia entre una petición y una orden); en tercer lugar, el grado de compromiso que se asume (la diferencia entre una mera expresión de intención y una promesa); en cuarto lugar, la diferencia en el contenido proposicional (la diferencia entre predicciones e informes); en quinto lugar, la diferencia en el modo en que la proposición se relaciona con el interés de H y O (la diferencia entre jactancias y lamentos, entre consejos y predicciones); en sexto lugar, los posibles estados psicológicos expresados (la diferencia entre una promesa que es una expresión de intención, y un enunciado que es una expresión de una creencia); en séptimo lugar, los diferentes modos en los que una emisión se relaciona con el resto de la conversación (la diferencia entre replicar simplemente a lo que alguien ha dicho y hacer una objeción a lo que él ha dicho)" ²⁶⁸.

²⁶⁵ Cfr. SEARLE, J- VANDERVEKEN, D.: *Foundations of illocutionary logic*. op.cit., 14.

²⁶⁶ "Each type of illocution has a point or purpose which is internal to its being an act of that type. The point of statements and descriptions is to tell people how things are, the point of promises and vows is to commit the speaker to doing something, the point of orders and commands is to try to get people to do things, and so on. Each of these points or purposes we will call the *illocutionary point* of the corresponding act". Cfr. SEARLE, J.: *Ibidem.*, 13-14.

²⁶⁷ "Illocutionary point is only one component of illocutionary force, but it is by far the most important component". Cfr. SEARLE, J.: *Ibidem.*, 14..

²⁶⁸ SEARLE, J. *Actos de habla*. op.cit., 77-78. El texto inglés se encuentra en SEARLE, J.: *Speech Acts*. op.cit., 70. En otra obra suya Searle expone y comenta los siete elementos que integran la fuerza ilocucionaria. Cfr. SEARLE, J- VANDERVEKEN, D.: *Foundations of illocutionary logic*. op.cit., 13-20.. En *Expression and meaning* Searle señala doce diferentes tipos de diferencias entre diferentes tipos de actos ilocucionarios: 1. Diferencias en el objeto (o propósito) del (tipo de) acto; 2. diferencias en la dirección de ajuste entre las palabras y el mundo; 3. diferencias en los estados psicológicos expresados; 4. diferencias en la fuerza o intensidad con la que se presenta el objeto ilocucionario; 5. diferencias en el "status" o posición del hablante y el oyente en la medida en que afectan a la fuerza ilocucionaria de la emisión; 6. diferencias en la manera en que la emisión se relaciona con los intereses del hablante y del oyente; 7. diferencias en las relaciones con el resto del discurso; 8. diferencias en el contenido proposicional; 9. diferencias entre aquellos actos de habla que

Estos siete elementos pueden reducirse a cuatro tipos de condiciones necesarias y suficientes para la realización exitosa y sin defecto de un acto ilocucionario:

"Este será realizado con éxito y sin defecto si y sólo si el hablante:

- 1) realiza con éxito el propósito ilocucionario F en la proposición p con el modo de consecución y la intensidad del propósito ilocucionario requeridos;
- 2) expresa la proposición p y ésta satisface las condiciones de contenido proposicional requeridas por F;
- 3) se cumplen las condiciones preparatorias,
- 4) expresa y posee el estado psicológico determinado por F con la intensidad requerida por la condición de sinceridad de F²⁶⁹.

Establecidos los citados criterios para distinguir los diverso tipos de actos ilocucionarios pasa Searle a presentar su clasificación alternativa a la de Austin. En ella cada acto ilocucionario presenta una determinada relación entre su contenido proposicional y el mundo del contexto de la emisión. Searle llama a esta relación *dirección de ajuste*. Según él sólo hay cuatro formas posibles de dirección de ajuste (palabra según mundo; mundo según palabra; dirección de ajuste doble, dirección de ajuste nula). Teniendo en cuenta que la dirección de ajuste mundo según palabra puede considerarse tanto desde el hablante como desde el oyente, ésta se subdivide en dos. Por tanto, hay cinco propósitos ilocucionarios fundamentales.

deben ser siempre actos de habla y aquellos que pueden ser, pero no necesitan serlo; 10. diferencias entre aquellos que requieren instituciones extralingüísticas y aquellos que no; 11. diferencias entre aquellos actos donde el verbo ilocucionario correspondiente tiene un uso realizativo y aquellos donde no lo tiene, 12. diferencias en el estilo de realización del acto ilocucionario. Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios", op.cit., 450-455. El texto original se halla en SEARLE, J.: *Expression and meaning*, *Studies in the Theory of Speech Acts*, op.cit., 1-8.

²⁶⁹ BENGIOA, J.: "Concepción pragmática del lenguaje", op.cit., 29.

Estos son: decir cómo es el mundo-*propósito asertivo*; tratar de conseguir que otros hagan cosas-*propósito directivo*; comprometerse a hacer cosas-*propósito compromisorio*, cambiar algo del mundo mediante la palabra-*propósito declarativo*; y expresar sentimientos y actitudes-*propósito expresivo*-. De aquí se siguen los cinco tipos de actos de habla básicos o fundamentales según Searle: (*asertivos (representativos), directivos, compromisorios, expresivos, declarativos*)²⁷⁰.

Asertivos (assertives/ representatives): Comprometen al hablante en relación con la afirmación o negación de un estado de cosas y con la verdad de la proposición expresada. Pueden valorarse como verdaderos o falsos. Equivalen a los constatativos del primer Austin ya que son evaluables según la dimensión de valoración que incluye verdadero y falso. La dirección de ajuste es palabras-a-el-mundo y el estado psicológico expresado es "creencia" (de que *p*)²⁷¹.

Directivos: Su intención ilocucionaria consiste en conseguir que el oyente haga algo. La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es desear (o querer o aspirar). Los verbos que denotan miembros de esta clase son : "ordenar, mandar, pedir, preguntar, interrogar, suplicar, rogar, invitar, permitir, aconsejar"²⁷².

²⁷⁰ De ahora en adelante, se adopta la siguiente traducción de los términos searleanos (*assertives-representatives*-, *directives*, *commissives*, *expressives*, *declarations*). Cada vez que se haga referencia a esta terminología searleana aparecerán estos vocablos en cursiva.

²⁷¹ "Assertives. The point of purpose of the members of the assertive class is to commit the speaker (in varying degrees) to something's being the case, to the truth of the expressed proposition. All of the members of the assertive class are assessable on the dimension of assessment which includes *true* and *false*". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press 1981. 2 ed, 12. En la edición de 1979, Searle no emplea *assertives* sino *representatives*. Cfr Ibidem, 1979. 1 ed., 354. Aunque Searle usa indistintamente *assertives* y *representatives*, en este trabajo es mejor emplear el término *asertivos*, ya que el vocablo *representativos* se presta a fáciles interpretaciones representacionistas que precisamente Searle quiere evitar.

²⁷² Directives. The illocutionary point of these consists in the fact that they are attempts (of varying degrees, and hence, more precisely, they are determinates of the determinable which includes attempting) by the speaker to get the hearer to do something. They may be very modest "attempts" as when I invite you to do it or suggest that you do it, or they may be very fierce attempts as when I insist that you do it (...) Verbs denoting members of this class are ask, order, command, request, beg, plead,

Compromisivos (commissives): Son aquellos actos ilocucionarios cuya intención comunicativa es comprometer al hablante en la realización de una acción futura. En esta tercera clase coincide Searle con Austin en casi todo. Sólo le critica la inclusión de algunos verbos tales como "lo haré", "intentar", "favorecer" y algunos otros que no pertenecen de ningún modo a esta clase. La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es intención ²⁷³.

Expresivos (Expressives): Su intención ilocucionaria es expresar el estado psicológico, especificado en la condición de sinceridad, en relación con un estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de los verbos expresivos son "dar las gracias", "pedir disculpas", "dar el pésame", "deplorar" y "dar la bienvenida". En ellos no se da ninguna dirección de ajuste. Al realizar un expresivo, el hablante no está intentando hacer que el mundo encaje con las palabras o que las palabras encajen con el mundo, ya que se presupone la verdad de la proposición expresada ²⁷⁴.

Declarativos (Declarations): la realización con éxito de estas expresiones da lugar a la correspondencia entre el contenido proposicional y la realidad. La realización con éxito garantiza que el contenido proposicional corresponde al mundo. Así por ejemplo, cuando

pray, entreat, and also invite, permit, and advise. I think also that it is clear that dare, defy and challenge which Austin lists as behabitives are in this class. Many of Austin's exerciueves are also in this class. Questions are a subclass of directives, since they are attempts by S to get H to answer, i.e. to perform a speech act". Cfr. Ibidem, 2 ed., 13-14.

²⁷³ "Commissives. Austin's definition of commissives seems to me unexceptionable, and I will simply appropriate it as it stands with the caveat that several of the verbs he lists as commissive verbs do not belong in this class at all, such as "shall", "intend", "favor", and others. Commissives then are those illocutionary acts whose point is to commit the speaker (again in varying degrees) to some future course of action (...) The direction of fit is world-to-world and the sincerity condition is Intention". Cfr. Ibidem, 14.

²⁷⁴ "Expressives. The illocutionary point of this class is to express the psychological state specified in the sincerity condition about the state of affairs specified in the propositional content. The paradigms of expressive verbs are "thank", "congratulate", "apologize", "condole", "deplore", and "welcome". Notice that in expressives there is no direction of fit. In performing an expressive, the speaker is neither trying to get the world to match the words nor the words to match the world, rather the truth of the expressed proposition is presupposed". Cfr. Ibidem, 14-15.

alguien realiza con éxito el acto de nombrar presidente a una persona, ésta es presidente. Cuando alguien realiza con éxito el acto de declarar el estado de guerra, entonces comienza la guerra; cuando alguien pronuncia en las circunstancias requeridas la declaración de matrimonio, entonces se realiza efectivamente aquello que se dice y las personas en virtud de la fuerza operativa del acto lingüístico quedan constituídas como marido y mujer. La dirección de ajuste es en este caso muy peculiar puesto que las declaraciones intentan conseguir ajustar el mundo (social) al lenguaje; y, a la vez, éste al mundo (social) (al menos, en muchos casos).

Basta pensar en las declaraciones de un juez o de un árbitro ²⁷⁵. En este tipo de actos clasificados por Searle como *declarativos* se incluyen todos aquellos en que, siguiendo a Austin, decir es hacer, esto es, en su simple enunciación se realiza aquello que se dice:

"Para entender las diferencias que separan a estos actos de los meramente representativos, considérese el caso del juez de línea en un partido de tenis que grita: "¡fuera!" y del juez del partido que adjudica un punto (*diciendo*, por ejemplo, "nada a quince") al contricante de quien ha lanzado la bola fuera del campo. En el primer caso, estamos ante un acto de habla *representativo*, en el que la dirección de ajuste es de palabras-a-mundo; en el segundo, en cambio, estamos ante una *declaración*: es la institución del juego de tenis la que determina que el juez de partido cree, por así decirlo, un hecho nuevo, un hecho *institucional*, la adjudicación de un punto" ²⁷⁶.

²⁷⁵ "*Declarations*. It is defining characteristic of this class that the successful performance of one of its members brings about the correspondance between the propositional content and reality, successful performance guarantees that the propositional content corresponds to the world: if I successfully perform the act of appointing you chairman, then you are chairman; if I successfully perform the act of nominating you as candidate, then you are a candidate; if I successfully perform the act of declaring a state of war, then war is on; if I successfully perform the act of marrying you, then you are married". Cfr. *Ibidem*, 16-17.

²⁷⁶ BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del Lenguaje II (Pragmática filosófica)*. op.cit., 65.

A diferencia de Wittgenstein que piensa que existe un número indeterminado de juegos o de usos lingüísticos, según Searle, son suficientes estas cinco clases de actos de habla para tipificar los diversos actos ilocucionarios:

"Si adoptamos el objeto ilocucionario como noción básica sobre la cual clasificar los usos del lenguaje, entonces existe un número muy limitado de cosas básicas que hacemos con el lenguaje: decimos a la gente cómo son las cosas, intentamos conseguir que hagan cosas, nos comprometemos a hacer cosas, expresamos nuestras creencias o actitudes y damos lugar a cambios mediante nuestras emisiones. Y, a menudo, hacemos más de una de estas cosas a la vez en la misma emisión"²⁷⁷.

Sin embargo la teoría de Searle no agota el estudio del lenguaje. Es preciso reconocer los límites de este autor, incluso en el ámbito de su teoría de los actos de habla, a veces, excesivamente rígida y ligada con relativa frecuencia a esquemas y clasificaciones que pretenden dar cuenta exhaustiva de la enorme complejidad y variedad de los ilocucionarios²⁷⁸.

Por otra parte, Searle parece limitar su análisis de los actos de habla a las condiciones de satisfacción y de verdad sin tener en cuenta las condiciones de aceptabilidad y las pretensiones de validez (pretensiones de rectitud, de sinceridad y de

²⁷⁷ SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en VALDES VILLANUEVA.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 476. El texto inglés dice así: "If we adopt illocutionary point as the basic notion on which to classify uses of language, then there are a rather limited number of basic things we do with language: we tell people how things are, we try to get them to do things, we commit ourselves to doing things, we express our feelings and attitudes and we bring about changes through our utterances. Often, we do more than one of these at once in the same utterance". Cfr. SEARLE, J.: *Expression and meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. op.cit., 29.

²⁷⁸ Una de las críticas más duras y radicales dirigidas contra Searle y en general contra la teoría de los actos de habla es la de A.Berrendonner. Este autor propone la vuelta a la vieja semántica representacionista: "Conviene deshacerse del concepto de ilocutorio y hacer de la lengua un concepto representacionista, que la defina como un conjunto de posibilidades denotativas (...) Hasta ahora la pragmática contemporánea parece haber puesto su esfuerzo en extender las fronteras de la lengua, incluyendo en ella una imagen restrictiva de la enunciación. Sin duda fue una etapa necesaria. De ahora en adelante quisiera hacer todo lo contrario: integrar una concepción restrictiva de la lengua (como sistema de signos con una función representacional) en una teoría extensiva de la enunciación (como proceso global de comunicación). Cfr. BERRENDONER, A.: *Elementos de pragmática lingüística*. Buenos Aires 1987, 27-28. Otras críticas a la teoría de Searle se recogen en las obras de LEPORE, E y VAN GULIK, R.: *John Searle and his critics*. London 1988, Blackwell; PARRET, H- SBISA, M y VERSCHUEREN, J.: *Possibilities and limitations of pragmatics*. Amsterdam 1981, Benjamins y SBISA, M.: "Il problema della classificazione degli Atti illocutori" en PIOVESAN, P (ed.): *Ricerche di Filosofia Linguistica*. Firenze 1972.

verdad (de las presuposiciones). Estas también entran en la acción comunicativa, ya que como sostiene J. Habermas el acto ilocucionario se orienta a la concertación (*Verständigung*) que se culmina en el consenso, es decir, en la aceptación por el oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante. Esta aceptación puede considerarse como parte integrante del acto ilocucionario y no un efecto perlocucionario²⁷⁹.

3. 3. 2. La compleja naturaleza del acto ilocucionario

Austin distingue en toda emisión lingüística tres actos: locucionario, ilocucionario y perlocucionario²⁸⁰. Pero la distinción entre estos tres tipos de actos ha sido muy debatida en la reciente pragmática lingüística. En cuanto a la primera distinción se acepta en general la sustitución searleana de acto locucionario por contenido proposicional²⁸¹.

Por lo que respecta a la distinción entre acto ilocucionario y acto perlocucionario, Searle considera que el efecto ilocucionario consiste exclusivamente en la comprensión de la emisión por el oyente²⁸². Los perlocucionarios son aquellos efectos derivados o asociados de un modo no esencial al acto ilocucionario, ya que su ausencia no hace nulo el acto de habla (se puede ordenar algo sin tener la intención de que se cumpla la orden, por ejemplo, para cumplir una obligación).

²⁷⁹ Tratando de resolver algunas insuficiencias contenidas en la distinción searleana entre ilocucionario y perlocucionario (como el que la consecución del propósito de un acto ilocucionario *directivo* no forme parte del efecto ilocucionario), J. Habermas considera que: "El acto de habla sólo tiene éxito si el otro acepta la oferta contenida en él posicionándose afirmativamente ante una pretensión de validez criticable por principio". Cfr. HABERMAS, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt 1983, 145, tomado de BENGIOA, J.: "Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas". *Letras de Deusto*, vol. 17, 38 (1987) 36.

²⁸⁰ Cfr. AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras. op.cit., conferencias VIII y IX.*

²⁸¹ No todos, sin embargo, están de acuerdo. K. Bach, R.M. Harnish y F. Recanati discrepan claramente de la propuesta de Searle.

²⁸² Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts*. Cambridge 1969, 46 ss. y SEARLE, J. VANDERVEKEN, D.: *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge 1985, 11.

Strawson, por su parte, propone una nueva definición del acto ilocucionario señalando que el efecto ilocucionario es aquél que aparece abiertamente puesto de manifiesto ("*overt*") como intentado por el hablante. En cambio, el perlocucionario permanece oculto al oyente ("*essentially not avowable*"), ya que no está de por sí asociado con el significado de la emisión verbal. Sin embargo, el ilocucionario no se limita a la comprensión del oyente sino que incluye también todos los efectos "normalmente asociados", "abiertamente confesados" ²⁸³.

Habermas propone una reformulación de la teoría de los actos de habla tratando de superar algunas insuficiencias del planteamiento de Searle. Habermas concibe los actos de habla como una parte de la acción social, como un mecanismo de coordinación de la acción social y no sólo como una forma de conducta sujeta a reglas. Incluyendo el acto de habla en el ámbito de la acción social, Habermas ve el lenguaje como esencialmente presente en el contexto de una relación interpersonal. Searle, en cambio, parece limitar la función del oyente a una mera comprensión (recepción) del propósito ilocucionario intentado por el hablante (así sucede, por ejemplo, en los *asertivos* o en los *compromisivos*: en ellos el oyente no interviene en la formulación de la condición esencial). Habermas no parte, pues, de los actos del hablante sino del estudio de la interacción social mediada verbalmente. Esta puede ser de dos tipos: acción estratégica, orientada al éxito o una acción comunicativa, orientada a la concertación y, en último término, al consenso. Según Habermas, la primera es mediada por actos perlocucionarios y la segunda por actos ilocucionarios:

²⁸³ Cfr. STRAWSON, P.: "Intention and convention in speechacts". *Philosophical Review* 1964, 454

"La acción comunicativa se caracteriza, frente a la acción estratégica, por el hecho de que los participantes persiguen exclusivamente metas ilocucionarias, para conseguir un consenso que ofrezca la base de una coordinación de los planes de acción individuales unánimemente aceptada" ²⁸⁴.

Ampliando el horizonte pragmático-lingüístico de Searle al ámbito de la interacción social comunicativa, Habermas considera la aceptación por el oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante como componente también esencial del acto ilocucionario y no como un efecto perlocucionario estrechamente vinculado (Searle).

Asumiendo el correctivo habermasiano debería decirse que en el propósito ilocucionario de los *asertivos* entra también la preocupación del hablante por convencer al oyente de las razones que avalan su aserción. Realizar con éxito una aserción comporta una preocupación del hablante por conseguir que el oyente crea aquello que se le comunica ²⁸⁵. En efecto, el hablante en la aserción no se limita a comprometerse a sostener la verdad de aquello que afirma. Aseverando intenta además convencer al oyente o, por lo menos, suscitar una aceptación razonable por parte del oyente. El oyente ha de intervenir, de algún modo, en la formulación de la condición esencial de los *asertivos*.

²⁸⁴ HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1985, 3 ed, 397-398. La traducción está tomada de BENGIOA, J.: "Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas", op.cit., 33.

²⁸⁵ Según Searle en el propósito ilocucionario de los asertivos no se incluye el convencer al oyente o el intentar que crea el anuncio del hablante. Por lo menos esto da a entender el filósofo anglosajón cuando sostiene que: "puedo hacer una aserción sin preocuparme de que mi audiencia me crea o no, simplemente porque creo que es mi deber hacerla". Cfr. SEARLE, J.: *Speech Acts*, op.cit., 46. Más adelante dice algo parecido: "cuando leo un libro hay muchas razones para creer (o rechazar) lo que dice el autor; pero entre ellas no está el que yo reconozca que el autor intenta convencerme. Y, a menos que se trate de una persona muy egocéntrica, el autor no tiene la intención de que yo crea su aserción porque reconozco que intenta conseguir que la crea". Cfr. *Ibidem.*, 46-47. En este punto resulta aconsejable asumir la corrección habermasiana.

Algo similar podría decirse de los *directivos*. Según Searle, la condición esencial de una orden es que "cuenta como un intento de conseguir que el oyente haga p" ²⁸⁶. Pero resulta extraño que la consecución del propósito de un acto ilocucionario no forme parte también del acto ilocucionario. No basta que el oyente comprenda este intento. Tiene que haber una aceptación /no aceptación del mandato, incluida en la condición esencial del mandato:

"Pienso que el error de Searle consiste en no haber tenido en cuenta que en la respuesta a un mandato hay dos momentos que pueden estar separados en el tiempo: aceptación y ejecución de las acciones vinculadas con la aceptación (...)en el caso de un mandato, podemos considerar su aceptación como efecto ilocucionario, mientras que la ejecución de la acción sería un efecto perlocucionario. En el caso de la aserción, no se da esta separación conceptual: aceptar la aserción es convencerse de la verdad de lo asertado. Aquí, por tanto, el convencimiento, si se consigue, es efecto ilocucionario" ²⁸⁷.

Desde la óptica de Habermas, habría que ampliar las condiciones para la realización exitosa de un acto ilocucionario. Junto a las condiciones de verdad y de satisfacción establecidas por Searle es preciso incorporar la noción de *condiciones de aceptabilidad* y de *pretensiones de validez*, ya que en último término la fuerza de una ilocución se funda en la garantía que el hablante ofrece de que puede fundamentar la pretensión de validez propuesta en su acto de habla. Habermas aplica estas condiciones a los diversos actos de habla, clasificándolos básicamente en tres clases: *asertivos* (pretensión de validez: verdad), *regulativos*: promesas, peticiones (pretensión de validez: normativa, recitud) y *expresivos* (pretensión de validez: sinceridad).

Por lo que respecta a las actitudes básicas del hablante en cada uno de estos tipos de actos lingüísticos, Habermas señala las siguientes: *objetivante* (asertivos), *conforme a*

²⁸⁶ SEARLE, J.: *Speech Acts*. op. cit., 66.

²⁸⁷ BENGIOA, J.: "Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J.Habermas". op.cit., 36.

normas (regulativos) y *expresiva* (expresivos) ²⁸⁸. Como se ve, la taxonomía de Habermas pretende completar el único criterio básico que funda la clasificación searleana, a saber, la relación palabras-mundo. Hay que tener en cuenta, además, la orientación de la interacción social en la que se mueve el hablante en la realización del acto de habla así como las pretensiones de validez y de rectitud normativa.

Aquí no se entra en más detalles acerca de la tipología de los actos ilocucionarios según Habermas, ya que ello desviaría del objetivo de la presente investigación. Se ha querido aludir a ella para no dar la impresión de que la propuesta searleana está exenta de insuficiencias. La pragmática lingüística continúa sus investigaciones después de Searle.

La aportación de Habermas resulta interesante por su intento de superar algunas de las insuficiencias searleanas reseñadas. Con todo, la teoría de la acción comunicativa de Habermas rebasa los límites de esta investigación, ya que se funda en una serie de complejos presupuestos filosóficos y sociológicos que aquí no es preciso enumerar.

En el presente trabajo se sigue básicamente la tipología de Searle, teniendo en cuenta la corrección habermasiana referente al propósito ilocucionario. La taxonomía de Searle resulta fundamentalmente válida para analizar los varios lenguajes de la fe. Siguiendo su metodología analítica se estudiarán varios actos ilocucionarios característicos de los diversos lenguajes de la fe. En dicho estudio no se entrará en la discusión acerca de la distinción entre ilocucionario y perlocucionario ni en más detalles expositivos o críticos acerca de la teoría de Searle, ya que el presente estudio se centra

²⁸⁸ BENGUA, J.: "Concepción pragmática del lenguaje". op.cit., 36. Cfr. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid 1987, Taurus, cap. 4.

en la utilidad de esta teoría para analizar varios de los lenguajes de la fe y no en cuestiones específicas sobre la teoría de Searle, más propias de investigaciones en el ámbito de la filosofía del lenguaje.

En este trabajo se pretende únicamente poner de relieve el carácter performativo de las expresiones que articulan los lenguajes de la fe. Con ello se trata de mostrar su significado propio y específico, negado desde una semántica representacionista fundada en la falacia descriptivista.

3. 4. La teoría performativa de D. D. Evans y el carácter auto-implicativo del lenguaje teológico

Donald D. Evans, discípulo de Austin, ha aplicado las categorías analíticas del profesor de Oxford al lenguaje teológico, y de modo particular, al lenguaje bíblico sobre la creación mostrando al mismo tiempo que este tipo de lenguaje se caracteriza por su lógica auto-implicativa. En efecto, Evans dedica su obra central ²⁸⁹ al estudio de la

²⁸⁹ Cfr. EVANS, D.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*. Londres 1963, SCM Press. Aunque esta obra apareció seis años antes que la de Searle, se ha preferido exponer primero Searle para presentar a continuación la aplicación de la teoría performativa al lenguaje bíblico sobre la creación llevada a cabo por Evans, autor apenas conocido en el ámbito de la teología en lengua castellana (como sucede con una buena parte de las obras de los teólogos del área anglosajona)

lógica de la autoimplicación en el lenguaje ordinario y en el lenguaje bíblico sobre la creación del mundo. Siguiendo de cerca a R. Bultmann, Evans piensa que, cuando el creyente profesa la creación del mundo por parte de Dios, en el acto mismo de esta confesión de fe el cristiano se compromete de tal modo que no puede permanecer neutral como si se tratase de una simple afirmación del tipo: "Juan ha construido una casa" ²⁹⁰.

En su presentación de la teoría del lenguaje performativo, Evans emplea el término performativo en el sentido de acto de habla con fuerza ilocucionaria. Usa, asimismo, la expresión fuerza performativa en el sentido de fuerza ilocucionaria. Además, utiliza el término performativo en lugar de acto de habla; *constatativo* en lugar de *expositivo* ²⁹¹. Asimismo, Evans distingue los *constatativos* de los *conductivos* no por referencia a la ausencia de su contenido fáctico (ya que algunos *conductivos* pueden tener contenido fáctico) sino por su referencia a la ausencia de implicaciones ²⁹².

Evans reconoce que su clasificación de los actos de habla no es tan completa como la de Austin y emplea, además, el término "fuerza causal" (*causal power*) ²⁹³ en lugar de fuerza perlocucionaria. Así pues, el descubrimiento que hizo Austin de la dimensión performativa del lenguaje es el punto de partida de esta lógica de la autoimplicación que está en la base del análisis de Evans. En la primera parte de su obra el teólogo anglosajón traza un cuadro de las categorías analíticas que en la segunda parte aplica al lenguaje bíblico sobre la Creación. En la primera parte, Evans explora los

²⁹⁰ BULTMANN, R.: *Jesus Christ and Mythology*. Londres 1960, 69. Cfr. EVANS.: *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*. op.cit., 11.

²⁹¹ "I should make it clear that some of Austin's Expositives would not be happily classified as Constatatives(my term), for example, "I interpret..." or "I define...".Moreover, some of his "Expositives" do not belong to any of my classes, for example, "I begin by..." or "I conclude by..."; my classification is not as exhaustive as Austin's". Cfr. Ibidem, 39 nota.

²⁹² EVANS, D.D.: *The Logic of the Self-Involvement*. op.cit., 46-54.

²⁹³ Ibidem, 68-74.

elementos auto-implicativos presentes en el lenguaje ordinario poniendo de relieve las actitudes que éstos expresan. En la segunda parte de su estudio, Evans aplica estas categorías pragmático-lingüísticas al lenguaje bíblico sobre la creación para caracterizar la palabra creadora en función de su fuerza performativa.

Más que a los filósofos quizás a los teólogos, hastiados a veces con razón de ciertas sutilezas metafísicas, pudiera sorprender la aplicación de estas categorías al ámbito de la creación. En filosofía un intento de este tipo en el contexto de los llamados lenguajes "anormales " ha sido llevado a cabo por Victoria Camps en su magnífica tesis doctoral, recogida en su obra citada en diversas ocasiones. En teología sistemática falta un intento de este tipo y ello explica, en parte, la ausencia de un diálogo válido y fructífero entre pragmática lingüística y teología que permita un esclarecimiento del "logos" propio y específico del discurso teológico. El diálogo que a partir de Evans se propone no está exento de dificultades ni de incomprensiones pero puede resultar útil con vistas a incorporar en la reflexión teológica los análisis de la pragmática lingüística. La razón es la siguiente. Hasta hoy la teología sistemática se estructuraba casi exclusivamente en torno a aserciones y proposiciones, fundamentalmente de naturaleza dogmática. La teología contemporánea ha puesto de relieve sobre todo desde la hermenéutica y la exégesis, el carácter no exclusivamente asertivo de gran parte del lenguaje teológico así como el hecho de que todo lenguaje, incluido el considerado tradicionalmente representacional constituye una actividad autoimplicativa y expresa un compromiso en relación con el mundo, la historia y Dios. El reconocimiento filosófico del sentido de las expresiones no asertivas supone, por consiguiente, una valiosa ayuda para analizar el significado propio y específico de los varios lenguajes de la fe.

3. 4. 1. Searle y Evans

La cuestión central que constituye el punto de partida de los análisis de Evans es la siguiente: ¿A qué se debe esta autoimplicación del hablante en el uso del lenguaje performativo? ²⁹⁴. Para responder a esta discutida cuestión, conviene no minimizar el hecho de que, como justamente enfatiza Searle en su análisis de los actos ilocucionarios *asertivos*, también hay autoimplicación en la afirmación (de que *p* es así) y, por consiguiente, la autoimplicación o compromiso comunicativo es una dimensión

²⁹⁴ Evans comienza su obra haciéndose esta pregunta: "In what is language self-involving? That is, what are the logical connections between a man's utterances and his practical commitments, attitudes and feelings?". Cfr. *Ibidem*, 11.

constitutiva de todo decir significativo. Precisamente por no haber considerado este aspecto y haber eliminado de los performativos *constatativos* su dimensión compromisiva (que, en cambio, caracteriza también a los *asertivos*, según Searle) D. D. Evans no ha logrado dar una respuesta última a esta cuestión. Lo que sí en cambio ha puesto de relieve el teólogo anglosajón ha sido la fuerza performativa de la palabra de Yahveh en los textos bíblicos. Evans llega a esta conclusión analizando el aspecto auto-implicativo de la promesa. Aunque la terminología sea diversa y falte a Evans un desarrollo sistemático de las condiciones y reglas para la realización con éxito del acto ilocucionario de la promesa, sin embargo en estos análisis, publicados seis años que Searle, se observa una semejanza estructural con los análisis de este último. Evans, que sigue muy de cerca la terminología de Austin llama *fuerza performativa* a lo que Searle tiende a denominar *fuerza ilocucionaria* ²⁹⁵.

Esta coincidencia estructural se aprecia considerando las notaciones siguientes que el mismo Evans emplea en su obra:

E: acto de enunciar, el acto de habla considerado en la totalidad de sus elementos y de sus aspectos.

C: para el contexto en el cual se enuncia E.

L: para el Locutor (o hablante) que enuncia E.

O: para el Oyente (o receptor) al que se dirige E.

e: para el enunciado que dirige L a O.

²⁹⁵ "It should be realized that the performative force of an utterance on a particular occasion is part of its meaning". Diciendo esto, Evans critica a Austin por haber restringido el significado (meaning) al sentido y la referencia, contraponiendo de este modo significado y fuerza. Cfr. Ibidem, 69.

F: para la fuerza performativa propia del enunciado considerado en su especificidad pragmática o comunicativa.

p: para la proposición o el contenido lógico que se puede abstraer de e sin tener en cuenta la F.

R: para el acto de referencia que contiene necesariamente e y por tanto E.

P: para el acto de predicación que contiene necesariamente e y por tanto E.

De este modo la fórmula completa de todo acto comunicativo quedaría así :

$$E = C (L:e:O).$$

Un acto de habla (**E**) consiste dentro de un contexto particular para un hablante dado en dirigir un enunciado (**e**) a un oyente (**O**) (actual o virtual, explícito o implícito).

Pero dado que todo enunciado (**e**) comporta una realidad compleja compuesta de una fuerza performativa y de una proposición lógica, es decir, de un acto de referencia y de un acto de predicación o, en otros términos, dado que: $e = F(p) = F(R;P)$, la fórmula completa sería: $E = C (L: F (R,P): O)$.

p

e

E

Apliquemos esta teoría general del acto comunicativo al caso específico de la promesa: **E** = " Te prometo llamarte mañana por teléfono", acto de habla de un hablante que encuentra a su amigo por la calle.

C: Un encuentro de dos amigos por la calle.

L: el hablante que se dirige a su amigo.

O: el amigo del hablante al cual se dirige el enunciado pronunciado por L.

e: el enunciado gramatical: " Te prometo llamarte mañana por teléfono"

F: la fuerza performativa que hace que e sea una promesa.

p: la proposición lógica (contenido lógico) abstraído de e: "X hará algo mañana en relación con Y".

R: la referencia incluida en p. R es el acto llevado a cabo por L cuando habla de X y de Y al enunciar e, es decir, cuando habla de sí mismo (auto-referencia) como sujeto que se auto-compromete a ser sujeto de una acción futura ("te llamaré por teléfono") y de su amigo (hetero-referencia).

P: el predicado incluido en p bajo la forma de una relación entre dos variables. P es el acto que establece L poniendo en relación X e Y.

Situando E en el contexto indicado, L pone en relación X (él mismo) e Y (su amigo) en una relación ("llamar por teléfono") modificada performativamente por una fuerza particular (promesa) ²⁹⁶.

Evans considera cinco especies de fuerzas performativas y clasifica los performativos siguiendo muy de cerca a Austin: *constatativos* (*constatives*); *veredictivos* (*verdictives*); *decretos* (*exercitives*); *compromisivos* (*commisives*) y *conductivos* (*behavitives*).

En los *constatativos* (*constatives*) se distingue la fuerza performativa del contenido de la misma. Según esta distinción, la proposición es eficaz o ineficaz en la medida en que lleva a término aquello que expresa. En cuanto a su contenido puede ser

²⁹⁶ Aquí se sigue de cerca la terminología de Malherbe. Cfr. MALHERBE, J. F.: *Le langage théologique à l'âge de la science*. Paris 1985, Editions du Cerf, 66-69.

verdadero o falso²⁹⁷. Un *decreto* es eficaz sólo si lo establece un hablante que posea la autoridad requerida, si lo hace en determinadas circunstancias y a un oyente debidamente preparado²⁹⁸. Los *veredictivos* se distinguen de los *decretos* porque los primeros juzgan sobre la manera en que pueden presentarse los hechos mientras que los *decretos* establecen que han de presentarse de tal modo y no de otro²⁹⁹.

En cuanto al análisis de los verbos performativos no siempre es fácil establecer los diversos tipos de performativos en función de los verbos³⁰⁰.

La diferencia entre el *conductivo* y el *constatativo* radica en que, mientras el primero comporta una actitud personal por parte del hablante en relación con su interlocutor, el segundo no (o, al menos, podría decirse que no en la misma medida)³⁰¹.

Los *compromisivos* (*comisives*) no son verdaderos ni falsos, sino que se cumplen o no.

Evans llama auto-implicativos a los performativos *behavitives* y *comisives*. Un

²⁹⁷ Los *constatativos* son expresiones del tipo: "Yo afirmo que el 5 de agosto del año pasado estaba en Londres"; "podemos concluir de tales premisas que Sócrates es mortal". Cfr. Ibidem, 30-32.

²⁹⁸ Los *decretos* (*exercitives*) son emisiones del tipo "Yo te nombro gobernador de Kenia"; "Yo bautizo este barco con el nombre de Ivernía". Cuando se enuncia una expresión de este tipo el hablante, ejerciendo una autoridad, produce un estado de cosas convencional o institucional: "Austin called these Exercitives: the speaker, exercising authority, brings about a conventional or institutional state of affairs; he does this in saying something". Cfr. Ibidem, 33.

²⁹⁹ Veredictivos (*verdictives*) son expresiones del tipo "Yo creo que Juan es más rápido que Pablo"; "Yo valoro tu anillo en 200.000 pts"; "considero tu hipótesis bastante probable": "Verdictives differ from Exercitives. In a Verdictive utterance, I say what is so; in an Exercitive utterance, I authoritatively say what is to be so because I say so". Cfr. Ibidem, 36.

³⁰⁰ Por ejemplo: "yo te perdono" es al mismo tiempo, un *decreto*, un *compromisivo* y un *conductivo*. Otros verbos pueden adquirir diversas fuerzas performativas según los diversos contextos. Por ejemplo, el verbo "avisar o advertir". Este verbo puede ser un *constatativo*: "Yo te aviso que tu enemigo se acerca" o *compromisivo*: "te aviso que no soportaré tu actitud" o un *decreto*: "te aviso: no vayas por ese camino" o un *conductivo*: "te aviso que tengo muy mal humor".

³⁰¹ Conductivos (*behavitives*) son emisiones del tipo: "Te lo agradezco de todo corazón", "Yo te alabo, Señor"; "Yo confieso mi pecado". Ya Austin llamaba a este tipo de performativos *behavitives* porque establecen una relación entre el hablante y otra persona en un contexto de comportamiento humano (*human behaviour*). Estos presuponen algunas actitudes personales: por ejemplo, si yo agradezco a alguien un favor, yo afirmo implícitamente que valoro la acción del otro. Además al igual que los *decretos* y los *compromisivos*, presuponen ciertos hechos. Por ejemplo: si yo digo: "Te agradezco, Señor, por todos tus beneficios, por haberme creado, etc"; estoy presuponiendo y afirmando la existencia de Dios "Such Behavitives differ from Constatives, not in that they lack a factual content, but in that the speaker implies an attitude towards the person whom he addresses, or toward what he is talking about". Cfr. Ibidem, 35-36.

compromisivo es verdadero en cuanto que es respectivo. Así: "Yo te prometo que te devolveré este libro mañana" es significativo en términos de *fidelidad* a la promesa ³⁰².

Al final de la taxonomía, el teólogo anglosajón reconoce que su clasificación de los performativos no es exhaustiva. Además, algunos de los verbos analizados expresan diversos tipos de fuerzas performativas como, por ejemplo, el verbo "perdonar" (*decreto*: "Te perdono; *compromisivo*: aceptación; *conductivo*: reconocimiento de la culpa")

En el fondo, el criterio de clasificación seguido por Evans padece aún los males endémicos de Austin y a la postre se revela como poco consistente.

Por otra parte, desde los análisis de Searle la dimensión compromisiva se manifiesta como parte ineludible de toda acción comunicativa y no sólo, como parece seguirse de los análisis de Evans, de los dos últimos tipos de performativos ³⁰³.

³⁰² Compromisivos son expresiones del tipo: "Yo te prometo que mañana mismo te devolveré el libro que me prestaste el otro día"; "votaré a favor tuyo". En este tipo de emisiones el contenido no es fáctico y por tanto no puede ser verificado en cuanto tal. Según parece desprenderse de la taxonomía de Evans, en el caso de los *constatives*, de los *verdictives* y de los *exercitives*, el hablante se implica en la fuerza performativa de un enunciado (ya que precisamente es él quien lo realiza la acción de enunciarlo) pero no se implica en el contenido del enunciado en cuanto tal pues éste sigue siendo verdadero o falso independientemente de que el hablante lo enuncie. En cambio, el aspecto auto-implicativo caracteriza a los performativos *conductivos* y *compromisivos*, ya que en ellos el hablante se implica también en relación con el contenido de aquello que enuncia. Estos hacen referencia (explícita o implícita) al hablante. "These are Commissive performatives, for the speaker commits himself in more than a verbal way. they have a "content", for the speaker is undertaking to behave in a specified way in the future; for example, he is undertaking to "return this book tomorrow". Cfr. *Ibidem*, 32.

³⁰³ Para J. Searle hay compromiso por parte de los interlocutores en todo acto de habla, incluso, en los *asertivos*, como se ha dicho anteriormente. En cambio, para Evans, la autoimplicación parece excluirse (o, por lo menos, reducirse a un mínimo irrelevante) en los *constatives* y *verdictives*. En estos dos tipos de performativos, Evans no alude, para nada, a ningún tipo de autoimplicación. En lo que sí coinciden Evans y Searle es en el hecho de que el carácter auto-implicativo se pone de relieve de modo relevante en los actos de habla compromisivos. No es nada casual que uno y otro denominen del mismo modo a este tipo de actos de habla (Evans los llama: "*commisives* (*performativos*)"; Searle los denomina "*commisives*" (*ilocucionarios*).

Siguiendo a J.Ladrière en la presentación sintética de la teoría performativa de Evans, cabría decir que desde el punto de vista del uso se distinguen tres usos fundamentales (*performativo, causal y expresivo*):

"Todo lenguaje es performativo (según la terminología de Austin, posee una fuerza ilocucionaria), pero no necesariamente expresivo. Toda proposición puede tener un poder causal (según la terminología de Austin, puede tener una fuerza perlocucionaria)...Una proposición expresiva puede ser performativa (cuando expresa una opinión o una intención), pero no siempre lo es (la expresión de un afecto tiene un carácter específicamente expresivo)...El lenguaje auto-implicativo cubre una parte del uso performativo y la totalidad del uso expresivo del lenguaje: los conductivos, los compromisivos y las proposiciones propiamente expresivas son auto-implicativas" ³⁰⁴.

3. 4. 2. El poder de la palabra creadora según Evans

Al recoger e interpretar las categorías analíticas de Austin, D. D. Evans se percata de la gran utilidad de éstas para mostrarnos el carácter específico del lenguaje bíblico sobre la creación. Austin había puesto en evidencia cómo en toda dicción hay siempre una acción, una *performance* y Evans, fiel a la herencia del filósofo anglosajón, extiende el hallazgo austiniano al ámbito teológico, en concreto al lenguaje bíblico sobre

³⁰⁴ Cfr.LADRIERE, J.: *L'articulation du sens*.Paris 1984, Les Editions du Cerf, 114. Junto al carácter auto-implicativo, una característica común al lenguaje performativo y expresivo es la de revelar actitudes puestas en juego por los interlocutores en el acto de habla. Sintentizando la teoría performativa de Evans podrían distinguirse tres usos lingüísticos: performativo, causal (causal force) y expresivo. Toda expresión lingüística es de alguna manera performativa pero no todas son expresivas o causales:

"1.All language is performative. Some language is expressive, but some is not. Some language is rapportive, but some is not. 2. An expressive utterance may be Behabitive or Commissive, but it may not. An expressive utterance is often rapportive, but it need not be. 3. A rapportive utterance may be self-involving, but it may not. Language is classified as "rapportive" or "non-rapportive" according to conditions of understanding, not according to use. (The three uses of language are performative, expressive and causal). 4. Any utterance may have a causal power, whatever its performative force and whether or not is expressive or rapportive. 5. Any utterance may be self-revealing, whatever its performative force and whether or not it is expressive or rapportive". Cfr. EVANS, D.D.: *The Logic of the Self-involvement*. op.cit., 114.

la creación, un lenguaje caracterizado ya desde el inicio por una dicción originaria que causa performativamente una acción originaria: la creación ³⁰⁵.

Además de Austin, Evans recibe el influjo de J.O. Urmson, I.T. Ramsey, G. Ryle, R.M. Hare y James Barr³⁰⁶. La tesis de Evans es que el lenguaje usado por la Biblia para hablar de la creación y de Dios como Creador del mundo es un lenguaje caracterizado por la autoimplicación (*self-involvement*). Ahora bien, este tipo de expresiones (*auto-implicativas*) forman parte del lenguaje performativo y por eso esta teoría del lenguaje puede ayudar a elucidar el estatuto lingüístico del lenguaje sobre la creación.

Haciendo una valoración del estudio de Evans, se ha de reconocer, en primer lugar, su gran originalidad al introducir las categorías de Austin en el mundo de las expresiones bíblicas. De este modo construye un nuevo puente entre la filosofía y la teología ofreciendo una clave de bóveda para comprender, frente a la estrechez de miras de una epistemología de corte neopositivista, la naturaleza específica del lenguaje bíblico.

Evans se da cuenta de que el mejor material para montar este puente es el análisis del lenguaje, ya que en él se ponen de manifiesto todas las fuerzas expresivas e

³⁰⁵ Evans aplica su teoría performativa, inspirada en la taxonomía austiniana, al lenguaje bíblico de la creación, caracterizando la palabra de Dios Creador como un complejo performativo. La palabra creadora posee, según este autor, una *Exercitive force*, una *Verdictive force* y una *Commissive force*: "We have seen that the world of God in Creation has Exercitive force, establishing the subordinate status and role of the creature, and Verdictive force, determining the value of the creature. It also has Commissive Force, as a word of promise in which God commits Himself to the maintenance of the order which He has created. Thus for Israel the obvious regularities of nature, such as the succession of day and night or the stability of earth and sky, were signs of God's faithfulness to His covenant, both with Israel and with nature". Cfr. Ibidem, 157. De este modo, para Evans, la palabra de Dios en la creación comporta una acción performativa y causal. Cfr. Ibidem, 218-220.

³⁰⁶ EVANS, D.D.: *The Logic of the Self-involvement*. op.cit., 9.

intenciones comunicativas presentes en cada acto de habla. Fruto de estos análisis es la insistencia en el carácter operativo y compromisivo de las expresiones bíblicas.

Sin embargo, el estudio de Evans no está exento de puntos problemáticos. Uno de ellos es la consideración parabólica del lenguaje bíblico sobre la creación desde el punto de vista del aspecto causal de su teoría performativa ³⁰⁷. Otro se refiere a la cuestión del carácter *asertivo* de las expresiones teológicas:

"Lo más problemático de las observaciones de Evans (...) es el carácter veredictivo que atribuye a la fe. La consideración religiosa supone- de acuerdo con este autor- la convicción de que existe un Ser escondido que tiene una consideración autorizada. Pero se trata sólo de una convicción o presunción que no es constatable. El carácter veredictivo de la consideración impide hablar de verdad o falsedad...No podemos saber si existe tal *consideración* divina. Evans "deja el problema de la referencia del discurso religioso sobre Dios irresuelto" ³⁰⁸.

La crítica más explícita desde el campo de la lingüística proviene del teólogo alemán, gran estudioso de las relaciones entre la semántica y la teología, Grabner-Haider. Aun reconociendo las aportaciones positivas de Evans, Grabner-Haider crítica abiertamente la teoría performativa del mismo en estos términos:

"La teoría de Evans ha aplicado algunas consecuencias de la teoría de los actos de habla al lenguaje religioso. Esto posibilita ciertamente visiones originales a la peculiaridad de este uso lingüístico. Sin embargo, conviene interrogar aún más de cerca a esta teoría por su valor explicativo. Una desventaja parece ser que las categorías bíblicas se mezclan con las categorías analíticas. También los criterios de delimitación no parecen siempre convincentes entre las categorías particulares. Además, la cuestión aquí es si cabe

³⁰⁷ Para el teólogo anglosajón hay tres clases de parábolas en el lenguaje bíblico: ejemplares, interpretativas y relacionales. Las primeras proponen ejemplos a imitar o evitar según los casos. Las interpretativas son historias o hechos que explican una acción divina o humana. Las relacionales son aquellas historias que presentan la relación que se establece entre Dios y los hombres (el hijo pródigo). Cfr. EVANS, D. D.: *The logic of the Self-Involvement*. op.cit., 220-221. Evans distingue también entre parábolas relacionales y trascendentales. Cfr. Ibidem., 221-228. Pero no es preciso entrar en más detalles en este punto, ya que ni siquiera Evans considera tal división como definitiva. cfr. Ibidem., 221.

³⁰⁸ CONESA, F.: *Creer y conocer*. Pamplona 1994, Eunsa, 46.

describirse el lenguaje religioso exclusivamente bajo la teoría del comportamiento revelador de sentimientos. Esto sólo será lícito en tanto se plantee únicamente la cuestión del sentido, pero no la cuestión de la verdad. Para poder poner la cuestión de la verdad, debe aceptarse al menos un mínimo de proposiciones descriptivas"³⁰⁹.

En cambio J.Ladrière, defensor incondicional de Evans, aporta otra clave de lectura al sostener que el teólogo anglosajón considera su obra como una investigación acerca del sentido de las expresiones bíblicas que hablan de la creación para preparar el terreno a la cuestión de la verdad de las mismas. En opinión de Ladrière, el mismo Evans afirma explícitamente que considera su estudio como un análisis preliminar y que la investigación acerca del sentido debe encaminarnos hacia una investigación acerca de la verdad.

En esta difícil cuestión acerca de la verdad de las aserciones teológicas quizá convendría tener presente que, en cualquier caso, su carácter veritativo no puede reducirse a ningún tipo de verificacionismo.

Así se explica por qué Evans enfatiza la prioridad del estudio de las características del uso religioso del lenguaje para pasar en un segundo momento al estudio de su verdad³¹⁰.

³⁰⁹ GRABNER-HAIDER., A.: *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*. Estella 1976, Verbo Divino, 221 -222.

³¹⁰ En un artículo publicado en 1977 Evans reconoce las insuficiencias de su obra anterior y decide abandonar el análisis lingüístico de Austin para estudiar el hecho de las actitudes religiosas desde el punto de vista de fenomenológico y psicológico (E.Erikson, M.Buber y G.Marcel, sobre todo). Justifica su viraje del siguiente modo. Es preciso estudiar el trasfondo psicológico para aclarar las diferencias entre las consideraciones (onlooks) religiosas y profanas. La justificación de las creencias religiosas no puede fundarse en análisis meramente lingüísticos. Además, el lenguaje religioso supone un subsuelo de naturaleza prelingüística, psicológica y existencial. Cfr. EVANS, D. D.: "Philosophical Analysis and Religious Faith: Some Retrospective Reflections" en A.A. V.V.: *Foi et épistémologies contemporaines*, Ottawa 1977, Ed. de l'Université d'Ottawa, 11-27.

A pesar de las insuficiencias y limitaciones, de no pequeño peso, que presenta la teoría performativa de Evans, es preciso reconocer que ha intuído de manera novedosa la importancia de una aplicación de la pragmática lingüística a los lenguajes de la fe. Ahora bien, para mostrar la fecundidad de la intuición central de la teoría performativa de Evans es preciso dejar de lado, al menos como punto de partida, la aplicación que hace Evans de las categorías de la pragmática al lenguaje de la creación, sin olvidar con ello que la teología de la palabra está presente en la tradición del relato Sacerdotal de la creación (P). Comenzar por el análisis del lenguaje bíblico sobre la creación carece de sentido si previamente no se dilucida el sentido de aquellos usos comunicativos básicos de la fe cristiana: el anuncio de Jesús, la predicación kerygmática de Pablo y de las primeras comunidades cristianas, el lenguaje profético y el de Alianza. Evans, en cambio, supone una precipitada homologación del lenguaje divino con el lenguaje humano, lo cual mirado críticamente, es frágil y poco consistente desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje.

Después de haber expuesto las teorías performativas de Austin, Searle y Evans, autores bien representativos de la pragmática lingüística, parece conveniente seguir, de ahora en adelante, como método de análisis la clasificación de los actos ilocucionarios de J. Searle. Y ello porque esta teoría resulta ser la más consistente teóricamente y la más elaborada desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje. Además, es de gran utilidad de cara al análisis de los diferentes actos de habla que articulan los varios lenguajes de la fe, como se pondrá de relieve a lo largo del siguiente capítulo.

De Austin se retomará, en diversas ocasiones, la intuición central suya de la performatividad. De Evans se conserva el "logos de la autoimplicación" (*the logic of the self-involvement*) de gran interés a la hora de caracterizar la naturaleza específica de los lenguajes de la fe. Por lo demás, se empleará, en todo momento, la clasificación de Searle y se abordará el análisis del anuncio cristiano, entendido como un complejo de actos ilocucionarios.

Partiendo del anuncio de la Buena Noticia por parte de Jesús se analizará el anuncio kerygmático de las primeras comunidades cristianas para mostrar el carácter básicamente asertivo del anuncio de Jesús y del creyente que profesa su fe en él. Siguiendo la metodología analítica de Searle y teniendo en cuenta sobre todo la categoría de fuerza ilocucionaria, se analizarán también el lenguaje profético y el de Alianza. Asimismo, se estudiará la performatividad de los varios actos lingüísticos de la celebración litúrgica cristiana de la fe y la peculiaridad del anuncio cristiano en el lenguaje usado por los místicos para concluir con una consideración acerca de las aportaciones y limitaciones de esta nueva metodología analítica a la teología fundamental.

SEGUNDA PARTE:

ANALISIS DE LOS LENGUAJES DE LA FE

4. EL ANUNCIO CRISTIANO EN LA PERSPECTIVA DE LA FUERZA ILOCUCIONARIA

El Concilio Vaticano II presenta la Revelación cristiana como una acción comunicativa ³¹¹. Afirma que Dios en la Sagrada Escritura ha hablado por medio de los

³¹¹ Cfr. D. V., 2, 12.

hombres y a la manera humana ³¹². Pero, ¿en qué consiste la manera humana de hablar? Las disciplinas lingüísticas juegan en esta respuesta un papel importante, ya que ellas estudian los varios tipos de manifestaciones lingüísticas. No puede, pues, prescindirse de ellas en el análisis acerca de la Revelación, objeto central de la teología fundamental. Por esta razón se tendrán en cuenta en esta segunda parte las categorías lingüísticas, expuestas en la primera parte.

Seguidamente se estudia el anuncio de la fe cristiana. Este anuncio tiene su centro y momento culminante en el Nuevo Testamento. En él se encuentra el anuncio cristiano en forma de genuina y audaz proclamación. A continuación se analizarán algunos de los principales actos lingüísticos contenidos en los escritos neotestamentarios.

4. 1. El anuncio de la Buena Noticia

El evangelista Marcos presenta a Jesús anunciando la Buena Noticia:

"El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed la Buena Nueva" (Mc 1, 15) ³¹³.

³¹² Cfr. D. V. 12: "Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit"

³¹³ "πεπληρωται ο καιρος και ηγγικεν η βασιλεια του Θεου ; μετανοειτε και πιστευετε εν τω ευαγγελιω" (Mc 1, 15). La Biblia de Jerusalén ofrece la versión citada en el texto. L. Alonso Schökel propone la siguiente:

En esta investigación se pretenden analizar únicamente los diferentes actos ilocucionarios presentes en este anuncio de Jesús para hacer ver las peculiaridades que caracterizan a su mensaje. Por ello, se dejarán a un lado los múltiples problemas planteados en torno a cuestiones textuales, exegéticas o semánticas.

4. 1. 1. Análisis de la aserción de Jesús: "El Reino de Dios está cerca"

Según J. Searle, hablar es comprometerse en una forma de conducta gobernada por reglas. Realizar un acto de habla no es más que una de estas múltiples acciones. El método analítico de J. Searle que pretende aplicarse desde este momento parte, como es sabido, del uso comunicativo para preguntarse cuáles son las condiciones necesarias y

"Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios: arrepentíos y creed la buena noticia" (Cfr. ALONSO SCHOKEL, L.: *Biblia del peregrino*. Bilbao 1993, EGA-Mensajero). La versión de la Casa de la Biblia es la siguiente: "El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio" (Cfr. LA CASA DE LA BIBLIA...: *La Biblia*. Estella 1992, Sígueme- Atenas- PPC-Verbo Divino) Esta diferencia en las versiones no influye en el análisis que se presenta, ya que aquí se estudia este texto no desde la perspectiva exegética, hermenéutica o semántica sino desde la fuerza ilocucionaria presente en los actos de habla que entran en juego.

suficientes que permiten decir que se realiza con éxito un determinado acto de habla ³¹⁴.

En el caso concreto de este anuncio evangélico, presentado por Marcos como primigenio y esencial, se trata de descubrir la estructura del anuncio de Jesús siguiendo los tipos de actos ilocucionarios propuestos por J.Searle.

El primer anuncio de Jesús según Marcos consta de un conjunto de actos ilocucionarios. Básicamente podrían distinguirse los siguientes: "El tiempo se ha cumplido", "El Reino de Dios está cerca", "Convertíos", "Creed en el evangelio".

Partiendo del acto lingüístico central: "El Reino de Dios está cerca" ³¹⁵, habría que decir en primer lugar que se trata de un *asertivo*. Conviene recordar que según Searle el propósito ilocucionario de los actos lingüísticos *asertivos* es comprometer al hablante a afirmar o negar algo en relación con un estado de cosas y en concreto con la verdad de aquello que expresa una proposición. Por eso Searle subraya el hecho de que también en los *asertivos* hay autoimplicación:

"la intención ilocucionaria (de este tipo de acto) es comprometer al hablante" ³¹⁶.

³¹⁴ SEARLE, J.: *¿Qué es un acto de habla?* op.cit., 63.

³¹⁵ La mayoría de los estudiosos proponen la traducción: "está cerca" en vez de "ha llegado". Son clásicas las razones aducidas a favor de esta traducción por parte de C.H. Dodd, P. Joüin, H. Preisker, E. Lohmeyer y J. Bonsirven, entre otros muchos. Cfr. PIROT, L.: "Regne de Dieu en évangiles synoptiques" *Dictionnaire de la Bible*. Vol 12. Voz "Regne de Dieu". Paris 1985, Letouzey - Ané, 162-163. En esta misma obra se recoge una amplia bibliografía sobre el tema (Cfr. Ibidem., 160-163). R.H. Fuller propone la traducción: "está al alcance de la mano", "se ha acercado". Cfr. FULLER, R.H.: *The Mission and Achievement of Jesus*. Londres 1954, 21-25. Cfr. TAYLOR, V.: *Evangelio según S.Marcos*. Madrid 1979, Cristiandad, 182. Este mismo autor dice que: "en el Nuevo Testamento el verbo *hggqw*, usado 41 veces, expresa siempre la idea de un acercamiento, tanto espacial como temporal (literal o metafórico) (...) El lenguaje de Jesús hace alusión a textos del Deuteronomio en el sentido de acercar o acercarse (*Dir 46, 13, 51, 456, 1*)

³¹⁶ SEARLE, J.: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge. 1981 2 ed. Cambridge University Press, 12. El original inglés dice así: "Assertives. The point of purpose of the members of the assertive class is to commit the speaker (in varying degrees) to something's being the case, to the truth of the expressed proposition. All of the members of the assertive class are assessable on the dimension of assessment which includes *true* and *false*". Cfr. Ibidem., 12.

Ya el mismo Austin terminó por reconocer que, incluso en las emisiones que él llamaba *constatativas* hay una performatividad, es decir, se realiza algo que Searle denomina el compromiso del que profiere una frase con la verdad o falsedad del contenido proposicional. No es lo mismo "emitir (p)" que "afirmar, aseverar, negar, enunciar (p)". "Afirmar" es, pues, hacer algo, por lo menos, comprometerse con la verdad o falsedad de aquello que se enuncia. Lo mismo sucede con el anuncio de Jesús.

Su proclamación constituye básicamente un *asertivo* porque él mismo se compromete con la verdad de aquello que pronuncia con su palabra. Un grado mayor o menor de autoimplicación se da en cualquier tipo de aserción, incluso en las científicas e históricas.

Así, por ejemplo, en la investigación científica, cuando un científico sostiene la verdad de una teoría, no se limita a emitirla, fría y objetivamente como quien pronuncia de memoria unos versos poéticos sino que se compromete intelectivamente a sostener la verdad de la misma y a defender que esto es así y no es de otro modo. Igualmente ocurre así con las aserciones históricas que comprometen al historiador a sostener, como consecuencia de sus afirmaciones una serie de conclusiones y deducciones que, a su vez, son ilocucionarios *asertivos*. Por tanto, la autoimplicación no es, ni mucho menos, propiedad exclusiva del anuncio de Jesús ni tampoco de las aserciones teológicas.

Y, sin embargo, la proclamación de la llegada y acercamiento del Reino presenta una peculiaridad propia, ya que Jesús está comprometido en primera persona con su afirmación. Su aserción comporta una autoimplicación total y absoluta. Aunque en toda afirmación se da una pretensión de verdad y compromiso con la misma, en el caso de Jesús hay un plus que indica un diferencial religioso propio del monoteísmo cristiano. En

efecto, con su afirmación Jesús pone en juego la totalidad de su existencia mostrando con el testimonio de su vida la verdad de su peculiar aserción. Sus credenciales son presentadas por el evangelista Lucas en estos términos.

"Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡ y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!" (Lc 7, 22, 23)

La autoimplicación de Jesús con todo aquello que anuncia enfatiza la centralidad del carácter *asertivo* de su mensaje, ya que nadie entrega su vida por algo que no considera verdadero. Ahora bien, la verdad de esta afirmación no puede comprobarse fácticamente. A diferencia de cualquier tipo de afirmación científica o histórica la aserción de Jesús no hace referencia a un estado de cosas efectivo, ya que expresa precisamente el advenimiento de un nuevo ámbito de realidad trascendente ("el reinado de Dios" ³¹⁷) en la inmanencia histórica. Aquí se advierte la radical diferencia entre cualquier *asertivo* del lenguaje ordinario y el *asertivo* proferido por Jesús. En efecto, Searle establece como regla esencial de los *asertivos* la siguiente:

"Cuenta como la asunción de que *p* representa un estado de cosas efectivo" ³¹⁸.

La proclamación del advenimiento del Reino de Dios no se corresponde (representa) con ningún acontecimiento intramundano verificable fácticamente, aunque algunos de ellos constituyan signos que manifiestan el crecimiento y la realización del Reino de Dios en la historia. Además, al anunciar la llegada del Reino, Jesús afirma que

³¹⁷ Βασιλεία aparece 20 veces en Marcos, 14 en la expresión η Βασιλεία του Θεου: 1, 15, 4, 11.26.30; 9.1, 47; 10, 14s.23s.25, 12, 34, 14.25; 15, 43. Esta expresión, correspondiente al arameo *malkuth* significa "gobierno regio de Dios". Cfr. TAYLOR, V.: op.cit., 130-133. Se observa, además, que el anuncio de la Βασιλεία suele ir asociado al verbo κερύσσω.

³¹⁸ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 74.

se inaugura un nuevo estado de cosas ("el reinado de Dios") que transforma radicalmente el sentido y la finalidad de toda facticidad histórica. Proclamando el reinado de Dios, Jesús da a entender que el objeto o propósito de su aserción es hacer entrar al oyente en un nuevo universo de significación que conlleva un cambio de mentalidad (metanoiete) y una adhesión intelectual y volitiva a la Buena Noticia (*pisteuete tw euaggeliw*).

He aquí la fuerza ilocucionaria del anuncio de Jesús: indicando que el Reino está al alcance de la mano, Jesús intenta conseguir que el oyente lo acepte como verdadero y oriente toda su existencia en función de esta Buena Noticia. He aquí la peculiaridad de la afirmación de Jesús: se trata de un *asertivo* caracterizado precisamente por co-implicar y conducir hacia un *directivo* ("convertíos"). Aunque pudiera parecer que el *directivo* ("convertíos") ostenta la primacía, en realidad el acto ilocucionario principal es el *asertivo* ("el Reino de Dios está cerca"), ya que la exhortación directiva sólo tiene sentido si la Buena Noticia es verdadera.

También en el lenguaje ordinario se encuentran casos semejantes en expresiones como "está lloviendo". Según en qué contexto se use, esta afirmación posee una determinada fuerza ilocucionaria. Así, por ejemplo, alguien puede hacer esta afirmación para intentar conseguir que el oyente, escuchando esta advertencia, salga a la calle con paraguas. Pero tal *directivo*: "coge el paraguas" no está co-implicado, de suyo, en la aserción: "está lloviendo".

En cambio, en el anuncio del Reino de Dios el indicativo que señala su cercanía co-implica al mismo tiempo una fuerza ilocucionaria que se manifiesta en un ilocucionario *directivo* ("convertíos"). La ampliación del propósito ilocucionario sugerida por Habermas muestra que el hablante, aseverando y comprometiéndose con la verdad de lo

afirmado, intenta convencer al oyente, pero no mediante el simple reconocimiento de esta intención sino mediante ese reconocimiento y las razones en las que se basa la aserción. En el caso de Jesús resulta claro que, al anunciar el Reino, intenta lograr la conversión, suscitando con su proclamación *asertiva* la aceptación de su mensaje por parte del oyente ("creed en el evangelio").

Searle establece un conjunto de reglas para la realización con éxito de los actos ilocucionarios *asertivos* (aseverar, enunciar (que), afirmar):

"Contenido proposicional: cualesquiera proposición *p*.

Regla preparatoria:

1. H (hablante) tiene evidencia (razones, etc.) para la verdad de *p*.
2. No es obvio ni para H ni para O (Oyente) que O sabe (no necesita que se le recuerde, etc) que *p*.

Regla de sinceridad: H cree que *p*.

Regla esencial: Cuenta como la asunción de que *p* representa un estado de cosas efectivo.

Comentario: A diferencia de *argumentar*, estos actos no parecen estar ligados esencialmente a intentar convencer. Así, "Estoy enunciando simplemente que *p* y no intentando convencerte" es una oración aceptable, pero: "Estoy argumentando que *p* y no intentando convencerte" parece inconsistente ³¹⁹.

La primera regla preparatoria que Searle considera ("El hablante tiene evidencia (razones, etc) para la verdad de *p*") aparece también en el anuncio de Jesús. Jesús tiene una evidencia única y absolutamente singular acerca de la llegada del Reino.

Antes de anunciar el Reino se oye una voz misteriosa que acredita su proclamación de la

Buena Nueva:

"En cuanto salió del agua (Jesús) vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: "Tú eres mi Hijo amado, en tí me complazco" (*Mc 1, 10-11*)

³¹⁹ SEARLE, J.: *¿Qué es un acto de habla?* op.cit., 74.

En esta experiencia misteriosa, narrada por los sinópticos (Cfr. *Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22*) se funda la evidencia que Jesús tiene de la cercanía del Reino. Al oír aquella voz, Jesús recibe un ilocucionario *asertivo*: "Tú eres mi Hijo amado, en tí me complazco". Esta ilocución avala la misión y el anuncio de Jesús.

En cuanto a la segunda regla preparatoria ("No es obvio ni para el hablante ni para el oyente que el oyente sabe (no necesita que se le recuerde, etc.) que p") habría que decir que para el hablante (Jesús) *es obvio* que el oyente *no sabe* que "el Reino de Dios está cerca". Esto es lo que se sigue del conjunto de los textos neotestamentarios y es lo que explica su proclamación evangélica y la apremiante llamada a la conversión.

La regla de sinceridad ("El hablante cree que p") también está presente en el anuncio del Reino. Como se ha dicho anteriormente, Jesús muestra su convicción absoluta acerca de la llegada del Reino hasta el punto de poner en juego su vida por mantener con todas sus consecuencias lo que implica la verdad de esta afirmación. La fuerza compromisiva de este anuncio hace que las palabras, sobre todo, las parábolas y las acciones de Jesús, sobre todo, los milagros aparezcan como signos de la presencia del Reino de Dios. Así pues, poniendo en relación los tipos de reglas que caracterizan las aserciones normales del lenguaje ordinario y las peculiaridades del anuncio de Jesús, se observa una semejanza básica en cuanto a las condiciones preparatorias y a la condición de sinceridad:

"Para las aserciones, las condiciones preparatorias incluyen el hecho de que el hablante debe tener algunas bases para suponer que es verdadera la proposición aseverada; la condición de sinceridad consiste en que él debe creer que es verdadera" ³²⁰.

³²⁰ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 72.

Pero al mismo tiempo el anuncio de Jesús presenta rasgos propios y singulares, ya que Jesús posee una evidencia absoluta acerca del Reino y muestra con el testimonio de su vida la verdad de aquello que afirma. Las desemejanzas ponen de manifiesto el plus de significatividad que posee el discurso de Jesús. Las semejanzas hacen ver la coherencia discursiva del mensaje de Jesús. Si no hubiera diferencia alguna entre el anuncio de Jesús y las aserciones normales del lenguaje cotidiano, no tendría sentido una conversión de toda la persona a la Buena Noticia. Si la afirmación de Jesús no presentara ninguna semejanza con la estructura de los demás actos ilocucionarios *asertivos*, no sería inteligible ni creíble. La peculiaridad propia de la afirmación de Jesús consiste en que ésta no se ajusta a la condición esencial que caracteriza a las aserciones en general:

"la condición esencial tiene que ver con el hecho de que la proposición se presenta como la representación de un estado de cosas efectivo" ³²¹.

No se ajusta porque el anuncio de Jesús comporta la irrupción de una nueva realidad cuyo reconocimiento pasa por un cambio de mentalidad y de vida ("Convertíos"). En ello consiste la novedad radical del anuncio de Jesús.

4. 1. 2. Un ilocucionario directivo: "convertíos y creed en la Buena Nueva"

"Convertíos" ("metanoiete": *Mcl,15*) constituye básicamente un acto ilocucionario *directivo*, co-implicado en el ilocucionario fundamentalmente *asertivo* ("El Reino de Dios está cerca").

En efecto, Searle caracteriza este tipo de actos lingüísticos del modo siguiente:

³²¹ Ibidem., 72.

"Su objeto ilocucionario consiste en el hecho de que son intentos (...) del hablante de lograr que el oyente haga algo...La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es desear (o querer o aspirar). El contenido proposicional es siempre que el oyente O lleve a cabo alguna futura acción A. Los verbos que denotan miembros de esta clase son. *ordenar, mandar, pedir, preguntar, interrogar, suplicar, abogar por, rogar, invitar, permitir y aconsejar*" ³²².

Exhortando a la conversión, Jesús intenta lograr que el oyente cambie de mentalidad y de vida. Como muy bien señala Searle, la fuerza ilocucionaria de los *directivos* presenta varios grados según el determinable que incluye intentar y según el grado de intensidad con que se lleva a cabo. En este caso hay que tener en cuenta tal diversidad, ya que es esencialmente diverso el intento de Jesús con su llamada a la conversión y cualquier otro tipo de intención del lenguaje humano. Para captar la peculiaridad de la intención directiva de Jesús es preciso advertir que se trata de una exhortación, fundada en su extraordinaria autoridad moral. Searle señala las siguientes condiciones incluidas en el ilocucionario *directivo* "dar una orden":

"Las condiciones preparatorias incluyen que el hablante esté en posición de autoridad sobre el oyente, la condición de sinceridad consiste en que el hablante desea que se lleve a cabo el acto ordenado, y la condición esencial tiene que ver con el hecho de que el hablante intenta que la emisión haga que el oyente lleve a cabo el acto" ³²³.

En el caso de Jesús no se trata de una orden ni de un mandato sino de una exhortación proferida por quien posee una extraordinaria autoridad moral, totalmente

³²² VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 461.

³²³ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 72.

ajena a cualquier forma de despotismo. Marcos enfatiza esta autoridad de Jesús (*exousia*), bien clara a los ojos de sus contemporáneos:

"¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad!" Manda hasta a los espíritus inmundos y le obedecen" (*Mc 1, 27*)

Se trata además de una autoridad tan extraordinaria que suscita el asombro general y su manifiesta superioridad respecto de los escribas:

"Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (*Mc 1, 21*)

Desde esta *ἐξουσία* se explica la fuerza ilocucionaria de la llamada a la conversión. Una fuerza ilocucionaria semejante a aquella que posee la llamada a su seguimiento, puesta de manifiesto en la inmediata y radical respuesta de sus discípulos. Ellos, nada más oír la llamada ("Veníos conmigo", "sígueme") lo dejan todo y se van en pos de él (Cfr. *Mc 1, 17-20; Mc 2, 14*). ¿Qué fuerza tan extraordinaria tenían que poseer aquellos actos de habla de Jesús para conseguir no sólo que sus oyentes hicieran algo sino para lograr que éstos se convirtieran en discípulos y llegaran a ser "pescadores de hombres"!(Cfr. *Mc 1, 17*). ¿Quién no se ha sentido alguna vez impresionado por la respuesta radical de aquellos oyentes de la palabra de Jesús? Pues bien, la categoría de fuerza ilocucionaria permite expresar aquella peculiar intención comunicativa del "convertíos" y del "sígueme" de Jesús, actos lingüísticos capaces de hacer que todas las acciones del ser humano se orienten hacia él y desde él.

La condición de sinceridad para este tipo de actos lingüísticos consiste en que el hablante desea que se lleve a cabo el objeto de la exhortación. Jesús desea que sus oyentes se conviertan. Para Mateo se trata de una exigencia para entrar en el Reino y por eso pone en relación conversión y llegada del Reino:

"Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado" (Mt 4, 17)

También tiene lugar en la exhortación de Jesús la condición esencial señalada por Searle. Sin embargo se da una radical diferencia respecto de las exhortaciones y avisos del lenguaje corriente. En efecto, con su llamada a la conversión Jesús no intenta únicamente conseguir que el oyente lleve a cabo un acto determinado sino hacer que éste transforme toda su existencia, su pensar y su obrar de acuerdo con la novedad del Reino anunciado. Siguiendo la ampliación del propósito ilocucionario, planteada por Habermas, podría decirse que este ilocucionario *directivo* exige del oyente una respuesta *compromisiva*, ya que la fuerza ilocucionaria de la llamada a la conversión se manifiesta plenamente en la autoimplicación del oyente que se convierte en discípulo y seguidor de Jesús. En este sentido, el "convertíos" va asociado íntimamente al ilocucionario "creed en la Buena Nueva".

"Creed en la Buena Nueva" ³²⁴. Este imperativo presenta la forma de un ilocucionario, fundamentalmente *directivo*, que supone una exhortación por parte de

³²⁴ Esta es la versión de la Biblia de Jerusalén. V. Taylor, por su parte, comenta:

"La mejor traducción de la frase no es la expresión demasiado literal "creer en el evangelio", sino simplemente "creer la buena noticia". Si éste es el sentido de Euaggelion no hay motivos para pensar que las palabras no sean auténticas (...) Muchos comentaristas, sin embargo, creen que la palabra

Jesús a sus oyentes para que se fíen de la verdad de su aserción ("noticia"). Equivale a un ilocucionario *directivo* del tipo "os pido que os fiéis de lo que os he anunciado".

Es un ruego muy peculiar, cuya fuerza ilocucionaria consiste en conseguir que el oyente acepte como verdadero el anuncio de Jesús ("El Reino de Dios está cerca") y se fíe de él ("creed", "πιστευετε").

Pero no basta cualquier aceptación. Jesús pretende una adhesión de toda la persona en su seguimiento. Por ello, más adelante dirá: "Veníos conmigo" (Mc 1, 17).

"Creed" es, pues, un *directivo* con una singular fuerza compromisiva, capaz de conseguir la entrega de toda la persona a la causa de Jesús.

Así pues, el punto de partida del anuncio de Jesús es la afirmación de una nueva realidad que ya ha llegado. Jesús la anuncia comprometiéndose en primera persona con la verdad de esta aserción. Tal anuncio comporta una fuerza ilocucionaria *directiva* que orienta el dinamismo intelectual y volitivo del oyente hacia el nuevo ámbito de realidad ("el Reino"). A su vez, este *directivo* comporta una fuerza compromisiva que conduce al oyente hacia una autoimplicación personal ("creed") en la aserción de Jesús ("la Buena Nueva" = "el Reino de Dios está cerca"). En el lenguaje ordinario aceptar una aserción es convencerse de la verdad de lo asertado. En el caso de Jesús no basta el convencimiento, ya que la misma aceptación del mensaje evangélico exige del oyente que éste oriente y conforme su vida en función del anuncio de Jesús.

En este mismo contexto, Jesús pronuncia una promesa: "y os haré pescadores de hombres" (Mc 1, 17). El acto lingüístico de la promesa es el primero analizado por

pertenece al vocabulario de Marcos, en el sentido de "mensaje cristiano" (Wellhausen, (...) J. Weiss (...), Klostermann (...), Brauscomb (...). Aunque pertenece al vocabulario de Marcos, expresa bien el núcleo de la predicación en Galilea". Cfr. TAYLOR, V.: *Evangelio según S. Marcos*. op.cit., 182.

Searle en su obra ³²⁵. Teniendo en cuenta su análisis, se aprecia fácilmente que la expresión de Jesús es una promesa. Jesús predica un acto futuro ("os haré pescadores de hombres") comprometiéndose él mismo a realizarlo ("Prometo que yo os haré").

Jesús tiene la intención de hacer aquello que dice y asume la obligación de realizar aquello que promete. Pero no es una promesa cualquiera, ya que el anuncio mismo de la promesa conlleva una transformación radical del oyente:

"Al instante, dejando las redes, le siguieron" (*Mc 1, 18*)

El anuncio del Reino se culmina así con la fuerza ilocucionaria del acto de fe ("creed en la Buena Nueva") que transforma al oyente de la palabra de Jesús en su discípulo y en mensajero del Evangelio.

4. 1. 3. La potencia operativa de la palabra de Jesús

³²⁵ Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 65-72.

Los relatos evangélicos están llenos de actos ilocucionarios. Imposible abarcarlos con detalle en esta investigación. Puede señalarse, sin embargo, como elemento común de todos ellos la potencia operativa de la palabra de Jesús.

Jesús es, según el cuarto Evangelio, el *Logos* del Padre. En el Nuevo Testamento el término *logos* posee una multiplicidad de acepciones ³²⁶. La palabra de Jesús no deja nunca indiferentes a aquellos que le escuchan. En los relatos evangélicos se encuentran diversas reacciones ante las palabras de Jesús. Por una parte, hay quienes muestran su descontento (*Cfr. Mc 10,22*), por otra hay quienes se escandalizan (*Cfr. Mt 15,12*), considerándolo endemoniado (*Cfr. Jn 10, 20*).

Estas reacciones proceden del carácter paradójico de su palabra: "skleros estin o logos outos" ("duro es este lenguaje") (*Jn 6, 60*). Sus adversarios tratan de arrestarlo precisamente porque en el *lógos* de Cristo (que en S. Juan aparece como el *Lógos* del Padre) se revela aquello que El es, aquello que Dios es ³²⁷.

Por otra parte, hay también reacciones de asombro ante las palabras de Jesús, asombro fundado en el poder de Jesús (*Εκσπουστα: Cfr. Mt 7, 28; Lc 4, 32*) puesto de manifiesto en su palabra bien diversa de aquella de los fariseos y de los escribas.

³²⁶ Este término "*logos*" designa a veces un discurso (*Hechos 2, 41; 20, 7*) o una narración (*Hechos 11, 22*); otras veces, una opinión, una fama (*Lc 5, 15; 7, 17*), una narración escrita (*Hechos 1, 1*) y, en general, todo aquello que tiene que ver con *legein*. El *logos* puede contener la *gnosis* y la verdadera *sofia* (*1 Cor 12, 8*) pero también puede ser lo contrario a la verdadera sabiduría (*1 Cor 1, 5; 2 Cor 8, 7*). Del mismo modo, también palabra y acción; palabra y fuerza pueden oponerse (*1 Tes 1, 5, 1 Cor 4, 19*), o bien complementarse recíprocamente (*Lc 24, 19; Rom 15, 18; 2 Tes 2, 17; Col 3, 17*); el contexto ayudará a distinguir cuando se trata de un simple palabra y cuando, en cambio, se trata de una palabra que lleva a la acción. No entramos en más detalles acerca del significado de *logos* en el Nuevo Testamento porque nos interesa centrarnos en nuestra cuestión: la potencia operativa de la palabra de Jesús.

³²⁷ Cfr. S. Jn prólogo; Mt 22, 15; Mc 12, 13; Lc 20, 20.

Ahora bien, aquí se advierte la fuerza operativa de la palabra de Jesús. Así se explica la petición hecha a Jesús por parte de aquellos que imploran una curación: "dí una sola palabra y sanará" (*Mt*, 8, 8; *Lc* 7, 7).

La misma confianza en la potencia operativa de la palabra de Jesús se halla en otros textos como *Lc* 5, 5, traducido por la Vulgata: "*in verbo tuo laxabo rete*"; o *Mt* 8, 16, cuando Jesús expulsa los espíritus inmundos con su palabra; e igualmente en los relatos de las diversas curaciones. Con su palabra, Jesús actúa eficazmente. Su decir es hacer: sanar (*Cfr. Mc* 2, 10.ss); resucitar (*Cfr. Lc* 7, 14s.); dominar a los demonios (*Cfr. Mc* 1, 25) y a los elementos de la naturaleza (*Cfr. Mc* 4, 39).

Sin embargo, la eficacia de la palabra de Jesús no es mágica sino religiosa, es decir, se funda en la voluntad divina de querer manifestarse con palabras y obras. Y, dado que la revelación cristiana es personal, la relación de los hombres con la palabra de Jesús tiene lugar en el ámbito de una autoimplicación por parte de los llamados a escuchar la palabra de Jesús. Los hombres reciben la palabra de la fe ("*fides ex auditu*") y al mismo tiempo, se comprometen a hacerla fructificar. Por tanto, la eficacia de la palabra depende de su autor. El le da fuerza y crecimiento (*Cfr. Hech* 19, 20; *2 Cor* 6, 7).

Pero también es necesaria la oración (*Cfr. 2 Tes* 3, 1) para que Dios conceda al hombre "poder proclamar la palabra" (*λαλειν τον λογον αυτου*) :

"Y ahora, Señor, mira sus amenazas y concede a tus siervos anunciar tu palabra con toda libertad" (*Hech* 4, 29)

La eficacia de la palabra de Jesús es única y ningún paradigma lingüístico puede explicar la fuerza de sus palabras porque ellas son espíritu y vida, a diferencia de cualquier palabra humana, por muy sublime que sea: "Las palabras que os he dicho son espíritu y vida" (*Cfr. Jn 6, 63*).

Dándose cuenta de ello, exclamaba Simón Pedro:

"Señor, ¿a dónde iremos ? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna" (*Jn 6, 68*).

4. 1. 4. El anuncio cristiano en la predicación kerygmática paulina

Del análisis de las cartas paulinas resulta que Pablo considera, en general, la proclamación evangélica no como un mensaje abstracto de salvación, o como una serie de proposiciones acerca de Cristo (como por ejemplo: "Jesús es el Señor") que los hombres están obligados a aceptar, sino más bien como un complejo acto ilocucionario (el acto de proclamar la palabra, el anuncio de salvación, de esta Buena Noticia que es el Evangelio) con una fuerza ilocucionaria, es decir, con una capacidad de realizar la salvación a través del acto de fe por parte del oyente que se autoimplica en el dinamismo de la salvación, represencializada como viva y operante en la palabra del que anuncia el Evangelio. Este ilocucionario es *asertivo*, en cuanto que se afirma la verdad de la transmisión de una serie de contenidos de fe expresados en forma de proposiciones (como veíamos analizando *1 Cor 15, 1-7*). En un segundo nivel también es *asertivo* porque se asevera que todo ello es verdad. Ahora bien el aspecto *asertivo* del anuncio paulino es radicalmente diverso de los *asertivos* normales del lenguaje humano, ya que a través de este anuncio, expresado en una serie de enunciados, Pablo realiza una atrevida aserción:

"(Yo, Pablo), afirmo que, a través del anuncio que os dirijo, se está ejerciendo una performatividad por parte del mismo Dios". De ahí que lo característico del anuncio paulino sea su peculiarísima pretensión de que, a través de éste, Dios interviene en la vida del creyente y en la historia de la humanidad. En ello consiste la audacia del creer, en afirmar que, al escuchar y acoger una palabra humana, pero proclamada y celebrada

en ciertas condiciones y contextos, el creyente descubre un plus de significación, que apunta hacia una operatividad transcendente, la del mismo Dios:

"Por todo ello (...) al recibir la palabra de Dios que os anunciamos, la abrazastéis no como palabra de hombre, sino como lo que es en realidad, como palabra de Dios, que sigue actuando en vosotros los creyentes" (1 Tes 2, 13)

Esta operatividad transcendente se expresa en este texto mediante el uso de un verbo performativo: "energeitai", verbo realizativo por antonomasia. Este verbo recuerda la "energeia" de los griegos en el sentido del "acto" aristotélico, es decir, un realizar aquello potencialmente previsto como proyecto de actuación. Pues bien, según S. Pablo, esta realización eficaz del proyecto salvífico de Dios se lleva a cabo no de cualquier forma sino "performativamente". En el acto mismo de la recepción de la palabra, Dios actúa porque, en último término, para el creyente, la palabra anunciada por Pablo en elilocucionario de la predicación apostólica es, en verdad (alhqos), palabra de Dios, llena de potencia y vida, capaz de realizar aquello que expresa y significa. Asimismo, para Pablo, se trata del dinamismo del Espíritu Santo que actúa performativamente, produciendo en el predicador la convicción y la valentía (parresia):

"Porque el Evangelio que os anunciamos no se redujo a meras palabras, sino que estuvo acompañado de la fuerza y plenitud del Espíritu Santo" (1 Tes 1, 5).

Ahora bien, este anuncio paulino no es sólo un *asertivo*, sino que es también un *directivo*, ya que la performatividad que ejerce el mismo Dios tiene lugar como respuesta a una acogida por parte del creyente del mensaje cristiano, anunciado en forma de invitación a una autoimplicación en la pretensión del anuncio paulino.

Sin esta acogida *directiva* (de Pablo al creyente: "Te pido que me creas"); del creyente a Dios ("Señor, (te pido) que aumentes mi fe), "Jesús, Hijo de Dios vivo, ten piedad de mí : "te pido que tengas piedad de mí") no se ejerce en plenitud la fuerza performativa del mismo Dios, que causa la salvación en el creyente ³²⁸ :

"(El Evangelio es) fuerza de Dios (dunamis Qeou) para que se salve todo el que cree, tanto si es judío como si no lo es. Porque en él se manifiesta la fuerza salvadora de Dios a través de una fe en continuo crecimiento, como dice la Escritura: " Quien alcance la salvación por la fe, ése vivirá" "(Rom 1, 16-17).

De este modo el acto de habla del anuncio evangélico causa aquella eficacia que dimana del Misterio Pascual de Cristo y así se explica la insistencia paulina por conseguir esta acogida del mensaje cristiano.

En el contexto de esta insistencia ³²⁹ se comprende la preferencia paulina por el verbo *directivo* ("pedir con insistencia") "exhortar" (en griego *parakalv*). Este ilocucionario tiene que ver con los *asertivos*, ya que supone la afirmación de aquello que constituye el objeto de la exhortación. Además, está relacionado con los *compromisivos* pues si faltase una autoimplicación por parte del hablante o del oyente en la exhortación, ésta perdería todo su sentido y su razón de ser.

³²⁸ Este efecto saluttfero de la predicación paulina, a través de la cual, Dios actúa en el creyente, podría quizás expresarse mejor recurriendo a la noción austiniana de *perlocucionario*, ya que se trata de un efecto que no es exactamente el mismo de aquél que explícitamente se anuncia como producido. Puede tomarse un ejemplo del mismo Austin: "yo te aviso", por ejemplo, es un *perlocucionario* si el oyente se alarma - y no simplemente se da por enterado- al escuchar mis palabras". En el performativo: "avisar" Austin distingue el ilocucionario "darse por enterado de algo" del *perlocucionario*: "alarmarse al darse por enterado de algo". Análogamente en los textos paulinos podría distinguirse el *ilocucionario*: "se manifiesta la fuerza salvadora de Dios" del *perlocucionario*: "para que se salve todo el cree". Pero dado que se trata de una cuestión discutida, queda abierta a ulteriores investigaciones.

³²⁹ Este es, entre otros, uno de los criterios seguidos por Searle para distinguir la diversidad de los ilocucionarios *directivos*. Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios". op.cit, 461.

El anuncio paulino es también un *compromisivo* (*commisive*), como se ha dicho en repetidas ocasiones, ya que Pablo intenta lograr una autoimplicación personal del creyente en aquello que ha recibido "*ex auditu*", para conseguir de este modo que se ajuste el mundo del creyente a las palabras proclamadas por el Apóstol de los gentiles en el kerygma. Sólo desde una activa autoimplicación por parte de la comunidad creyente en la vida y obra salvíficas de Jesús, es decir, desde una inserción en el Reino de Dios y desde una identificación con la causa de Jesús, se lleva a cabo un reconocimiento de la pretensión de verdad del anuncio paulino. El testigo se caracteriza así por su autoimplicación en aquello que anuncia y proclama como verdadero, ya que sabe que Dios actúa eficazmente en virtud de la fuerza operativa de su palabra. A este respecto resulta sumamente ilustrativo el texto con el que se cierra el evangelio de Juan:

"Este discípulo es el mismo que da testimonio de todas estas cosas y las ha escrito. Y nosotros sabemos que dice la verdad" (*Jn 21, 24*).

Esta autoimplicación del testigo en la verdad de aquello que narra no elimina la objetividad de lo acaecido, antes bien hace ver que sólo descubriendo la fuerza performativa actualizada y operante en el acto ilocucionario de la *anámnesis* histórica puede captarse en plenitud el contenido asertivo. Ladrière lo expresa del siguiente modo:

"El testigo, al narrar la fe en Jesús, asume él mismo esa fe; éste da testimonio a partir del significado de los signos que hacen manifiesto (este testimonio) para aquél que ha recibido el don de leerlos según su verdadero sentido, el misterio de Jesús. La comunidad que recoge el testimonio aporta una lectura creyente de los hechos que narra"³³⁰.

³³⁰ En este mismo sentido apunta también Ladrière que: "Le témoin, dans et par la parole, réeffectue d'une certaine manière les événements auxquels il a été mêlé, les incorpore à sa propre vie, et les présente à ses auditeurs (ou lecteurs) comme des événements qui ont une force d'appel, qui les invitent, eux aussi, à s'ouvrir à leur signification véritable, qui est existentielle". Cfr. LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens* II, op.cit., 53.

Conviene recordar además que lo que el evangelista escribe no son crónicas o reportajes informativos, articulados única y exclusivamente en base a una serie de enunciados constatativos y verificables. No está ahí su fuerza. Ladrière expresa esa fuerza propia del relato evangélico en la categoría lingüística de performatividad, distinguiendo diversos niveles de fuerza performativa en el complejo acto ilocucionario de *Jn 21, 24*:

"Primeramente, un locutor "fundador" del Evangelio de Jn enuncia un relato "fundador". Tras él, un segundo locutor con un "acto derivado" retoma y acredita el relato fundador ("es verídico", dice). Más tarde- y a través de los siglos- acontecerán otros incontables "actos derivados" que apropian ese sentido y lo re-acreditan, a su vez. He ahí una cadena de apropiaciones y re-apropiaciones del sentido por cuyos eslabones circula la performatividad " ³³¹ .

Así pues, en este texto de *Jn 21, 24* se advierte una compleja trama de fuerzas performativas que entran en juego. En ella una serie de acontecimientos (los fundadores) recubren a otros (los fundados). En el Seminario que Ladrière dirigió en la Universidad de Louvain y en Nanterre (Paris), explicó esta compleja estructura del acto ilocucionario del siguiente modo:

L (F' (F (p)))

L en este caso no es un simple Locutor (o usando otro término, el hablante H) sino alguien que trae consigo una fuerza performativa testimonial que opera a diversos niveles. F' designa la fuerza ilocucionaria expresada en el "Nosotros sabemos". Se trata de una fuerza testimonial que es, a su vez, reflejo de otra fuerza ilocucionaria previa (F):

³³¹ GARCIA PRADA, J.M.: "La performatividad en la articulación del sentido religioso". *Estudios Filosóficos* 38 (1989) 147-162.

la fuerza del testimonio que ofrece el narrador primero y "fundador"; (p) es el contenido proposicional o el relato mismo en tanto que refiere los acontecimientos históricos de Jesús de Nazaret.

Así pues, la fuerza ilocucionaria articula el sentido de este texto clave en la proclamación del anuncio cristiano. Tanto aquel que aparece como evangelista (F) como el hablante del "Nosotros sabemos" (F'), como todos los creyentes en el acto de apropiación del sentido y de la verdad del texto, acogen en la fe un sentido nuevo para su vida, fundado en las diversas fuerzas testimoniales que entran en juego. Estas fuerzas testimoniales no operan bajo la misma modalidad en (F) y en (F'), ya que, como dice Ladrière, ambos ofrecen contenidos diferentes y presuponen razones diferentes:

"Así cuando el redactor (F) escribe el Evangelio según S.Juan parece decir: "Yo, que narro estos sucesos, he tenido con ellos una relación de tal naturaleza, que me siento autorizado a relatarlos como verdaderos". A su vez, (F') o el colectivo y anónimo locutor que escribió el versículo 24, vendría a decirnos: "Nosotros tenemos con el relator-testigo tal tipo de relación que podemos acreditar el relato de su testimonio sin reserva alguna"³³².

Auto-implicándose en aquello que anuncia y exhorta, el testigo que refiere los hechos de Jesús, realiza un acto ilocucionario básicamente *asertivo*. Así queda reflejado en la frase: "Y nosotros sabemos que dice la verdad". Este "saber", fundado en el testimonio, es un "saber" peculiar, mediato e indirecto, pero asentado sobre convicciones

³³² GRACIA PRADA, J.M.: "La performatividad en la articulación del sentido religioso". op.cit., 156. Este mismo autor aclara en una nota, escrita a pie de página, que usa esta expresión deliberadamente vaga: "Yo, que narro estos sucesos, he tenido con ellos, una relación de tal naturaleza", para salir al paso de la fácil objeción del exegeta que pudiera decir: "El redactor de Juan probablemente no conoció a Jesús ni fue testigo de la crónica de su vida que nos relata". En cualquier caso, tampoco nosotros entramos en esta cuestión, que rebasa totalmente el objetivo de nuestro estudio.

razonables y dignas de ser acogidas en un acto de fe, ya que se apoya en una lógica del testimonio.

Este "saber", apoyado en el testimonio, se alcanza también en el ámbito de las relaciones interpersonales donde la confianza en alguien desemboca en la acogida de aquello que comunica la persona en quien se confía. No pocas veces se incorporan verdades inverificables en el entramado de la propia existencia por el solo hecho de haberlas proferido aquel en quien se pone razonablemente la confianza. En el caso del testigo de la fe el creyente acoge lo que Dios dice porque cree en El y se fía de El. Así lo expresa el Catecismo de la Iglesia Católica:

"Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua"³³³.

Por lo que respecta al aspecto *compromisivo*, podría decirse que está presente en toda exhortación, ya que en este tipo de ilocucionario, fundamentalmente *directivo*, el hablante también está comprometido con el bien del oyente y éste, por su parte, ha de estar disponible a asumir la propuesta del hablante. En su carta a los Romanos, Pablo supone en el oyente (la comunidad de los creyentes de Roma) esta actitud compromisiva para asumir las consecuencias éticas de la proclamación kerygmática:

"Os pido (exhorto), hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Este ha de ser vuestro culto auténtico. No os acomodéis a los criterios de este mundo; al contrario, transformaos, renovad vuestro interior, para que podáis descubrir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto" (*Romanos 12, 1-2*).

³³³ JUAN PABLO II.: *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.177.

Insiste, pues, Pablo, en el contenido compromisivo, comportado en la exhortación: "os ofrezcáis", equivalente a "ofrezcáis vuestros cuerpos". Se trata de una total autoimplicación que alcanza a toda la realidad somática del hombre y que exige una renuncia de todo aquello que no es según Dios. Así resulta que el análisis pragmático-lingüístico de los usos del ilocucionario "exhortar" (y semejantes *directivos*) puede resultar de gran utilidad para la exégesis de los textos de la predicación apostólica. En efecto, παρακαλῶ aparece en el Nuevo Testamento con diversos significados pero siempre comporta, de un modo u otro, un *directivo* con un componente *asertivo* y *compromisivo*. Entre los *directivos* semejantes a "exhortar" pueden enumerarse aquellos expresados con verbos como: "pedir, implorar, suplicar, rogar, consolar ". Todos ellos aparecen en diversos contextos para traducir "παρακαλῶ":

"Se le acercó un leproso y le suplicó de rodillas: "Si quieres, puedes limpiarme" (Mc 1, 40).

Otras veces, este verbo equivale al ilocucionario "invitar" que, pronunciado con insistencia en un contexto de necesidad de actuar urgentemente corresponde a "rogar":

"En esto, llegó un hombre llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga, y se echó a los pies de Jesús, rogándole que fuera a su casa" (Lc 8, 41)

También puede corresponderse con los ilocucionarios: "orar, suplicar, acudir, dirigirse a" :

"¿O crees que no puedo acudir a mi Padre, que pondría en seguida a mi disposición más de doce legiones de ángeles ?" (Mt 26, 53)

También se halla el mismo verbo griego παρακαλῶ en otros contextos para designar el ilocucionario reflejado en los verbos del tipo: "aconsejar, avisar, animar":

"Y con otras muchas palabras los animaba y los exhortaba, diciendo:- Poneos a salvo de esta generación perversa" (*Hechos 2, 40*)

Esta variedad de ilocucionarios comportados en el verbo parakalv pudiera ser quizás la explicación de la diversidad de interpretaciones teológicas y de traducciones que se hallan en las diferentes versiones de la Escritura.

Así sucede con la variedad de expresiones ofrecidas para traducir este verbo (desde "consolar" o "confortar" hasta "recomendar" o "dar una orden"):

"En todas las ciudades por donde pasaban comunicaban a los creyentes los acuerdos tomados por los apóstoles y demás responsables de Jerusalén y les recomendaban que los acatasen" (*Hech 16, 4*) ³³⁴.

Como puede observarse, la teoría de los actos de habla pone en manos del teólogo una nueva metodología analítica de los textos neotestamentarios. Más adelante se ofrecerá un análisis de textos veterotestamentarios. Nadie pone en duda el hecho de que la exégesis y la teología bíblica tienen sus propios instrumentos de trabajo y su específica metodología. Pero del mismo modo que la exégesis contemporánea ha sabido servirse de las aportaciones de la hermenéutica y de la crítica literaria, también podría salir ganando si se decidiese a incorporar algunas de las diversas técnicas de análisis propuestas.

³³⁴ Esta es la traducción del ilocucionario parakalv que ofrece la versión de: *La Casa de la Biblia*. Madrid 1992. Ediciones Sígueme, Sociedad de Educación Atenas, PPC, Editorial Verbo Divino.

Lo que aquí se presenta quiere ser tan sólo un pequeño botón de muestra, ya que dada la novedad que ello supone y teniendo en cuenta los límites de este trabajo, no resulta posible desarrollar esta vía que queda abierta a ulteriores investigaciones.

4. 2. La recepción del anuncio cristiano como ilocucionario *asertivo*

Hasta ahora se ha analizado todo el complejo de actos lingüísticos que articulan el anuncio cristiano partiendo de la proclamación de la Buena Noticia del Reino por parte de Jesús y de la predicación kerygmática por parte de Pablo y la comunidad de los primeros cristianos. Sus oyentes transmitieron a otros este anuncio con una fuerza ilocucionaria propia, la fuerza del testimonio creyente que vive, celebra y proclama aquello que recibe de la comunidad apostólica. Con el paso de los siglos el anuncio llega al creyente de hoy. Este lo recibe profesando con sus labios el "Creo". Decir "creo" es realizar al mismo tiempo un acto de fe y un acto de habla. Así, el acto de fe básico del creyente ("creo") es un acto lingüístico con una fuerza ilocucionaria propia, ya que surge como respuesta y adhesión personal a una palabra dotada de un plus de significación transcendente, irreductible en último término a un sentido meramente intramundado.

La profesión de fe puede considerarse, por tanto, como un acto ilocucionario, realizado por el cristiano en cuanto oyente de la palabra, de una palabra que llega hasta sus oídos (*fides ex auditu*) a través de una mediación histórica, fundada en el testimonio

de aquellos que "vieron y oyeron al Verbo de la Vida (...) pues la Vida se hizo visible" (*Jn 1, 2*). Al recibir el anuncio, el creyente responde a él con un acto que tiene también la fuerza ilocucionaria del mismo anuncio. Ella transforma al creyente en testigo y mensajero de la palabra anunciada. Así sucedía en las comunidades de los primeros cristianos (Cfr. *1 Tes 2, 13*).

Recibiendo el anuncio como Palabra de Dios, el creyente descubre que se trata de una aserción, dotada de una acción transformadora. De este modo cuando el creyente afirma su fe, realiza un *asertivo* ("Creo que (*p*)") cuya fuerza ilocucionaria consiste en una inserción auto-implicativa en el anuncio de Jesús. En el *asertivo* del creyente ("Creo que (*p* = la Buena Noticia)") pueden distinguirse cuatro *asertivos* básicos:

- (1) "Yo (creyente) afirmo (*q*)"
- (2) *q* = "el evangelista Marcos afirma (*r*)"
- (3) *r* = "Jesús afirma: "El Reino de Dios está cerca"(*s*)"
- (4) *t* = "Yo (creyente), con base (parcial) en mis aserciones *q* y *r*, afirmo también *s*- y aquí está lo específico de mi fe-".

La apoyatura en *q* y *r* (la reconstrucción que hace el creyente de los hechos históricos) hace "razonable" su fe. El contenido trascendente de ésta (*s*) es alcanzado por su ilocución, por cuanto se fía de Jesús y, a través de Jesús, de Dios mismo, aceptando encontrarse ante su "revelación".

No deben perderse de vista los diversos niveles de intención comunicativa, ya que el creyente no recibe el anuncio directamente de Jesús sino a través de las mediaciones de

una comunidad de fe que transmite las aserciones expresadas en los textos neotestamentarios. En ellos se asevera la verdad de lo que Jesús dijo e hizo. Así pues, el acto lingüístico de la profesión de fe constituye un *asertivo* ("Creo lo que Jesús dijo e hizo") fundado en una cadena de fuerzas ilocucionarias que permiten al creyente hacer suyas las afirmaciones de Jesús y de las primeras comunidades cristianas.

4. 2. 1. Las condiciones para realizar con éxito el acto de fe como ilocucionario *asertivo*

El acto lingüístico de la profesión de fe del creyente que recibe el anuncio cristiano constituye básicamente un *asertivo*, ya que el hablante (el creyente) en el acto mismo de proclamar la fe, se pronuncia y compromete con la verdad de aquello que dice con su palabra. Como se ha expuesto anteriormente, así ocurre con cualquier tipo de aserción. Sin embargo, la autoimplicación de las aserciones teológicas posee una peculiaridad bien específica y singular. En efecto, cuando el cristiano asevera de verdad, no se limita a emitir una serie de fórmulas aprendidas de memoria y recitadas rutinariamente ³³⁵. Sabe que afirmar "Sí a Dios" no es lo mismo que aseverar "sí al teorema de Pitágoras". En toda afirmación hay una pretensión de verdad y un compromiso con la misma, pero en la afirmación del creyente hay un plus, ya que se

³³⁵ Esta distinción analítica entre "emitir" y "aseverar" puede resultar útil para caracterizar al verdadero creyente. En efecto, no pocas veces, el cristiano corre el riesgo de limitarse a "emitir" una serie de contenidos de fe pero sin realizar un acto de aserción. Podría considerarse aquí el caso de un creyente que repite rutinariamente el "Credo" en la asamblea dominical *sin comprometerse asertivamente* con aquellos vocablos que pronuncian sus labios. Le faltaría el aspecto ilocucionario propio del "aseverar" del creyente, caracterizado por una adhesión existencial al Misterio de Dios, adhesión reflejada en su actitud hacia el prójimo y en el modo de concebir la existencia a la luz de la fe.

pone en juego la totalidad de la existencia, conformándose la vida entera del afirmante según aquello que afirma como verdadero (Dios), cosa que no sucede con ninguna aserción científica ni histórica, por muy grande que sea el compromiso existencial de quien las sostiene. Por otra parte, la autoimplicación del creyente en el acto de afirmar la fe es tal que le lleva a acoger el mensaje anunciado no de cualquier modo sino con una adhesión absoluta e incondicional. J. H. Newman ha expresado con gran profundidad y brillantez esta característica peculiar del compromiso comportado en las aserciones del creyente:

"Ya he dicho que un acto de asentimiento es, en primer lugar, la aceptación absoluta de una proposición sin ninguna condición; en segundo lugar (...), presupone la condición, no sólo de alguna inferencia previa a favor de la proposición, sino además y sobre todo de una aprehensión concomitante de sus términos" ³³⁶.

Este autor distingue dos tipos de aserciones: una, aquella que coincide con lo que, según Searle, es un simple emitir ("aserción hecha sólo con los labios", son los términos que usa Newman); otra que coincide con lo que, según Searle, es un ilocucionario *asertivo* ("aserción hecha por la mente " y que, para Newman, caracteriza al acto del asentimiento). Así, según este último autor, puede darse una aserción sin que haya asentimiento, ya que el asentimiento comporta un plus (intelectivo y volitivo) respecto de la aserción en cuanto que va acompañado de una cierta aprehensión de

³³⁶ El texto inglés, del que se ha traducido directamente, dice así: "I have already said of an act of Assent, first, that it is in itself the absolute acceptance of a proposition without any condition; and next that, in order to its being made, it presupposes the condition, not only of some previous inference in favour of the proposition, but especially of some concomitant apprehension of its terms".

Cfr. NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Oxford 1985, Clarendon Press, 13. La *Grammar*, escrita en 1870, se divide en dos grandes partes: en la primera se considera la relación entre el asentimiento y la aprehensión; en la segunda entre el asentimiento y la inferencia.

aquello que se asevera y en cuanto que es el acto, con el cual quien asevera, se adhiere absoluta e incondicionalmente a una determinada proposición:

"He descrito el asentimiento como aserción mental; en su verdadera naturaleza está su ser de la mente, no de los labios. Puede darse el caso de una aserción sin que haya asentimiento; el asentimiento es más que la aserción, precisamente porque el primero va acompañado de una cierta aprehensión de aquello que se ha aseverado"³³⁷.

Ahora bien, el acto del asentimiento no es, en cuanto tal, un acto de habla sino que es un acto de adhesión intelectual y volitiva, comportado en cierto tipo de ilocucionarios *asertivos* y, por consiguiente, no se entra aquí en el análisis ni en el estudio del acto del asentimiento. Sin embargo, se ha querido mencionarlo para recordar que el compromiso del creyente en la acogida del mensaje cristiano constituye una aserción, la cual supone un acto de asentimiento real (y no meramente "nocial", según la distinción del mismo Newman³³⁸).

Al asentimiento real invita el mismo Jesús dirigiéndose a aquél que en un arrebato de generosidad había prorrumpido con la expresión: "Te seguiré adondequiera que vayas" (Lc 9, 57), pero que quizás lo había hecho con un acto de asentimiento nocial.

³³⁷ "Assent I have described to be a mental assertion; in its very nature then it is of the mind, and not of the lips. We can assert without assenting; assent is more than assertion just by this much, that it is accompanied by some apprehension of the matter asserted". Ibidem., 13.

³³⁸ Newman distingue entre el asentimiento prestado a proposiciones que expresan abstracciones o nociones y que él llama: "asentimientos nocials" (la profesión, la creencia, la opinión, la presunción y la especulación) y los "asentimientos reales", fundados en aprehensiones más intensas que las nocials y caracterizados por el modo directo y enérgico con el que concebimos el objeto al cual damos un asentimiento real. Aplicando esta distinción al campo teológico, este autor pone dos ejemplos, entre otros: el "asentimiento real" de un cristiano a la verdad de la crucifixión del Señor y el "asentimiento nocial" a este hecho histórico por parte de un pagano; otro, el caso de Job que, en su relación con Dios pasó de un "asentimiento nocial": "Yo te conocía sólo de oídas" a un "asentimiento real": "mas ahora te han visto mis ojos". Cfr.: NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of a grammar of Assent*. op.cit., 32-58. El asentimiento real hace posible la aparición de emociones y sentimientos que mueven al sujeto dinámicamente hacia la acción; el nocial lo proyecta hacia la contemplación de sus imágenes mentales. Este esquema, aplicado al dogma, permite distinguir un asentimiento real y otro nocial. Al primero corresponde la religión, que compromete al sujeto a vivir, al segundo, corresponde la teología, que le lleva al compromiso de la reflexión. Cfr. FISICHELLA, R.: *Introducción a la teología fundamental*. Estella 1993, Verbo Divino, 144.

De este modo, la sentencia de Jesús: "Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (Lc 9, 58) podría explicarse como la invitación a pasar de un asentimiento nocional a un asentimiento real:

"El primer "un tal" le dice a Jesús: "Te seguiré adondequiera que vayas". El asentimiento nocional es perfecto, muy hermoso; el que pronuncia esta afirmación tiene clara conciencia de quién es Jesús, de cuánto vale la vida, y de qué poco vale el mundo. El Señor, sin embargo, añade una nueva dimensión a esta expresión con esta misteriosa frase (...): "Las zorras tienen madrigueras, los pájaros, nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza". Es una advertencia: tienes que salir de tu madriguera, de tu nido, hay en tí algo que tienes que dejar si quieres que tu asentimiento nocional tenga una continuación"³³⁹.

El aspecto *asertivo*, íntimamente relacionado con el acto de asentimiento real, está ausente en el análisis de Evans, ya que los *performativos veredictivos* no expresan este compromiso intencional con la verdad de aquello que se afirma, sino que, a lo sumo, enuncian un dictamen o sentencia semejante a la que realiza un juez. Ahora bien, esto último lo expresa mucho mejor Searle al incluirlo en los ilocucionarios *declarativos*. El verbo performativo que mejor expresa el acto ilocucionario *asertivo*³⁴⁰ de la profesión de fe es "creo que (p)":

³³⁹ MARTINI, C.M.: *Preghiera e conversione intellettuale*. Casale Monferrato 1992., Centro Ambrosiano - Edizioni Piemme, 64.

³⁴⁰ Como quedó anotado anteriormente en otro lugar de este estudio, no convence del todo el término *representativo* con el que Valdés Villanueva traduce el término searleano "*assertive*". Es verdad que en la edición de 1979 (Cfr. SEARLE, J.: *Expression and Meaning*. op.cit.) aparece en el texto de Searle el término *representative*, pero traduciendo "asertivos", se expresa mejor aquello que quiere decir Searle. El vocablo empleado por el traductor español sugiere, al menos, a primera vista, la idea de "describir, informar acerca de la realidad". En cambio, el énfasis ilocucionario insiste precisamente en el carácter *asertivo*, es decir, en el "sí" que compromete al hablante cuando asevera y asume que: "esto es

"La dirección de ajuste es palabras-a-el-mundo y el estado psicológico expresado es creencia (de que p)" ³⁴¹.

Nada de extraño, por ello, que en el acto de la recepción del anuncio cristiano aparezcan diversas variantes del verbo creer: "Creo que es verdad de fe..."; " Creo que verdaderamente ha resucitado el Señor"; " (Creo que) Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo". Todos ellos se caracterizan por un elemento común: el *asertivo* expresado en "creo que". El lenguaje del anuncio de la fe cristiana muestra la íntima unión existente entre el acto y el contenido de la fe. El acto exige el contenido: por ejemplo, no tiene sentido afirmar "Creo en Dios pero no creo que Dios ame al hombre ". Todo *creer en* supone un *creer que*. Así pues, el contenido (p) no puede desvincularse del acto:

"La fe está en su contenido. Está determinada por lo que ella cree" ³⁴². "Un cristianismo "no dogmático" en el sentido de que no existiera ningún *creer que* nunca ha existido y nunca puede existir" ³⁴³.

Ahora bien, este *creer que* va íntimamente unido al *creer en*. Creer en Dios comporta creer lo que Dios dice:

"El *creo en tí, te creo* encierra también necesariamente lo individual; creo lo que dices, lo que exiges, lo que prometes. De este modo la fe se convierte también en una fe de enunciados, en una fe en el sentido de "tener por verdaderas " proposiciones y frases determinadas y concretas que no son accesibles por la propia visión y experiencia, sino por la revelación, por la confianza de aquél en quien creo. Pero esta fe en "verdades", en "frases ", en "algo", no está aislada, sin relación con nada, no está sin apoyo, antes bien va envuelta y apoyada por la persona en la que y a la que se cree. En su

así ".Este hecho confirma la conveniencia de seguir usando como traducción alternativa el vocablo: "asertivos"

³⁴¹ Ibidem., 460.

³⁴² GUARDINI, R.: *Sobre la vida de fe*. Madrid 1958, Rialp, 34.

³⁴³ OWEN, H.: " De Essence of Christian Faith ", en *DownSide Review* 106 (1988) 82.

competencia y autoridad, en la seguridad que con ellas se nos da, se funda el yo creo con todos sus pormenores" ³⁴⁴.

El verbo "creer" presenta una múltiple diversidad de usos lingüísticos ³⁴⁵. Aquí no es preciso entrar en el análisis de todos ellos. Dentro de su diversidad, se toma como punto de partida el uso del verbo creer en la expresión: "Creo en Dios". El análisis completo de esta expresión exigiría escribir un manual de filosofía de la religión y otro de teología fundamental.

Aquí se analiza esta expresión únicamente como acto ilocucionario *asertivo* semejante a *aseverar*, *enunciar (que)*, *afirmar*, siguiendo la clasificación de Searle. Se persigue con ello establecer las reglas que permiten una realización con éxito de la expresión central de quien recibe la fe cristiana. Searle formula como primera regla para cualquier tipo de afirmación la aserción de un contenido proposicional. En el caso del fiel que, acogiendo el mensaje cristiano, llega a afirmar "Creo en Dios" o "Creo que Dios existe" o "Creo que Jesús es el Hijo de Dios", el contenido proposicional no puede ser cualquier proposición (p) sino únicamente aquellas que tienen que ver con la salvación y la revelación. Aquí no se entra en su explicitación, ya que ello desviaría del objeto del presente estudio. Dejando a un lado la cuestión de cuántas y cuáles sean concretamente las proposiciones que articulan la fe, lo que sí resulta incuestionable es la presencia de elementos proposicionales en los ilocucionarios "creo en Dios" y "creo a Dios". Ambos

³⁴⁴ FRIES, H.: *Un reto a la fe*. Salamanca 1971, Sígueme, 40-41.

³⁴⁵ El verbo "creer" usado en los diversos lenguajes de la vida cotidiana se presta a fáciles equívocos y ambigüedades. Basta ver con qué facilidad se usa este verbo con un valor de "opinión": "Creo que las Olimpiadas son el año que viene", "Creo que Fulanito tiene muy mal humor"; usado de este modo designa justamente lo contrario del valor que le asigna Searle para tipificar los ilocucionarios representativos. Aquí interesa el uso *asertivo*, ya de por sí bien complejo, por ser aquél que se refiere al creyente en el acto de enunciar la fe. Un lúcido análisis semántico de la "creencia" como "opinión" se halla en NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. op.cit., 44-45. Allí dice que: "La opinión, como yo la he descrito, es un asentimiento nocional, ya que se aplica a una proposición, cuyo predicado es la palabra abstracta "probable". Ibidem., 45.

se articulan en proposiciones básicas ("Creo que Dios existe"; "Creo que algo es una comunicación de El"; "Creo que por esa comunicación dice tal y tal cosa", entre otras muchas). Esto mismo sostiene A.J.P. Kenny cuando dice que:

"La naturaleza especial de la creencia (*belief*) que es la fe consiste en ser una creencia en algo como revelado por Dios; es creencia en una proposición por la palabra de Dios. La fe, así definida, es un correlato de la revelación" ³⁴⁶.

Y el mismo H. H. Price apunta en esta dirección cuando señala que:

"La fe es algo muy distinto de *creer que* y ciertamente no es reducible ni definible en términos de *creer que*. Pero, sin embargo, habríamos ido demasiado lejos si afirmáramos que la fe no tiene ninguna conexión con *creer que*. Las creencias (*de que p*) son normalmente precursoras de la fe, o al menos, lo son las actitudes proposicionales. Más aún, *las creencias que* están entre sus resultados" ³⁴⁷.

Así pues, la afirmación *creo en Dios* comporta un cierto contenido proposicional.

Podría decirse que unas proposiciones son precondiciones supuestas en el acto de enunciar la fe y otras son su consecuencia. Runzo es de este mismo parecer:

"En primer lugar, la fe en Dios debe tener un contenido proposicional. Esto significa que una vez que alguien tiene fe en Dios, también tiene fe en que Dios tiene una cierta naturaleza, cierto interés respecto a la existencia humana, etc. En segundo lugar, el salto inicial de la fe, la fe inicial en Dios, es sólo posible si (sea consciente o inconscientemente) uno ya encuentra que ciertas creencias sobre Dios son al menos razonables. En términos kerygmáticos, la fe es sólo posible si uno ha adquirido los recursos espirituales que le capacitan para responder a la proclamación, para responder a la confrontación de Dios con la humanidad. La fe en Dios, por tanto, implica un círculo hermenéutico de creencia: creer acerca de la posibilidad de la existencia y del amor capacita para la fe en Dios con su disposición fundamental a experimentar el mundo teísticamente, lo que a su vez ayuda a realizar un sistema más extenso de creencias teológicas, o fe que" ³⁴⁸.

³⁴⁶ KENNY, A.J.P.: *Faith and Reason*. Irvington 1983., 69.

³⁴⁷ PRICE, H.H.: "Faith and Belief", en HICK, J(eds): *Faith and the Philosophers*. op.cit., II.

³⁴⁸ RUNZO, J.: *Reason, Relativism and God*. London 1986., 212, tomado de CONESA, F.: *Creer y conocer*. op.cit., 191.

El análisis pragmático-lingüístico indica la presencia de esta dimensión proposicional como esencial para formular la fe de tal modo que su ausencia supondría un vaciamiento de la confianza. La fe en cuanto acto y el contenido de la misma pueden y deben distinguirse pero no separarse, ya que aparecen íntimamente unidos el creer en y el creer que, como justamente defiende H. De Lubac:

"*Credo in y credo quod* están unidos en un único y solo acto " ³⁴⁹.

O, en palabras de H. Fries:

"El *creo en tí, te creo*, encierra también necesariamente lo individual; creo lo que dices, lo que exiges, lo que prometes. De este modo la fe se convierte también en una serie de enunciados, en una fe en el sentido de "tener por verdaderas" proposiciones y frases determinadas y concretas que no son accesibles por la propia visión y experiencia, sino por la revelación, por la confianza de aquél en quien creo" ³⁵⁰.

Este contenido proposicional se halla ya en las más antiguas recepciones de la fe apostólica, y, por supuesto, en los más antiguos anuncios de la fe cristiana. Así, Pablo anuncia y transmite en forma de proposiciones aquello que, como creyente, a su vez, ha recibido de quienes, por primera vez, afirmaron la realidad de lo acaecido en el misterio de Jesús de Nazaret:

"Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez,...; y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo" (*1 Cor 15, 3-8*).

³⁴⁹ DE LUBAC, H.: *La fe cristiana*. Madrid 1970, Ediciones FAX, 151.

³⁵⁰ FRIES, H.: *Un reto a la fe*. Salamanca 1971, Sígueme, 40.41.

El análisis de este acto ilocucionario permite distinguir en él dos niveles de significación que coinciden prácticamente con dos actos de habla *asertivos* del tipo siguiente: uno, aseverar que se ha recibido algo de alguien ; otro, afirmar la verdad de aquello que se ha recibido.

Nivel (1): "(Yo, Pablo) (afirmo que $p = (\text{ me comprometo a sostener que es verdad que he recibido } q)$ ". Pablo asevera, se compromete en la fidelidad de la transmisión. El objeto de este aseverar es $p =$ la transmisión de una serie de contenidos expresados en proposiciones cuyo conjunto puede denominarse q .

Nivel (2): ("Yo, Pablo") "Afirmo que p " ($p =$ "es verdad que he recibido q ") y afirmo además "yo creo que q es verdadero". En el segundo nivel debe centrarse la atención en el segundo acto ilocucionario: afirmar, además, que es verdad aquel conjunto de proposiciones que Pablo ha recibido y transmitido. Se nota que este segundo acto ilocucionario está supuesto en el texto, leído en el marco de las cartas paulinas.

Asimismo, se advierte otro presupuesto en este complejo texto: la pretensión de Pablo de fundar la verdad de q en p , es decir, la verdad de lo afirmado (q) parece sostenerse en el hecho (p) de la fiel transmisión de q que Pablo ha recibido. Desde la perspectiva de Searle (regla preparatoria número 1) el hablante (Pablo) tiene razones para la verdad de p . Ello implica que Pablo tiene razones para creer que los testigos de los que ha recibido q están comprometidos con los hechos que ellos refieren de Jesús, el

Cristo. En efecto, cuando Pablo realiza esta transmisión, no lo hace como quien refiere que "ha pasado una mala noche" o como si dijera: "Dicen en Jerusalén que esto ha sucedido" sino que lo hace, testificando la verdad de lo ocurrido y adhiriéndose con toda la autoimplicación de una aserción a la cual asiente de modo incondicional, sabiendo que quienes se lo han transmitido se han jugado la vida por llevar adelante el acto de tal transmisión. Pablo y los Hechos de los Apóstoles confirman que el acto de la predicación apostólica y la fe de la primitiva Iglesia se centra en una proposición básica y central: "Jesús, el Crucificado, ha sido resucitado por Dios" (*Rom 10, 9-10; 4, 24, Hechos 2, 23, 24, 36; 3, 14, 5, etc.*). Este es el contenido proposicional común a otros actos ilocucionarios afines (*Keryssein, kerygma, euangelion, euangelizein, homologein*).

Aquí se funda precisamente la dimensión cognitiva y confesional del anuncio cristiano, reflejada en el curso de la historia del cristianismo, en el acto de la profesión de fe dentro de la liturgia bautismal, testimoniada ya por S. Justino hacia la mitad del s. II ³⁵¹ y por Tertuliano a inicios del s. III ³⁵².

Esta adquiere el valor normativo de regla para la realización con éxito del acto de fe cristiano, como ya atestigua S. Ireneo ³⁵³. A partir del s. III surgen las primeras redacciones de aquellas profesiones de fe, que pasarán a llamarse "Símbolos" y que, desde el punto de vista lingüístico, enfatizarán este contenido proposicional del "Creo que" o "Creemos", hasta el punto de erigirse en central, a partir del s. XII, el aspecto cognitivo y asertivo del acto de fe, referido de modo casi exclusivo a la función intelectual, debido al protagonismo del enunciado doctrinal en cuanto tal. Sin embargo,

³⁵¹ Cfr. S. JUSTINO.: *Apologia* I, 61.

³⁵² Cfr. TERTULIANO.: *De Pudicitia*, 9.

³⁵³ Cfr. S. IRENEO.: *Adversus Haereses* I, 22.

nunca se perdió de vista el primado de Dios como fuente y fundamento último del contenido proposicional enunciado en los artículos de fe:

"Dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis...Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, sic in fide" ³⁵⁴.

Así se explica por qué el Concilio de Trento y el Vaticano I contemplan el acto del anuncio cristiano, sobre todo, como un ilocucionario *asertivo* semejante a los tipificados por Searle: "enunciar que, afirmar que" (*vera esse*), cuyo elemento primordial es el contenido proposicional, objeto del acto de fe ³⁵⁵. El Concilio Vaticano II recoge también esta dimensión del acto de fe, reflejada en el Catecismo de la Iglesia Católica al comentar el texto citado de Santo Tomás de Aquino:

"No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite "tocar" (...) Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más" ³⁵⁶.

Pasando del contenido proposicional a la consideración de la primera regla preparatoria que, según Searle, ha de cumplirse en todo acto de enunciar (que) o de afirmar algo como verdadero o falso ³⁵⁷, cabría decir que el hablante en el acto de profesar la fe cristiana no cuenta con ninguna evidencia, ya que el anuncio cristiano no se

³⁵⁴ SANTO TOMAS DE AQUINO.: *Summa Theologiae*. II-II., q.1. a.2.

³⁵⁵ DZ-SCH.: 1526, 3008.

³⁵⁶ CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, 170.

³⁵⁷ "(1) El hablante tiene evidencia (razones, etc) para la verdad de p".
Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 74.

basa en una intuición inmediata sino en una serie de motivos de credibilidad que fundan la razonabilidad del acto de fe.

El hablante que acoge el mensaje cristiano no cuenta con ninguna prueba evidente aunque sí posee motivos y razones suficientes para sostener como verdadero aquello que cree como tal. El Concilio Vaticano I define el valor de los signos externos en cuanto manifiestan la revelación como digna de credibilidad ³⁵⁸, rechazando con ello que el único signo de credibilidad sea el de la experiencia interna.

Los signos externos son normalmente suficientes para que el libre asentimiento del acto de fe sea "rationi consentaneum", "nequaquam sit motus animi caecus" ³⁵⁹. La teología y el Magisterio de la Iglesia han insistido siempre en la necesidad de razones para poder fundar la validez del acto de fe, ya que, si se careciese de cualquier razón y motivo para creer, no podría distinguirse la fe de cualquier vana credulidad.

Por otra parte, los testimonios de la Escritura y de la tradición cristiana han reconocido siempre la importancia de la certeza y de la coherencia discursiva del anuncio cristiano, precisamente en el acto de comunicación del misterio cristiano:

"Sepa, pues, *con certeza* toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (*Hech 2, 36*)

También la carta a los Hebreos, en su exhortación a mantener firme la confesión de la fe en Cristo (*Cfr. Hebr 4, 14; 3, 1*), habla de la certeza plena (*pleroforia*) de la fe

³⁵⁸ CONCILIO VATICANO I.: DS 3009. 3013. 3014.3033.

³⁵⁹ Ibidem., DS.: 3010.

(Cfr. *Hebr 10, 22-23*) y describe el acto del anuncio cristiano como "una convicción (*elencos*) de aquellas realidades que no se ven" (*Hebr 11,1*)³⁶⁰.

También se advierte esta certeza que caracteriza al acto de fe en los escritos patrísticos. Así, por ejemplo, S. Ignacio de Antioquía hablando del anuncio cristiano, usa las fórmulas: "fe plena y sólida", "fe inconvencible", "con plena certeza", "indudablemente"³⁶¹.

Más adelante, unánimemente los Padres establecerán la diferencia entre aquellos juicios fundados en una demostración racional y el acto de fe cristiano, caracterizado por una certeza libre, fundada en el testimonio divino³⁶².

En cuanto a la segunda regla preparatoria de Searle³⁶³, cabe preguntar si puede aplicarse sin más a la recepción del anuncio cristiano. De algún modo sí puede aplicarse. Así, por ejemplo, cuando un cristiano anuncia el kerygma a un oyente (sea creyente o no) se supone que el oyente necesita que se le recuerde aquello que se le anuncia. Puede ser quizás porque el oyente no conoce el mensaje cristiano con una fuerza de convicción tal que ésta no pueda aumentarse con una nueva proclamación.

Así sucede en el caso de la predicación de Pablo. Los tesalonicenses saben muy bien que Jesús el Crucificado ha sido resucitado por Dios, ya que han acogido el kerygma que se les ha transmitido.

³⁶⁰ Igualmente sucede en el evangelio según S. Juan analizando el verbo "*oída*" que significa un conocimiento fundado en una certeza absoluta: *Jn 3, 2, 4, 42, 11, 22.24; 19, 35; 21, 24; 1 Jn 3, 2.5; 5, 13.15.19.20*.

³⁶¹ S. IGNACIO DE ANTIOQUIA.: *Ad Smyrn.*, I, 1; *Ad Magnesios* XI, 1; 1, 2; *Ad Philipenses* I, 2.

³⁶² Véase CLEMENTE ALEJANDRINO.: PG. 8, 940-944.983; 9, 533; S. JUAN CRISOSTOMO.: PG 60, 461-462; 62, 507; S. HILARIO DE POITIERS.: PL 10, 38; 87, 95; 170.229; S. AMBROSIO.: 15, 1638. 1724; S. AGUSTIN.: 35, 1507-1508. Sobre esta cuestión puede consultarse: AUBERT, R.: *Le problème de l'acte de foi*. Lovaina, 1950., 135-145, 191-219.

³⁶³ "(2) No es obvio ni para el Hablante ni para el Oyente que el Oyente sabe (no necesita que se le recuerde que *p*". Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*, op.cit., 74.

Pero este conocimiento se hace vida en el momento en que Pablo se lo anuncia de nuevo. Quizás han retrocedido de un "asentimiento real" a uno "nocional" y por eso Pablo se lo proclama, una vez más, para que aumente la convicción de la aserción cristiana fundamental.

Otro ejemplo. Un hablante catequista anuncia una serie de verdades de fe o de hechos del Evangelio porque para él no es obvio que el discípulo oyente sepa estas cosas o, al menos, no es obvio para el catequista que aquél no necesite recordarlas una vez más.

Ahora bien, ¿qué sucedería si para el hablante fuese obvio que el oyente sabe, incluso mejor que él, los contenidos proposicionales del mensaje cristiano?, ¿acaso no se seguiría realizando con éxito el acto ilocucionario de la afirmación de la fe? Por supuesto que se seguiría realizando y es en este punto donde no rige la aplicación de esa regla señalada por Searle para los ilocucionarios de este tipo. Y no rige precisamente porque el acto del anuncio cristiano no es un *asertivo* informativo, es decir, que afirma algo acerca de cómo es el mundo en el ámbito descriptivo y fenoménico. El anuncio cristiano es *asertivo* en cuanto que posee un contenido evaluable según la dimensión de valoración que incluye verdadero y falso:

"La prueba más simple de un representativo es ésta: puedes literalmente (*inter alia*) caracterizarlo como verdadero o falso"³⁶⁴.

Pero no lo es en cuanto que no se cumple la condición esencial, al menos, según la formulación de Searle:

³⁶⁴ SEARLE, J.: *Una taxonomía de los actos ilocucionarios*. op.cit., 460.

"Este acto ilocucionario) cuenta como la asunción de que *p* representa un estado de cosas efectivo" ³⁶⁵.

En efecto, el referente de las aserciones teológicas no es ningún estado de cosas, ningún hecho del mundo en el sentido empírico y verificacionista que supone, por ejemplo, el *Tractatus* de Wittgenstein.

Así pues, el acto del anuncio cristiano no puede reducirse a un ilocucionario *asertivo*, normal y corriente. Por otra parte, Searle incluye en esta clase varios ilocucionarios que no son estrictamente enunciados (así, por ejemplo, "jactarse", "quejarse", entre otros). Para evitar esta reducción, que supondría una recaída en las viejas falacias verificacionistas y en el impasse de un análisis semántico representacionista, se ha preferido emplear el término *asertivo* en lugar del vocablo *representativo*. Ahora bien, ello no debe llevar a eliminar del ámbito de los lenguajes de la fe este tipo de expresiones lingüísticas (*aseverar*, *enunciar(que)*, *afirmar*), ya que la pretensión de realizar afirmaciones veritativas es una dimensión constitutiva del acto del anuncio cristiano. Por consiguiente, podría quizás reformularse del siguiente modo la condición esencial de Searle para aplicarla al acto de habla analizado:

(El acto ilocucionario del anuncio cristiano) cuenta como la asunción de que *p* (*el mensaje cristiano en el acto de la proclamación kerygmática y en la profesión de fe*) posee un sentido y un valor cognitivo propio y específico.

³⁶⁵ IDEM.: *Actos de habla*. op.cit, 74.

4. 2. 2. La dimensión cognitiva del acto de fe

El contenido proposicional de la fe cristiana designa el contenido del acto ilocucionario del creer como un conjunto bastante sistemático y orgánico, al menos, en el caso de la fe cristiana, articulada desde el s. III en Símbolos y profesiones orgánicas de fe. En efecto, para el cristiano la creencia en Dios no es simplemente la creencia de que Dios existe. Conlleva además la creencia de que Dios posee tales o cuales atributos, que es el creador del universo, que quiere tales o cuales cosas de nosotros, etc. Se trata de un conjunto de creencias que forman un sistema coherente discursivo, un discurso con una *logos*, es decir, con una consistencia teórica razonable.

Se entiende *logos* en el sentido de articulación cognitiva, de coherencia discursiva y no en el sentido de razón fundada en la evidencia o en la empiria. En efecto, el *logos* de la teología descansa últimamente en la fe y no cabe en este sentido ninguna fundamentación racional inductiva ni deductiva. La teología no es un saber científico

(*episteme*), ya que los presupuestos teológicos constituyen un sistema de fe y no de evidencia.

Ahora bien, en todo acto lingüístico religioso se pone de manifiesto una profesión de fe y al mismo tiempo una expresión de un saber sobre la realidad, el mundo, la historia y el hombre. Este saber, ciertamente, no es ni tiene por qué pretender ser un saber epistémico en el sentido indicado, pero no por ello ha de renunciar a dar cuenta razonada de aquello que afirma como verdadero. Se trata de evitar tanto el *racionalismo teológico* (equivalente a la pretensión de considerar la teología como un sistema de conocimientos desde un paradigma epistémico) como el *fideísmo* (la teología concebida como un conjunto de creencias a modo de *bliks* irracionales, reflejo de sentimientos y emociones que el creyente no puede justificar ni siquiera en último término). Para evitar ambos extremos es preferible usar el adjetivo "razonable" (entendido como capacidad y posibilidad de dar cuenta razonada de nuestras creencias) y dejar de lado en esta cuestión los adjetivos "racional " e "irracional". "Razonable" es aquello de lo que se puede "dar razón" y a lo que se puede "dar fe", ya que se trata de algo digno de ser tenido en cuenta y de ser creído. Así sucede en el ámbito teológico. Cuando se acepta el juego de la fe, se acepta la existencia de una realidad totalmente diversa de la realidad empírica y en ese momento, el lenguaje de la fe se hace comprensible y cobra sentido. Este aspecto se ilustra distinguiendo analíticamente entre "creer que " y creer en", distinción clásica en la analítica anglosajona: " *belief that* " / " *belief in* ".

A propósito de esta distinción, Henry Haberley Price descubre dos dimensiones analizando el verbo *creer*. La primera aparece en la expresión *creer que* (*belief that*). La segunda se manifiesta en un cierto uso del *creer en* (*belief in*). Price distingue en esta

expresión un sentido que él llama *factual*, reducible a la aceptación de un contenido proposicional (p); y un sentido *evaluativo* (equivalente a confiar en alguien) ³⁶⁶. Para este autor, el aspecto evaluativo es el decisivo y por eso, a su entender, la fe no es de ningún modo una actitud proposicional sino una actitud de adhesión amorosa a un Ser personal, que tiene lugar en el ámbito de una relación lingüística interpersonal. Esta distinción analítica resulta de gran utilidad para captar la naturaleza de la fe.

Sin embargo, no es ni mucho menos una idea original de la filosofía analítica, ya que está presente en los escritos de S. Agustín y se encuentra de un modo u otro en los grandes teólogos de todos los tiempos.

En efecto, ya S. Agustín establecía una distinción entre *credere Deum* (*Christum*), *credere Deo* (*Christo*) y *credere in Deum* (*Christum*) ³⁶⁷. No siempre se ha entendido rectamente esta distinción y un ejemplo de ello se observa en el mismo H.H. Price al reducir el aspecto factual al evaluativo-existencial, perdiendo de vista la dimensión proposicional y asertiva del *credere Deum* ³⁶⁸. Aunque ambas dimensiones se refieren a lo que suele llamarse un "estado mental", el "creer en" algo o alguien significa

³⁶⁶ Esta es la opinión de Price quien identifica prácticamente este sentido evaluativo con la confianza interpersonal. Sin embargo, este autor no tiene en cuenta que el ilocucionario: "Confiar en ti" es más complejo y comprende, fundamentalmente, un elemento *compromisivo*, reflejado en el "me encomiendo", "me entrego", además de un elemento *asertivo* y otro *directivo*.

³⁶⁷ S. AGUSTIN.: *Enarr. in Ps.*: 77, 8 (P.L. 36, 988); *Tr. in Ioann.* 29, 6 (P.L. 35, 1631); *Tr. in Ioann.* 56, 10 (P.L. 35, 1778); *Enarr. in Ps.* 130, 1 (P.L. 37, 1704); *Sermo 144 de Verbis Evang. Ioannis* 16, 2 (P.L. 37, 1704). Cfr. CAMELOT, Th.: "Credere deo, credere deum, credere in deum". *Les Sciences Philosophiques et Théologiques* 1 (941-42) 149-155. Esta distinción fue retomada sucesivamente en el curso de la historia la teología. Cabe señalar, entre otros: BEDA, *In Iac.* 2, 23 (P.L.: 93, 22); YVES DE CHARTRES, *Sermo 23 de Symbo. Apost.* (P.L. 162, 604); ABELARDO.: *In Ep.ad Rom* 1, II (P.L. 178, 840). El comentario más difundido es el que llevó a cabo P. LOMBARDO.: *Sent III., Dist. 23*. Cfr. CAMELOT, Th.: op.cit.

³⁶⁸ Cfr. PRICE, H.H.: *Belief*. Londres 1969, 72-91, 426-454. La crítica a las distinciones de Price pueden verse en: SLEEPER, R.W.: "On Believing" en *Religious Studies* 2 (1966-67) 75-93; cfr.: H.H. PRICE.: "On Believing. A Reply to Professor R. W. Sleeper" en *Religious Studies* 2 (1966-67) 243-245 y en LITZENBURG, T.V.: "Faith in and in Faith". Reply to Professor H.H. Price, en *Religious Studies* 2 (1966-67) 247-254.

"confianza", "fidelidad", mientras que "creer que algo es de una forma determinada", equivale a pensar o a expresar la opinión de que eso es realmente así como se dice. Cuando se analiza la función del "creo" en la profesión de fe, se observa una tendencia predominante a anteponer el "creer en" (del "Creo en Dios Padre", por ejemplo) al "creer que", considerando que la "fuerza ilocucionaria" del Credo constituye un acto de sumisión, de esperanza y de compromiso. Podría decirse en términos austinianos que el performativo "*belief in*" precede al constatativo "*belief that*".

Analizando diversos lenguajes de la fe en su obra *Language, Persons and Beliefs*³⁶⁹, D. M. High observa, a propósito del lenguaje del Credo, que hay una diferencia fundamental entre las expresiones "creo en" y "creo que". Aquella tiene como objeto a personas, posibilidades, cosas, y a veces, proposiciones ("creo en lo que dices", "creo en tí", "creo en el amor") mientras el "creo que" tiene siempre como objeto la afirmación de un hecho ("creo que mañana hará buen tiempo", "creo que no tienes razón"). High recuerda además que el "creer en" supone un "acto de autoimplicación", mientras que el "creer que" es un "acto de afirmación tentativa" y por eso, "creo en Dios" no se reduce a creer que Dios es nuestro Padre o es el Creador del mundo, sino que comporta también asumir la existencia divina en su totalidad y comprometerse con ella del mismo modo que "creer en" alguien es adherirse a esa persona y confiar en ella³⁷⁰.

Parece acertada la distinción de High aunque no completa, ya que le falta un elemento importante:

³⁶⁹ Cfr. HIGH, D.M.: *Language, Persons and Beliefs. Studies in Wittgenstein's "Philosophical Investigations" and Religious Uses of Language*. Oxford University Press. 1967.

³⁷⁰ Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976. Península, 197.

"Creer en alguien" supone estar cierto de que ese alguien existe...En el caso del lenguaje religioso, la existencia del objeto de la fe- Dios- se da también por supuesta, es cierto, pero precisamente porque no es evidente ni demostrable se hace necesario repetir de continuo que se cree en ella...al expresar mi confianza en Dios he de afirmar al mismo tiempo que esa confianza tiene como objeto un Ser real, que ese Ser existe...De ahí la capital importancia que tiene la profesión, la manifestación, la proclamación externa de la fe para los creyentes. Porque es la única forma de poner de manifiesto el supuesto de la fe: la existencia de Dios" ³⁷¹.

J.Ladrière comenta al respecto:

"Se podrá afirmar que en una proposición como "creo en Dios" no hay más que la expresión de una *actitud* de sumisión y confianza. Pero una proposición de tal género no tiene sentido si el que la enuncia no cree efectivamente que *existe* un Dios en quien puede confiar y ratificar su voluntad" ³⁷².

Así pues, el acto lingüístico de la afirmación de la fe posee una consistencia cognitiva en cuanto que las aserciones del creyente ofrecen una visión del hombre y del mundo fundadas en la realidad, peculiar y específica de un Dios Trascendente y personal que se manifiesta a la persona y desde ella. En este sentido el acto comunicativo, sea de la afirmación sea de la negación de Dios, tiene lugar en un ámbito cognitivo en el que se admite como condición de posibilidad un acuerdo básico acerca de aquello que se entiende por Dios. De lo contrario, toda comunicación y discusión serían imposibles. Tal acuerdo, aun cuando muchas veces sea mínimo, sin embargo, supone siempre un reconocimiento del sentido de las expresiones usadas por los interlocutores en el curso de la discusión.

³⁷¹ Ibidem., 197-198.

³⁷² LADRIERE, J.: *L'articulation du sens*. Paris 1970, op.cit., 238.

5. LA PERFORMATIVIDAD DEL ANUNCIO PROFETICO Y DEL LENGUAJE BIBLICO DE ALIANZA

En el capítulo anterior se han analizado las aserciones neotestamentarias y aquellas del creyente que recibe el anuncio cristiano y lo proclama en la confesión de la fe. A continuación se analizan algunos usos comunicativos del lenguaje profético y de la Alianza bíblica, también desde la perspectiva de su fuerza ilocucionaria. Si hasta el momento se ha insistido en la centralidad del carácter *asertivo* del anuncio cristiano, seguidamente se enfatizará el carácter básicamente *directivo* del lenguaje usado por los profetas y el aspecto *compromisivo* del lenguaje de la Alianza bíblica.

5. 1. El anuncio profético como ilocucionario *directivo*

Estudiando el lenguaje profético, se observa que el profeta se dirige a su pueblo y a su Dios proclamando una serie de anuncios, oráculos y súplicas que presentan la forma de actos ilocucionarios, clasificados por J.Searle como *directivos* ("mandar", "ordenar", "pedir", "exigir", "invitar", "permitir", "aconsejar", "avisar", "interrogar"³⁷³, entre otros muchos)³⁷⁴.

También en la recepción del anuncio cristiano el creyente realiza una serie de actos ilocucionarios *directivos*. Pero hay que tener en cuenta que es esencialmente diverso el intento del creyente que recibe la fe y que trata de lograr con humildad y

³⁷³ Las interrogaciones, tomadas en su sentido más elemental, no parecen *directivos* sino más bien *asertivos indirectos*. Pero, analizadas en otro sentido, son *directivos* de diversos tipos. Así, por ejemplo, la pregunta: ¿Puedes pasarme la sal? es un *directivo* equivalente a: "te pido que me pases la sal", ya que la respuesta que se espera no es el asertivo: "Sí, puedo" sino la realización del acto por el cual la sal llega hasta mis manos. Searle toma este ilocucionario como *directivo*, ya que para él, "las interrogaciones son intentos de lograr que el oyente realice un acto de habla". Cfr. VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 461.

³⁷⁴ "Su objeto ilocucionario consiste en el hecho de que son intentos (...) del hablante de lograr que el oyente haga algo (...) La dirección de ajuste es mundo-a-palabras y la condición de sinceridad es desear (o querer o aspirar). El contenido proposicional es siempre que el oyente O lleve a cabo alguna futura acción A. Los verbos que denotan miembros de esta clase son: *ordenar, mandar, pedir, preguntar, interrogar, suplicar, abogar por, rogar, invitar, permitir y aconsejar*". Cfr. Ibidem., 461.

confiando en la misericordia divina que el oyente (Dios) haga algo ("pedir", "preguntar", "interrogar", "suplicar", "abogar por", "rogar") y el intento del profeta que trata de lograr *in nomine Domini* la conversión del pueblo, que éste se dirija a su Dios, que se ponga fin a la injusticia, que Dios perdone las iniquidades de Israel ("mandar", "ordenar", "pedir", "abogar por", "rogar", "aconsejar", "avisar", "exhortar").

Antes de entrar en el análisis de los ilocucionarios del anuncio profético es preciso considerar la performatividad del lenguaje profético en general.

5. 1. 1. La performatividad del lenguaje profético

El lenguaje usado por los profetas es un lenguaje, sin duda alguna, performativo en cuanto que realiza aquello que dice. Ahora bien, para comprender esta profunda vinculación entre palabra y acción, entre un decir que es un hacer, es preciso considerar previamente la noción bíblica de "*dabar*" (*lógos*). Desde ella podrá entenderse mejor la fuerza ilocucionaria de la palabra profética. En el Antiguo Testamento "Palabra de Dios" se dice *dabar Yahveh*. Los Setenta y el Nuevo Testamento traducen esta expresión como "ο λόγος του Θεου, ο το ρημα του Θεου ":

"Etimológicamente, el significado original de este vocablo es el de reverso o trasfondo de una cosa. De ahí que la palabra *dabar* ponga más el énfasis en el contenido que en el hecho exterior de la palabra"³⁷⁵.

³⁷⁵ SCHICK, E.: *Wort*, en *LThK*, X: *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 vol.). Freiburg 1957-1965. 10º vol. 1229. Cfr. WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1994. Sígueme, 124. Un estudio en profundidad sobre la etimología de *dabar* ha sido llevado a cabo por GERLEMAN, G.: *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*, tomo I. Madrid 1978. 613-628.

Este significado etimológico deriva de las raíces *mr* y *dbr*. El significado base de *dbr* piel se diferencia bastante claramente del semánticamente vecino y en parte sinónimo *mr*: "decir, hablar". En este último es importante la atención que se da al contenido de lo hablado; con *dbr* piel, por el contrario,

Teniendo en cuenta la etimología del término *dabar* ³⁷⁶, se comprende la traducción griega de los LXX ("*Logos*"). Este vocablo griego designa el significado bien definido de una palabra, su contenido, su trasfondo conceptual. Por eso, en el lenguaje común, el sentido y el concepto pueden ocupar el lugar de la cosa misma: la cosa en cuanto acontecimiento histórico presenta una dimensión histórica (*dabar*) y así la historia como trasfondo de las cosas, como sentido profundo del acaecer histórico es *dabar*. En el análisis de este concepto se descubren, además, dos componentes de gran importancia para descubrir la fuerza performativa del *dabar Yahveh*. Por un lado, el componente *noético*:

"Este aparece en la coincidencia de lo afirmado con la realidad afirmada; por eso *dabar* suele ir acompañado en el Antiguo Testamento de *oemoet*, que equivale a verdad cuando subraya la coincidencia objetiva, o la veracidad y fidelidad si lo que subraya es la fiabilidad del hablante" ³⁷⁷.

se designa en primer lugar la acción de hablar, el pronunciar palabras y frases. El verbo *mr* exige que se indique el contenido de lo hablado o, por lo menos, que éste sea caracterizado por el contexto. Pero *dbt* designa también, a veces, el acto de comunicación de un contenido concreto. El sustantivo *dabar* tiene un significado todavía más amplio que el verbo. En efecto, *dabar* no sólo designa a la palabra, es decir, al concepto lingüístico dotado de un significado, sino también al contenido mismo. Por ello, la insistencia de esta investigación en la dimensión comunicativa y operativa de *dabar Yahveh* no pretende descuidar la acepción de "contenido de una palabra", ya que como muy bien advierte Pannenberg: "lo que importa en la recepción de la palabra es ese contenido" (Cfr. PANNENBERG, W.: *Teología sistemática*, I. Madrid 1992, Universidad Pontificia Comillas, 217-218. nota 5. Cfr. VON RAD, G.: *Teología del Antiguo Testamento*, II. Salamanca 1972, Sígueme, 109). Menos frecuente es *millâ*, "palabra", que en hebreo se encuentra casi exclusivamente en el libro de *Job* (34 veces); en cambio, aparece con bastante frecuencia en los textos arameos del libro de *Daniel*. Otra serie de expresiones hebreas que, con bastante inexactitud, se traducen por *Lógos* y *rrêma* son: *ta am*, *miswâ*, *massa*, *sefer*, *îôrâ*, *i būnâ*, *sebet*, *safa*, *qol*, *pitgam*, *peh*.

³⁷⁶ Para un estudio en detalle pueden consultarse PROCKSCH, O.: "La parola di Dio nell' A. T." (Λεγω X), en MONTAGNINI, F-SCARPAT, G y SOFFRITTI, O (eds.): *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1970. Vol VI, Paideia, 260-284 y STAHLIN, G.: "Μυθος", en *Grande lessico del Nuovo Testamento*. op.cit. Vol VII., 538-628.

³⁷⁷ PROCKSCH, O.: "La parola di Dio nell' A.T.". op.cit., 262-263.

Por otro lado, está el componente *dinámico*, que en este estudio es el más relevante. *Dabar* es, a menudo, no el sentido de una cosa, sino la cosa, el acontecimiento mismo. Así, el plural *debarim* significa a veces "sucesos históricos". *Dabar* pasa a significar la fuerza que se manifiesta, ya sea en el receptor de la palabra, ya sea en los efectos objetivos que produce una "palabra" en la historia. *Dabar* es, pues, palabra y acción, palabra e historia al mismo tiempo. En la aplicación del concepto de *dabar* a Dios hay que tener presente que el inicio del proceso del conocimiento de Dios que tuvo el pueblo hebreo no fue la impresionante afirmación del relato sacerdotal de la creación: "Dijo Dios...y se hizo..." (*Gén 1, 3*, ss) sino la experiencia del Sinaí y la profecía.

Así la palabra de Dios aparece en el Sinaí como la palabra de la fundación y proclamación de la alianza; en los profetas como la palabra de cumplimiento y renovación de la alianza. En estas dos experiencias del pueblo de Israel se manifiesta, de forma bien elocuente, la fuerza performativa del *dabar Yahveh* ³⁷⁸.

Para O.Procksch, el influjo del hebreo *dabar* es determinante en la comprensión del sentido del logos, y no sólo en la Biblia, sino, en general, en la filosofía helenística. Interesa señalar a este respecto que, según el ilustre exegeta, el aspecto dinámico del concepto griego logos se deriva del hebreo *dabar*. El concepto griego tenía un claro significado dianoético pero no dinámico. El influjo del carácter dinámico permite explicar así, el aspecto dinámico del logos de los estoicos, ya predicado por el semita Zenón y

³⁷⁸ Los LXX recurren a los vocablos griegos logos y rhma para traducir "*dabar*", con lo cual los consideran prácticamente como sinónimos. En el Pentateuco rhma se usa mucho más que logos (147 veces frente a 56). En Josué, Jueces y Ruth se usan ambos con la misma frecuencia (30 frente a 26). En otros libros históricos como son: Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, Esther encontramos 365 veces logos y 200 veces rhma. En la literatura sapiencial se acrecienta la preferencia por el término logos; sólo en Job rhma aparece más veces (50 frente a 19). Y, sobre todo, en los profetas, es donde logos aparece como el término dominante frente a rhma: la diferencia proporcional es de ocho a uno a favor de logos.

permite fundar, en nuestra opinión, la "fuerza performativa" de la potencia operativa que Yahveh produce cuando habla al hombre:

"Sólo en el hebreo *dabar* encontramos que el concepto griego se manifiesta con toda su energía: la palabra es y permanece como una fuerza capaz de dar la vida. En este sentido encontramos en *rhmata*, *debarim*, el significado de historia: 1 Reyes 11, 41: ἐν βιβλίῳ ρημάτων Σαλῶμον; o en Génesis. 15, 1; 22.1: meta ta rhmata tauta...La historia es el acontecimiento contenido en la palabra: en la historia salen a la luz las cosas y su significado. A partir de estos ejemplos aparece claramente cómo el concepto de "palabra" en los LXX sólo se puede comprender en su sentido pleno a través del término hebreo *dabar*" ³⁷⁹.

El *dabar Yahveh* ocupa un protagonismo decisivo en el lenguaje y en la vida del profeta de cara al anuncio que éste ha de dirigir a su pueblo *in nomine Domini* ³⁸⁰. En Jeremías se halla el testimonio, quizás más elocuente, de la fuerza operativa de la Palabra en aquél que es portador de la Palabra. En este profeta la palabra aparece como una entidad dotada de un dinamismo irresistible ³⁸¹.

Ahora bien, siendo tan vasto y complejo el significado de la palabra profética, no es de extrañar la diversidad de textos en los que se encuentra presente la fuerza performativa de la palabra profética. No se trata en el presente trabajo de entrar en el análisis de esta multiplicidad de textos ³⁸². Tan sólo se pretende resaltar la fuerza

³⁷⁹ PROCKSCH. O.: "La parola di Dio nell' A.T.". op.cit., 264-265.

³⁸⁰ Terminológicamente éste parece ser el auténtico *dabar Yahveh*, ya que, de las 242 veces que aparece esta expresión en el TM, 221 significa una palabra profética de Dios. Ya desde los albores del profetismo, en el s.VIII a.d.C., los fundadores de la nación son personas carismáticas guiadas por la Palabra; en las narraciones más antiguas del Pentateuco la Palabra divina aparece en constante dinamismo para orientar y conducir la historia de Israel. El libro de los Jueces hace entrar en escena a jefes carismáticos movidos por la palabra (*Jueces 13.12.14.17*); en la literatura sapiencial se nos describe a los profetas como portavoces eficaces de la Palabra, que influyen en la historia (Así Moisés: *Eclesiástico 45, 2.5; Samuel: 46, 13-16*; Elías, que llega a dar la vida a un muerto por medio de la Palabra: *48, 5*).

³⁸¹ Cfr. Jer 23, 29; 23, 13; 26, 12; 51, 60-64.

³⁸² Un estudio en detalle sobre la profecía bíblica se halla en RAMLOT, L.: "La prophétie biblique", en PIROT, L-ROBERT, A (eds.): *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (42). Paris 1967, Latouzey -Ané, 994-1222.

performativa contenida en la palabra que, según el lenguaje usado por los profetas, Yahveh pone en boca de ellos a lo largo del Antiguo Testamento.

Con ello, se evidencia la utilidad de esta categoría de la pragmática lingüística juntamente con la clasificación de ilocucionarios de Searle para dilucidar el sentido y la verdad del lenguaje profético. Ahora bien, la fuerza de la palabra profética que autoimplica al profeta en la realización histórica de tal palabra surge a partir de la potencia del espíritu de Dios, que irrumpe en la vida del profeta.

El lenguaje usado por el profeta para transmitir su relación con Dios es un lenguaje donde no falta la lucha y el combate³⁸³. A través de esta experiencia vital, Dios realiza su obra cumpliendo aquello que su palabra y la vida misma del profeta significan. La relación dialógica entre Dios y el profeta es la del león con su presa, la del ave con la trampa, la del rugido y el terror. Oseas ofrece una interpretación más concreta: la de una lucha entre dos hombres que se dan de puñetazos. Aunque en esos versículos de Oseas se trate de Dios e Israel, esta imagen puede valer también para describir la relación del profeta con Dios (*Oseas 12, 5*). Oseas alude, asimismo, al tema de la lucha de Jacob con el ángel, entre los que hubo, según el Génesis (*Gen 32, 28-31*), un enfrentamiento, lo mismo que en las revelaciones proféticas concedidas a Moisés, y en el Sinaí, a todo el pueblo. Jeremías, por su parte, aplicando a su propia experiencia una imagen que Oseas

³⁸³ El profeta experimenta esta fuerza como exterior al hombre, dominadora, totalmente distinta. Inspira un terror sagrado, repulsivo y fascinante a la vez. Viene de fuera pero hace su morada en el hombre: la *ruah* reviste a Gedeón (*Jueces 6, 34*); a Amasay (*1 Crón 12, 19*); a Zacarías (*2 Crón 24, 20*), salta sobre Sansón (*Jueces 14, 6.19; 15, 14*), sobre Saúl (*1 Sam 10, 6.10*), sobre David (*1 Sam 16, 14; 18, 10*), cae sobre Ezequiel (*Ez 11, 5*). Además, sin la experiencia de esta fuerza, ni Miqueas ni Jeremías habrían tenido el valor para contradecir tan brutalmente a la realidad en que vivían. Esta fuerza que experimenta el profeta en su vida hace que éstos usen un lenguaje performativo, en primer lugar, en su relación con Dios.

emplea más bien a propósito de Israel (*Os 2, 16*), compara el encuentro profético con el abrazo de dos amantes (*Jer 20, 7*).

Pero el profeta no queda sólo atrapado por el espíritu sino también por el dinamismo de la palabra divina (*dabar*). Ello es así porque entre la *ruah* y el *dabar* se da una profunda afinidad. Entre ambos no se da la distancia de dos épocas religiosas diferentes, de dos concepciones distintas de la divinidad. Es el mismo Dios el que inspira y el que habla, y su palabra es tan patética como su espíritu.

La palabra de Dios es enviada y al igual que la *ruah* cae también sobre los hombres (Cfr. *Is 9, 7*). Se la compara con el fuego y el martillo: "¿No quema mi palabra como el fuego, y como un martillo golpea la piedra?" (*Jer 23, 29*).

El capítulo 20 de Jeremías demuestra que estas sensaciones no se aplican únicamente a las repercusiones de la palabra divina sobre sus oyentes. Conciernen a la experiencia personal del profeta al sentir en su interior el *dabar* como un fuego devorador e inquietante y al mismo tiempo como fuente de gozo. El mecanismo de la logofagia (Cfr. *Jer 15, 16*; *Ez 3, 1-3*) experimentado por dos profetas tan diversos como son Jeremías y Ezequiel demuestra que tanto el uno como el otro vivían la fuerza del *dabar* a la manera de la *ruah*.

5. 1. 2. El poder realizativo de la palabra profética

Una constante en la vida de los profetas es el protagonismo existencial del *dabar Yahveh*. El profeta es consciente de que Dios le llama y le habla de modo personal con una palabra tan llena de fuerza y de vida que penetra en el corazón del llamado, haciéndolo capaz de recibir y de transmitir la potencia de la revelación divina ³⁸⁴.

En Israel existe, además, la creencia en el poder de la palabra pronunciada, como si se tratase de una emisión realizativa. Esta palabra se presenta como una especie de energía incontenible, ligada al poder numinoso de la divinidad. Desde esta óptica W.Eichrodt, gran conocedor del Antiguo Testamento, interpreta las fórmulas veterotestamentarias de bendición y maldición:

"El miedoso afán de neutralizar la maldición que los gabaonitas habían pronunciado contra Israel por un delito de sangre de Saúl hace que se ejecute a los descendientes de Saúl, a pesar del principio del libro de la alianza que prohibía que los hijos pagaran por

³⁸⁴ Así sucede, por ejemplo, en Samuel (1 Sam 3,1). Yahveh se revela por medio de una llamada personal para que éste reciba y transmita a Saúl la palabra de Dios (*debar elohim*) en la forma del performativo de la promesa, en este caso concreto, de una dignidad real. Más tarde Samuel transmite a Saúl el mensaje de la palabra de Dios (1 Sam 15,13: *haqim*) a propósito del rey amalecita y anuncia el juicio divino por el desprecio de esta palabra. Se nos describe en este caso la fuerza explosiva y devastadora del *dabar Yahveh*.

las culpas de sus padres (2 Sam 21). Y la última instrucción de David a Salomón, de infligir castigo al benjaminita Semef por su maldición de otro tiempo, es un buen testimonio de la creencia pertinaz en la eficacia casi automática de la maldición, a pesar de que haya habido después un acto de perdón y de que la persona afectada sepa que ha sido objeto de una maldición sin culpa " (1 Reyes 2, 8ss). De ahí la necesidad de una nueva bendición para suspender la maldición anterior (Jue 17,2)" ³⁸⁵.

Conviene recordar, asimismo, la gran importancia que en la Antigüedad tenía la palabra pronunciada. Ello obedece, no pocas veces, a una concepción manásta o mágica de la palabra, pero, en cualquier caso:

"La palabra aparece considerada en toda la Antigüedad como vehículo de poderes que intervienen eficazmente en los acontecimientos del mundo; no, por supuesto, cualquier palabra, sino la que se pronuncia con gran énfasis y marcada intención. Y de ese tipo son, principalmente, la maldición y la bendición " ³⁸⁶.

Para Jeremías, el profeta es ante todo el portador de *dabar* (Cfr. Jer 18, 18) mientras que el sacerdote es, principalmente, el guardián de la *torâh* (Cfr. Jer 6,19; 8,8-9). Jeremías conoce perfectamente (8, 8) el libro escrito de la *torâh* pero trata de penetrar en su significado profundo y por eso se interesa sobre todo del *dabar*. Consagrado profeta desde el seno materno (1, 5), junto con la vocación ha recibido en

³⁸⁵ EICHRODT, W.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol I. Madrid 1975. Cristiandad., 157.

Junto a los testimonios citados por W.Eichrodt, hay también ejemplos de cómo Yahveh se convierte en señor de la maldición y la bendición y se adueña de su carácter propio: la maldición se lanza en nombre de Yahveh (Cfr. 1 Sam 17, 43, 26, 19; 2 Reyes 2, 24; Dir 27,14ss;). Yahveh tiene el poder para cambiar su objeto o neutralizarla totalmente (Cfr. Dir 30, 7; 2 Sam 16, 12). 1 Sam 17, 43; 26, 19).

³⁸⁶ Ibidem, vol.II., 77. Después de Samuel, se observa que el *dabar Yahveh* se erige en la fuerza decisiva de la historia de Israel. Así, en los libros de los Reyes, en Jeremías y en Ezequiel, entre otros, se encuentra constantemente la expresión *waj ehi debar-jhwih*, que la Vulgata traduce: *et factum est verbum Domini*, precisamente en el mismo momento en el que el profeta entra en acción proclamando la eficacia de esta palabra divina: (Cfr. 1 Rey 6,11; 13, 20; Jer 1, 4-11; 2, 1; 13, 8; 16, 1; 24, 4; 29, 30; Ez 3, 16; 6, 1; 7, 1; 12, 1). Esta expresión indica, en la mayoría de los casos, que la visión profética de la historia que da origen, por otra parte, a la tradición deuteronomística, considera al profeta como portador de la revelación del misterioso plan de Dios que se realiza eficazmente en la historia.

sus labios la palabra (*Jer 1, 9*). En sus discursos, ya desde la primera revelación, toma cuerpo y carne la palabra de Yahveh (*Cfr Jer 1, 11.12*) y aquí advertimos la presencia no sólo del aspecto dianoético sino también del aspecto dinámico, expresado por este profeta con tanta pasión.

Precisamente en la acción profética, en el curso histórico del cumplimiento de esta palabra con el sufrimiento que le es inherente, el profeta descubre que la palabra de Dios es fuerza irresistible, como el fuego que quema la paja (*Cfr. Jer 23, 29*).

En virtud de esta fuerza performativa, la palabra se cumple infaliblemente de tal modo que su realización constituye un signo de su autenticidad (*Cfr Jer 28, 9*)³⁸⁷.

También el Deutero-Isaías expresa esta potencia operativa de la palabra de Dios pero, a diferencia de Jeremías, enfatiza la dimensión histórica de esta fuerza operativa. En efecto, el Deutero-Isaías confía en la fuerza recreadora de la palabra profética porque ésta es portadora en sí misma de la potencia de Yahveh y para expresarlo, recurre a la famosa parábola, ya citada, de la acción de la lluvia y la nieve, cuya eficacia germinadora está fuera de duda. De igual modo, cada palabra profética está dotada de una fuerza operativa, a saber, la palabra del Dios vivo, que permanece para siempre.

La palabra profética presenta otro aspecto, igualmente importante: esta palabra establece una relación entre Dios y el profeta, tan íntima y personal que caracteriza, en muchos casos, la existencia entera del profeta autoimplicado en la acción que Dios realiza en la historia³⁸⁸.

³⁸⁷ Otros textos que expresan una idea semejante son: *Jueces 13, 12.17*; *2 Reyes 22, 16*; *Salmo 105, 19*; *107, 20*.

³⁸⁸ Nada de extraño que la Escritura llegue a considerar la vida y actuación histórica del profeta como *debar yhw* (*Is.2, 1*; *Oseas 1*; *Miqueas 1, 1*; *Sofonías 1, 1*). El profeta es el primero en experimentar la fuerza operativa de la palabra: su vida misma refleja la acción y la palabra divinas.

Por otra parte conviene recordar que *dabar* no significa solamente la palabra, sino también la *orden*, y sobre todo, la *acción*. Las palabras de Dios en el Sinaí son sus mandamientos (*Ex 20, 1; Deut 5, 19*). Las palabras del rey Salomón constituyen su conducta (*1 Rey 11, 41*). La función creadora es, pues, inherente a la palabra profética:

"El *dabar* pronunciado por el profeta, y no solamente recibido por él, presenta ciertos caracteres originales. La misma palabra, captada por el profeta, adquiere un sentido nuevo cuando la enuncia el profeta...Cuando el *dabar* sale de la boca del profeta, no se dirige al oído de los oyentes, sino a su voluntad. Y el *dabar* mismo provoca también a la acción; es creador"³⁸⁹.

No le falta razón a Waldenfels cuando sostiene que :

"El poder de la palabra sobre la historia se manifiesta, por una parte, en que compromete irresistiblemente a los profetas, y por otra, en que lleva a la práctica lo anunciado como salvación o castigo. En este sentido es indiferente que Israel presente oídos o no a los profetas; la palabra alcanza su objetivo en todos los casos, y cuando Israel desoye la llamada de Yahveh, la palabra se extiende a la promesa escatológica de que Yahveh traerá el orden y la salvación definitivas por nuevos cauces (*Oseas 2, 18-25*), en una nueva alianza (*Jer 31, 31-34*)"³⁹⁰.

Así pues, el lenguaje profético es claramente performativo, pero ¿de qué tipo de acto ilocucionario se trata? Por lo que se ha podido comprobar, estudiando los usos del *dabar Yahveh* por parte de los profetas, se trata de un complejo acto ilocucionario, fundamentalmente *directivo*, pero también *asertivo*, *compromisivo* y, no pocas veces, *expresivo*. Seguidamente se expone un análisis de algunos actos ilocucionarios característicos del lenguaje profético para mostrar la estructura de este tipo de actos lingüísticos.

³⁸⁹ NEHER, A.: *La esencia del profetismo*. Salamanca 1975. Sígueme, 101.

³⁹⁰ WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1991, Sígueme, 127.

5. 1. 3. Análisis de algunos ilocucionarios propios del lenguaje profético

Tras haber expuesto cómo la palabra, dotada de potencia operativa, constituye el medio de comunicación privilegiado en la comunicación profética, se considera seguidamente la naturaleza compleja de los actos ilocucionarios del lenguaje profético. Esta complejidad no es exclusiva de la práctica comunicativa de los profetas, ya que pertenece al patrimonio común de la práctica lingüística habitual en el lenguaje ordinario, atmósfera del mismo lenguaje profético. Al igual que sucede en la práctica lingüística corriente en la que se advierte el empleo de diversos recursos expresivos, dotados de una intención comunicativa y de una fuerza performativa (exhortaciones, interrogaciones, parábolas, alegorías, enigmas, bendiciones, comparaciones, etc) también en el lenguaje usado por los profetas se hallan estos tipos de prácticas comunicativas.

Un ejemplo de ilocucionario *directivo* del tipo "exhortación" (aviso) se halla en la parábola dirigida por el profeta Natán a David tras el adulterio con Betsabé y el asesinato de su esposo Urías (Cfr. 2 Sam 12, 1-7). Un ilocucionario de este mismo tipo puede

verse en la alegoría del profeta Ezequiel (*Cfr. Ez 17, 1-9*) cuando se propone denunciar al rey de Judá porque, después de haber prometido fidelidad al rey de Babilonia, viola el juramento y busca la ayuda de Egipto. Pero esta misma intención directiva se advierte en forma de pregunta cuando se pretende enfatizar un matiz irónico (*Am 3, 3-6*). En otras ocasiones, el ilocucionario del tipo *directivo* adquiere una intención comunicativa "requisitoria", como sucede con las acusaciones típicas de un fiscal en un proceso. En esta práctica comunicativa se sitúa, además, un tipo de ilocucionario *directivo* que es también, en cierto modo, "declarativo jurídico-sacral".

Un caso de este tipo puede observarse en *Ezequiel 18, 5-9*:

"Son las acusaciones típicas de un fiscal en proceso. En este contexto se sitúa también lo que llama Schultz "declaración jurídico-sacral", esencial en Ezequiel: la enumeración de una serie de comportamientos justos termina con la declaración de que esa persona merece vivir (en contra del discurso acusatorio, que implica, al menos en ciertos casos, la condena a muerte)" ³⁹¹.

Pero el lenguaje profético, estructurado en torno a una serie de actos ilocucionarios, presenta una complejidad, aún mayor si cabe, a la de cualquier otro lenguaje. Ello es así debido a que en los ilocucionarios de este tipo de lenguaje se superponen diversos niveles de intención comunicativa, fundamentalmente *directiva*. A continuación se estudian algunas de las principales intenciones comunicativas del lenguaje profético recordando que el objetivo en este trabajo no es el estudio del lenguaje bíblico, en este caso, de los profetas, sino el estudio del desafío que suponen las recientes investigaciones pragmático-lingüísticas, en concreto, aquellas derivadas de los

³⁹¹ SICRE, J.L.: *Los profetas de Israel y su mensaje*. Madrid 1986., Cristiandad., 39.

análisis de Searle. Dentro del marco de este desafío se ha de reconocer la utilidad de la técnica de Searle para el análisis de los diversos niveles de intención comunicativa que pueden observarse en el lenguaje profético.

5. 1. 3. 1. Llamada a la conversión y a la práctica de la justicia

Esta es, sin duda, una de las principales intenciones comunicativas que se descubre fácilmente analizando el lenguaje profético. Como caso paradigmático, puede tomarse el análisis del ilocucionario: "llamar a la conversión" ("Convertíos, dirigios a Dios, " ...). Este ilocucionario, en realidad, no es más que una variante del ilocucionario, "dar una orden ", ya analizado por Searle. La especificidad del ilocucionario: "dar una orden" radica en el intento por conseguir un cambio de conducta en el oyente (pueblo). Entre los multiples ejemplos que podrían analizarse ³⁹², aquí se estudia únicamente Ez 18, 21:

Ez 18, 21: "En cuanto al malvado, si se aparta de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá...vv.30: " Convertíos y apartaos de todos vuestros crímenes; no haya para vosotros más ocasión de culpa".

³⁹² Ez 18, 21; Joel 1, 14, Mt 3, 2; Hech 3, 19.

Ya la formulación hipotética de esta exhortación a la conversión coincide formalmente con lo que dice Searle en el comentario que éste hace a propósito del ilocucionario "avisar":

"La mayor parte de los avisos son probablemente hipotéticos: "Si no haces X, entonces sucederá Y" ³⁹³.

Searle analiza el ilocucionario "avisar" estableciendo los siguientes tipos de regla:

"-contenido proposicional: Futuro acontecimiento o estado, etc E

- preparatoria:

(1) Oyente tiene razones para creer que E ocurrirá y E no es del interés del Oyente.

(2) No es obvio ni para el Hablante ni para el Oyente que E ocurra.

- sinceridad: El Hablante cree que E no es del interés para el Oyente.

- Esencial: Cuenta como la asunción por parte del hablante de que E no es de interés para el oyente.

- Comentario: Avisar es semejante a aconsejar más bien que a pedir. No es necesariamente, según pienso, un intento de hacer que emprendas alguna acción evasiva (...) La mayor parte de los avisos son probablemente hipotéticos: "Si no haces X, entonces sucederá Y" ³⁹⁴.

- *contenido proposicional*: Futuro acontecimiento o estado, etc E. Es el tiempo verbal preferido por el lenguaje profético, ya que el anuncio profético se caracteriza precisamente por un pleno cumplimiento en el futuro. En este texto el futuro aparece continuamente: "vivirá sin duda, no morirá (vv.21, 22, 28), conservará su vida (vv. 27) y comprende sea un acontecimiento sea un estado tan decisivo como es la vida / muerte.

³⁹³ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 75.

³⁹⁴ SEARLE, J.: *¿Qué es un acto de habla?* op.cit., 75.

- *Preparatoria*: (1) El malvado tiene razones para creer que E ocurrirá y E no es del interés del malvado. Ezequiel avisa al malvado de aquello que puede sucederle : cargar con el peso de sus culpas, morir con el peso de estas culpas. El malvado sabe que esto puede suceder porque, según el contexto de estos versículos, muchas veces, éste resulta ser padre de un hijo que no practica la justicia o hijo de un padre que no practica la justicia, y, por tanto, se mueve en el ámbito de la Torah que se supone que él conoce. Y sabe, desde luego, que E no es del interés ni para él ni para nadie pues este E no es un E cualquiera sino que es cuestión de vida o muerte.

- *Preparatoria* : (2) No es obvio ni para el profeta ni para el malvado que E ocurra. Para el malvado resulta claro que no es obvio que E ocurra pues si fuera obvio no necesitaría de la advertencia profética para deponer su conducta y si fuera obvio para él que E no iba a ocurrir, ¿para qué iba a cambiar de conducta ? En tal caso, no valdría de nada la advertencia profética ni ningún tipo de amenaza o de castigo. ¿No es obvio tampoco para el profeta que E ocurra? El profeta dirige al malvado un ilocucionario directivo del tipo "avisar para conseguir un cambio de mentalidad y de conducta" ("llamar a la conversión"). Pero, a su vez, el profeta se hace eco de un ilocucionario *asertivo* del tipo *anuncia (que)* dirigido por Dios al profeta según la forma del ilocucionario *directivo* "dar una orden" ("La palabra de Yahveh me fue dirigida en estos términos") (Ez 18, 1). Hay, pues, tres niveles de ilocución, que podrían jerarquizarse según los tres tipos de ilocucionarios que entran en juego:

(1) (Yo, Ezequiel) afirmo (p) = (creencia (de que p).)

Asertivo del tipo afirmar (que) (p)

(2) (p) = "Yahveh me ordenó afirmar (q) ". *Directivo* del tipo: " dar una orden"

(3) (q) = "Si no cometes más pecados, vivirás sin duda y no morirás". *Directivo* del tipo "avisar". El ilocucionario *directivo* : "Llamar a la conversión" tiene la regla preparatoria adicional de que el hablante (H) tiene interés en conseguir un cambio de mentalidad y de conducta moral en la actuación del oyente (O).

"Yo, Ezequiel, afirmo que Yavhéh me ordenó anunciar (= afirmar que)(al malvado) que "si éste no comete más pecados, vivirá sin duda y no morirá ".

Hay, pues, una triple relación dialógica en la que el profeta se dirige al malvado porque previamente el profeta se ha dirigido a Dios para escuchar aquella palabra dirigida, en primer lugar, por Yahveh al profeta.

Ahora bien, los ilocucionarios "dar una orden" y "avisar" en el contexto profético alcanzan una radical discontinuidad respecto de cualquier "orden" y "aviso" normales en el lenguaje humano.

Un ejemplo de una triple relación ilocucionaria normal en la vida ordinaria es el caso del aviso o de la orden que un brigada da a un sargento para que éste, a su vez, la transmite fiel y literalmente a los soldados. Pero en el caso del lenguaje profético sucede, nada más y nada menos que, entre el nivel de la orden dirigida por Dios al profeta y del profeta al pueblo se da un salto inmenso, fundado en la audaz pretensión del profeta de transmitir no una orden recibida de otro ser humano sino la orden (o el aviso) de Aquél que es Transcendente y Absoluto y de cuya palabra ni siquiera el profeta tiene una certeza tal que le impida vacilar y sufrir la tentación de la duda y de la infidelidad.

El fiel israelita era bien consciente de todo ello y se preguntaba, muchas veces, cómo podía reconocer al verdadero profeta. Más aún, el mismo profeta, mientras afirma que "la palabra de Dios le fue dirigida en tales términos", expresa también cómo "le

fueron quemados los labios" (*Is 6-7*) y "cómo Dios lo sedujo y le hizo violencia" (*Jer 20, 7*). He aquí por qué cada vez que se ponen en boca de Yahveh actos ilocucionarios, hay que establecer esta esencial discontinuidad en relación con la aplicación de las reglas de Searle. Sólo así queda a salvo el carácter transcendente y absoluto de aquella palabra que el profeta atribuye a Yahveh como a su autor originario.

Por lo que respecta al verbo "dirigir" que aparece en este texto y en muchos otros textos proféticos, se puede observar que es el verbo usado, en repetidas ocasiones, por la traducción española de la Escritura para expresar el acto ilocucionario que, en la tradición cristiana, viene llamándose "inspiración": " La palabra de Yahveh me fue dirigida en estos términos".

Por otra parte, este verbo expresa claramente desde el punto de vista semántico el parentesco del anuncio profético con los verbos de la segunda clase de ilocucionarios, llamados por Searle *directivos*.

Centrando de nuevo la atención en el tercer tipo de ilocucionario, "avisar", podría decirse que para el profeta tampoco "es obvio que E ocurra", al menos desde el punto de vista del acto comunicativo, ya que avisar cuando se sabe, a ciencia cierta, que haga lo que haga el oyente, va a suceder igualmente E, carece de sentido. Pero además, el profeta confía en que E no llegue a ocurrir. En efecto, el conocimiento íntimo que tiene de Yahveh le lleva a confiar en El y a anunciar que hay algo que sí es obvio para él ("que Dios quiere que E no tenga que ocurrir"), ya que también es obvio para el fiel israelita que: "Yahveh no se complace en la muerte de nadie, sea quien fuere " (*Ez 18, 32*) y que quiere que: "el malvado se convierta de su conducta y viva " (*Ez 18 23*). Esta certeza

del fiel israelita expresa la condición de sinceridad de este tipo de ilocucionario. " El hablante (H) cree que E no es de interés para el oyente".

El profeta, además de creer que E no es de interés para el malvado, como no lo es la muerte para ningún hombre, sabe que tampoco es de interés para Aquél que le ha dado la orden de avisar al malvado:

"Descargaos de todos los crímenes que habéis cometido contra mí y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿ Por qué habéis de morir, casa de Israel? Yo no me complazco en la muerte de nadie, sea quien fuere, oráculo del Señor Yahveh. Convertíos y vivid " (Ez 18, 31-32).

Es tal el interés de Yahveh que El mismo interviene, bajo la forma lingüística del oráculo profético, por tanto, en primera persona, para enfatizar recurriendo a exclamaciones y a interrogaciones retóricas, su compromiso a favor de la vida del malvado. Resulta así que se cumple la condición esencial establecida por Searle para la realización con éxito del ilocucionario "avisar" ("Cuenta como la asunción por parte del hablante (H) de que E no es de interés para el oyente (O)") : "¿Por qué habéis de morir, casa de Israel ?" (Ez 18, 31).

Por último, para poder hablar en este texto, de "conversión" (= llamar a la conversión) es preciso recordar la regla preparatoria adicional establecida anteriormente. El hablante (en este caso, el profeta), anunciando la posibilidad de que al oyente (malvado) le ocurra E intenta lograr, *in nomine Domini*, que el oyente (el malvado) cambie de mentalidad y de conducta moral. De acuerdo con esta regla preparatoria adicional, podría reformularse la regla esencial del ilocucionario "llamar a la conversión" del siguiente modo: cuenta como la asunción por parte del hablante (H) de que E no es

de interés para el oyente (O) y de que, anunciando la posibilidad de que al oyente (malvado) le ocurra E puede hacer que O cambie de mentalidad y de conducta moral .

Conviene precisar que estas reglas valen para aquellosilocucionarios del tipo "llamar a la conversión ", pero pronunciados en el contexto de los oráculos y de los anuncios proféticos del Antiguo Testamento. En ellos son frecuentes las amenazas y las promesas de paz y prosperidad. De este modo el análisis llevado a cabo podría aplicarse igualmente a múltiples textos proféticos del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, a este texto del profeta Joel :

"Mas ahora todavía- oráculo de Yahveh - volved a mí de todo corazón, con ayuno, con llantos, con lamentos. Desgarrad vuestro corazón y no vuestros vestidos, volved a Yahveh vuestro Dios, porque él es clemente y compasivo, tardo a la cólera, rico en amor, y se ablanda ante la desgracia. ¡ Quién sabe si volverá y se ablandará y dejará tras sí una bendición!" (Joel 2, 12-14).

O, igualmente, a estos otros del profeta Amós:

"Porque así dice Yahveh a la casa de Israel: ¡ Buscadme a mí y viviréis ! (= Si me buscáis a mí, Yahveh, vosotros viviréis). Pero no busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal, ni paséis a Berseba, porque Guilgal será deportada sin remedio y Betel será reducida a la nada. ¡ Buscad a Yahveh y viviréis, no sea que caiga él como fuego sobre la casa de José, y devore a a Betel sin que haya quien apague !" (Amós 5, 4-6).

"Buscad el bien, no el mal, para que viváis, y que sea así con vosotros Yahveh Sebaot, tal como decís" (Amós 5, 14).

Y, desde luego, a los siguientes textos siguientes del profeta Jonás. En ellos el profeta se dirige a los ninivitas para conseguir su conversión, logrando además con la proclamación de la palabra profética que el rey de Nínive realice unilocucionario (" Por mandato del rey y de sus grandes "), mitad *directivo* ("dar una orden"), mitad

declarativo (" decreto de ley para toda la ciudad ") que causa en el pueblo la conversión.

Se nota, asimismo, la fuerza performativa de la palabra de Yahveh que, a través de la mediación humana de la predicación profética y de la orden del rey, consigue ajustar el mundo-a-la potencia operativa que ella comporta ³⁹⁵ :

"Por segunda vez fue dirigida la palabra de Yahveh a Jonás en estos términos: "Levántate, vete a Nínive, la gran ciudad y proclama el mensaje que yo te diga ". Jonás se levantó y fue a Nínive conforme a la palabra de Yahveh (...) proclamando: " Dentro de cuarenta días Nínive será destruída " (...)

"La palabra llegó hasta el rey de Nínive, que (...) mandó pregonar y decir en Nínive: "Por mandato del rey que hombres y bestias (...) clamen a Dios con fuerza; que cada uno se convierta de su mala conducta y de la violencia que hay en sus manos. ¡Quién sabe ! Quizás vuelva Dios y se arrepienta, se vuelva del ardor de su cólera, y no perezcamos" (*Jonás 3, 1-4; 6-9*).

Incluso en el Nuevo Testamento hay un testimonio semejante en la persona del profeta y más que profeta, Juan el Bautista:

"Fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto. Y se fue por toda la región del Jordán proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados (...) Decía, pues, a la gente (...): " Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente ?. Dad, pues, frutos dignos de conversión . Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego" (*Lc 3, 2-9*)

Y, por fin, el mismo Jesús, llegará a plantear la conversión sirviéndose de los términos de la tradición profética:

"Si no os convertís, también vosotros pereceréis del mismo modo" (*Lc 13, 3-5*).

³⁹⁵ Conviene recordar que en los ilocucionarios *directivos* la dirección de ajuste es de mundo-a-palabras. Cfr. SEARLE, J.: *Una taxonomía de los actos ilocucionarios*, op.cit., 461.

A propósito de la acción comunicativa de la conversión comenta von Balthasar:

"El hombre tiene que encontrar siempre a Dios mediante una con-versión, mediante una confesión que le viene a contrapelo. Jamás se encuentra Dios en la prolongación de los deseos e ideales del hombre. Todas las experiencias humanas deben servir a Dios; pero Dios no está remitido a ninguna de ellas, Dios no se apropia de ninguna sin antes trasformarla con su fuego purificador. La palabra de Dios basta para, en el espacio de dos milenios, obligar al rebelde, obstinado y adúltero Israel, llevándole por el camino de las humillaciones, a ir desde la primitiva conciencia familiar, propia de la tribu nomada, hasta el umbral del Evangelio" ³⁹⁶.

Al final del análisis del ilocucionario profético "convertíos" se advierte un cierto paralelismo con el estudio del "convertíos" proclamado por Jesús. Sin embargo, el contexto es diferente. Jesús lo pronuncia como un *directivo* co-implicado en el *asertivo* ("El Reino de Dios está cerca") mientras que el profeta del Antiguo Testamento llama a la conversión en el marco de promesas y amenazas. Es más propiamente *directivo* aunque no hay que olvidar las aserciones del profeta acerca del Dios vivo y operante en la historia de Israel.

En los casos analizados el profeta se dirige al pueblo y da una orden de conversión *in nomine Domini*. Pero también son bien numerosos los casos en los que la dirección del ilocucionario es inversa.

³⁹⁶ BALTHASAR, H.U.von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964. Guadarrama., 122.

5. 1. 3. 2. Preguntas del profeta a Dios

El profeta se dirige a Dios *in nomine populi* para atreverse a interrogarle acerca del porqué de su obrar tan misterioso y enigmático, permitiendo la injusticia y el sufrimiento de su pueblo. Como ejemplo paradigmático se tomarán las interrogaciones y las quejas del profeta Habacuc en el primer capítulo del libro que lleva su nombre.

Así, se pretende analizar otro tipo de ilocucionario que aparece, con frecuencia, en el lenguaje profético: la queja y el lamento en forma de interrogación, dirigida por el profeta a Dios en nombre del pueblo de Israel. Alonso Schökel alude veladamente a este nuevo tipo de intención profética cuando comenta:

"Han pasado los años en que el profeta se limitaba a escuchar la palabra de Dios, y transmitirla. Igual que su contemporáneo Jeremías, toma la iniciativa, pregunta a Dios, exige una respuesta, espera. La profecía se convierte en diálogo" ³⁹⁷.

³⁹⁷ ALONSO SCHOKEL, L.: *Profetas. Introducción y comentario*. Madrid 1980, Cristiandad. Tomo II, 1091.

Habacuc interroga a Dios en estos términos:

"¿Hasta cuándo, Yahveh, pediré auxilio, sin que tú escuches, clamaré a tí: ¡Violencia!", sin que tú vengas a salvar? ¿Por qué me haces ver la iniquidad, y tú miras la opresión?" (*Habacuc 1, 2-3*)

Para captar el significado de estas interrogaciones es preciso dar cuenta razonada de las mismas desde el análisis pragmático-lingüístico. Siguiendo el esquema de Searle se observa que estas interrogaciones son bien peculiares, ya que no se corresponden con ninguna de las dos clases de preguntas que tipifica Searle ³⁹⁸.

Ahora bien, el profeta no busca una respuesta a título informativo, ya que no pretende saber el día o la hora exacta del cuándo ("¿Hasta cuándo?"). Su intención no es informativa, dado que el profeta sabe que Dios está dispuesto a intervenir prontamente, como se deduce viendo el desarrollo de los demás capítulos de este libro:

"Habacuc, a pesar de sus diálogos con el Señor, no le encuentra solución teórica ni práctica. Pero supera el problema con una postura de fe, convencido de que todo grupo opresor, cualquiera que sea, terminará castigado por Dios. La novedad de Habacuc consiste en que presenta a Dios como quien juzga y condena no a un imperio, sino a toda forma de opresión" ³⁹⁹.

³⁹⁸ Según Searle, existen dos clases de preguntas: "(a), preguntas reales; (b) preguntas de examen. En las preguntas reales, el hablante desea saber (encontrar) la respuesta; en las preguntas de examen, el hablante desea saber si el oyente sabe". Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*, op.cit., 74.

³⁹⁹ ALONSO SCHOKEL, L.: *Profetas*, II, op.cit., 1094.

Tampoco se trata de la clase (b) (una pregunta de examen) ("desea saber si el oyente sabe") ya que el profeta no pone en duda la omnisciencia del Dios, "lento a la cólera y rico en piedad " y, sin embargo:

"Dios parece no escuchar (1, 2), y antes de responder, se hace esperar. Mira los sucesos como si no viese, ve y se calla (1, 3), como si lo que ve no hiriera su vista" ⁴⁰⁰.

Este es el drama del profeta y la razón de ser del complejo ilocucionario que él anuncia, usando fórmulas lingüísticas que recuerdan los gritos de socorro presentes en la tradición profética ⁴⁰¹. A partir de este drama que explica la perplejidad del profeta ante la historia de injusticias que padece su pueblo (¡el pueblo de Dios!) se descubre que el acto lingüístico del preguntar profético es, por una parte, un *directivo* (en forma de oración de petición: "pediré auxilio"), cuya intención es conseguir la autoimplicación de Dios en la historia de su pueblo, sometido a la injusticia interior y a la opresión exterior; y por otra parte, un peculiar *asertivo* del tipo "quejarse, lamentarse" al que va unido un componente fuertemente *expresivo*. No debe perderse de vista que, para Searle, "quejarse", además de su componente expresivo, posee un elemento, fundamentalmente, *asertivo*:

"Quejarse" (como jactarse) ambos denotan representativos con la característica adicional de que tienen algo que ver con el interés del hablante (rasgo 6 anterior)" ⁴⁰².

⁴⁰⁰ Ibidem., 1096

⁴⁰¹ Cfr. Jr 6, 7; 20, 8; Job 19, 7; Is 60, 18.

⁴⁰² SEARLE, J.: *Una taxonomía de los los actos ilocucionarios*. op.cit., 460.

El profeta, lamentándose ante su Dios, no se resigna. Interpela, cuestiona, protesta, se enfrenta a su Dios y, al hacerlo, asevera que la situación vivida en su país es catastrófica, y que el interés del hablante (Habacuc) es comprometerse a conseguir de Dios la ayuda eficaz para poner fin a tan desastroso panorama. Este interés del profeta, manifestado en su compromiso a favor de Israel, se pone de relieve en el mismo acto de quejarse ante su Dios. Con lo dicho, se advierte la radical diferencia que ha de establecerse entre la condición esencial señalada por Searle para los actos lingüísticos del "preguntar" ("Cuenta como un intento de obtener esta información del oyente" ⁴⁰³) y la condición esencial para los lamentos proféticos que podría postularse del siguiente modo, parafraseando a Searle: Cuenta como la asunción de que la interpelación del hablante (del profeta) será escuchada misericordiosamente por el oyente (Dios) y que éste responderá auto-implicativamente a favor del hablante. Así se comprende cómo la respuesta le llega a Habacuc, a través de una lectura atenta de la historia en su núcleo más profundo, ya que la salvación viene por el camino de la justicia y la confianza. Habacuc encuentra la palabra clave de respuesta en la fe (fidelidad) (*Hab* 2, 4). Fidelidad del justo que responde a la fidelidad de Dios, avalada por su intervención salvadora en el pasado, y que supone, por tanto, una iniciativa dialógica divina a la cual el hombre responde, iniciando, a su vez, un nuevo diálogo en forma de interpelación profética.

Por esta razón, se ha elegido la queja del profeta en forma de interrogación, para poner de relieve la significatividad de este tipo de acto lingüístico, reducido, no pocas veces, a su fuerza invocativa o a su dramatismo poético⁴⁰⁴. Tras haber analizado la

⁴⁰³ IDEM.: *Actos de habla*. op.cit., 74.

⁴⁰⁴ Para un análisis en detalle sobre las quejas de Habacuc puede consultarse: ALONSO DIAZ, J., "Habacuc o las perplejidades de un profeta". *Cultura Bíblica* 22 (1965) 195- 201; DIEZ MACHO, A.: "El texto bíblico del comentario de Habacuc de Qumrán". *Lex tua Veritas*. Tréveris (1961) 59-64;

estructura de estos pocosilocucionarios proféticos, se podría seguir con el estudio pragmático-lingüístico de otros muchos ejemplos de lenguaje profético. Más aún, podría objetarse que, aduciendo sólo estos casos que se han considerado con detalle, no se corrobora la validez de este tipo de metodología analítica para el resto deilocucionarios proféticos. Ahora bien, esta posible objeción parece no tener en cuenta que los actos lingüísticos analizados no han sido elegidos al azar, ya que resultan ser bien paradigmáticos del lenguaje profético y, además, comprenden las principales intenciones comunicativas de los profetas. Normalmente, ellos usan el lenguaje bien para dirigirse al pueblo, *in nomine Domini*, con la intención de lograr su conversión bien para dirigirse a Dios, *in nomine populi*, con la intención de conseguir de El, misericordia, perdón, auxilio, respuesta:

"En ocasiones, lo que escucha el profeta es una orden. Puede ser tan concreta como esconderse junto al torrente Carit o dirigirse a Sarepta (1 Reyes 17, s ss.) o tan tremendamente amplia como presentarse al rey Ajab (1 Reyes 18, 1 ss), dejando al profeta toda la iniciativa para la acción posterior. Otras veces, la palabra se centra en un fallo grave de la sociedad, actitudes que deben cambiar o suprimir. En ocasiones, será una palabra de ánimo, que consuela en medio de las tristezas del presente y asegura un futuro mejor. Hay palabras personales al profeta, dirigidas a reprenderlo o animarlo...Palabras centradas en el presente, otras que vuelan al futuro lejano y anticipan una utopía que ni siquiera nosotros hemos gozado aún"⁴⁰⁵.

Por otra parte, la aplicación de este tipo de análisis a otros actos lingüísticos, como pueden ser "suplicar, rogar o abogar por el pueblo de Israel"; o "implorar el perdón y la misericordia divina por las iniquidades cometidas por el pueblo de Israel",

RAMOS GARCIA, J.: El Cántico de Habacuc (Hab 3). Traducción y comentario literal. *Cultura Bíblica* 5 (1948) 171-174; 254-260; PONGUTA, H.S.: "La ruina de un imperio. Una relectura de Hab 2, 5-14. *Xaveriana* 25 (1975) 43-50.

⁴⁰⁵ SICRE, J.L.: *Profetismo en Israel*. Estella 1992. Verbo Divino, 110.

supondría tener que repetir muchos de los elementos señalados en los análisis pragmático-lingüísticos, realizados en detalle anteriormente. No debe perderse de vista que el objetivo central era únicamente exponer la utilidad del instrumental pragmático-lingüístico a la hora de dilucidar la significatividad del lenguaje profético, cuyo carácter performativo y auto-implicativo ha quedado ya puesto de relieve a lo largo de la presentación de este tipo de lenguaje.

Así pues, la pragmática lingüística proporciona tres claves de lectura para descubrir el significado del lenguaje usado por los profetas. La primera está relacionada con la teoría performativa de Austin ("decir es hacer"). Desde ella se puede entender mejor el poder realizativo de la palabra profética.

La segunda se refiere a la "lógica de la autoimplicación" de D.D. Evans, que ayuda a captar la íntima dimensión compromisiva en la que se ve envuelto el profeta y el Dios proclamado por el profeta.

La tercera consiste en el análisis de los actos ilocucionarios, llevado a cabo por Searle, desde el cual se justifica el significado de los múltiples actos lingüísticos proféticos, organizados unitariamente en un complejo acto ilocucionario, fundamentalmente *directivo*, y a la vez, *asertivo*, *compromisivo* y *expresivo*. Estas tres claves de lectura presidirán también el análisis pragmático-lingüístico del lenguaje de la Alianza bíblica.

5. 2. El lenguaje de la Alianza como ilocucionario *compromisivo*

En la experiencia de la Alianza se manifiesta de modo ejemplar la fuerza ilocucionaria de la palabra de la promesa. El análisis del lenguaje bíblico de Alianza supone un hablante (unas veces, el fiel israelita; otras, la figura de un mediador) religado con lo de algún modo Absoluto. En efecto, en el acto de profesar la confianza en Yahveh el fiel israelita manifiesta su relación vital con el Misterio reconocido y venerado como presencia operante a lo largo de la historia de su pueblo. Asimismo el estudio y la contemplación de la naturaleza despiertan en el creyente israelita la pregunta por el fundamento último de la originación y la admirable consistencia ontológica del universo.

El ámbito de la fe hace ver al creyente que esta experiencia histórica, personal y cósmica de alianza con el Misterio último de la realidad sólo puede fundarse, a su vez, en una experiencia previa. Esta consiste en el encuentro íntimo con el Misterio de un Dios personal que establece con su pueblo una relación autoimplicativa de Alianza, expresada en la tradición de Israel como un acto ilocucionario de promesa (*compromisivo* según la clasificación de J. Searle⁴⁰⁶) por parte de Dios en relación con su pueblo y con toda la humanidad mediante una relación compromisiva originaria ("creación")

5. 2. 1. La fuerza ilocucionaria de la palabra de la Alianza

El lenguaje bíblico, articulado en torno a la categoría de Alianza, supone dos claves comunicativas que la pragmática lingüística ha señalado como centrales en toda acción comunicativa. La primera se refiere a la performatividad que se manifiesta como fuerza operativa contenida en el *dabar Yahveh*. Ella da vida a quien entra en el dinamismo de la palabra de la Alianza:

"Y ahora, Israel, escucha las leyes y los preceptos que os enseñé a practicar, para que viváis y entréis en posesión de la tierra que os da el Señor, Dios de vuestros antepasados" (*Dir 4, 1*).

⁴⁰⁶ "Conmisivos" es la traducción elegida por Valdés Villanueva en su obra: *La búsqueda del significado* ya citada en diversas ocasiones. Seguramente ha optado por este calco para reproducir el original inglés de Searle: *Commisives*. En esta investigación se emplea, en cambio, el término "compromisivos" o su equivalente "compromisorios" para poner de relieve el aspecto del compromiso tan cercano al de autoimplicación y tan centrales ambos en este estudio, como se habrá podido comprobar. Sorprende, además, la actitud de Valdés Villanueva que ahora opta por un calco cuando anteriormente rechazaba la viabilidad de un calco para traducir: "*performative*", prefiriendo, en cambio, ¡no se sabe por qué! término "realizativo". En cualquier caso, se usará "conmisivos", "compromisivos", "compromisorios".

La segunda tiene que ver con la lógica de la autoimplicación de gran utilidad para interpretar el lenguaje de la Alianza como un lenguaje no tanto de pacto cuanto de comunión, que habla de Yahveh comprometido con la causa del ser humano (liberación, plenitud de vida en la Tierra prometida, acceso a la vida divina). Habla de Yahveh llamando a Israel para que se autoimplique en relación con El (señor de la vida) y con los hermanos en una comunión fraterna (Cfr. *Dtr* 12-25)

De este modo, en el lenguaje de la Alianza se pone de manifiesto la eficacia salvífica de la Palabra de Dios así como su compromiso radical a favor de Israel. Se trata de una palabra que pone en relación a Dios y a la humanidad en un vínculo tan profundo que genera una nueva vida para el ser humano, llamado a la comunión con el Misterio. La palabra de la alianza se presenta así como una palabra dirigida a Moisés y transmitida por medio de él al pueblo (Cfr. *Ex* 19, 3.14.20.24ss) para manifestar la llamada del poder de Yahveh que se revela ocultándose y que, al ocultarse, se revela.

"La palabra de Dios en el Sinaí es la palabra de la majestad que se manifiesta veladamente en el fuego devorador y que nadie puede mirar, pero que se ofrece graciosamente a la mirada contemplativa de Moisés y refleja el resplandor en su rostro (*Ex* 33, 18ss, 34, 29 s.)" ⁴⁰⁷.

El término que usa la Biblia para referirse a este lenguaje de la alianza es *Berit*. Este término se aplica normalmente a la relación entre Dios y el hombre. Por ello puede resultar oportuno considerar brevemente esta noción bíblica aunque, dada la ingente y casi inabarcable serie de estudios dedicados a esta noción, es preciso limitar el estudio al

⁴⁰⁷ SCHLIER, H.: "Palabra", en *Conceptos fundamentales de la teología*. Madrid 1967. Cristiandad, 298.

análisis de algunos textos más significativos en relación con los actos lingüísticos *compromisivos*.

Este estudio se centra en un análisis de la fuerza ilocucionaria contenida en un acto de habla *compromisivo* como es la promesa de la Alianza, fundada en una mutua autoimplicación en la que ostenta la primacía aquella libre iniciativa divina de entrar en comunión de vida con el hombre. Esta iniciativa parte siempre de Yahveh pues El es quien decide entablar un diálogo de alianza y de comunión de vida con el hombre tal y como se pone de manifiesto en la noción bíblica de *berit*.

5. 2. 2. La noción bíblica de *berit* y el acto ilocucionario de la promesa

El término bíblico *berit* se traduce normalmente con los términos de "alianza" o "pacto" pero con ello no se pone de relieve la riqueza de esta noción central en el conjunto del Antiguo Testamento ⁴⁰⁸. Quizá por este motivo no hay acuerdo entre los

⁴⁰⁸ Los LXX recurren al término griego "διαρκή" para traducir *berit*. El vocablo "διαρκή" proviene del derecho privado griego y se usa, sobre todo, para expresar la última voluntad del que hace un testamento; y de ahí deriva la versión latina de "testamentum". Varios exegetas han acudido a la etimología de *berit* para hallar el significado original y profundo de este vocablo. Kohler opina que procede del verbo hebreo *brh* que significa "comer", "compartir la mesa" y por consiguiente, piensa que significa "comer juntos". Según Kohler, por tanto, *berit* indica en su origen la comida ritual que acompaña a la estipulación de un tratado o de un pacto y, asimismo, el vínculo comunitario puesto de manifiesto en el banquete (Cfr. Gn 26, 30 y 31, 46-54).

exegetas ⁴⁰⁹. En lo que sí coinciden la mayor parte de los exegetas es en afirmar la *berit* entre Dios e Israel como algo más que un simple contrato bilateral semejante a los diversos pactos de vasallaje hallados en los textos hititas, cananeos o asirios. En ellos se narran pactos establecidos entre un gran rey y sus propios vasallos.

Ciertamente estos textos tienen una gran importancia para adentrarnos en el *Sitz im Leben* del mundo oriental, pero la *berit* teológica es mucho más y, por tanto, el significado del lenguaje de la alianza bíblica no puede reducirse a aquellos lenguajes de pactos de vasallaje aún cuando no falten coincidencias estilísticas y estructurales.

En efecto, a diferencia de otros esquemas de alianza que han concebido los pensamientos no bíblicos en los que no se llegaba más que a técnicas del sentimiento religioso, es decir, a una especie de sistematización del respeto que se le debe a la divinidad protectora, en el caso de la alianza bíblica, la revelación divina llama al hombre a una acción que no sea meramente una técnica, que no se reduzca a provocar la acción divina o a confirmarla mediante la plegaria o la devoción, sino que sea contemporánea de la acción divina. La *berit* no consiste en una alianza hecha por Dios para obtener la ayuda de los hombre sino en una llamada gratuita para que el ser humano se comprometa en la

⁴⁰⁹ Así, R.Kriech hace derivar *berit* del sustantivo acádico *Beritu*, que significa vínculo, y en sentido metafórico, el pacto que vincula la libre voluntad de los contrayentes. Por su parte, en el Diccionario hebreo-alemán de Gesenius-Buht (1915) se observa que *berit* procede del hebreo *brh* y que significa fijar, establecer; y según la famosa hipótesis de M.Noth se deriva de una preposición acádica sustantivada : *birit*, que significa "entre"; *berit* significaría entonces: "entre dos contrayentes. Según la versión de E.Kutsch *berit* proviene de la raíz *brh* con los significados de "ver, observar, elegir, seleccionar, determinar, obligar". Un estudio en detalle acerca de toda la complejidad etimológica en torno al término *berit* se halla en KUTSCH, E.: *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*. Madrid 1978, 492-509, a quien se sigue ampliamente en esta investigación.

prolongación histórica de la obra divina. Es una promesa fundada en un compromiso por parte de Dios para llevar a plenitud la existencia humana.

Así, en el lenguaje bíblico se observa cómo el fiel israelita reconoce una iniciativa dialógica divina. Ella genera la experiencia de alianza de la que parte el creyente para dirigirse a Dios y comprometerse en alianza con El. Esta iniciativa dialógica divina es lo que transforma la alianza en *berit*. Los hombres saben lo que Dios espera de ellos, cuando se les brinda la alianza.

La *berit* aparece así como un proyecto divino. Al proponerla, Dios persigue una intención concreta, formulada en las exigencias de la ley y pretende llevarla a cabo promoviendo y contando con la colaboración de los hombres. Se da así en la *berit* una cooperación constante entre Dios y la humanidad en la que Dios vela por la realización de su proyecto, mientras que los hombres le ayudan con su tarea. La historia está hecha de esta cooperación entre Dios y los hombres. Pero es una historia *dialogada*. En ella los hombres responden a una larga llamada de Dios así como a toda una serie de invitaciones divinas. No hay nada que ponga trabas al encuentro inmediato Dios y los hombres.

Ni la naturaleza ni los héroes se interponen entre lo divino y lo humano. No se encuentra en la en la Biblia una naturaleza ritualizada o un soberano divinizado, como mediadores de lo trascendente y de lo immanente en el universo de la *berit*. Por el contrario, se presenta un cara a cara entre Dios y el hombre.

En este sentido, la noción bíblica de *berit* presenta la estructura dialógica propia de los actos de habla con la salvedad de que en la *berit* el creyente reconoce que el fundamento último de esta relación comunicativa de la alianza es la iniciativa gratuita divina que no pide nada a contracambio. Así desde la promesa de alianza hecha por Dios

a Abram (*Gén 15, 18*) se advierte tanto la estructura dialógica como la libre iniciativa divina fundada en la gratuidad y en la benevolencia del Dios tres veces Santo. Pero tal estructura dialógica supone el compromiso por parte del sujeto de la *berit*. En este contexto, *berit* puede designar precisamente la promesa. El contenido de tal *berit* como autocompromiso se deduce del contexto ⁴¹⁰.

De la *berit* de Yahveh, entendida como "autocompromiso, promesa", se habla en el Antiguo Testamento en circunstancias diversas. El contenido de esa *berit* varía según quienes sean los receptores de la misma y según la situación en que éstos se hallan. Pueden apreciarse tres formas de compromiso analizando la estructura dialógica del acto ilocucionario de la *berit*, entendido no como un pacto o tratado con un vasallo sino como una promesa que conlleva en sí misma la fuerza de su realización histórico-salvífica.

a) *Yahveh se compromete con los descendientes de Abram* ⁴¹¹

⁴¹⁰ Así, por ejemplo, "dejar a otros con vida" (*Jr 9, 15a*; lo mismo en *1 Sam 11, 1*; *Dtr 7, 2*; *Ex 23, 32s*; *34, 12.15*; *Jue 2, 2*) o defender la vida comunitaria (*1 Sam 18, 3*). El que asume el compromiso lo puede reforzar por medio de un rito de automaldición pasando por entre las dos partes de un animal despedazado (*Jr 34, 15b.18a.19*; *Gén 15, 17s*). En caso de que no se cumpla su palabra, perecerá lo mismo que ese animal. Partiendo de este autocompromiso se puede llegar al compromiso recíproco asumido por dos o más partes, se puede llegar a la *berit* recíproca.

⁴¹¹ *Dt 8, 18*: "Acuérdate de Yahveh tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la prosperidad, cumpliendo así la alianza que bajo juramento prometió a tus padres, como lo hace hoy". *Lev 26, 42*: "Y yo me acordaré de mi alianza con Jacob, y de mi alianza con Isaac; y recordaré mi alianza con Abraham; y recordaré la tierra".

Salmo 105,8-11: "El se acuerda por siempre de su alianza, palabra que impuso a mil generaciones, lo que pactó con Abrahám, el juramento que hizo a Isaac, y que puso a Jacob como precepto, a Israel como alianza eterna, diciendo: "Yo te daré la tierra de Canaán por parte de vuestra herencia".

En estos textos se alude a la promesa de la tierra de Canaán hecha a Abrahán (y a su descendencia). Se trata de una *herit* que constituye la forma de garantía más importante junto al juramento (referente al don de la tierra).

b) *El compromiso de mantener la alianza según la redacción P (Sacerdotal)* ⁴¹²

Dios mantiene su promesa por pura gracia. El acto de habla de su promesa no está sujeto a condiciones ni a reglas aunque, una vez que Dios mismo ha querido hablar según las categorías del lenguaje humano, el único hablar significativo de su obrar es aquél que tiene en cuenta las condiciones y reglas del hablar humano. Con todo, conviene no perder nunca de vista que en esta relación "Dios-pueblo", Dios es el único que impone obligaciones. Por ello advierte atinadamente E.Kutsch:

"Así, Dios puede hacer depender la realización de su *herit* = "promesa" del cumplimiento de diversas condiciones (*Dt* 7, 9; *1 Re* 8, 23); puede hacer depender la relación "Dios-pueblo" de la observancia de su *herit*= "obligación" (*Ex* 19, 5; *Sal* 132, 12). Pero el hombre, aun cumpliendo estas obligaciones, no puede exigir a Dios que cumpla su promesa; la garantía de que esa promesa se cumplirá reside exclusivamente en el hecho de que Dios mantiene su promesa" ⁴¹³.

Kutsch avisa de un peligro a la hora de hablar de la relación entre Dios y el hombre:

⁴¹² Gn 9, 8-9: "Dijo Dios a Noé y a sus hijos con él: "He aquí que yo establezco mi alianza con vosotros, y con vuestra futura descendencia".

Gn 17, 1-2: " Cuando Abram tenía noventa y nueve años, se le apareció Yahveh y le dijo: "Yo soy El Sadday, anda en mi presencia y sé perfecto. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos y te multiplicaré sobremanera".

Números 18, 19: "Todo lo reservado de las cosas sagradas que los israelitas reservan a Yahveh, te lo doy a tí (Aarón) y a tus hijos e hijas, por decreto perpetuo. Alianza de sal es ésta, para siempre, delante de Yahveh, para tí y tu descendencia".

2 Samuel 23, 5: "Pues firme ante Dios está mi casa, porque ha hecho conmigo un pacto sempiterno, en todo ordenado y custodiado. El hará germinar toda mi salud y todo mi deseo".

⁴¹³ KUTSCH, E.: *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*, op.cit., 505.

"Si con el término *partners* se quiere designar a personas relacionadas mutuamente con igualdad de derechos, entonces es peligroso hablar de *partnership* entre Dios y el hombre" ⁴¹⁴.

c) *Compromiso por parte de Yahveh de obligarse bajo juramento ("Juro por mi nombre") a cumplir y mantener para siempre la alianza.*

En este tercer tipo de textos se advierte la voluntad de Yahveh de respetar la que, desde la perspectiva de Searle, se considera estructura esencial del acto ilocucionario. El es trascendente y está por encima de cualquier conceptualización y categoría lingüística pero, una vez que el creyente ha descubierto que la experiencia histórica de liberación y de alianza tiene su último fundamento en una previa iniciativa dialógica divina, entonces se comprende la presencia, siempre de un modo analógico e inefable, la que Searle llama condición esencial (7) para una realización con éxito del acto de habla de la promesa: "El Hablante intenta que la emisión de T le coloque a él bajo la obligación de hacer A" :

"La característica esencial de una promesa consiste en asumir la obligación de realizar un cierto acto. Pienso que esta condición distingue a las promesas (y a otros miembros de la misma familia, tales como los votos (9) de otros géneros de actos ilocucionarios. Obsérvese que en el enunciado de la condición solamente se especifica la intención del hablante; otras condiciones adicionales clarificarán cómo ha de entenderse esa intención. Sin embargo, resulta claro que el tener esta intención es una condición necesaria para hacer una promesa, pues si un hablante puede demostrar que no tenía esa intención en una emisión dada, puede probar que la emisión no era una promesa" ⁴¹⁵.

Ahora bien, esta voluntad de autoimplicación por parte de Dios que llega incluso a obligarse bajo juramento, hace que en el hombre se suscite una responsabilidad dialógica, una ética responsorial. En ella el ser humano, reconociendo y agradeciendo la

⁴¹⁴ Ibidem., 505.

⁴¹⁵ SEARLE, J. : *Actos de habla.*, op.cit., 68.

promesa divina, manifiesta, a su vez, en el acto de habla de acción de gracias, su compromiso obediencial, expresado en los pactos y en las ratificaciones de la Alianza ⁴¹⁶.

Así pues, en este tercer tipo de textos se advierte, a pesar de las diferencias señaladas, una estructura dialógica común. Yahveh se compromete con una Alianza fundada en una serie de acciones salvíficas, llevadas a cabo por El mismo en el pasado, y a través de las cuales ha demostrado históricamente la eficacia salvífica de su palabra, avalada por los signos y prodigios en favor de su pueblo Israel. Por su parte, el pueblo de Israel responde obediencialmente, con los actos de habla de la acción de gracias, de la súplica y también de la promesa, entendida como compromiso ético, expresado en las palabras de la ley. De este modo, la estructura dialógica del acto lingüístico de la Alianza puede articularse básicamente en tres partes fundamentales:

a) *El memorial histórico* que consiste en evocar los signos y prodigios salvíficos llevados a cabo por Yahveh, sobre todo, aquél de la liberación de Egipto:

"habéis visto..."; "lo que Yahveh ha hecho por vosotros "; " hasta hoy.."; " hasta ahora..."(Dt 29, 1-8).

b) *exigencia responsorial de obediencia a Yahveh:*

⁴¹⁶ He aquí algunos textos bien elocuentes:

Exodo 24, 4-8: "Entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahveh;...tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: " Obedeceremos y haremos todo cuando ha dicho Yahveh".

Exodo 31, 17: "Será entre yo y los israelitas una señal perpetua; pues en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, y el día séptimo descansó y tomó respiro".

Dt 4, 13: "El os reveló su alianza, que os mandó poner en práctica, las diez Palabras que escribió en dos tablas de piedra".

2 Reyes 17, 37-38: "Guardaréis los preceptos, los ritos, la ley y los mandamientos que os dio por escrito para cumplirlos todos los días, y no reverenciareis dioses extraños, sino que reverenciareis sólo a Yahveh vuestro Dios, y él os librará de la mano de todos vuestros enemigos".

"Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Estas son las palabras que has de decir a los hijos de Israel" (*Ex 19, 5-6*)

c) *contenido y formulación de la promesa*, reforzada a veces con amenazas en caso de rechazarse el compromiso de obedecer a las palabras de Yahveh (*Cfr. Dt 30, 15; 11, 26-28; Jr 17, 24-27*)

Aún dentro de esta estructura dialógica común, los textos no dejan de presentar diferencias en relación con el tipo de compromiso que se establece entre Yahveh y el pueblo de Israel. Ciertos textos enfatizan la preparación del compromiso de autoimplicación (*Dt 26, 17-19; 29, 11, Jos 24*). Otros muestran cómo se propone al pueblo la invitación a observar las exigencias del compromiso de alianza (*Cfr. Dt 28, 1-15; 18-26*). En cualquier caso, los elementos comunes están por encima de estas diferencias de matices. Ello se advierte claramente analizando tres de los textos fundamentales en los relatos de alianza ⁴¹⁷. En estos tres textos se repite el mismo esquema que articula el "cara a cara" entre Dios e Israel:

El pueblo se congrega en un lugar santo. El "mediador" que preside la ceremonia de alianza presenta el contenido de la promesa de Yahveh (p= contenido proposicional) y la eficacia salvífica que de ella se deriva (F= fuerza ilocucionaria: el cumplimiento histórico de tal contenido y la fuerza operativa del "brazo de Yahveh").

El pueblo acepta y expresa su voluntad de autoimplicación en la promesa divina: "Haremos todo lo que dice Yahveh" (*Ex 24, 7*).

⁴¹⁷ Cfr. Jos 24, Ex 19 y Ex 24, 3-8.

Se redacta el documento de alianza depositado en un lugar sagrado. Son designados como testigos: estelas (*Cfr. Jos 24, 26-27; Ex 24, 4*) o el mismo pueblo (*Cfr. Jos 24, 22*). En el Deuteronomio se repite este mismo esquema con algunas pequeñas variantes, entre ellas, la serie de bendiciones y maldiciones que pueden seguirse en caso de que el pueblo no respete la alianza⁴¹⁸.

5. 2. 3. Promesa de alianza y compromiso de comunión entre Dios e Israel

La *berit* teológica es una relación dialógica, pero no entre *partners* iguales. Dios tiene siempre la iniciativa, dada su trascendencia, majestad y santidad absolutas:

⁴¹⁸ Estos elementos se encuentran básicamente en los capítulos 29 y 30, en 4, 9-28 y 5, 2-7 y 16 del *Deuteronomio*.

"Porque soy Dios, y no hombre; en medio de tí yo soy el Santo, y no vendré con ira" (*Oseas 11, 9*).

Esta iniciativa no se limita a aquellos momentos en los que se instaura la alianza (*Gn 15, 8; Gn 17*) sino que continúa hasta llegar a establecerse una profunda comunión de vida entre Dios e Israel. Se trata de una relación personal, una relación Yo- tú, en la cual el hombre recibe el don de la amistad divina y siente en sí mismo la urgencia de una respuesta obediencial. Sólo cuando Israel capta la hondura de la *hesed* divina en la que se funda la voluntad de autoimplicación por parte de su Dios, el pueblo es capaz de responder con una autoimplicación expresada y vivida en la fidelidad al don de Dios y en el cumplimiento de la ley. De esta manera, al establecer una alianza con Israel, Yahveh instaura una relación dialógica que realiza y cumple en la historia el contenido proposicional (p) de la promesa, pero además crea un interlocutor, el pueblo de Israel. Llamado a la respuesta obediencial, expresada en actos ilocucionarios (acción de gracias, oración de súplica, excusa por la ruptura de la alianza, felicitación por la grandeza de los portentos divinos⁴¹⁹). En este punto salta a la vista la diferencia esencial respecto de las características que Searle tipifica para los actos ilocucionarios humanos.

En éstos últimos, los interlocutores se encuentran en pie de igualdad y ambos constituídos como sujetos con capacidad de diálogo y de respuesta.

En cambio, teniendo en cuenta la trascendencia y la absoluta majestad divina del totalmente Otro, el interlocutor humano se constituye como sujeto responsorial en el mismo acto ilocucionario de la promesa de la alianza. Así queda capacitado para poder

⁴¹⁹ Cfr. *Dtr 11, 26; 30, 15-19; 8, 2; 26.*

entrar en una comunión dialógica y existencial con el Dios de la creación. Al comprometerse Dios con el ser humano le capacita no sólo para un diálogo de comunión sino también para una ética responsorial y compromisiva.

En efecto, las diversas fórmulas de alianza expresan una relación dialógica que funda a su vez una respuesta de compromiso ético por parte de Israel. Ciertamente, la respuesta ética, positiva o negativa, por parte del pueblo no atenta nunca contra la absoluta trascendencia divina, pero el hecho de haber querido entablar un diálogo con el hombre muestra ya el respeto por parte de Yahveh a la libre decisión del ser humano en su respuesta a la promesa divina.

Una vez que Israel queda constituido como interlocutor válido en relación con Yahveh, queda también constituido como sujeto de respuesta ética. Esta respuesta se basa en el reconocimiento agradecido del don de la Alianza. Así se entiende por qué la autoimplicación positiva por parte de Israel supone una entrada en la Tienda de la Alianza, en la intimidad de la comunión divina y, por tanto, en la plenitud de vida y de humanización. El rechazo de la Promesa divina, en cambio, supone un alejamiento de Aquel que es el origen de toda comunicación dialógica y al mismo tiempo de la comunión, la vida y la plena realización existencial del hombre (*Dtr 30, 15*).

Así pues, en el lenguaje de la Alianza encontramos una doble autoimplicación. Por parte de Dios, Yahveh se compromete a garantizar y proteger la vida del hombre⁴²⁰. Por parte del hombre, éste se compromete a llevar adelante en el mundo y en la historia el proyecto divino de creación y de alianza, autoimplicándose en una comunión de vida con Dios. Esta doble voluntad de autoimplicación que tiene como fin la comunión de

⁴²⁰ En *Gn 9, 8-17* se halla una formulación según el modo indicativo y en *Gn 9, 1-7* otra según el modo imperativo.

vida con Dios se expresa a través de signos bien elocuentes: el arco iris (alianza con Noé); la circuncisión, la sangre y el don supremo de la vida: el hijo (Isaac). Uno de los elementos más expresivos, a los ojos de Israel, para significar esta íntima comunión de vida es la sangre. La sangre derramada sobre el altar (Cfr. *Ex 24, 6b*) indica la presencia activa y dinámica, fuertemente operativa, del primer *partner* de la *herit*, Yahveh. R. de Vaux recuerda que: "la sangre derramada sobre el altar expresa la activa participación de Dios"⁴²¹ y que, por tanto, la sangre significa la vida misma entregada por amor, o sea, la voluntad por parte de Dios de autoimplicarse totalmente con la vida de los hombres.

Y de nuevo, a la hora de decidirse el hombre en la autoimplicación con el proyecto de comunión divina, entra en juego la presencia activa y dinámica de la palabra de Dios, que precede y da paso a la segunda aspersion de la sangre:

"Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: "Obedeceremos y haremos cuanto ha dicho Yahveh" (*Ex 24, 7*).

Entonces y sólo entonces tiene lugar esta segunda aspersion de la sangre, la cual, por cierto, acontece y resulta eficaz en virtud de la fuerza operativa de la palabra de Yahveh como enfatiza el relato bíblico:

"Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: "Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros según todas estas palabras" (*Ex 24, 8*)

De esta manera la palabra de Yahveh, unida íntimamente a la aspersion de la sangre, causa eficazmente la profunda comunión de vida entre Dios e Israel. En esta

⁴²¹ DE VAUX, R.: *Histoire Ancienne d'Israel*. Paris 1971, Librairie Le Coffrie, V. Gabalda, 416.

comunidad de alianza la palabra exige en sí misma una obediencia que a su vez supone una entrega de toda la existencia por parte del hombre. Esta entrega se concreta de modo operativo, ética e históricamente, en los diez mandamientos. Nada de extraño que los diez mandamientos sean denominados en su original hebreo "palabras" (*debarim*) y que, además, supongan para el fiel israelita una fuerza de renovación individual y comunitaria:

"La ley fundamental de la alianza sinaítica, el Decálogo, se designa con el nombre de "las diez palabras", como la proclamación vigorosa de la voluntad divina (Ex 20,1; 34, 1-27ss; Dtr 4, 10.13.16, 5, 5. 19; 9, 10; 10, 2.4) que determina la vida del pueblo y crea las bases de toda legislación ulterior. La energía intrínseca de la que esta palabra recibe toda su eficacia, procede de la majestad terrible de aquél que la pronuncia; y las amenazas y promesas que enmarcan la ley (Dtr 28; Lev, 26; Dtr 4, 30; 30, 1; Jos 21, 45; 23, 15; 1 Reyes 6,58), dejan bien sentado que su dinamismo hunde sus raíces en la voluntad del legislador y nada tienen que ver, por tanto, con el carácter coercitivo de unas fuerzas naturales o de un hechizo mágico"⁴²².

Con lo que se ha dicho, queda claro que el lenguaje de la Alianza se caracteriza por este carácter autoimplicativo. En ello consiste su peculiar fuerza ilocucionaria. Cabe preguntar entonces: ¿cuál es el fundamento radical de su fuerza ilocucionaria?

En la respuesta a este interrogante se descubre, una vez más, una cierta coincidencia estructural entre el acto ilocucionario de la promesa y el paradigma bíblico promesa-cumplimiento. En efecto, el cumplimiento de la promesa se halla contenido como fuerza ilocucionaria (F) en el anuncio mismo de la promesa (p). Ello es así porque

Dios ha dispuesto no dejar de realizar en la historia de la salvación aquello que El anuncia en su manifestarse a Israel.

⁴²² EICHRODT, W.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol II, op.cit., 80.

De este modo, la Escritura refiere que Dios actúa eficazmente por medio de su palabra. Cambiando de nombre a los escogidos y acentuando la paradoja, la sorpresa y el simbolismo, el Señor revela la fuerza de su obrar en la relación comunicativa. Transformando el corazón del ser humano y animando el dinamismo de la historia, despliega la potencia de su palabra. Este despliegue se culmina en la sangre de la Nueva y Eterna Alianza, la sangre de la Palabra Eterna, autoimplicada con la causa del hombre en la Encarnación y en la Redención, como oportunamente recuerda von Balthasar:

"¡Y qué milagro es el que resuena, en medio de la Antigua Alianza, el cántico del siervo de Dios ! Todo esto se debe exclusivamente a la palabra viva, que opera desde dentro, como una levadura. Dentro del material rebelde acontece la cada vez más honda revelación; revelación no sólo de la elevación y majestad del Dios trascendente, que sobresale sobre los dioses immanentes, sino también, de manera más oculta, revelación de la humildad, de la vulnerabilidad del amor divino"⁴²³.

Hasta ahora se han estudiado aquellos lenguajes de la fe que proclaman el mensaje cristiano en el ámbito del acto de fe. También se han analizado el anuncio profético y la promesa de la Alianza. El análisis de todos ellos se ha realizado desde la perspectiva de la fuerza ilocucionaria.

Ahora bien, dentro de la diversidad de los lenguajes de la fe hay que destacar también el lenguaje litúrgico y el usado por los místicos. Su carácter performativo y auto-implicativo ha sido explícitamente estudiado en el panorama filosófico y teológico contemporáneo. El místico intenta comunicar una experiencia inefable realizando actos lingüísticos, cuya peculiaridad es preciso analizar. Y los varios actos lingüísticos

⁴²³ BALTHASAR, H.U.von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964, Guadarrama, 122.

presentes en la liturgia cristiana no pueden disociarse del anuncio de la fe, ya que en ellos se hace operativa la "*confessio fidei*".

No en vano, la tradición cristiana ha acuñado la fórmula "*lex orandi, lex credendi*" para dar a entender la íntima unión entre la fe creída, proclamada y celebrada. A continuación, se estudiará la peculiar estructura ilocucionaria de los varios actos de la celebración litúrgica cristiana de la fe. Si en el análisis de los diversos lenguajes que anuncian la fe ha resultado útil la aplicación de los ilocucionarios *asertivos*, *directivos* y *compromisivos*, en el estudio de los varios actos del lenguaje litúrgico será de gran utilidad, además, la consideración de los ilocucionarios *expresivos* y *declarativos*.

6. LA PERFORMATIVIDAD DE LOS VARIOS ACTOS DE LA CELEBRACION LITURGICA CRISTIANA DE LA FE

El lenguaje litúrgico es uno de los lenguajes donde más claramente se aprecia el carácter performativo de los lenguajes de la fe. Resulta más que obvio que el lenguaje usado en la liturgia cristiana no puede ser analizado como una serie de términos que proporcionan una serie de informaciones. Su objetivo no consiste en relatar un conjunto de acontecimientos, en describir objetos, en formular hipótesis teóricas, en transmitir impresiones basadas en experiencias observables. Este es un lenguaje caracterizado precisamente por expresar actitudes y sentimientos en relación con el reconocimiento del Misterio y la esperanza de alcanzar la salvación en El (dimensión *expresiva*) y además, por el hecho de realizar acciones, es decir, por el hecho de que diciendo, realiza eficazmente aquello que se anuncia en el misterio (dimensión *declarativa*). Se trata, pues, de un lenguaje que en sí mismo es acción.

Por tanto, no se trata de un lenguaje primeramente informativo o constatatativo sino principalmente realizativo. Asimismo, se trata de un lenguaje *compromisivo* a través del cual Dios en la acción litúrgica se compromete a represencializar la salvación del hombre, a reactualizarla eficazmente, "*ex opere operato*" en el caso del lenguaje sacramental. También es *compromisivo* por parte del hombre, ya que éste, en la palabra litúrgica, se autoimplica responsorialmente en la acogida, acción de gracias y proclamación de la acción salvífica hecha presente en el misterio.

Con lo dicho no se pretende infravalorar la importancia de los actos lingüísticos *asertivos*, articulados en formulaciones dogmáticas, fundadas muchas veces en la proclamación litúrgica ("*lex orandi, lex credendi*"). Se quiere una vez más poner de relieve la fuerza performativa de este tipo de lenguaje como característica central del mismo. Ahora bien, la realización con éxito de un acto ilocucionario pasa por el cumplimiento de una serie de condiciones que señala Searle para todo acto de habla. Por ello, hay que considerar en los diversos actos de la celebración litúrgica cristiana de la fe, cómo y en qué medida se dan una serie de condiciones para la realización significativa del diálogo litúrgico. Este estudio se limita al ámbito del lenguaje litúrgico cristiano por ser el que mejor se conoce y además porque el problema de la significatividad del lenguaje cristiano se plantea hoy en día con un acento más agudo que en otras religiones, como quedó indicado en la introducción general.

6. 1. La compleja variedad de los actos ilocucionarios litúrgicos

No es fácil caracterizar al lenguaje litúrgico, menos aún a la acción litúrgica. Esta dificultad se debe a la complejidad del mismo lenguaje litúrgico. En efecto, en él se encuentran desde actos lingüísticos articulados en torno a una sencilla y elemental invocación del "Tú" divino ("Oh Tú, Dios mío") hasta frases que adoptan la forma de exhortación, de confesión ("yo confieso..."), de súplica, de alabanza, de afirmación de una creencia, de deseo o incluso de mandato.

6. 1. 1. Diversos tipos de actos ilocucionarios en la celebración eucarística

La celebración eucarística, por tomar una acción litúrgica como ejemplo, está llena de ilocucionarios. El saludo inicial del presidente de la asamblea litúrgica ("El Señor esté con vosotros") no es un simple deseo ni un saludo semejante a "Buenos días" o que "pases un feliz día" sino que es un anuncio dotado de una fuerza ilocucionaria. Con este saludo la asamblea reaviva la fe en la presencia del Señor resucitado y se compromete a vivir la celebración sabiendo que es Cristo quien convoca y reúne a su pueblo.

El acto penitencial, formulado de varios modos, es un ilocucionario, básicamente *directivo* ("Señor, ten piedad": "Te pido que te compadezcas de mí") pero supone dos *asertivos* ("Reconozco-afirmo-que he pecado" y "yo sé que Dios está dispuesto a darme el perdón aun antes de que se lo pida"). También comporta una fuerza ilocucionaria *compromisiva*, ya que en el acto de manifestar el arrepentimiento el creyente se compromete a hacer todo lo posible para no pecar en el futuro y al mismo tiempo suplica a Dios que se comprometa a actuar en su favor (manifestando una actitud de

benevolencia y misericordia). Asimismo, constituye un ilocucionario *expresivo* en cuanto manifiesta el estado psicológico del cristiano sinceramente arrepentido. La aclamación del "Gloria a Dios en el cielo" constituye un ilocucionario, básicamente *expresivo* ("alabar", "dar gracias", "bendecir") pero también *asertivo* al proclamar la realidad de la salvación realizada por Cristo ("por tu inmensa gloria"; "Tú sólo eres Santo", "sólo Tú, Señor"), y *compromisivo* por parte del creyente que, aclamando a Dios con este himno, se compromete a anunciar la salvación y la paz. Lo mismo podría decirse del "Santo, Santo, Santo es el Señor".

La fuerza ilocucionaria de la liturgia de la Palabra se comentará más adelante. Está estrechamente relacionada con aquella que caracteriza al anuncio kerygmático. El anuncio de la Palabra de Dios en la celebración litúrgica es, pues, básicamente *asertivo* pero también puede considerarse *directivo*, *compromisivo* y, en ciertos momentos, *declarativo*, como se verá en este capítulo.

La profesión de fe ("Creo en un solo Dios") expresa la acogida del anuncio kerygmático y presenta características semejantes a las de dicho anuncio. La oración de los fieles presenta una estructura ilocucionaria *directiva*. Se estudiará con detalle en este capítulo. En la liturgia eucarística se encuentran también los diversos tipos de actos ilocucionarios. Los *asertivos* ocupan un puesto relevante, sobre todo, en el prefacio. Pero al igual que sucede en la anámnesis eucarística son *asertivos* con una singular fuerza ilocucionaria que hace misteriosamente presente aquello que se proclama. En las intercesiones ("Memento") destacan los *directivos* ("Dirige tu mirada") en forma de súplicas ("Te pedimos que", "concédele", "acuérdate de", "admitelos", "ten misericordia") y los *expresivos*: acciones de gracias ("al celebrar el memorial...te damos

gracias") y alabanzas ("Te alabamos, Padre santo"; "a Tí, Dios Padre omnipotente,...todo honor y toda gloria..."). Todos ellos están dotados de una peculiar fuerza ilocucionaria, ya que invocando la fuerza de la resurrección de Jesucristo a favor de ciertas personas se afirma la realidad de una acción de Dios viva y operante (*asertivo*) en la que se realiza eficazmente aquello que se anuncia en el misterio (*declarativo*). Tal es el caso del *declarativo* ("Esto es mi Cuerpo").

En el rito de comunión se repite la presencia de los tipos de ilocucionarios citados. La oración del "Padre nuestro" articulada en torno a una serie de *directivos* ("venga a nosotros tu Reino", "hágase tu voluntad", "dános hoy nuestro pan de cada día", "perdona nuestras ofensas", "no nos dejes caer en la tentación") supone una serie de *asertivos*, fundados en los textos del Nuevo Testamento ("El Reino de Dios ha llegado (está viniendo)" (*Mt 4, 17; Mc 1, 14*), "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (*1 Tim 2, 3-4*), "ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso" (*Mt 6, 32*), "El Señor es compasivo y misericordioso" (*Santiago 5, 11*). Asimismo su proclamación litúrgica conlleva una fuerza *compromisiva*, explícita en el caso del perdón de las ofensas ("como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden") e implícita en la petición de la venida del Reino y del pan cotidiano. No falta tampoco el ilocucionario *expresivo*, reflejado en la actitud de confianza, humildad, sinceridad y gratitud que deben animar siempre la oración cristiana.

El rito de la paz se articula como una oración de petición ("concédele (a tu Iglesia) la paz y la unidad"; "Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros", "danos la paz") que va unida a dos *asertivos*, pronunciados antes de la comunión. Por un lado, la afirmación de la condición humana, limitada y pecadora

("Señor, no soy digno de que entres en mi casa") que conlleva una fuerza ilocucionaria *directiva* implícita ("Y por eso mismo, Señor, te pido que entres en mi casa"). Sucede algo similar cuando alguien desea recibir un favor pero, consciente de que no lo merece, se hace de rogar. Así, cuando el cristiano afirma "Señor, no soy digno" está suplicando y disponiéndose para recibir el don de Dios. En esto consiste la fuerza ilocucionaria (*directiva*) de tal afirmación (*asertivo*). Por otro lado, está la profesión de fe que precede a la comunión ("pero una palabra tuya bastará para sanarme"). Es un *asertivo* porque se afirma que la potencia transformadora de la palabra de Cristo en la acción litúrgica es verdadera ("yo creo que una palabra tuya bastará para transformar la indignidad de que soy consciente"). También esta afirmación (*asertivo*) posee fuerza ilocucionaria *directiva* semejante al *asertivo* anterior ("Señor, sáname"). Al proclamar tal aserción en la celebración, el cristiano se dirige al Señor Jesús para disponerse a recibir de El la salvación ("bastará para sanarme") (*directivo*).

Un análisis en detalle llevaría a ampliar esta lista de ilocucionarios y a analizar aquellos que tienen lugar en otras acciones litúrgicas. Aquí interesa, sin embargo, ver cómo se relacionan entre sí los diferentes tipos de actos ilocucionarios. Con ello se muestra, además, la estructura común de las diversas expresiones del lenguaje litúrgico. Esta se funda en la performatividad propia de dicho lenguaje. J. Ladrière⁴²⁴ ha estudiado con detalle la especificidad de este lenguaje de la fe distinguiendo en él una triple performatividad (inducción existencial, institución, presencialización).

⁴²⁴ En la exposición de la performatividad del lenguaje litúrgico se seguirá ampliamente la obra de J. Ladrière. Cfr. LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*. Paris 1984, Editions du Cerf. Se tendrá en cuenta, sobre todo, el capítulo III de esta obra, dedicado a la performatividad del lenguaje litúrgico, cuya primera redacción, un tanto más reducida, fue publicada con el título: *Langage des spirituels*, en AA.VV.: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1975, Beauchesne. La versión española de una síntesis de este mismo tema se encuentra en "La performatividad del lenguaje litúrgico". *Concilium* 53 (1970) 215-229.

6. 1. 2. Inducción existencial

Por "inducción existencial " se entiende según J. Ladrière:

"Una operación en virtud de la cual una forma expresiva suscita en quien la asume una cierta disposición afectiva que aboca la existencia a un campo específico de realidad"⁴²⁵.

En esta operación el filósofo belga otorga una importancia notable a los pronombres personales que estructuran, por otra parte, la mayor parte de los diálogos litúrgicos así como a determinados verbos performativos que tipifican cada una de las acciones litúrgicas. Los pronombres personales tienen en el lenguaje una función absolutamente característica: indican los lugares que pueden ocupar los interlocutores en relación a lo que se dice.

No son términos predicativos ni términos referenciales (como los nombres). Son más bien unos como indicadores indeterminados que permiten referir las operaciones lingüísticas a los interlocutores que actúan, haciendo posible de este modo el funcionamiento del lenguaje como puesta en juego de actos específicos. Los pronombres personales de primera persona remiten a los sujetos de los actos de habla. Así, el "yo" indica en el acto de habla el lugar de un emisor singular. Al pronunciar el término "yo", el emisor toma sobre sí en cierto modo las operaciones que van implicadas en la frase que pronuncia, refiere a sí mismo los diferentes actos ilocucionarios gracias a los cuales esa frase puede funcionar como un todo significativo. Los pronombres de segunda persona indican el lugar de los destinatarios.

⁴²⁵ LADRIERE, J.: *L'articulation du sens*. II. op.cit., 57. Se citará la traducción al castellano del capítulo III de esta obra, en IDEM.: "La performatividad del lenguaje litúrgico". op.cit., 221.

Así, el "tú" en la expresión "te ruego" tiene por función indicar que la súplica va dirigida a la persona a la que se dirige el emisor. Por supuesto, esta misma fórmula puede también emplearse en relación con cualquier destinatario. Después el contexto determinará a qué persona se refiere el pronombre "tú". Por medio de este pronombre, se constituye el acto comunicativo como tal.

"Al utilizar el pronombre de segunda persona, "tú", toman como interlocutor al mismo que les habla en los textos que hace suyos la liturgia y que es designado por términos como "Señor" y "Padre". Las actitudes contribuyen a dar a estos términos su significado, y en virtud de sus connotaciones propias, estos términos especifican el alcance de las actitudes. Ahora bien, estas actitudes forman un sistema; se refuerzan entre sí y componen por el hecho mismo de su conjunción, una disposición fundamental que, precisamente en cuanto que es una disposición, pertenece al orden de la afectividad, no al de la representación" ⁴²⁶.

Por otra parte gracias a los pronombres de primera persona, en el acto comunicativo hay siempre alguien que se compromete en relación con aquello que se afirma y hay también alguien que participa de esta autoimplicación dialogal. Los pronombres más usados en el acto comunicativo litúrgico son el "nosotros" y el "tú". En el "nosotros", la forma plural indica que hay una pluralidad de emisores, pero que actúan de manera colectiva, como si no constituyeran más que un solo emisor.

Aquí entra en escena lo que Ladrière denomina segundo modo de performatividad del lenguaje litúrgico: la institución. Este lenguaje, sobre todo, por esa intervención del "nosotros", instituye una comunidad. Ella asume los actos de habla que se ponen en juego en las palabras pronunciadas.

⁴²⁶ LADRIERE, J.: "La performatividad del lenguaje litúrgico". op.cit., 224.

Por otra parte, el "tú" no representa a una persona físicamente presente sino a Dios que en el dinamismo de la fe interviene con su potencia operativa.

En el lenguaje litúrgico las palabras alcanzan su significado en virtud de la relación interpersonal que se establece con el Tú divino. Esta fuerza ilocucionaria se actualiza en forma de imperativo. Así, por ejemplo, la expresión "Señor, escúchanos" podría explicitarse del siguiente modo "Señor, te suplicamos que nos escuches".

Puede observarse fácilmente que la autoimplicación entra en juego, una vez más. Ello tiene lugar por parte de Dios, comprometiéndose a actuar en el ámbito de la comunidad litúrgica; por parte del hombre, comprometiéndose éste a realizar actos lingüísticos que expresan actitudes de confianza, veneración, agradecimiento, compromiso ético, obediencia, contrición. Austin intuyó este aspecto al ejemplificar la fuerza performativa del lenguaje recurriendo a la expresión "Yo bautizo" (un barco). Además de esta inducción existencial, se ha de tener en cuenta la dimensión comunitaria y la fuerza presencializadora de este lenguaje. Precisamente a través del "nosotros" entra en acción la dimensión comunitaria:

"La forma del plural, en el nosotros, indica que hay una pluralidad de locutores pero más fundamentalmente que éstos actúan al unísono como uno solo. Nos encontramos aquí con un segundo modo de performatividad: una institución, la fundación de una comunidad"⁴²⁷.

Ahora bien esta institución no puede reducirse a su fuerza ilocucionaria, ya que también afecta a los mismos contenidos proposicionales. El lenguaje litúrgico no es solamente cuestión de invocaciones y súplicas.

⁴²⁷ LADRIERE, J.: *L'articulation du sens* II, 59.

En este lenguaje se vehicula un contenido objetivo precisamente a través de la *fuerza presencializadora* inherente al mismo lenguaje en su uso. Así se advierte en la represencialización del Misterio de Cristo que acontece en todos los sacramentos y en la eficacia operativa de la confesión de fe:

"Lo que anuncia y enuncia la confesión de fe es el misterio de salvación. Y la misma palabra proclamada, crea un espacio nuevo, hace presente el contenido mismo objetivo, expresado y presente sacramentalmente" ⁴²⁸.

Este autor entiende por inducción la puesta en juego de una serie de comportamientos y actitudes en el ámbito existencial y afectivo. Es verdad que Ladrière no reduce la afectividad a la emoción ni al sentimiento, ya que según él ésta comprende una especie de consonancia o de receptividad constitutiva que capacita para entrar en relación con la realidad en sus diversas manifestaciones:

"El lenguaje litúrgico nos hace consonantes a la misma realidad de la salvación que nos viene de Dios por Jesucristo, a lo que se anuncia en la lectura de los textos escriturísticos, a lo que se celebra en las palabras de la alabanza, a lo que se realiza en las palabras del canon, a lo que se recibe en las palabras de acción de gracias" ⁴²⁹.

Sin embargo, parece que Ladrière restringe la performatividad de este tipo de lenguaje a uno de sus efectos perlocucionarios, a saber, a la producción de un estado de consonancia entre el alma y el misterio que se realiza:

"Es justamente en esta consonancia donde el misterio se hace presente para quienes toman parte en él" ⁴³⁰.

⁴²⁸ Ibidem., II, 63.

⁴²⁹ IDEM.: "La performatividad del lenguaje litúrgico". op.cit., 224.

⁴³⁰ Ibidem., 224.

Con ello quizás J. Ladrière pierde de vista que la performatividad del lenguaje litúrgico, al menos en el ámbito de la liturgia cristiana, comporta una represencialización objetiva del misterio de Cristo de tal modo que, aún no teniendo lugar tal consonancia, la palabra litúrgica realiza eficazmente aquello que dice. No debería, por tanto, aceptarse esta reducción de la performatividad al nivel de la disposición afectiva, contrapuesta a la representación, ya que la fuerza performativa litúrgica expresa también la autoimplicación objetiva por parte de Dios, que manifiesta la fidelidad a su palabra hasta llegar incluso al "*ex opere operato*" de ciertas acciones sacramentales.

6. 1. 3. Institución

En este segundo tipo de performatividad, J. Ladrière descubre que la fuerza del acto de habla litúrgico comprende una serie de contenidos irreducibles a las disposiciones afectivas. En efecto, el lenguaje litúrgico no está constituido solamente por actos de petición o de agradecimiento. Pide determinadas cosas (por ejemplo, "venga a nosotros tu reino"), da gracias por unos determinados beneficios (por ejemplo, "por habernos concedido participar en estos santos misterios"). De esta forma, hace presente una determinada realidad que se realiza en y por la liturgia, fundando además una comunidad que se expresa en la pluralidad del "nosotros" ("Te lo pedimos, Señor"). Así, al asumir los actos de habla en que consiste la eficacia de la liturgia, los participantes en este tipo de acto comunicativo asumen el misterio de unificación que los reúne en la comunión de los santos. Este misterio es el del Cuerpo de Cristo.

Mediante la participación en el banquete litúrgico, los participantes son agregados a Cristo y así se convierten en miembros de su Cuerpo:

"Indudablemente, esta realidad última de la comunidad no es, propiamente hablando, del orden del lenguaje. Pero es significada por el lenguaje, resultando posible de este modo percibir con qué mecanismos anuncia ésta aquello de lo que se constituye en signo" ⁴³¹.

La comunidad realiza aquello que anuncia y proclama en la celebración litúrgica a través de toda una serie de actos de habla bien característicos (la oración, la súplica, la reconciliación, el agradecimiento, la promesa, entre otros). En los actos ilocucionarios proferidos por la comunidad litúrgica se hace presente con toda su fuerza transformante la acción salvífica de Cristo según la promesa del mismo Señor Jesús:

"Donde dos o más se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt.*, 18. 20). De aquí se sigue la importancia de la institución y de la comunidad para establecer las condiciones y las reglas que determinan el éxito y la validez de ciertos actos de habla (rezar, suplicar, agradecer, reconciliar, hacer votos y promesas a Dios, bendecir, entre otros).

Así, por ejemplo, orar es un acto de habla y una actividad personal que, en principio, no exige lugares o situaciones específicas para ser realizado aunque en varios rituales se suele formular con relativa frecuencia las expresiones lingüísticas aconsejadas y, a veces, requeridas para establecer un diálogo personal con la Divinidad. En el caso de la oración cristiana no basta emitir arbitrariamente una serie de palabras dirigidas a una fuerza suprema y absoluta.

⁴³¹ Ibidem., 226.

Es preciso que sean dichas en el nombre de Cristo y en consonancia con aquellos actos de habla de cuya perenne validez asertiva se tiene constancia (los salmos, el Padrenuestro, las fórmulas kerygmáticas de la comunidad apostólica, las expresiones vinculantes de la fe de la Iglesia, etc).

Además requieren una sinceridad y una coherencia de vida. En la vida cotidiana, ciertos actos lingüísticos (saludar, dar las gracias, pedir perdón y otras muchas) suelen ser expresiones de convivencia, a veces, meramente formales e independientes de una sinceridad y de un comportamiento coherente. En efecto, algunas fórmulas de convención social ("te acompaño en el sentimiento", "te felicito", "te agradezco de corazón", "me arrepiento de aquello de lo que pasó ayer") no siempre se corresponden con los sentimientos y actitudes que manifiestan, pero ello no impide la feliz realización de aquello que intentan comunicar. En muchas ocasiones pueden hacer que el oyente se comporte según lo que intencionalmente tales actos ilocucionarios quieren significar.

Pero en el contexto de un lenguaje de la fe no sucede así. Un acto de habla referido a Dios pierde toda su significatividad si no es sincero. Decir a Dios "te agradezco", "te prometo", "me arrepiento" como una pura convención sin la voluntad de un compromiso de autoimplicación, de sinceridad y de cambio personal de conducta carece totalmente de sentido. Constituye un impedimento para el auténtico cumplimiento de aquello que tales actos lingüísticos significan intencionalmente.

Así, por ejemplo, decir "me arrepiento" ante un sacerdote durante la celebración del sacramento de la reconciliación pero sin las debidas disposiciones de sinceridad y contrición es un acto de habla que no realiza aquello que el penitente intenta lograr al enunciar esta frase, a saber, el perdón de sus pecados.

A propósito de este ejemplo conviene aclarar lo siguiente. En el lenguaje ordinario el acto de habla contiene en sí mismo la virtud ilocucionaria de producir por sí mismo en el oyente el reconocimiento de la intención del hablante al enunciar tal frase. En cambio, en el lenguaje de la fe el acto de habla sacramental, es decir, la palabra proferida por el penitente y ratificada por la mediación de la Iglesia ("me arrepiento", "Yo te absuelvo") contiene la virtud ilocucionaria de producir *por la acción del Espíritu Santo* (y no por sí mismo) aquella eficacia que Cristo quiso otorgar a ciertos actos de habla pronunciados por ciertas personas, en determinadas condiciones y siempre en el ámbito de la comunión eclesial. En el presente estudio no se entra en la compleja cuestión del caso de ciertos actos lingüísticos para cuya validez se requiere - ¡cómo no! - un mínimo de sinceridad, ya comportada en la intención genérica de "hacer lo que hace la Iglesia" ⁴³².

De todas formas, al margen de la espinosa cuestión acerca de la validez sacramental, cuyo estudio pertenece a la teología sacramental y que desborda, por lo tanto, el objeto de esta investigación, podría decirse que los diversos tipos de actos ilocucionarios del lenguaje litúrgico sólo son significativos y realizativos, por parte del hablante, desde una voluntad de sinceridad y de compromiso en relación con aquello que éstos enuncian. Así se explica quizás por qué, cuando faltan estas condiciones para la realización del acto comunicativo litúrgico, Yahveh se muestra como un oyente ciego y sordo que no atiende actos lingüísticos pronunciados por labios impuros y mentirosos:

"Cuando extendéis las manos para orar, aparto mi vista; aunque hagáis muchas oraciones, no las escucho, pues tenéis las manos manchadas de sangre" (*Is 1, 15*)

⁴³² Cfr. CONCILIO DE CONSTANZA.: DS 1262; CONCILIO DE FLORENCIA.: DS 1312. En ambos documentos se acuña la fórmula: "cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia".

6. 1. 4. Presencialización

Este tercer tipo de performatividad es el más importante para J.Ladrière. Ello es así porque el objetivo último del lenguaje litúrgico consiste en hacer presente aquello que proclama (el misterio pascual de Cristo). Entre los diversos modos de presencialización, J.Ladrière se centra en tres (*repetición, proclamación y sacramentalidad*). La acción comunicativa de la *repetición* (que sería preferible llamar *anamnesis*) consiste en la aserción de ciertos indicativos que prescriben una serie de acciones a realizar.

Cuando el emisor hace suyos estos indicativos confiere realidad a las acciones que ellos prescriben. La palabra habla en los textos y se hace viva de nuevo en su propio lenguaje. Aquí Ladrière advierte una doble fuerza ilocucionaria:

"Hay, por consiguiente, una como superposición de dos eficacias: la que corresponde al locutor y la que pertenece al texto en sí, o más bien al lenguaje cuyo esquema guarda. Al incorporar este esquema a sus propias acciones, el locutor hace que surja en ellas la fuerza de revelación que proviene del lenguaje original, logrando, por decirlo así, que éste hable de nuevo a través de la persona del mismo locutor"⁴³³.

La fuerza performativa del acto ilocucionario de la proclamación, como ha quedado reflejado a propósito del anuncio kerygmático, radica en la fuerza del testimonio, en la ratificación del compromiso en relación con la verdad y la capacidad transformadora de aquello que se anuncia. La profesión de fe expresa el misterio salvífico. Al proclamarlo, éste se hace presente y activo, vivo y operante. En virtud de ciertos actos lingüísticos se otorga realidad a una articulación discursiva. En ella se da a

⁴³³ LADRIERE, J.: "La performatividad del lenguaje litúrgico". op.cit., 227.

conocer el contenido mismo del misterio. Para comprender esta fuerza performativa del acto mismo de la proclamación y la aclamación litúrgica del misterio cristiano es preciso tener en cuenta que la predicación eclesial, aun estando fuertemente influenciada por la concepción griega según la cual la palabra se propone, sobre todo, iluminar la inteligencia, nunca perdió de vista que, para la Escritura, el centro es la dimensión dinámica de la palabra. En efecto, en la Escritura lo que se anuncia sucede. El kerygma es el anuncio vivo e históricamente determinado de la obra salvífica en Cristo. Por medio de ella actúa Dios. Esta predicación viviente en el nombre de Dios e inspirada por el Espíritu Santo pretende producir una relación dialógica entre Dios y el hombre. Llama a quien la escucha a convertirse mediante la entrega en la fe al Dios de la salvación. En el kerygma y por medio de él, la fe se proclama y realiza. La predicación es, por tanto, mucho más que la simple enunciación de las fórmulas doctrinales que componen el dogma de la Iglesia. Es mucho más también que la teología moral y la dogmática. El kerygma, al ser palabra viva y operante, es incluso más verdadero que el dogma y la teología, puesto que consigue realizar y consumir la verdad en el hombre. El kerygma exige una forma de hablar que le sea propia, que se dirija al oyente en su propia situación. Enlaza con la tradición y, sin embargo, alcanza a la persona humana en su integridad con sus experiencias y sentimientos propios. Pero el kerygma no es sólo un acto comunicativo dirigido hacia un oyente para que cambie de vida (*directivo de conversión*), sino también un acto que hace presente aquello que profesa (*asertivo y declarativo*) y que implica al mismo predicador (*compromisivo*):

"No cabe hablar de dos partes, de las cuales una habla y la otra escucha, sino más bien de la búsqueda común de una fe común. El kerygma recae como un llamamiento sobre el propio predicador. Aunque es el Señor mismo quien actúa por medio de su Espíritu en la predicación, el hecho de que el predicador viva el kerygma auténticamente con todo su ser desempeña sin duda un importante papel" ⁴³⁴.

Pero donde principalmente se manifiesta la fuerza presencializadora del logos litúrgico es en las acciones sacramentales. Al repetir las palabras de la Cena, el presidente de la asamblea eucarística hace algo más que un simple recuerdo (*asertivo*). Repite una vez más las palabras de Cristo, confiriendo a estas palabras utilizadas por Cristo la misma eficacia que él les dió, al transmitirles otra vez la potencia operativa de realizar aquello que significan. Pronunciando las palabras de la *anámnesis*, hace que suceda realmente aquello que anuncia y, por consiguiente, siguiendo la terminología de Searle, se trata no ya de un acto lingüístico *asertivo* sino de un *declarativo*.

También en este caso se asiste, según J. Ladrière, a una superposición de dos niveles de fuerzas ilocucionarias que entran en juego:

"Hay, en primer lugar, la performatividad que podríamos calificar de originaria, en virtud de la cual Cristo dio a su propia palabra la capacidad de realizar lo que significaba. Viene luego la performatividad propiamente sacramental, en virtud de la cual el celebrante, al reasumir esas palabras en el contexto de la plegaria del canon, les devuelve, por así decirlo, su performatividad originaria" ⁴³⁵.

⁴³⁴ BLESS, W.: "Líneas directrices para la redacción de un catecismo". *Concilium* 53 (1970) 408-411. También desarrolla esta misma idea LUKKEN, G.: "Realización de la fe en la liturgia". *Concilium* 53 (1970) 167-182.

⁴³⁵ LADRIERE, J. "La performatividad del lenguaje litúrgico". *op.cit.*, 228.

Esta performatividad originaria coincide, para el cristiano, con la presencia de la acción salvífica de Cristo, fundamento de la segunda performatividad que es la acción liturgia.

En ella se represencializa el misterio de Cristo con toda su eficacia salvífica *hic et nunc* para el cristiano que participa en la acción litúrgica, acogiendo con fe y amor la palabra proclamada en la acción litúrgica. De este modo, la categoría de performatividad permite expresar aquello que con otros términos exponía el papa Pio XII en la encíclica *Mediator Dei*:

"Por eso el año litúrgico (...) no es una representación fría e inerte de cosas que pertenecen a tiempos pasados (...), sino más bien es Cristo mismo que persevera en su Iglesia y que prosigue aquel camino de inmensa misericordia que inició en esta vida mortal cuando pasaba haciendo el bien, con el bondadosísimo fin de que las almas de los hombres se pongan en contacto con sus misterios y por ellos en cierto modo vivan (...) Estos misterios perduran en nosotros por los efectos de Jesucristo, siendo cada uno de ellos, según su propia índole, causa de nuestra salvación"⁴³⁶.

La fuerza presencializadora de la palabra litúrgica alcanza su máxima manifestación en la reactualización salvífica de la obra de Cristo, Palabra del Padre encarnada, glorificada y siempre viva y operante para el bien de la humanidad a través de los signos litúrgicos. Por medio de estos signos, Cristo continúa hablando a su pueblo y realizando eficazmente la salvación. Del mismo modo que las obras de Cristo eran "signos" (*Cfr. Jn 2,23; 3, 2; 6, 2-26; 9, 16; 11, 47; 12, 37; 20, 30*) que hacían presente la voluntad salvífica del Padre, también las palabras y acciones sacramentales hacen presente la actuación de esta voluntad salvífica. Por esta razón, la liturgia cristiana se

⁴³⁶ PIO XII.: *Mediator Dei*, n. 205. La traducción citada se halla en la obra dirigida por Fernando Guerrero.: *El Magisterio Pontificio contemporáneo*. Madrid 1992. BAC.

caracteriza por la presencia de la acción de Cristo que transforma al hombre y hace de él un "adorador del Padre en espíritu y en verdad" (*Jn 4, 23*) llamado a proclamar la potencia operativa de la fuerza salvadora de Cristo en el mundo.

6. 2. Anuncio cristiano de la fe y palabra litúrgica

El carácter operativo de la fe se muestra, de modo sublime, en la misma acción litúrgica, reactualizada en el acto de habla litúrgico.

6. 2. 1. El dinamismo de la fe en la expresión litúrgica

La expresión de la fe en la liturgia no es algo accesorio, añadido extrínsecamente a ella. Es de importancia esencial para la fe el hecho de que ésta se actualice. Del mismo modo que un pensamiento o una disposición amorosa no existen verdaderamente más que en el acto de su expresión, así la fe no adquiere verdadera existencia sino cuando es expresada. En la expresión litúrgica, la fe alcanza su configuración plena y se convierte en auténtica entrega. Pero entonces, ¿no se convierte ésta en un acontecimiento meramente humano ? y, de ser así, ¿cómo puede seguir siendo una acción del propio Dios ? Para el cristianismo tal problema no existe, ya que en la lógica de la encarnación entra el hecho de que las acciones y representaciones humanas son el camino a través del cual el Dios de la salvación se revela y comunica. La expresión de la fe en la liturgia guía al hombre hacia el verdadero acontecimiento salvífico en Cristo. El Dios de la salvación ha querido hacerse presente y actuar en y por el hombre que se expresa para Dios. Así, en la liturgia el ser humano se dirige a Dios con todo su ser (apertura humana hacia la

transcendencia) y el mismo Dios desciende sobre la persona como don y gracia salvífica (manifestación de la condescendencia divina). Por este motivo podría afirmarse que el acto ilocucionario de la liturgia es la comunicación más eficaz del creyente con Dios y de Dios con él.

Está fuera de discusión que en esta comunicación es Dios quien toma la iniciativa pero lo hace para suscitar en el hombre una respuesta activa y compromisiva.

Así, por ejemplo, en el bautismo hay dos momentos: uno, el acto lingüístico de la profesión de fe y otro, la acción de la inmersión. La profesión de fe es expresión personal y comunitaria. Mediante ella, Dios actúa eficazmente en el hombre concediéndole la capacidad y la potencia operativa para actuar de un modo cristiano en el mundo. En consecuencia, la comunicación de Dios al hombre a través de la palabra litúrgica se funda no en la naturaleza del lenguaje, aunque éste exprese y haga presente la acción de Dios, sino en la naturaleza de la fe, que es escucha de la palabra y puesta en práctica eficaz de ésta en la realidad concreta de una vida. Si la fe consiste en acoger la palabra y si el lenguaje litúrgico recibe su performatividad característica de la fe, hay que afirmar que este lenguaje es una prolongación de la encarnación de la Palabra. De este Verbo le viene la eficacia a la palabra litúrgica. Los actos de habla del creyente en el ámbito de la liturgia se convierten en soporte actual de la manifestación del Verbo en la medida en que en la fe y por la fe éste participa del misterio de la encarnación.

Así lo afirma la autoridad del Concilio Vaticano II cuando pone en relación la obra salvífica de Cristo con las acciones litúrgicas. En este contexto, la *Sacrosanctum Concilium* enseña cómo Cristo habla realmente al hacerse presente en la palabra de la proclamación litúrgica:

"Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur" ⁴³⁷.

En este mismo documento conciliar llama la atención la frecuencia con que aparecen verbos tan claramente realizativos (*exercetur* y *efficitur*):

"Liturgia enim, per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, " opus nostrae Redemptionis *exercetur* "summe eo confert ut fideles vivendo exprimant et aliis manifestent Christi" ⁴³⁸.

"Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris *exercitatio*, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio *efficitur* sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus *exercetur*" ⁴³⁹.

Así pues, el fundamento de la eficacia de la *palabra* litúrgica es que ésta es *acción* litúrgica cuya eficacia, a su vez, se funda en la presencia de Cristo que sigue hablando en la Iglesia. Para explicar este carácter realizativo de la palabra litúrgica es útil tener presente la teoría performativa del lenguaje, eje dinamizador de esta investigación. Esta teoría permite dar razón de aquello que constituye la fe de la Iglesia desde la tradición patristica y litúrgica, a saber, que la acción litúrgica es obra de Cristo, el cual no hace sino prolongar su acción redentora a través de los signos sensibles eficaces de que se compone la acción litúrgica, uno de los cuales, es precisamente la palabra. Esta, a diferencia de cuanto sucede en los lenguajes representacionistas no da cuenta descriptiva ni informativa de la realidad sino que reactualiza, trae a la realidad la eficacia de la obra

⁴³⁷ S. C., 7.

⁴³⁸ Ibidem., n. 2.

⁴³⁹ Ibidem., n. 7.

salvífica de Cristo. Esto mismo enseñaba Santo Tomás de Aquino en su doctrina sacramental, al sostener que las acciones históricas de Cristo continúan *ejerciendo* el influjo de la causalidad eficiente sobre todas las gracias por cuyo medio se aplica la salvación a los hombres.

a razón es la siguiente. Las acciones de Cristo no fueron únicamente acciones humanas sino acciones teándricas. Por el elemento humano, como por un instrumento, según el Aquinate, obraba la virtud divina, "la cual abarca presencialmente todos los lugares y todos los tiempos" ⁴⁴⁰. De este modo, aquellas acciones, limitadas en su elemento humano, en el espacio y en el tiempo, alcanzaron en su efecto total todos los lugares y todos los tiempos. Para explicar este carácter realizativo de la palabra sacramental a través de la cual tiene lugar la acción litúrgica, Santo Tomás de Aquino recurre a las categorías de la metafísica aristotélica, sobre todo, a las que tienen que ver con la causalidad eficiente, introduciendo la causalidad instrumental aplicada a la humanidad de Cristo y a los signos sacramentales. En su época, Santo Tomás se sirvió de aquellas categorías filosóficas que resultaban útiles a la hora de dar razón de la eficacia sacramental. Y en el panorama cultural contemporáneo, ¿no podrían quizás asumirse, salvando siempre la inefabilidad del misterio y las limitaciones de toda categoría humana, las líneas maestras de la pragmática lingüística con vistas a dar razón de la honda significatividad y la profunda verdad de la eficaz palabra sacramental? A propósito de este obrar divino por medio del elemento humano, conviene notar que en la acción litúrgica, es el ser humano (unas veces, *in nomine Christi*; otras, *in persona Christi*) quien pronuncia los actos de habla que causan la realización de la obra salvífica de

⁴⁴⁰ SANTO TOMAS DE AQUINO.: *Summa Theologiae*. III., q. 56, a.1.ad.3.

Cristo. Sin embargo, la autoimplicación divina resulta ser tal que se supone que Dios mismo se compromete a manifestar eficazmente la potencia de su obrar cada vez que se emiten determinados actos lingüísticos, en las condiciones requeridas y conforme a las reglas establecidas por la Iglesia a partir de aquello que ha recibido por medio de la revelación de su Señor. Esto mismo defendía S.Juan Crisóstomo cuando escribía:

"El sacerdote asiste llenando la figura de Cristo, *pronunciando aquellas palabras*; pero la virtud y la gracia es de Dios" ⁴⁴¹.

Y en otro lugar insiste en esta misma idea:

"Porque, así como las palabras que Dios dijo son las mismas que ahora dice el sacerdote, así también la oblación es la misma y el bautismo es el mismo que El dió" ⁴⁴².

Llegados a este punto, es preciso insistir en la radical diferencia, que en ningún momento debe perderse de vista, entre la eficacia realizativa de la expresión "Bautizo este barco el Queen Elizabeth" ⁴⁴³ y "N. Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". En ambos casos, pronunciar este tipo de frases (por supuesto, en las circunstancias requeridas para la validez o para el éxito de las mismas) no consiste ni en describir ni en afirmar (o negar) lo que se está haciendo sino en realizar algo en el mismo momento de pronunciarlas. Por tanto, en ambos casos se trata de un performativo. Ahora bien, a diferencia del ejemplo de Austin y de los ilocucionarios que Searle llama *declarativos* ⁴⁴⁴, en el caso del bautismo cristiano se trata de una eficacia

⁴⁴¹ S. JUAN CRISOSTOMO.: *Hom. sobre la traición de Judas*. 1., n.6.

⁴⁴² IDEM.: *Hom.2. sobre la 2 a Timoteo.n.4.*; PG, 62, 612.

⁴⁴³ Cfr. AUSTIN, J.L.: "Emisiones realizativas", en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 417.

⁴⁴⁴ Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios", en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 463- 466.

sacramental que, según la doctrina católica, es del tipo *ex opere operato*. Con ello surge la debatida cuestión acerca del significado de la palabra proclamada en la celebración sacramental.

6. 2. 2. El problema de la significatividad de la palabra sacramental

La afirmación de la eficacia de los sacramentos- que el Concilio de Trento caracterizó con la expresión *ex opere operato*- parece haberse silenciado en la teología contemporánea ⁴⁴⁵. Ello se debe, en parte, al exagerado protagonismo que se le otorgaba en la teología sacramental de hace unos años. Después del Concilio Vaticano II, la teología basada en la estructura sacramental de la revelación así como la antropología que enfatiza la capacidad simbólica del hombre, ha tratado de recuperar la situación correcta de los sacramentos dentro de la vida cristiana, superando así la deformación histórica que los reducía a cosas que causan la gracia y que propiciaban el malentendido que hacía independientes la expresividad del sacramento, su eficacia, y la fe del individuo.

A esta recuperación de la justa significatividad de los sacramentos en el conjunto de la vida cristiana han contribuido de forma decisiva las aportaciones de O.Casel, Schillebeeckx, Rahner, y Semmelrooth, entre otros ⁴⁴⁶. Pero la problemática sobre el

⁴⁴⁵ El lenguaje sacramental es altamente performativo, ya que en él se pone de manifiesto la acción eficaz de la palabra litúrgica y, por tanto, resulta oportuna una alusión a este tema aunque sea sin entrar a fondo en esta cuestión que desviaría del objeto de la investigación.

⁴⁴⁶ CASEL, O.: *El misterio del culto cristiano*. San Sebastián 1953, Dinor; SCHILLEBEECKX, E.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián 1968, Dinor; SEMMELROOTH, O.: *La Iglesia como sacramento original*. San Sebastián 1962, Dinor; RAHNER, K.: *La Iglesia y los sacramentos. Quaestiones disputatae*. Barcelona 1964, Herder; RATZINGER, J.: *Ser cristiano. El fundamento sacramental de la existencia cristiana*. Salamanca 1967. Sígueme.

sentido de la eficacia sacramental persiste, sobre todo, a nivel pastoral ⁴⁴⁷. En efecto, muchos pastores se preguntan en la práctica sobre la función y la necesidad de la fe respecto a esta eficacia, vinculada intrínsecamente al acto de pronunciar una serie de fórmulas y de realizar una serie de actos rituales sin ánimo de negar, con ello, la importancia de lo que la palabra sacramental puede aportar por su misma realización y por encima de la fe del que lo percibe.

Una respuesta adecuada a tan delicada cuestión exige superar una dicotomía entre la gracia *ex opere operato* de los sacramentos y el camino del hombre hacia ellos en el conjunto de su vida cristiana. Podría decirse que los sacramentos no realizan otra cosa a parte de la fe y la devoción de quien los recibe, sino que lo que hacen es aumentar lo que esa fe y esa devoción obtendrían. Es verdad que las formulaciones de los cánones de la sesión séptima del Concilio Tridentino hacen pensar en dos dinamismos separados para acceder a la gracia pero en realidad no es esto lo que pretende asentar dicho Concilio. La intención de Trento es caracterizar esta eficacia *ex opere operato* como un don de gracia que está indicando dónde se halla el verdadero fundamento de la gracia en el sacramento: no se encuentra en primer lugar en las disposiciones y la fe del hombre, sino en la libre iniciativa de Dios, que actuará incluso cuando esas disposiciones personales no sean posibles. Pero, ciertamente, cuando éstas son posibles, la oferta de la gracia divina espera del hombre una fe viva que desee recibir el dinamismo de la acción divina. Y ello es así, una vez más, en virtud de la autoimplicación divina que ha querido

⁴⁴⁷ A propósito del sentido de la eficacia sacramental en el caso del bautismo de los niños pueden consultarse los estudios de FLORISTAN, C.: "Controversia sobre el bautismo de niños". *Phase* 55 (1970) 39-70; SEBASTIAN, F.: *Bautizar en la fe de la Iglesia*, en ELESPE, S (ed.): *Bautizar en la fe de la Iglesia*. Madrid 1968, 107-145; MALDONADO, L.: "Comprensión teológico-pastoral del sacramento", en *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner. Madrid 1975., 419-445.

comprometerse con el hombre hasta el punto de decidirse a intervenir con su fuerza operativa siempre y cuando se den una serie de condiciones mínimas regulativas de los actos de habla sacramentales. R. Schulte recuerda al respecto:

"La eficacia de las acciones sacramentales se deduce de la consumada y victoriosa acción salvífica de Cristo, la cual, en su poderío irrevocable, ciertamente puede ser recibida o rechazada, pero no necesita ningún "complemento humano" ⁴⁴⁸.

L. Boff parece apuntar en esta misma dirección :

"La expresión *ex opere operato* quiere decir: la presencia infalible de la gracia en el mundo no depende de las disposiciones subjetivas sea del que administra, sea del que recibe el sacramento. Ella está presente en el rito sagrado y patentiza el hecho de fe de que en Jesucristo, Dios pronunció un sí definitivo a los hombres. Ese sí de Dios no es puesto en contingencia por la indignidad humana: es definitivamente victorioso " ⁴⁴⁹

Otro punto de discusión constantemente debatido en el ámbito de la teología sacramental es el de la eficacia. ¿De qué eficacia se trata ? No se trata, ciertamente, de que la gracia sacramental sea una energía que se acumula en el fondo del ser y de la que nunca es posible hacer experiencia. Tampoco se trata de que esa experiencia deba consistir en unos resultados psicológicos o morales cada vez que se celebra un sacramento. Entonces, ¿cómo caracterizar tal eficacia ? Así responde un estudioso de este tema:

"Del mismo modo que la vida humana se construye mediante la interrelación de la cotidianidad y los momentos específicamente simbólicos que desvelan y potencian esa cotidianidad, también la vida cristiana se construye mediante la interrelación del camino evangélico realizada a cada paso de la existencia y los momentos específicos en que este camino evangélico se desvela y potencia, según los símbolos que la Iglesia reconoce como presencia específica de Jesucristo. La experimentación de la eficacia de los

⁴⁴⁸ SCHULTE, R.: "Sacramentos", en *Sacramentum Mundi* 1978, VI, 164- 180.

⁴⁴⁹ BOFF, L.: *Los sacramentos de la vida*. Santander 1979. Sal Terrae, 108.

sacramentos, pues, se sitúa en el claroscuro de la eficacia de las realidades simbólicas, y luego en el claroscuro más profundo de la fe"⁴⁵⁰.

La pragmática lingüística desde la óptica del análisis de los actos ilocucionarios de J. Searle podría, tal vez, ofrecer un poco de luz en esta debatida y nada fácil cuestión, haciendo ver que los actos lingüísticos con los que se relaciona la eficacia *ex opere operato* son del tipo "declaraciones" ("declarativos"), ya que en ellos "decir es hacer", sin olvidar con ello que la problemática es mucho más compleja y que esta eficacia comporta un tipo de acción transformadora, absolutamente original y radicalmente diferente respecto de cualquier otra acción humana⁴⁵¹. La teología escolástica entendía esta eficacia como una transformación ontológica causada en el hombre en virtud de la represencialización de la eficacia de la pasión de Cristo, quien siendo Dios y hombre, hacía participar al hombre de su vida divina en los sacramentos, prolongación de su encarnación y de su pasión, muerte y resurrección. Pero el problema que quedaba en pie era el de la causalidad sacramental, tema que fue objeto de dura polémica entre las escuelas⁴⁵².

⁴⁵⁰ LLIGADAS VENDRELL, J.: *La eficacia de los sacramentos "ex opere operato" en la doctrina del Concilio de Trento*. Facultad de Teología de Barcelona - Pontificia Universitat Gregoriana 1983, 255.

⁴⁵¹ J. Searle llama *declarations* (declarativos) a aquellos actos lingüísticos en los que propia y específicamente "decir es hacer": "La característica definitoria de esta clase es que la realización con éxito de uno de sus miembros da lugar a la correspondencia entre el contenido proposicional y la realidad (...). Si realizo con éxito el acto de nombrarte presidente, entonces eres presidente (...), si realizo con éxito el acto de declarar el estado de guerra, entonces la guerra ha comenzado, si realizo con éxito el acto de casarte, entonces estás casado". Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*, op.cit., 463-464.

⁴⁵² Este tema ha sido estudiado con una amplia documentación por ITURRIOZ, D.: *La definición del concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos*. Madrid 1951. En este estudio, el autor muestra que el concilio de Trento no quiso entrar en el debate escolástico y dejó en él la cuestión abierta. Tampoco aquí se pretende entrar en tal debate. Sólo se ha querido traerlo a colación para recordar la complejidad de este tema y las dificultades que plantea defender una transformación ontológica desde la causalidad eficiente-instrumental.

La problemática se agudizó después de Occam y se buscó una solución recurriendo al ocasionalismo: con ocasión de la palabra sacramental pronunciada por quien administra el sacramento, Cristo actúa aplicando al creyente los méritos de su pasión. Ahora bien esta solución resulta peligrosa para la integridad de la fe y se explica la reacción de Trento, sobre todo, por lo que respecta al sacramento de la Eucaristía. La teoría performativa del lenguaje, al poner de manifiesto la íntima unión entre palabra y acción así como la íntima unión entre signo y acción, permite replantear la cuestión al considerar la fuerza performativa no como algo añadido extrínsecamente o *per accidens* al signo de la palabra sacramental, sino como algo presente intencionalmente en la misma palabra sacramental y plenamente reactualizado con todo su vigor en virtud de la potencia operativa de Cristo en cada sacramento. Así, precisamente por ser performativa la palabra del signo sacramental, ésta realiza realmente aquello que significa y significa aquello que realiza. Por otra parte, no tratándose de un lenguaje informativo o representacionista, carece de sentido la pregunta sobre una descripción de la eficacia o de la causalidad sacramental. Nada de extraño que S. Pablo y después de él, los Padres de la Iglesia y los místicos hayan recurrido a un lenguaje figurativo, metafórico, paradójico, analógico y simbólico para poder expresar aquella fuerza cuyo dinamismo transformó la vida de todos ellos y que constituye, por cierto, el mejor exponente de la potencia operativa de la gracia divina en la vida del hombre:

"Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación: pasó lo viejo, todo es nuevo" (2 Cor 5, 17).

"Porque nada cuenta, ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva " (Gal 6, 15).

Esta eficacia sacramental se culmina en la acción eucarística. En ella la palabra sacramental : " Esto es mi Cuerpo..", alcanza una realización verdadera, real y sustancial y, por tanto, en la Eucaristía se llega a la máxima eficacia en la santificación de los hombres:

"Ex Liturgia ergo, praecipue ex Eucharistia, ut e fonte, gratia in nos derivatur et maxima cum efficacia obtinetur illa in Christo hominum sanctificatio et Dei glorificatio, ad quam, uti ad finem, omnia alia Ecclesiae opera contendunt" ⁴⁵³.

Se comprende, por ello, que sea precisamente en el análisis del acto ilocucionario de la palabra eucarística donde los estudiosos de la teoría performativa del lenguaje han encontrado terreno abonado para aplicar fecundamente las aportaciones de la pragmática lingüística.

⁴⁵³ S C, 7.

6. 2. 3. La eficacia de la palabra eucarística

Al repetir las palabras de la Última Cena, el ministro que preside la asamblea litúrgico-eucarística, hace algo más que una simple conmemoración ya que trae al presente la acción misma de Cristo, el cual confiere a cada acto de habla eucarístico la fuerza de su represencialización. J. Ladrière distingue, por ello, un doble nivel de performatividad. En el primer nivel, el pensador belga sitúa la que él llama *performatividad originaria*, en virtud de la cual Cristo concede a su palabra la capacidad de cumplir efectivamente aquello que significa. En el segundo nivel irrumpe la *performatividad propiamente sacramental*, en virtud de la cual el sacerdote, obrando *in persona Christi*, retoma las palabras de la Última Cena en el contexto global de la plegaria eucarística y Cristo, fiel a su voluntad autoimplicativa de hacerse presente, interviene trayendo al *hic et nunc* de la acción litúrgica la fuerza de la performatividad originaria ⁴⁵⁴.

⁴⁵⁴ Cfr. LADRIERE, J.: *L'articulation du sens*, II, op.cit., 63:

El pensador belga habla de dos grados de performatividad. Pero quizás convendría hablar de dos niveles para expresar mejor la relación entre lo "originario" y lo "sacramental".

Así pues, aquello que hace posible la reactualización de la palabra originaria de Cristo es la perfecta identidad ilocucionaria, querida por Dios mismo, entre las palabras pronunciadas en la acción sacramental y la palabra originaria de Cristo.

Esta identidad no la da la noción filosófica de performatividad como tampoco la noción de transubstanciación (que, en cuanto tal, es filosófica) sino la fe cristiana, proclamada en la misma acción litúrgica eucarística. Esta fe atestigua que la materialidad lingüística (las palabras pronunciadas) están dotadas de una eficacia singular, que no proviene de sus propiedades semánticas sino de la intención eclesial de operar una reactualización (*réeffectuation*- es el término que usa Ladrière) de la palabra originaria, fundada en las palabras de la institución eucarística y en la misión conferida por Cristo a la Iglesia. Esta fe se inscribe en el horizonte de la *Lebensform* cristiana, en la cual el creyente habla de "energía salvífica" y de la "fuerza del sacramento eucarístico recibido". Así, al pronunciarse la palabra eucarística, Cristo se hace presente con toda la fuerza performativa que comporta esta presencia así como la recepción de su Cuerpo y su Sangre en la Comunión. En esta recepción, el creyente participa del dinamismo transformante de su vida y de su obra, se transfigura según la potencia de su resurrección y prepara la transformación cósmica que se culminará en la Parusía. En estos mismos términos se expresa J. Ladrière en su interpretación de la performatividad eucarística:

"La performatividad que pertenece a la palabra eucarística deriva de aquella de la palabra originaria, que Cristo pronunció en la Última Cena. Lo que hace posible esta derivación, y la reactualización (*réeffectuation*) que ésta implica, es evidentemente la virtud misma de la palabra originaria. Y esta virtud es también aquella que da a esta palabra su performatividad propia, a saber, la intención eucarística del mismo Cristo. Es la intención eficaz por medio de la cual El ha querido hacerse presente a través de los siglos, no

solamente como una conmemoración sino de manera real, no bajo una forma simbólica, sino de manera inmediata y sensible" ⁴⁵⁵.

Hasta aquí puede aceptarse la valiosa aportación de Ladrière por haber puesto de manifiesto, de manera explícita, la performatividad de la palabra eucarística. En cambio, resulta sumamente problemática su detallada explicación acerca del modo de la presencia eucarística. Al pretender determinar cómo tiene lugar la presencia del Cuerpo de Cristo se sirve de un esquema antropológico que ve la corporeidad como manifestación de la presencia de la persona. Pero esta noción antropológica resulta de difícil aplicación para hablar de la presencia eucarística, ya que en Cristo se trata de un cuerpo glorificado cuya presencia va más allá de cualquier tipo de presencia corporal intramundana. Ladrière se da cuenta de esta dificultad:

"Comprendemos que se trata, a la vez, de su cuerpo en su estado presente, resucitado y glorioso, y de este cuerpo en el cual El es la Cabeza" ⁴⁵⁶.

Pero, eludiendo la dificultad que comporta esta presencia resucitada de Cristo como Cabeza de la Iglesia en el sacramento eucarístico, este autor recurre a la fenomenología existencial para afirmar que:

"En el momento en que se pronuncia la palabra eucarística, el pan y el vino han de ser considerados como mediaciones inmediatas de la presencia de Cristo. (De la misma manera que el cuerpo es manifestación de la presencia: en un sentido, éste no es más que un intermediario, y, por tanto, es una mediación, pero al mismo tiempo es la misma persona que se hace presente, y, por tanto, es una mediación inmediata" ⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ LADRIERE, J.: *L'articulation du sens* II., op.cit., 318-319.

⁴⁵⁶ Ibidem., 319.

⁴⁵⁷ Ibidem., 318.

Se advierte en este texto una cierta confusión y ambigüedad que no pone del todo a salvo la realidad sustancial de la presencia eucarística. He aquí uno de los peligros en que puede incurrir la teología sistemática cuando se aplican abusivamente las categorías filosóficas a uno de los más grandes misterios, como es el eucarístico.

En efecto, para los filósofos, la corporeidad es la presencialización efectiva de la persona y el elemento esencial de la corporeidad consiste en una modo tal de hacerse presente la persona que hace que ésta sea solidaria con todo el cosmos. Ahora bien, no parece viable la aplicación de este esquema antropológico a la presencia eucarística de Cristo, ya que en el caso del Cuerpo de Cristo se trata de un modelo de corporeidad transfigurado y escatologizado donde no cabe una dualidad intramundana (corporeidad / persona). En este sentido la defensa que hace Malherbe de Ladrière resulta difícilmente conciliable con la verdad dogmática de la presencia eucarística.

"Estableciendo una relación original entre dos corporeidades el teólogo podría intentar expresar uno de los aspectos más decisivos de la realidad eucarística"⁴⁵⁸.

Con todo, hay que valorar la insistencia de J. Ladrière en la fuerza performativa de la palabra eucarística que realiza realmente aquello que significa y en los efectos que se siguen de esta realización transformante del creyente que recibe el Cuerpo de Cristo como alimento:

"Al recibir el Cuerpo de Cristo, quedamos vinculados al cosmos transfigurado que tiene en El su principio, y con ello, quedamos llenos de la energía salvífica que nos trae la vida, muerte y resurrección de Cristo"⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ MALHERBE, J.F.: *Le langage théologique à l'âge de la science*. Paris 1985. Editions du Cerf., 206.

⁴⁵⁹ LADRIERE, J.. *L'articulation du sens II*. op.cit., 322-323.

Asimismo hay que reconocer la validez de las conclusiones a las que llega Malherbe a propósito de la fuerza salvífica contenida en la palabra del sacramento eucarístico:

"En efecto, sólo desde la fe tiene sentido hablar de "energías salvíficas " y de "cosmos transfigurado"; pero es también en este lenguaje específico donde la fe puede hallar una estructuración apropiada (...) A decir verdad, con la palabra "energía", nos encontramos aquí ante un término que toma su sentido ordinario del lenguaje científico...pero que alcanza un nuevo significado (transmutation sémantique) al ser incorporado al lenguaje filosófico. El uso teológico del término "energía" procede de una doble "transmutation sémantique" ⁴⁶⁰.

Con estas reflexiones acerca del lenguaje litúrgico sacramental se ha pretendido únicamente mostrar algunas posibles aplicaciones concretas de la teoría performativa del lenguaje ⁴⁶¹. Las cuestiones problemáticas planteadas siguen quedando abiertas a ulteriores soluciones, pero se ha intentado hacer ver cómo desde la perspectiva de la performatividad del lenguaje empleado en la acción litúrgica puede clarificarse de algún modo la significatividad de este tipo de lenguaje. El sentido último de tal lenguaje es poner al creyente en comunión con el misterio trinitario cuya palabra sigue resonando en

⁴⁶⁰ MALHERBE, J.F.: *Le langage théologique à l'âge de la science*. op.cit., 207.

⁴⁶¹ La discusión en torno a la interpretación eucarística de Ladrière pone de manifiesto la complejidad del tema que rebasa por completo los límites de la presente investigación. Un tratamiento en profundidad de la cuestión requiere entrar a fondo en el problema desde el ámbito de la teología sacramental aportando muchos más elementos filosóficos y teológicos. Por ello, lo dicho en el presente trabajo pretende ser una simple sugerencia a partir del instrumental analítico de la pragmática lingüística, salvando en todo momento aquello que desde la fe ha de creerse acerca del sacramento eucarístico.

la voz de la Iglesia cada vez que ésta proclama *viva voce* los sagrados misterios que celebra en la fe:

"Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis, quod est Ecclesia, est actio sacra praeclenter cuius efficitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat" ⁴⁶².

6. 3. Análisis de algunos actos lingüísticos de la celebración litúrgica

Tras haber expuesto la performatividad del lenguaje litúrgico, en general, se considera seguidamente, la aplicación de la teoría ilocucionaria de Searle a algunos actos lingüísticos litúrgicos que, aún siendo fundamentalmente *expresivos* ⁴⁶³, presentan también un carácter *directivo, asertivo y compromisivo*. Teniendo en cuenta la amplia serie de ilocucionarios que se ponen en juego en cada acción litúrgica y, por otra parte, los límites de esta investigación, se limitará el análisis pragmático-lingüístico a tres tipos de verbos paradigmáticos de toda proclamación litúrgica: "pedir" ("suplicar", "rogar", "implorar"), "dar las gracias" y "alabar".

⁴⁶² S. C, 7.

⁴⁶³ J. Searle considera *expresivos* a la cuarta categoría de ilocucionarios, caracterizados por: "expresar el estado psicológico especificado en la condición de sinceridad sobre el estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de los verbos expresivos son "dar las gracias", "congratularse", "pedir disculpas", "dar el pésame", "deplorar" y "dar la bienvenida".Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. op.cit., 462. Obsérvese la coincidencia de estos verbos con aquellos que aparecen con frecuencia en las acciones litúrgicas: "dar las gracias", "pedir perdón", "aclamar la venida del Mesías", "alabar", "proclamar las maravillas realizadas por Dios en la historia de la salvación".

6. 3. 1. La oración de petición

La oración de petición aparece a lo largo de todo el Evangelio. Muchas de las oraciones personales de Jesús se presentan en forma de súplica, aunque hay otros modos de hacer oración que no consisten en suplicar. Precisa, por ello, J.Caba:

"El pedir es uno de los modos de orar. Hay otras maneras de hacer oración. Se puede orar, pidiendo, alabando, dando gracias. La oración es como algo genérico que admite variedad de modalidades. Los evangelios, por norma general, conservan una terminología propia para hablar de la oración en un sentido genérico, y otra para sugerir la petición como forma concreta de orar"⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ CABA, J.: *Pedir y recibiréis. La oración de petición en la enseñanza evangélica*. Madrid 1980. BAC., 137. Además de esta obra, puede consultarse la disertación de este autor en orden a la consecución del doctorado en Sagrada Escritura.: *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*. Roma 1974., Biblical Institute Press. Al final de esta disertación se encuentra una abundante bibliografía sobre los aspectos exegéticos de la oración de petición, aspectos en los que, por razones obvias, no es posible entrar en la presente investigación. Entre los numerosos artículos del mismo autor dedicados a este tema se destacan, entre otros: "El poder de la petición comunitaria (Mt 18, 19-20)", en *Gregorianum* 54 (1972) 609-654; "La oración de petición: del Jesús histórico a los evangelios", en *Manresa* 47 (1975) 311-334 y "La oración de petición en las parábolas de San Lucas", en *Phase* 20 (1980) 187-198. Otros autores de interés en la perspectiva de la presente investigación son: BOMMER, J.: "¿Tienen todavía sentido la oración de súplica y de intercesión?", en *Concilium* 79 (1972) 379-391; GARCIA ORDAS, A.M^º: "La oración cristiana, escucha divina y compromiso humano", en *Revista de espiritualidad* 30 (1971) 31-56; PHILIPPS, D.Z.: "La prière transforme le monde. De quelques differences entre superstition et prière de demande", en *Lumen Vitae* 22(1967) 225-244.

El evangelista Lucas recoge la enseñanza de Jesús sobre la necesidad de orar sin cesar, caracterizando este tipo de oración como súplica (*Cfr. Lc 18, 1-8*). Jesús promete atender este tipo de súplicas sin poner condiciones ni reservas por su parte, de tal modo que su eficacia no queda subordinada a ningún tipo de reglas ni condiciones, a diferencia de las peticiones ordinarias de la vida corriente:

"Todo lo que pidáis en vuestra oración, lo obtendréis si tenéis fe en que vais a recibirlo" (*Mc 11, 24*)

Santo Tomás de Aquino recoge con gran precisión la radical diferencia que es preciso establecer entre el acto de petición dirigido a un ser humano y el dirigido a Dios mismo:

"Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quae a deo sperant, et de diversitate orationis ad deum et ad hominem. Quia vero secundum divinae providentiae ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suae naturae, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quod sperat a deo secundum humanae conditionis tenorem, habet enim hoc humana conditio ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo, praesertim superiori, quod per eum se sperat adipisci: et ideo indicta est hominibus oratio per quam homines a deo obtineant quod ab ipso consequi sperant, aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a deo. interponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis est necessitas exprimatur, secundo ut deprecanti animus ad concedendum flectatur: sed haec in oratione quae ad deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras aut desideria deo manifestare, qui omnium est cognitor" ⁴⁶⁵.

⁴⁶⁵ SANTO TOMAS DE AQUINO.: *Compendium theologiae*, lb 2 cp 2. Cfr. BUSA, R (ed.): *S. Thomae opera omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980. Friedrich Frommann Verlag Günther- Holzboog KG, 039 OTT. Más adelante prosigue Santo Tomás argumentando sobre la necesidad de orar, mostrando al mismo tiempo la radical diversidad entre una petición dirigida a un ser humano y otra dirigida a Dios: "Sed oratio ad obtinendum a deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur, est autem et alia differentia consideranda orationis quae ad deum et hominem fit, nam ad orationem quae fit ad hominem, praecoxigitur familiaritas per quam sibi deprecanda aditus pateat; sed ipsa oratio quae ad deum emittitur, familiares nos deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum, et quodam spiritali affectu deo colloquitur,

A pesar de la radical diferencia que se advierte entre cualquier petición humana (de un favor a una persona, por ejemplo) y la petición cristiana "en el nombre de Jesús", ésta última sigue siendo una petición y, en cuanto tal, presenta una estructura básicamente semejante a la de cualquier petición entre dos interlocutores humanos.

Así lo reconoce Torres Queiruga:

"Tanto la relación real entre los interlocutores como la estructura objetiva del lenguaje implican un marco de referencia que no se puede articular según el arbitrio subjetivo: a un superior no se le da una orden ni se expresa el cariño con un insulto. La oración, como lenguaje humano que es, no puede escaparse a estas leyes. También ella ha de dar cuenta de la concreta relación interpersonal en que se realiza y ha de ser coherente en sus proposiciones. Ha de serlo de modo crítico y a la altura de su tiempo, de suerte que pueda convertirse en una oferta con sentido para los contemporáneos"⁴⁶⁶.

Si entre ambos tipos de peticiones se diera una discontinuidad absoluta sin ningún tipo de semejanza estructural, entonces no podría hablarse de oración de petición, lo cual supondría negar la validez del lenguaje evangélico cuando recurre a formas de petición que se usan continuamente en el lenguaje normal y ordinario (pedir un favor a un amigo, pedir disculpas, un hijo que pide a su padre algo que necesita, etc).

Por consiguiente, aun reconociendo la radical discontinuidad entre las condiciones y tipos de regla que Searle estipula para todo acto ilocucionario humano del

in spiritu et veritate ipsum adorans, et sic familiaris effectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialiter oret". Ibidem.

⁴⁶⁶ TORRES QUEIRUGA, A.: "Más allá de la oración de petición". *Iglesia viva* (1991) 152, 174.

género "pedir" y las condiciones que caracterizan a la oración de petición cristiana, sin embargo puede ser útil la aplicación del estudio de Searle también en este caso. Ello permite, además, arbitrar algunos criterios para distinguir la oración de petición cristiana de ciertas formas de superstición y de invocación mágica de las que no han estado exentas ciertas prácticas de la oración cristiana.

La oración de petición o de súplica (al fin y al cabo, suplicar no es más que un modo insistente de pedir o de rogar) constituye, aún dentro de la sencillez con que espontáneamente surge en los labios del creyente, un complejo acto ilocucionario. En cuanto acto de pedir es, fundamentalmente, un *directivo*.

Pero, al mismo tiempo, presenta un aspecto *expresivo* (gratitud, confianza, angustia, deseo de liberación, de auxilio, etc) y un aspecto *asertivo* ya que, en el acto mismo de dirigir una petición a alguien se afirma la existencia de ese alguien y la disposición por parte del oyente a acoger y realizar el contenido de la petición. Esta complejidad es aún mayor si se tiene en cuenta que no toda petición es oración, al menos, en el sentido de la oración cristiana. Desde la fenomenología de la religión se constata unánimemente que la constante presencia de la oración en el mundo de las religiones se deriva de su condición de acto en el que se expresa la actitud religiosa. Ahora bien, la expresión lingüística de esta actitud religiosa reviste formas diferentes aún dentro del marco común del acto ilocucionario de la petición. J. Martín Velasco distingue básicamente dos *intenciones comunicativas* que están en la base de dos diferentes tipos de reacciones ante la aparición de una realidad sobrenatural:

"Podemos observar que la reacción del hombre ante ella reviste dos formas esencialmente diferentes: la del intento de dominio de la misma y la de su aceptación

incondicionada. La primera reacción se expresa en las actitudes y fórmulas mágicas; la segunda, en la actitud religiosa y en la oración como expresión de la misma" ⁴⁶⁷.

Sin embargo, en la realización concreta de los ilocucionarios que expresan estos dos tipos de intenciones comunicativas, la diferencia no es tan clara:

"En efecto, los "materiales" utilizados por ambas actitudes para expresarse son en ocasiones idénticos, idénticas las palabras en que se nos han transmitido, y no siempre es cosa fácil captar el sentido de ese cuerpo expresivo" ⁴⁶⁸.

De aquí se deriva la importancia de analizar la estructura de este tipo peculiar de acto ilocucionario. En este análisis es preciso optar por un criterio de distinción entre "invocación mágica" y "oración de petición".

Tal criterio radica en aquello que básicamente caracteriza a la actitud religiosa, a saber, el reconocimiento del Misterio y la espera confiada de alcanzar la salvación en El. De esta forma, incluso el ilocucionario más ingenuo es verdadera oración cuando va dirigido a un ser al que se reconoce enteramente superior y procede de una actitud de entera confianza en El. Así pues, la "oración de petición", a diferencia de la "invocación mágica", se caracteriza por su dimensión *asertiva* ("reconocimiento del Misterio") y por su aspecto *compromisivo* ("el hablante se compromete a esperar confiadamente la salvación"). Pero, sobre todo, se distingue de la "invocación mágica" por su peculiar intención comunicativa. En efecto, el verdadero orante no trata de instrumentalizar ni de dominar la realidad de Misterio sino de ponerse al servicio de esta realidad para esperar

⁴⁶⁷ GOMEZ CAFFARENA, J. - MARTIN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*. Madrid 1973., Revista de Occidente., 156-157.

⁴⁶⁸ *Ibidem.*, 157.

que de ella venga aquello que constituye salvación y gracia liberadora para el creyente y la humanidad entera:

"Así, esta oración reviste frecuentemente la forma del grito espontáneo dirigido desde el abismo de la propia situación de impotencia y de miseria al poder del que se espera la salvación, y el que reza sitúa este poder "en lo alto", en el cielo, para indicar su diferencia de condición y su carácter inaccesible: "Desde el abismo a tí grito, Señor, Señor, escucha mi voz ", reza el salmista (*Salmo 130, 61, 88, 102*, etc) con una fórmula que en la voz de la India se convierte en : " Cuando me falta la ayuda, acudo gritando a tí" ⁴⁶⁹.

Como en todo ilocucionario del tipo pedir, en la oración de petición se da un intento (de varios grados: suplicar, rogar, abogar por, etc) por parte del hablante para conseguir que el oyente haga algo.

Ahora bien, este intento es bien peculiar y específico si se tiene en cuenta que no se trata de un oyente cualquiera sino de Aquél que supera y trasciende todas nuestras categorías lingüísticas y cognitivas.

Se explica así la audacia que, para la conciencia cristiana, ha supuesto siempre la recitación del "Padre nuestro", precedida en su proclamación litúrgica desde tiempos bien antiguos, por el "*Audemus dicere*". Cada vez que se establece la radical discontinuidad entre el interlocutor humano y el interlocutor absoluto y trascendente, emerge en la conciencia del creyente una audacia, propia de quien sabe que su expresión lingüística nunca está a la altura del Misterio que le supera y trasciende; surge entonces, junto a la audacia del creer, la audacia del decir y la audacia del pedir. En efecto, el verdadero creyente y el verdadero orante nunca han de perder de vista la audacia que comporta dirigirse al Altísimo en estos términos: "Señor, concédeme...", "dámelo..." " haz que consiga...", etc.

⁴⁶⁹ GOMEZ CAFFARENA, J.- MARTIN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*., op.cit., 160.

Searle inicia siempre su estudio considerando el contenido proposicional del acto lingüístico. En el caso que se está estudiando, ¿qué pide el orante? El contenido proposicional del acto lingüístico "pedir" es: (p): "acto futuro A de O", pero, ¿cualquier contenido proposicional vale para la oración de petición? El fundamento de la oración cristiana viene dado por la estructura dialógico-directiva del "Padre nuestro" (Cfr. Lc 11, 2-4; Mt 6, 9-13). El oyente no es un oyente anónimo o impersonal sino el "Padre de nuestro Señor Jesucristo". En consecuencia, la intención comunicativa y, por tanto, el contenido proposicional aparecen íntimamente relacionados con este "Tú" ("venga *tu* Reino", "sea santificado *tu* nombre", "hágase *tu* voluntad").

Teniendo en cuenta la naturaleza peculiar de este "Tú" divino, ¿qué es legítimo pedir para que pueda realizarse con éxito el ilocucionario de la "oración de petición"? Ya el mismo Pablo reconocía que no era fácil dar una respuesta:

"Pues nosotros no sabemos pedir como conviene: mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables" (Rom 8, 26).

La estructura *directivo-expresiva* de la oración de petición se deja ver en ciertas definiciones tradicionales de oración, como por ejemplo, "*elevatio mentis in Deum*" y "*petitio decentium a Deo*". El "Padre nuestro" recoge la primera definición en la primera parte y la segunda en el resto (se pide el pan, la liberación de caer en la tentación, el perdón). También en el "Ave María" se comienza elevando la mente a María y a Jesús y se termina incluyendo al hablante en el objeto de la petición ⁴⁷⁰. Para clarificar en qué ha de consistir el contenido proposicional de la petición cristiana, es oportuno centrarse en la

⁴⁷⁰ En la segunda parte del "Ave María" el objeto de la petición constituye un segundo ilocucionario: "te pido que pidas ("ruega por nosotros, pecadores") por nosotros...".

segunda definición que se ha indicado ("*petitio decentium a Deo*"). Escribe S. Agustín - en su carta a Proba- que se puede resumir con una sola palabra aquello que conviene pedir y que, por tanto, se ha de pedir en la oración (contenido proposicional del acto de pedir): la vida feliz ("*vita beata*"):

"¿Por qué en la oración nos preocupamos de tantas cosas y nos preguntamos cómo hemos de orar, temiendo que nuestras plegarias no procedan con rectitud, en lugar de limitarnos a decir con el salmista: *Una cosa pido al Señor, eso buscaré: habitar en la casa del Señor por los días de mi vida; gozar de la dulzura del Señor, contemplando su templo?*" ⁴⁷¹.

C. Martini, comentando esta expresión que, según él, resume el contenido de aquello que se ha de pedir en la oración cristiana, explica que:

"Quizás nos dice poco el término "*vita beata*" que, en cambio, era tan significativo para los antiguos. El mismo Nuevo Testamento usa otra expresión: "Reino de Dios"; las peticiones: "venga tu Reino", "hágase tu voluntad", subrayan que el deseo y las invocaciones de la segunda parte del Padre nuestro están subordinadas al reino; son medios, condiciones para la llegada de éste (...) El objeto de la petición es el Espíritu Santo (Lc 11, 13) que significa la vida con Cristo, estar con él, la plenitud de la vida feliz que consiste en incorporarse para siempre a Jesús en la Iglesia" ⁴⁷².

El contenido de la petición cristiana se funda, además, en la centralidad que ocupa la proclamación del Reino de Dios en la predicación de Jesús:

"Esto es perfectamente coherente con la absorbente preocupación que Jesús tuvo por el Reino. La oración jesuana de súplica es "¡venga tu Reino!"-como también ya encontramos un "gracias porque viene tu Reino"- . Es importante hacer aquí dos observaciones. Una, que después veremos subrayada por S. Agustín, sobre que el verdadero sentido de nuestras súplicas no el de es informar a Dios o convencerle - en el caso de la súplica por el Reino aparece meridianamente-, sino el inducimos a nosotros a

⁴⁷¹ S. AGUSTIN.: *Carta 130 (a Proba)*, 8, 15. CSEL 44. Viena 1904, 56-57. Se sigue aquí la traducción litúrgica del Oficio de Lectura. Cfr.: *Liturgia de las Horas* IV., domingo XXIX del tiempo ordinario.

⁴⁷² MARTINI, C.: *Pregliera e conversione intellettuale*. Casale Monferrato 1992. Piemme, 38-39.

aumentar el deseo y ser coherentes con él en la integridad de la vida. Otra, sobre que, siendo Jesús humanísimo en su comprensión con la religiosidad de los orantes que lo circundaban, religiosidad que justamente tendremos por "estática", en lo más específico de su exhortación y conforme a lo que El mismo vivía, tendía inequívocamente a transportarlos a la religiosidad "dinámica", a la consonancia con el Amor desbordante de Dios (el "Reino")" ⁴⁷³.

Estas diversas expresiones del contenido proposicional de la petición (*vita beata*, Reino, Espíritu Santo) en realidad se complementan, se integran como objeto fundamental de la oración de petición:

"Al proclamar, por ejemplo, "Ven, Señor Jesús", "venga a nosotros tu Reino", expresamos nuestro deseo de fondo, es decir, que la plenitud del Reino se realice, que el Espíritu Santo venga y purifique todas las realidades, que la humanidad se encuentre pronto en la *vita beata*, en la paz perfecta y en la justicia perfecta. S. Ambrosio usa también otro término: el sumo bien, el *summum bonum*, que tiene quizás la ventaja de expresar, a la vez, el ser de Dios y su comunicarse a nosotros en el Espíritu Santo, en el Reino, en Jesús, en la Iglesia, en la gracia, en la plenitud de la redención" ⁴⁷⁴.

Por eso mismo, S. Agustín concluye que todo el contenido de las peticiones se compendia en la oración dominical:

"Porque todas las demás palabras que podamos decir, bien sea antes de la oración, para excitar nuestro amor y para adquirir conciencia clara de lo que vamos a pedir, bien sea en la misma oración, para acrecentar su intensidad, no dicen otra cosa que lo que ya se contiene en la oración dominical, si hacemos la oración de modo conveniente" ⁴⁷⁵.

Si el objeto de la petición ha de ser aquello que encamina hacia la plenitud del Reino, ¿qué juicio se ha de dar acerca de aquellas peticiones detalladas de bienes

⁴⁷³ GOMEZ CAFFARENA, J.: *La entraña humanista del cristianismo*. Bilbao 1984, Descleé de Brouwer, 100.

⁴⁷⁴ *Ibidem.*, 39.

⁴⁷⁵ S. AGUSTIN.: *Carta a Proba*. op.cit., 130., 12, 22: CSEL 44, 63-64.

inmediatos como la comida, la victoria, la salud, etc ? J.Martín Velasco atinadamente responde del siguiente modo:

"No conviene olvidar que ni el hombre primitivo ni menos aún el creyente de las grandes religiones que ora de esta forma ignoran los medios naturales para obtener estos fines inmediatos (...) La oración de petición de favores concretos no hace, pues, más que pormenorizar a lo largo de todos los momentos de la vida la confianza radical en el Misterio que le da sentido y que constituye su salvación" ⁴⁷⁶.

Desde esta misma óptica Gómez Caffarena interpreta la exhortación de Jesús a la oración de súplica:

"Lo que hay de jesuano en esos *logia* es la exhortación a la absoluta confianza; ésta fluye de la fe en el *Abba* y sólo desde ella se deja entender, por ello también, sólo tienen correcto sentido cristiano esas palabras en el supuesto de que se dicen y entienden desde esa fe y todas sus consecuencias. Pienso que una predicación que ha sacado las palabras de su contexto las ha convertido a veces en contrasentidos muy poco cristianos. Al hacerlo, ha dado pábulo a una religiosidad netamente "estática"; en la que la oración se ha hecho interesada y particularista, centrada en la obtención del término concreto del deseo, desarraigada de la visión jesuana del *Abba* y su Reino" ⁴⁷⁷.

Esta actitud de confianza radical en el Misterio lleva a considerar las que Searle llama: "condiciones preparatorias". La primera ⁴⁷⁸ se realiza de un modo eminente y

⁴⁷⁶ GOMEZ CAFFARENA, J.- MARTIN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*, op.cit., 161.

⁴⁷⁷ GOMEZ CAFFARENA, J.: *La entraña humanista del cristianismo*, Bilbao 1984, Descleé de Brouwer, 98-99.

⁴⁷⁸ Searle establece como condición preparatoria (1) la siguiente. "O es capaz de hacer A".

Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*, op.cit., 74.

En la petición que el creyente dirige a su Dios se advierte la radical y absoluta discontinuidad entre los dos niveles de los interlocutores: por un lado, el orante, que habla desde su radical indigencia e

extraordinario en la oración cristiana, ya que el oyente de la oración cristiana es omnipotente: "Todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo concederá" (*Jn 16, 23*). La segunda condición preparatoria: "No es obvio ni para H ni para O que O va a hacer A de manera espontánea en el curso normal de los acontecimientos"⁴⁷⁹, no se cumple, de ningún modo, en la petición cristiana, debido, una vez más, a la radical discontinuidad que se da entre ambos interlocutores.

En el caso que aquí se está analizando, una de las características esenciales de la petición cristiana es precisamente la confianza que inspira al orante el saber por la fe que Dios conoce y realiza plenamente aquello que se le pide.

En efecto, para Dios es más que obvio aquello que el ser humano tiene una serie de necesidades (Cfr. *Mt 6, 8, 32; 1 Jn 5, 14*) y, para el creyente, como recuerda S. Agustín, también ha de ser obvio que Dios concederá aquello que se le pida, siempre que entre en el dinamismo del don del Espíritu y ello, insiste el doctor de Hipona, "porque, para Dios es más grande el deseo de dar que en nosotros el de recibir"⁴⁸⁰. Así pues, también para el verdadero orante es obvio que el oyente atenderá favorablemente las súplicas dirigidas en la oración. Más aún, según la interpretación de S. Agustín, Jesús exhorta a orar para que se aumente en los creyentes el deseo de recibir aquellos dones preparados por Dios:

"Puede resultar extraño que nos exhorte a orar aquel que conoce nuestras necesidades antes de que se las exponamos, si no comprendemos que nuestro Dios y Señor no pretende que le descubramos nuestros deseos, pues él ciertamente no puede

impotencia; por otro lado, el "Padre de nuestro Señor Jesucristo", que escucha y atiende desde su infinita misericordia y desde su esencial omnipotencia.

⁴⁷⁹ Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*, op.cit., 74.

⁴⁸⁰ S. AGUSTIN.: *Sermo* 105, 1. P.L. 38, 619.

desconocerlos, sino que pretende que, por la oración, se acreciente nuestra capacidad de desear; para que así nos hagamos más capaces de recibir los dones que nos prepara" ⁴⁸¹.

Y, más adelante, ahonda en esta misma idea:

"Por eso, cuando dice el Apóstol: *Vuestras peticiones sean presentadas a Dios*, no hay que entender estas palabras como si se tratara de descubrir a Dios nuestras peticiones, pues él continuamente las conoce, aun antes de que se las formulemos; estas palabras significan, más bien, que debemos descubrir nuestras peticiones a nosotros mismos en presencia de Dios, perseverando en la oración, sin mostrarlas ante los hombres por vanagloria de nuestras plegarias" ⁴⁸².

Como señala el doctor de Hipona, a pesar de esta obviedad fundada en la fe y afirmada repetidas veces por el Evangelio (Dios atiende favorablemente la oración) sigue teniendo sentido dirigirse a El para expresarle deseos, intenciones y necesidades:

"La oración de petición en sus formas fundamentales es, pues, expresión de confianza, no tanto porque el que pide tiene la seguridad de obtener lo que pide, cuanto porque el hecho mismo de pedir supone en el que pide la seguridad de un más allá de sí mismo del que cabe esperar la posibilidad de ayuda" ⁴⁸³.

O, en palabras de Santo Tomás de Aquino:

"Debemos rezar no para informar a Dios de nuestras necesidades o deseos, sino para que nosotros mismos nos percatemos de que en estas cosas necesitamos recurrir a la asistencia divina" ⁴⁸⁴.

Por otra parte, la peculiaridad del interlocutor del discurso religioso - Ser Omnisciente- hace que el acto ilocucionario referido a Dios pierda todo su significado cuando le falta la condición de sinceridad. En el análisis del ilocucionario: "pedir", el

⁴⁸¹ IDEM.: *Carta a Proba.*, op.cit., 130., 17- 9, 18.

⁴⁸² Ibidem., 130.

⁴⁸³ GOMEZ CAFFARENA, J.- MARTIN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*, op.cit., 160.

⁴⁸⁴ SANTO TOMAS DE AQUINO.: *Summa Theologiae.*, II-II., q. 83, a.2, ad 1.

mismo Searle establecía la necesidad de esta condición de sinceridad formulada como "H desea que O haga A" pero, en el caso de la oración cristiana, con mayor razón, se ha de dar esta sinceridad ya que:

"En el contexto religioso, las convenciones cuentan poco y adquieren gran importancia los sentimientos y las intenciones. De entre los requisitos indicados por Austin para la total realización del acto lingüístico, los dos últimos, no requeridos en la mayoría de actos del lenguaje corriente, son, en el contexto que acompaña al lenguaje religioso, ineludibles. Esas condiciones son que el acto lingüístico vaya acompañado de a) los sentimientos e intenciones adecuados, y b) un comportamiento consecuente (cfr. supra II.3. y 6)" ⁴⁸⁵.

Otra regla a la que es preciso aplicar el criterio de la radical discontinuidad es aquella que Searle llama esencial. En efecto, en cualquier petición humana del lenguaje ordinario la condición esencial es la siguiente "cuenta como un intento de lograr que O haga A" ⁴⁸⁶. En la oración cristiana no puede ser así, ya que el creyente no debe concebir este acto lingüístico como un ejercicio de fuerza para doblegar la voluntad divina. En la oración de súplica no tiene lugar el deseo de mover a Dios.

Esto sería magia y no oración cristiana. Ahora bien, si no se cumple la regla esencial de la petición como acto lingüístico, ¿se puede seguir hablando de petición? Aquí comienzan las dificultades. Por una parte, es una constante no sólo en los evangelios sino también en las plegarias litúrgicas y en la práctica comunicativa del creyente la presencia de ilocucionarios *directivos* en forma de plegaria: en las oraciones colecta, sobre las ofrendas y después de la comunión (en ellas se usa con frecuencia: "concédenos, otórganos, etc.", que traducen las expresiones latinas, típicas de las

⁴⁸⁵ CAMPS, V.: *Filosofía del lenguaje y pragmática lingüística*. op.cit., 193.

⁴⁸⁶ SEARLE, J.: *Actos de habla*. op.cit., 74.

colectas en la liturgia romana: *praesta, quaesumus, infunde, tribue quaesumus, etc*); en la oración de los fieles: "Roguemos al Señor"; "Te rogamus, óyenos; "Oh Señor, escucha y ten piedad", etc"; y, por supuesto, en las plegarias eucarísticas, cuya estructura ilocucionaria *directivo-expresiva* es bien manifiesta. Por otra parte, el orante sabe muy bien que no necesita intentar convencer a Dios para que haga algo. Como oportunamente señala Torres Queiruga:

"Pedir algo a alguien implica dos supuestos fundamentales: *informarle* - caso que no lo sepa- de una necesidad o deseo y *tratar de convencerle* para que actúe (lo cual implica también que se cree que *puede* hacerlo). En el caso de Dios, es obvio que el primer supuesto carece de objeto: lo conoce todo, incluso-hoy lo sabemos muy bien- todos los condicionamientos psicológicos y sociales de tipo inconsciente, que a nosotros se nos escapan de manera irremediable. El peso cae, evidentemente, en el segundo supuesto: se trata de lograr que Dios se decida a hacer algo *porque* nosotros se lo pedimos" ⁴⁸⁷.

Según él, la dificultad para hablar con sentido de una oración de petición aumenta cuando se cobra conciencia del Dios cristiano como amor entregado sin reservas:

"Ante ese Dios, que es *Abba*, es decir, padre que ama sin límites y perdona sin condición, que toma siempre la iniciativa y que, "cuando todavía éramos pecadores" (Rom 5,8) nos entregó a su Hijo, que "hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45), que nos lo ha dado todo y sigue siempre presente y operante en el mundo y en la vida (Jn 5,17)...¿tiene sentido la petición? Si nos lo ha dado todo y nos lo está dando todo, ¿qué puede significar todavía pedirselo?" ⁴⁸⁸.

Aunque reconoce que Dios es diferente y que no puede aplicarse sin más a él el esquema de la acción comunicativa humana ⁴⁸⁹, este autor opina que carece de sentido dirigir a Dios peticiones:

⁴⁸⁷ TORRES QUEIRUGA, A.: "Más allá de la oración de petición" en *Iglesia viva* (1991) 152, 167.

⁴⁸⁸ Ibidem., 164.

⁴⁸⁹ Cfr. Ibidem., 164. Torres Queiruga toma como guía la división tripartita del lingüista K.Bühler. Según éste último, en toda manifestación lingüística están siempre presentes tres dimensiones: 1) la *representativa* o *expositiva*, que informa de algo, 2) la *expresiva*, que manifiesta la

"A alguien que nos está ya regalando algo, no le suplicamos: simplemente aceptamos o rechazamos su don, y expresamos los sentimientos correspondientes(...) eso supone que al Dios que lo *sabe todo* no tiene sentido informarle (dimensión expositiva) y al que lo *está dando todo* no tiene sentido pedirle (dimensión apelativa)" ⁴⁹⁰.

Para solventar las dificultades de la oración de petición propone el teólogo gallego un vuelco radical en el modo de enfocar la oración:

"Abrirse a Dios, acoger su empuje, dejarse trabajar por la fuerza salvadora de su gracia. No "conquistarle", sino dejarse conquistar por él; no "convencerle", sino dejarse convencer (...) no "*rogarle, sino dejarnos rogar*" ⁴⁹¹; "Cuando cortamos el flujo de la petición, nos obligamos a ser conscientes de que Dios está ya con nosotros, de que nuestro ser está ya siempre acompañado por él, dinamizado, liberado para la tarea propiamente humana: no se trata de "pedirle" que nos ayude, sino de creer en su ayuda ya real, pese a toda posible oscuridad, y de abrimos a su impulso en la responsabilidad adulta del que sabe que ya todo está entregado a su libertad (que, sin embargo, no está sola)" ⁴⁹².

El gran mérito de Torres Queiruga consiste en haber desenmascarado diversas concepciones falsas latentes aún en no pocas oraciones de petición. En efecto, la regla esencial de la petición cristiana no puede articularse en base a un intento de cambiar la voluntad divina a favor del hombre. Este es el que ha de cambiar de actitud y de mentalidad al reconocerse necesitado del amor de Dios. Ante el misterio del Dios cristiano carece de sentido cualquier tipo de súplica *do ut des*. Ahora bien, ello no quiere decir - como da a entender Torres Queiruga - que la oración de petición no tenga ningún sentido. Dios lo ha dado todo al hombre y sigue dándose en cada momento pero ha querido distribuir sus dones, dando al ser humano el lenguaje de la súplica. Precisamente en el acto de pedir, el creyente ve a Dios como Aquel que, siendo Bondad y

intimidad y la intención del hablante; y 3) la *apelativa* o de llamada, que intenta provocar alguna reacción en el oyente. Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: *ibidem.*, 173.

⁴⁹⁰ *Ibidem.*, 164.

⁴⁹¹ *Ibidem.*, 165.

⁴⁹² *Ibidem.*, 189.

Misericordia, lleva a término plenamente todo el dinamismo intelectual-volitivo del ser humano. Pidiendo, el hombre reconoce su indigencia y, al mismo tiempo, confiesa que Dios es puro don gratuito. Dios se sigue dando al hombre, se le pida o no, pero para que el ser humano pueda llegar, más fácilmente, a descubrir el don divino, Dios suscita al mismo tiempo en el orante el deseo de dirigirse al Altísimo.

Desde el reconocimiento de la precariedad humana, actualizada en el acto de la petición, se capta más vivamente esta donación, no ya como imposición que anula la libertad humana sino como amoroso y gratuito cumplimiento de aquello expresado por el hombre en la petición.

"Donde hay necesidad e impotencia, pobreza, esperanza y deseo, allí tiene su lugar la oración de súplica, porque el hombre se dice a sí mismo como hombre, es decir, con toda su indigencia; pero, evidentemente, no en el sentido de estar asediando a un Dios que estuviera "frente a" nosotros, escuchara directamente nuestras súplicas, nos fuera imprescindible y esperaríamos todo de él como de un "Deus ex machina""⁴⁹³.

Si, como defiende Torres Queiruga, no tuviera sentido ningún tipo de petición, entonces tampoco tendría sentido la oración de acción de gracias. Si Dios está continuamente dándose y regalándose al hombre, no se ve por qué hay que darle gracias. Una persona da gracias a otra cuando recibe un beneficio, pero si estuviera recibiendo beneficios continuamente, sin cesar, no pudiendo recibir de ésta nada más que beneficios, difícilmente llegaría a captar qué es un beneficio y qué no es un beneficio. En tal caso, no tendría sentido darle gracias. El teólogo gallego podría responder que en el caso de Dios se establece una radical discontinuidad y sin embargo, se puede seguir hablando de acción de gracias. Pero esto es exactamente lo que en esta investigación se reivindica en relación con la petición cristiana. Esta ha de entenderse como un lenguaje de deseo, no

⁴⁹³ BOMMER, J.: "¿Tiene todavía sentido la oración de súplica y la intercesión?". *Concilium* (1972) 386.

sólo *expresivo* sino también *directivo*. Y para ello se debe seguir manteniendo algún tipo de petición rectamente concebida. La revelación cristiana ilustra suficientemente cómo el hombre es un ser que, en su inmanencia histórica, se siente interpelado dialógicamente por la Transcendencia divina.

Pero tal diálogo no sería respetado por Dios si éste decidiera imponer, de modo aplastante, la inmensidad de su *don* atentando contra la autonomía y libertad del *partner* humano. Así se explica el sentido profundo de la petición cristiana: expresar el deseo de descubrir aún más plenamente, en la inmanencia histórica, la radical autoimplicación de Dios con el hombre. Hay que seguir hablando de petición para evitar una reducción del acto lingüístico (*directivo*) a un simple *expresivo* ⁴⁹⁴.

Con ello, el creyente no intenta presionar ante Dios para que le conceda aquello que desea según sus necesidades humanas. Intenta dirigirse a El para prepararse a recibir los dones divinos como dones y, de este modo, disponerse a la acción de gracias, culmen de la oración cristiana. Esto mismo es, en el fondo, lo que declaraba, con otros términos, S. Agustín:

"A nosotros, cuando oramos, nos son necesarias las palabras: ellas nos amonestan y nos descubren lo que debemos pedir, pero lejos de nosotros el pensar que las palabras de nuestra oración sirvan para mostrar a Dios lo que necesitamos o para forzarlo a concedérmolos" ⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Si, como pretende Torres Queiruga (Cfr. Cfr. TORRES QUEIRUGA. op.cit., 190) se redujera el "desear pidiendo" al "deseamos *deseando*" (fórmula un tanto ambigua y tautológica), la oración cristiana se convertiría en una mera expresión de un estado psicológico, sería un simple acto lingüístico *expresivo* (según la terminología de Searle, J. Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios", op.cit., 462). Para que la oración cristiana sea auténtica, ha de ser una relación interpersonal en la que el ser humano entra como ser dialógico, que desde su limitación, se compromete a esperar de Dios una manifestación de los dones divinos.

⁴⁹⁵ S. AGUSTÍN.: *Carta a Proba.*, 130, 11, 21.

De esta manera, la petición cristiana no excluye el compromiso humano sino que lo suscita, sostiene y lleva a plenitud:

"El que pide en la oración un favor inmediato a la divinidad no le pide en realidad que supla su esfuerzo, que intervenga inmediatamente en el curso de los acontecimientos y lo desvíe en su provecho. El hombre convierte su petición en oración cuando, con ocasión de un momento particularmente importante de su vida, descubre el misterio que la envuelve y hace presente su confianza en que, por estar envuelta por él como por el abrazo de un padre, tienen valor y sentido definitivo todos sus momentos" ⁴⁹⁶.

El que pide, intenta conseguir un descubrimiento de la acción salvadora de Dios en su vida. Sabe, por la fe, que Dios está con El y que el Padre le ha dado ya todo en Jesucristo. Pero, dada su condición histórica, el creyente se dirige a su Dios, no pocas veces, en la tentación y la duda:

"La oración es también oración en la tentación y la duda. Nuestra oración es obra de la fe en el transcurso de nuestra condición histórica, y por eso no sabemos qué debemos pedir (Rom 8, 26). La fe tentada y la oscuridad propia de toda situación humana hacen que la oración corra parejas con la duda (...) Oramos y pedimos también como pecadores. Fe e incredulidad anidan juntas en el corazón humano (...) A la tentación se añade la duda que se refiere a Dios y pone en tela de juicio el carácter personal y concreto de su obrar" ⁴⁹⁷.

Conviene, pues, recordar que el creyente eleva su oración desde su inmanencia histórica en la cual pide precisamente un aumento de fe para poder dirigir la mirada hacia el Dios que está trabajando ya en esa dirección y para poder darle gracias por ello.

La auténtica petición cristiana ha de ser desinteresada y gratuita. En este sentido no puede nunca dissociarse de la acción de gracias, ya que la oración cristiana es siempre al mismo tiempo alabanza, acción de gracias, adoración, reconocimiento del Misterio y confianza en un Dios que previamente se ha comprometido dialógicamente con la causa

⁴⁹⁶ GOMEZ CAFFARENA, J.- MARTIN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*. op. cit., 161.

⁴⁹⁷ BOMMER, J.: "¿Tiene todavía sentido la oración de súplica y de intercesión?". op.cit., 389-390.

del hombre. En consecuencia, el progreso en la vida de oración va unido a un progreso en las intenciones comunicativas oracionales:

"El progreso se observa no en el alejamiento del Misterio, sino en la purificación de las formas de representarse su cercanía; no en la disolución de la relación de confianza con él, sino en las formas en que se expresa" ⁴⁹⁸.

Por este motivo, puede decirse que, a medida que aumenta en el creyente la certeza absoluta de que la petición "en el nombre de Jesús" será atendida, crece también la conciencia del compromiso personal en relación con este acto comunicativo. J. Caba lo expresa muy bien al referirse a aquellos elementos que integran la petición:

"Al principio, al afirmar sin más la seguridad de que la concesión otorgada a la petición, se parte de una formulación absoluta. Poco a poco esa fórmula se convierte en algo condicionado. La seguridad de la concesión se mantiene siempre en los diversos escritos evangélicos, pero supuesta siempre la realización de una serie de matices que la pueden condicionar. Cada evangelista subraya, partiendo del mismo mensaje de Jesús, aquella faceta o facetas que, según su propia afinidad, estima han de estar presentes en la petición para asegurar así su concesión" ⁴⁹⁹.

Este autor señala aquellas notas evangélicas requeridas para una auténtica petición :

"a) El clima ambiental de oración (...); b) El clima eclesial de unión (...); la insistencia y la constancia en la petición (...); d) la petición en nombre de Jesús es una síntesis en que se encierran los pilares básicos donde se apoya la petición y los otros elementos que la condicionan (...); la petición hecha en nombre de Jesús muestra el *fundamento último* de la benevolencia que Dios tiene con el que pide así" ⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ GOMEZ CAFFARENA, J.- MARTIN VELASCO, J., op.cit., 161.

⁴⁹⁹ CABA, J.: *Pedir y recibiréis.*, op.cit., 264-265.

⁵⁰⁰ Ibidem., 265, 266, 267, 268, 272.

Gómez Caffarena, por su parte, enfatiza dos elementos característicos de la súplica cristiana que nunca deben perderse de vista:

"Jesús ha contado con que se ora, para insistir en que se ponga en el Padre la confianza total. Esta última parte, la específica suya, induce con toda lógica un doble elemento, que la tradición evangélica ha destacado. Por una parte, la exigencia de sobriedad en la expresión; por otra parte, la exigencia de sumisión total, cualquiera que sea el resultado"⁵⁰¹.

Con lo dicho resulta que sigue teniendo pleno sentido hablar de petición en la oración cristiana aunque no se cumpla la regla esencial señalada por J. Searle para los actos lingüísticos de petición.

¿No podría, sin embargo, proponerse una reformulación de tal regla esencial en el caso de la petición cristiana? J.L. Segundo, autor nada sospechoso de mitificaciones teológicas, ofrece algunos elementos interesantes al mantener la validez de algunas formas lingüísticas de petición:

"Allí donde nuestras fuerzas terminan, el corazón puede ir más lejos. (...) Todos experimentamos ese límite. Si somos sinceros, ese límite se transforma en ansia. Y si somos cristianos, esa ansia se convierte en esperanza, y la esperanza en palabra, esto es, en oración"⁵⁰².

Desde esta perspectiva, podría reformularse la regla esencial para hablar de petición cristiana del siguiente modo. El orante intenta conseguir descubrir la manifestación de la acción salvadora de Dios en la inmanencia histórica y en su vida, sujeta, no pocas veces, a la tentación y a la duda. Conseguirlo constituye un don divino que dispone para la acción de gracias. En esta misma línea prosigue J.L. Segundo:

⁵⁰¹ GÓMEZ CAFFARENA, J.: *La entraña humanista del cristianismo*, op.cit., 99.

⁵⁰² SEGUNDO, J.L.: *Teología abierta. II. Dios, sacramentos, culpa*. Madrid 1983. 63-64. Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: op.cit., 190. nota.

"Creemos que pedir significa aquí dar expresión viva a la esperanza" ⁵⁰³.

Así pues, el análisis de Searle en torno a las reglas que caracterizan al acto lingüístico del pedir, puede ayudar a sistematizar el estudio de aquellas exigencias evangélicas acerca del pedir "en nombre de Jesús". Seguidamente, se tratará de ver si este tipo de análisis resulta igualmente válido en relación con otras formas de oración como son la acción de gracias y la alabanza.

6. 3. 2. La acción de gracias y la alabanza

La alabanza constituye la cumbre oracional del Israel de Dios. Una gran parte de los salmos comienzan con una alabanza en forma de *eulogía* : "Bendice, alma mía, al Señor" (*Salmo 102; 103*) y, de modo semejante, terminan muchos otros salmos

⁵⁰³ SEGUNDO, J.L.: *Teología abierta. III. Reflexiones críticas*. Madrid 1983, Cristiandad, 327 (se refiere a pedir el Reino, el Espíritu Santo). Cfr. TORRES QUEIRUGA, A.: op.cit., 190. La obra de J.L. Segundo, explícitamente dedicada al tema de la oración lleva por título: *La oración, intercambio de amistad*. Madrid 1986. Teniendo en cuenta los límites del presente estudio no resulta posible un tratamiento detallado de la oración de petición. Pueden consultarse para ello obras bien conocidas como son, entre otras: CASTILLO, J.M.: *Oración y existencia cristiana*. Salamanca 1976, Sígueme; GUERRA, A.: *Oración cristiana*. Madrid 1984; ESTRADA, J.A.: *Oración: liberación y compromiso de fe*. Santander 1986, Sal Terrae; PIKAZA, X.: *Para vivir la oración cristiana*. Estella 1989, Verbo Divino; EVELY, L.: *La oración del hombre moderno*. Salamanca 1982, Sígueme; HARING, B.: "Oración" en *Diccionario de espiritualidad*. Madrid 1985, 1015-1024.

(Cfr. *Salmo 40, 14; 71, 18-19; 88, 53, 105, 48*). En los himnos, la alabanza cobra una forma más dominante aún; se inicia la oración por una invitación entusiasta: "Alabad al Señor, que la música es buena, nuestro Dios merece una alabanza armoniosa" (*Salmo 146*), una invitación que puede llenar el salmo entero (Cfr. *Salmo 150*). Después viene el cuerpo del salmo en el que se presentan los motivos de la alabanza (creación, providencia, redención). Una conclusión sintetiza el tema volviendo a veces a la invitación inicial.

En el Nuevo Testamento, se observa que la oración de alabanza es frecuente en la vida de Jesús:

"Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a término la obra que me encomendaste realizar" (*Jn 17, 4*); "Yo te alabo, Padre, Señor de cielos y tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños" (*Lc 10, 21*).

Asimismo, Jesús bendice a Dios antes de la multiplicación de los panes (Cfr. *Mt 14, 19*), en la última cena (Cfr. *Mc 14, 22*), y en su encuentro con los discípulos de Emaús (Cfr. *Lc 24, 30*). La alabanza cristiana se dirige al Padre por medio de Jesucristo. La nueva experiencia de la salvación divina provoca un canto nuevo (Cfr. *Apocalipsis 5, 9; 14, 3*).

Sin embargo, las fórmulas lingüísticas de esta alabanza suelen ser las tradicionales judías: himnos, como el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Nunc dimittis*, se siguen pareciendo mucho a los antiguos himnos⁵⁰⁴. El mismo Jesús y los suyos rezaron en la Última Cena los salmos *Hallel* prescritos para el rito pascual (Cfr. *Mc 14, 26*). Después con el paso del tiempo surgieron pronto en el seno de las comunidades cristianas una serie de fórmulas

⁵⁰⁴ Cfr. *Lc 1, 46-55; 68.79; 2, 29-32*.

lingüísticas, más específicamente cristianas, sobre todo, en forma de *eulogías*⁵⁰⁵ y *doxologías*⁵⁰⁶. Con el correr de los siglos, estas fórmulas doxológicas se hicieron claramente trinitarias y llegaron a ser la conclusión habitual de las oraciones cristianas.

La acción de gracias, individual o colectiva, suele expresarse, a veces, en forma de *eulogía*: "Bendito seas, Señor, que hiciste...", y también en forma de himnos. Surge de la contemplación de Dios en la creación o como reacción jubilosa a sus intervenciones histórico-salvíficas. No pocas veces, en las mismas oraciones de petición se canta el agradecimiento anticipado por los dones que se esperan. En los salmos y en otros cantos típicos, en los lenguajes proféticos de Isaías, Jeremías, etc. se hallan múltiples ejemplos de gratitud. En el Nuevo Testamento, la acción de gracias es la forma predominante de la oración cristiana. El agradecimiento se centra en la obra divina realizada en Cristo, y se usa como término principal el verbo eucaristew. Esta fórmula lingüística que expresa de modo paradigmático el acto ilocucionario de acción de gracias y, al mismo tiempo, de alabanza, se desarrolla en los escritos paulinos y deuter. paulinos.

Casi todos ellos comienzan con una solemne acción de gracias a Dios (Cfr. *Rom 1, 8*; *1 Cor 1, 4*.) que reaparece en el interior del mismo texto: "gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (*1 Cor 15, 57*).

Dado que el objetivo específico de este trabajo no es, ni mucho menos, el análisis bíblico-exegético ni tampoco el tratado litúrgico sobre este tipo de fórmulas lingüísticas, puede bastar la reseña de estas referencias bíblicas para dejar clara la presencia dominante de este peculiar tipo de actos ilocucionarios ("alabar", "dar gracias"), tanto en la Escritura como en la celebración litúrgica cristiana de la fe.

⁵⁰⁵ Cfr. *Rom 1, 25*; *2 Cor 1, 3*.ss, *11, 31*; *Ef 1, 3*.ss.

⁵⁰⁶ Cfr. *Rom 11, 36*; *16, 27*; *Gal 1, 5*; *Hebreos 13, 20-21*; *Ap 5, 13*.

El centro del interés en el presente estudio radica en el hecho de que constituyen dos expresiones lingüísticas que no son meras fórmulas que describen y reconocen asertivamente los beneficios y las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación sino que constituyen además dos actos ilocucionarios de cuya estructura discursiva es preciso dar cuenta con la ayuda del análisis de Searle. Este análisis permite ver cómo estos dos actos lingüísticos están estrechamente relacionados, pues en ambos el elemento central no es el *noético* (descripción de los beneficios obrados por Dios) sino el *doxológico*. Este se funda, a su vez, en una experiencia de salvación y de liberación histórica, que está en la base de este tipo de actos lingüísticos, ya que es precisamente esta experiencia la que inspira la intención comunicativa de gratitud y reconocimiento, regla esencial de los actos ilocucionarios de este tipo.

Si falta esta experiencia de salvación y de gratitud ante el don maravilloso de la existencia humana, la alabanza y la acción de gracias pierden su significado y su centralidad en las celebraciones de la comunidad creyente. Quizás esta razón explique la escasa significatividad de la alabanza y la acción de gracias en no pocas de las celebraciones eclesiales⁵⁰⁷ y, por supuesto, en la vivencia de una buena parte de los creyentes contemporáneos que asisten únicamente a la Misa dominical, a la recepción de los sacramentos de iniciación cristiana y a las exequias de sus difuntos. Al faltar una asunción personal de la experiencia del Cristo resucitado en la vida del creyente, termina por dejar de resultar significativa la intención comunicativa de agradecimiento y reconocimiento hacia Cristo como liberador del hombre y, en consecuencia, la recitación

⁵⁰⁷ Este hecho se constata en no pocas celebraciones sacramentales y asambleas de oración en las que las súplicas de petición, con relativa frecuencia, "voluntaristas", ahogan casi por completo las expresiones de alabanza y gratitud a Dios que, por pura gracia, salva a la humanidad inspirándole cánticos que magnifican la misericordia divina.

de las fórmulas litúrgicas que expresan este tipo de actitudes cae, no pocas veces, en el formalismo o en la invocación ritualista. Muy otra era la situación en la Iglesia primitiva: "Todo el pueblo, al ver esto, alababa a Dios" ⁵⁰⁸.

Esta actitud de reconocimiento implica la conciencia de pertenecer a alguien y lleva a exclamar ("*audemus dicere*") "Padre nuestro" y a pronunciar un memorial de acción de gracias. No pueden separarse, por tanto, las fórmulas oracionales de la praxis cristiana ni de una "existencia eucarística":

"Todo lo que hacéis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio del El" (*Col 3, 17*).

A este respecto se lamenta con razón un teólogo contemporáneo:

"La separación entre la teología dogmática y la espiritualidad ha favorecido la racionalización y merma simbólica de los sacramentos y de toda la liturgia. Los símbolos cristianos tienen que mediar entre la vida de los fieles y la revelación cristiana, haciendo de puente entre ambos. La misma yuxtaposición de la espiritualidad respecto de los sacramentos y de la liturgia, y su aislamiento respecto de la praxis y vida cotidiana de los fieles, ha contribuido a esta merma significativa del simbolismo litúrgico" ⁵⁰⁹.

La pragmática lingüística, por su parte, poniendo de relieve la íntima vinculación entre la expresión lingüística y el marco de interacción comunicativa en que se usa y alcanza su plena significación, contribuye también, dentro de sus limitaciones y a pesar

⁵⁰⁸ Cfr. *Lc 18, 43; Lc 19, 37; Lc 24, 53; Hech. 2, 47; Lc 2, 20*.

⁵⁰⁹ ESTRADA, J.A.: *Oración: liberación y compromiso de fe. Ensayo de teología fundamental*. Santander 1986. Sal Terrae, 143. En esta misma idea insisten: VON BALTHASAR, H.U.: "Teología y santidad", en *Ensayos teológicos I*. Madrid 1964. 235-289; VANDERBROUCKE, F.: "Le divorce entre théologie et Mystique: ses origines". *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389 y PIEREIS, A.: "La espiritualidad en una perspectiva de liberación", en *Diakonia* 33 (1985) 11-26. Cfr. ESTRADA, J.A.: op.cit., 143, nota 13.

de las posibles desviaciones pragmatistas, a articular metodológicamente lo que se acaba de exponer a propósito de la relación entre la emisión de las expresiones lingüísticas litúrgicas y el *humus vital* de la existencia eucarística y del compromiso de liberación en que tal emisión ha de tener lugar.

Así pues, la alabanza y la acción de gracias tienen en común el propósito ilocucionario de expresar una actitud de gratitud y de reconocimiento. Estas actitudes suelen reflejar, normalmente, sentimientos de agradecimiento, de alegría, de júbilo, de satisfacción, etc. Por esta razón, siguiendo el análisis de Searle, ya habitual en la presente investigación, estos actos lingüísticos se incluyen en la lista de los ilocucionarios *expresivos*:

"El objeto ilocucionario de esta clase es expresar el estado psicológico especificado en la condición de sinceridad sobre el estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de los verbos expresivos son "dar las gracias", "congratularse", "pedir disculpas", "dar el pésame", "deplorar" y "dar la bienvenida". Nótese que en los expresivos no existe dirección de ajuste"⁵¹⁰.

Ahora bien, a diferencia de los *expresivos* del lenguaje ordinario, los litúrgicos están dotados de una singular fuerza ilocucionaria. Al manifestar sus actitudes y sentimientos, el orante asevera la verdad de una serie de maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación. Al mismo tiempo el orante hace memoria de ellas y por medio de estos *expresivos* participa de la eficacia salvífica del misterio proclamado.

En este sentido es notable la disparidad entre los *expresivos* normales del lenguaje ordinario y los litúrgicos. El análisis searleano de los *expresivos* se presenta, en

⁵¹⁰ SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*, op.cit., 462.

general, vago y poco definido a la hora de arbitrar criterios que puedan caracterizar la globalidad de actos tan heterogéneos como son los *expresivos*. Ello se debe, en parte, al puesto preponderante que ocupa la dirección de ajuste (palabras-mundo) como criterio básico de distinción entre los varios actos ilocucionarios. Siendo así que en los *expresivos* no hay dirección de ajuste, se explica el análisis tan limitado y genérico que Searle hace de actos lingüísticos que, en cambio, manifiestan la enorme complejidad de los actos psicológicos. Aquí se advierte la insuficiencia del análisis searleano por lo que respecta a los *expresivos* del lenguaje ordinario. Pero ésta es aún mayor de cara al análisis de los *expresivos* litúrgicos, ya que éstos no se limitan a manifestar la actitud psicológica del hablante sino que además aseveran la verdad de lo que se proclama en la celebración y, en muchos de ellos, se hace memoria de aquello que se proclama. De ahí que no puedan reducirse a simples *expresivos* las acciones de gracias que aparecen continuamente a lo largo de las celebraciones litúrgicas. Así pues, *el puesto relevante de la aserción* que subyace a los *expresivos* en el ámbito religioso cristiano constituye su rasgo diferencial respecto de los *expresivos* del lenguaje ordinario.

A pesar de la disparidad señalada entre los *expresivos* del lenguaje ordinario y los litúrgicos, hay elementos en común entre ambos. En todos ellos el hablante manifiesta una serie de actitudes y sentimientos que reflejan una experiencia vivida. Dos de las actitudes expresivas que aparecen con frecuencia en la celebración litúrgica son la alabanza y la acción de gracias. Después de haber mostrado las afinidades entre ambas, cabría preguntarse en qué se diferencia la alabanza de la acción de gracias.

Desde un análisis pragmático-lingüístico, podría decirse que, aun teniendo ambos un propósito ilocucionario común ("*The illocutionary point of purpose*"⁵¹¹) sin embargo difieren en el aspecto siguiente. Una persona puede felicitar o alabar a otra sin que ésta efecte directamente a la primera ("¡Enhorabuena!"). En cambio, se le da las gracias por un bien que, de algún modo, afecta al sujeto que agradece ("¡gracias!"). Se alaba a quien proporciona un bien a los otros (independientemente de que el sujeto sea o no beneficiario de ese bien). Se agradece el bien que viene de otros. Los padres dan gracias a Dios por un nacimiento. En cambio, un amigo felicita a éstos, les da la enhorabuena, alaba su felicidad. Pero de nuevo se advierte, sin perder de vista la distinción, una íntima relación entre ambos ilocucionarios:

"Alabanza y acción de gracias son actitudes que se sitúan necesariamente en el corazón de la plegaria, pues para orar hay que salir de sí mismo. Compartimos la salvación con otros y la recibimos de otro. El hombre que ha sido salvado, en consecuencia, alabará la salvación que comparte y agradecerá la salvación que recibe. El hombre que se ha salvado es conocido por su alabanza y por su acción de gracias"⁵¹².

Prosiguiendo con el análisis de "alabar", se plantea la siguiente cuestión: ¿qué tipo de acto ilocucionario *expresivo* refleja el verbo "alabar"? La respuesta no es fácil por la complejidad misma de la alabanza cristiana que además de ser básicamente un *expresivo* (al igual que la acción de gracias), puede considerarse también como un

⁵¹¹ Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios" en *Expression and meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press 1979., 12-20. Con la fórmula "intención comunicativa" se quiere expresar lo que Searle llama en estas páginas: "*The point of purpose*", o simplemente: "*The illocutionary point*", referido a cada una de las clases de actos ilocucionarios.

⁵¹² BEAUCHAMP, P.: *Los Salmos, noche y día*. Madrid 1981. Cristiandad., 87.

compromisivo, ya que quien alaba se compromete a dar a conocer aquello que reconoce como don de Yahveh (*Salmo 88 (89) ?*).

Asimismo posee un aspecto *asertivo*, de afirmación de la existencia de Dios como Bondad y Misericordia y un aspecto *directivo*, en cuanto que, no pocas veces, la alabanza va unida a la súplica. En efecto, cuando el creyente alaba a Dios por los beneficios concedidos, reconoce quién es Dios (*asertivo*), expresa su gratitud y, al enumerar los beneficios, eleva una súplica confiada, recordando el pasado en que Dios intervenía en su vida y en la historia de su pueblo. Así se comprende por qué esta alabanza-gratitud adopta, en diversas ocasiones, la forma de enumeración de los beneficios obtenidos a lo largo de la historia colectiva e individual. Este memorial del pasado es un elemento que se repite, a menudo, en las plegarias de petición, tanto en los Salmos como en otros escritos del Antiguo Testamento. La gran súplica de Jesús en la cruz, el salmo 21 (22), presenta este aspecto:

"Aunque tú habitas en el santuario donde te alaba Israel" (*Salmo 21(22)*)

En el salmo 43(44), antes de decir a Dios: " ¡Despierta...Levántate...!" se recuerdan (memoria y alabanza) los beneficios del pasado. Ello anima el acto de alabanza del presente y da paso a un acto lingüístico de alabanza-súplica:

"Oh Dios, nuestros oídos lo oyeron, nuestros padres nos lo han contado: la obra que realizaste en sus días, antaño, con tus propias manos" (*Sal 43(44)*)

Quizás por esta relación profunda que se da entre la alabanza, la acción de gracias y la confesión de fe que proclama las maravillas obradas por Dios en la historia salvífica, en el Nuevo Testamento, a menudo, se usa un término común para todas estas expresiones: "*homologeia*":

"El hecho de que la palabra neotestamentaria *homologeia*, lo mismo que su traducción en la Vulgata por *confiteri*, designe tanto la confesión de fe y de culpa como la alabanza, tiene su razón de ser. Diversas confesiones de fe en el Nuevo Testamento tienen forma de himno (*Ef 1, 3-14; Flm 2, 6-11; Col 1, 5-10*)" ⁵¹³.

Por consiguiente, desde el punto de vista de la taxonomía de Searle, podría tipificarse el acto lingüístico de "alabar" como un entramado de "felicitar " y "dar las gracias" pero enseguida habría que establecer una regla de discontinuidad radical, ya que en la felicitación humana se supone que el motivo del "¡Enhorabuena" es de interés para el oyente, y éste no es el caso de la alabanza divina; antes bien, la alabanza redonda siempre en beneficio del orante, como continuamente se recuerda en la celebración litúrgica:

"Pues aunque no necesitas nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones te enriquecen, tú inspiras y haces tuya nuestra acción de gracias, para que nos sirva de salvación, por Cristo nuestro Señor" ⁵¹⁴.

En este sentido, la alabanza posee también una fuerza performativa que consiste en causar la salvación en aquél que proclama la grandeza del Señor para que le sirva de salvación por medio de Cristo, sabiendo que la auténtica alabanza pasa por el cumplimiento de aquello que Paul Beauchamp llama "regla de la invocación":

"La regla de la invocación nos enseña, por consiguiente, que no es digno del hombre invocar a Dios sin antes reconocerle por lo que es, y que tampoco es digno de un cristiano dirigir a Dios sus demandas sin antes hacer ante él acto de pertenencia y de amor" ⁵¹⁵.

⁵¹³ LESCRAUWAET, T.: "Momentos de la confesión en la liturgia". *Concilium* 54 (1970) 126.

⁵¹⁴ Prefacio común IV del Misal romano

⁵¹⁵ BEAUCHAMP, P.: *Los Salmos, noche y día*. op.cit., 96.

Así pues, el lenguaje litúrgico también puede considerarse como una serie de complejos actos ilocucionarios, básicamente *directivos* y *expresivos* en el caso de peticiones, acciones de gracias y alabanzas y *declarativos* en el caso del lenguaje sacramental. En su conjunto, este tipo de lenguaje se caracteriza por su performatividad, ya que el anuncio cristiano se hace operativo en el acto de proclamar la palabra litúrgica. De este modo, Austin con su categoría de fuerza performativa, aplicada explícitamente al lenguaje litúrgico por J. Ladrière; J. Searle con su clasificación de los actos ilocucionarios y D. Evans, con su "lógica de la autoimplicación", contribuyen a la clarificación del sentido que presentan estas expresiones lingüísticas. A través de ellas el creyente descubre la voz de Dios que enseña al ser humano el lenguaje para comunicarse con el Altísimo:

"Dios mismo le enseña el lenguaje de entenderse con Dios: para que sepa quejarse articuladamente, decir dónde le duele y qué necesita, para que sepa separar su sonrisa y gozo, para que pueda unirse a sus hermanos en canto al unísono, para que sepa, a solas y ante Dios, derramar en palabras el desborde de su corazón" ⁵¹⁶.

Comunicación que alcanza su momento culminante en la revelación de la Palabra encarnada, como justamente señala H.U. von Balthasar:

"Dios se revela en el hombre para llevarle a adorar lo que ningún ojo humano ha visto jamás. Más aún, Dios envía a su Hijo para que explique al Padre con gestos humanos. Nosotros oímos al Padre en su eco humano. En la obediencia humana, hasta la muerte, experimentamos quién es el que ordena. En la respuesta (Ant-wort) tenemos la Palabra (Wort). El Hijo en cuanto hombre, situado a la cabeza del cosmos, realiza ante el Padre la liturgia de la Iglesia, la liturgia cósmica. Palabra y liturgia coinciden en El" ⁵¹⁷.

⁵¹⁶ ALONSO SCHOKEL. I.: *Salmos y cánticos*. Madrid 1966. Cristiandad, 8.

⁵¹⁷ BALTHASAR, H.U.v.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964. Guadarrama, 123-124.

Desde esta perspectiva, podría decirse que se consigue, además, una clarificación de la verdadera naturaleza del lenguaje litúrgico, que es uno de los problemas capitales de la teología contemporánea:

"El lenguaje del culto cristiano presenta actualmente cuatro problemas capitales: el impacto de los medios de comunicación; el uso de las imágenes bíblicas en el lenguaje moderno; la necesidad de un estilo hablado aplicable a los textos litúrgicos; finalmente la verdadera naturaleza del lenguaje y sus funciones"⁵¹⁸.

Al primer problema, responde la pastoral de los *mass-media*; al segundo, la teología bíblica con la ayuda de la hermenéutica; al tercero, la teología pastoral y la homilética y al cuarto, la teología fundamental con la ayuda de las recientes disciplinas lingüísticas, especialmente, de la pragmática lingüística. Ahora bien, esta disciplina no sólo resulta útil para elucidar la naturaleza del lenguaje litúrgico sino también la de otros lenguajes de la fe, ya analizados e incluso la de un tipo de lenguaje aún no estudiado en esta investigación y que, sin embargo, ha sido empleado en la tradición cristiana para dar cuenta de una experiencia tan íntima e inefable como es la relación personal con Dios: el lenguaje usado por los místicos.

7. LA PECULIARIDAD DEL ANUNCIO CRISTIANO EN EL USO LINGÜISTICO DE LOS MÍSTICOS

El análisis de los lenguajes de la fe quedaría incompleto si faltase una alusión a aquél uso lingüístico que expresa la característica relación mística con Dios. Además, a

⁵¹⁸ MURRAY, P.: "El lenguaje en el culto cristiano". *Concilium* 52 (1970) 303.

diferencia de lenguajes como el de la Alianza o el profético, que novedosamente se denominan performativos en esta investigación, en el caso del lenguaje místico hay estudios que defienden explícitamente su carácter performativo, como se verá más adelante.

Es verdad que proliferan multitud de estudios acerca de este tipo de lenguaje, pero la mayor parte de ellos abordan el tema desde la semántica y no desde la pragmática lingüística, razón de más para enfocar, aunque sea brevemente, este uso lingüístico desde esta nueva perspectiva.

7. 1. La naturaleza del lenguaje usado por los místicos

Uno de los lenguajes de la fe que más curiosidad ha despertado en el ámbito del análisis lingüístico ha sido precisamente el lenguaje usado por los místicos. Basta recordar la admiración secreta que sentían por este tipo de lenguaje filósofos como L.

Wittgenstein o B. Russell. Ellos llegaron incluso a reconocer dentro de la crítica a toda forma de lenguaje no científico o lógico-matemático un cierto valor positivo a este tipo concreto de lenguaje. En estos términos se expresaba B. Russell:

"Los más grandes filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo...me parece equivocado el misticismo sistemático, sin embargo pienso que el modo místico de sentir las cosas nos proporciona una cierta sabiduría que no podríamos alcanzar de ningún otro modo"⁵¹⁹.

Esta curiosidad está avalada, además, por el creciente interés que ha suscitado este tipo de lenguaje en la filosofía analítica contemporánea. Por otra parte, es un hecho que este uso lingüístico posee ciertas características propias, irreducibles a otros tipos de lenguajes, ya examinados (bíblico y litúrgico-sacramental). Al igual que ellos, el lenguaje de los místicos se presenta como un lenguaje autoimplicativo y performativo, pero con connotaciones específicas que conviene tener en cuenta. A partir del análisis de estas peculiaridades podrá captarse más fácilmente la esencia de este lenguaje.

Ponerse a buscar una definición de "mística" no es una tarea fácil. Tampoco lo es, por tanto, la tarea de caracterizar el lenguaje de los místicos. Por este motivo se emplea aquí la expresión *lenguaje usado por los místicos*. Se recurre a ella porque, entre otras cosas, no parece que exista un lenguaje específico usado por los místicos.

En efecto, cuando los místicos tratan de comunicar sus experiencias no utilizan un lenguaje extraordinario, ajeno al lenguaje cotidiano, sino que se sirven del mismo lenguaje ordinario, pero usado de un modo peculiar. En cuanto a una posible definición de la palabra "mística"- decía K. Jaspers - que este término posee:

⁵¹⁹ RUSSELL, B.: *Misticismo e logica*. Roma 1970., Newton Compton, 17 y 25.

"una cantidad tal de significados que no dice casi nada y prácticamente el único significado claro que conserva es el de misterioso. Esta designa todo aquello que es incomprensible, enigmático, inmediato" ⁵²⁰.

Jean Lhermitte, por su parte, afirmaba que :

"De ninguna palabra se abusa tanto hoy en día como de la palabra "mística". Se habla de mística de la paz, de mística de la guerra, de mística económica, de mística científica" ⁵²¹.

La diversidad de significados del término "mística" se debe a la polisemia conceptual de este vocablo. En efecto, si se toma en su amplio sentido, éste designa:

"realidades secretas, escondidas, que pertenecen al orden religioso o moral. Se le relaciona con el sustantivo *mysterion*, cuya etimología parece provenir de la raíz griega: *myô*, cerrar los ojos o la boca; los ojos para no ver aquello que permanece en secreto, la boca para no revelarlo a nadie" ⁵²².

Teniendo en cuenta la polisemia conceptual de la "mística", resulta preferible analizar directamente las características que presenta el lenguaje de los místicos en lugar

⁵²⁰ JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlín 1925. Springer. Se sigue aquí la traducción italiana.: *Psicologia delle visioni del mondo*. Roma 1950. Astrolabio., 510.

⁵²¹ LHERMITTE, J.: *Mystiques et faux mystiques*. Paris 1952., Bloud et Gay., 7. Respecto a esta problemática acerca de las múltiples definiciones de "mística" pueden consultarse: ANCILLI, E.: *La mística: alla ricerca di una definizione*, en AA.VV.: *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*. Roma 1984. Città Nuova, vol.1, 17-40; SFAMENI, G.: *Dai misteri alla mística: semantica di una parola*. Ibidem., 73-113; BLONDEL, M.: *Le problème de la mystique*, en AA.VV.: *Qu'est-ce que la mystique*. Paris 1925, Librairie Bloud et Gay, 1-6; KOLAKOWSKI, L.: *La mysticisme. Définition*, en ID.: *Chrétiens sans Eglise*. Paris 1969, Gallimard, 31-37. Un amplio índice bibliográfico se encuentra en BALDINI, M.: *Il linguaggio dei mistici*. Brescia 1990. 2 ed. Queriniana. Son también muy interesantes los ensayos de reciente aparición de MARTIN VELASCO, J.: *Espiritualidad y mística*. Madrid 1994, Fundación Santa María y del mismo autor.: "Religión y mística en situación de Modernidad" en FRAJIO, M. y MASIA, J (eds.): *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid 1995, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 389-412.

⁵²² ANCILLI, E.: op.cit., 17.

de exponer las numerosas definiciones ensayadas por los estudiosos del tema a lo largo de la historia.

7. 2. Resultados de un análisis semántico

El lenguaje usado por los místicos, como en general los lenguajes de la fe y más ampliamente el lenguaje religioso, pertenece a los llamados ya desde Austin, "lenguajes anormales". Se denominan así porque sus normas o criterios de significación no son las que gobiernan el uso común, "normal" del lenguaje. Y ha de ser así, ya que la experiencia

articulada por el discurso de los místicos no es una experiencia normal en el sentido de "común" y "ordinario".

Se trata de una experiencia que comporta un plus de significación, irreducible a los criterios y normas del lenguaje normal. Pero al mismo tiempo el místico se sirve del lenguaje ordinario, es decir, no crea un lenguaje nuevo, totalmente ajeno al lenguaje común, sino que expresa sus vivencias usando palabras del lenguaje ordinario sometiéndolas, por supuesto, a toda una serie de recursos semánticos que expresan la discontinuidad respecto de la experiencia normal y ordinaria. El místico busca así palabras nuevas, aunque, de hecho, su creatividad lingüística se vea limitada no a inventar términos, sino a tomar préstamos del lenguaje ordinario para darles una nueva significación forzando la semántica. Se comprende así por qué los místicos tienen que saltarse constantemente las reglas de uso del del lenguaje ordinario:

"Las palabras de los místicos son ambiguas y paradójicas. Los místicos taoístas nos recuerdan que el Tao del que hablan no es el verdadero Tao. Los místicos son, entre los creyentes, los que más insisten en el hecho de que Dios es inefable"⁵²³.

Se ha de tener en cuenta que desde el punto de vista lingüístico el místico trata de expresar aquello que no puede decirse, a saber, el Misterio del Dios inefable comunicado también de modo inefable al hombre sujeto a los límites del lenguaje. Esto le lleva a caer en la tentación de rebasarlos mediante experimentos lingüísticos para dar a conocer aquello que, en cuanto divino y sublime, no puede quedar silenciado.

⁵²³ VAN BUREN, P.: *The Edges of Language. An Essay in the logic of a Religion*. The Macmillan Company, New York 1972. Aquí se sigue la traducción italiana.: *Alle frontiere del linguaggio*. Roma 1977. Armando ed., 85.

Olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el místico se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el místico intenta crearse un lenguaje nuevo cayendo así en escándalos lingüísticos, en transgresiones categoriales y en innovaciones semánticas. Es la lucha del místico con el lenguaje para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen:

"Character Mysticorum est obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus, et quadam tenuis inflatus. Stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates. Vocabula faciunt, si non inveniant, grandiloquia, unde ipsis adscribitur ad obtrectatoribus granditas affectata. Et fuit qui idcirco Mysticos comparavit ciniflonibus Alehymistis de schola Paracelsi" ⁵²⁴.

Usa el místico el lenguaje ordinario de un modo tal que más que revelar, oculta y recuerda con sus excesos y rupturas semánticas que el misterio no puede manifestarse plenamente en el lenguaje.

De esta manera, "a través del lenguaje del místico, lenguaje destinado no a decir algo, sino a guiarnos hasta la nada de lo impensable, el silencio de Dios se manifiesta con toda su fuerza" ⁵²⁵.

Las trasgresiones y rupturas semánticas operadas por los místicos se asemejan a las de los poetas. El lenguaje poético entra también dentro de los lenguajes "anormales" y por este motivo, numerosos autores han estudiado con gran acierto las coincidencias semánticas entre el lenguaje de los poetas y el de los místicos ⁵²⁶. El místico, al igual que

⁵²⁴ SANDEUS, M.: *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et lectionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum*. Coloniae Agrippinae MDCXL. Editions de la Bibliothèque. Louvain 1963., 3.

⁵²⁵ DE CERTEAU, M.: *La fable mystique*. Paris 1982. Gallimard, 204-205.

⁵²⁶ Entre los principales estudios de este tema cabe destacar a:

UNDERHILL, E.: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. Londres 1911, Methuen.; BREMOND, H.: *Prière et poésie*. Paris 1926, Grasset.; MARITAIN, J.: *Frontières de la poésie*, en *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Croniques*, 14, troisième

el poeta, necesitan de un lenguaje vibrante, lleno de emoción, capaz de expresar lo inexpresable, de sugerir más que de informar, de simbolizar más que de representar, de poner en comunicación con el Misterio o con la Belleza más que describir objetivamente aquello que la realidad es en sí misma.

Por eso, ambos recurren continuamente a las metáforas, a paradojas, a superlativos y a antítesis. Así, el lenguaje de los místicos es paradójico. El lenguaje religioso, en general, es paradójico en sus diversas manifestaciones, pero aquél que caracteriza al místico lo es de un modo eminente. Si los místicos recurren a expresiones paradójicas no es para llamar la atención sino para dar a entender que se mueven en un nuevo nivel de significación y para recordar al oyente la necesidad de admitir una ampliación de la noción de experiencia a la que ordinariamente se está acostumbrado.

Se trata de un modo indirecto de proclamar la inefabilidad del Misterio para dar a entender que Dios no se deja encerrar en ninguna de nuestras palabras o categorías. Con sus paradojas el místico ayuda al teólogo a formular teorías más profundas y articuladas y cumple así una función de significatividad lingüística que F. Ferré ha sabido poner en relación con aquello que sucede en el campo de la lógica científica:

"(Las paradojas teológicas) pueden constituir estímulos para pensar con mayor agudeza y para afinar la terminología, de un modo parecido a las llamadas "paradojas de la implicación material"; éstas han funcionado como profundos estímulos que han permitido a la teoría lógica progresar hacia una mejor comprensión de la naturaleza de la implicación"⁵²⁷.

numéro de Croniques, Paris 1927, Plon., 1-55; BEGUIN, A.: *Poésie de la présence*, Paris 1957, Ed du Seuil.; MILLNER, M.: *Ascétisme poétique et ascétisme mystique: Mallarmé et S. Jean de la Croix*, en *Actualité de Jean de la Croix*, Bruges 1970., 219-233; MORRIS, C.: *Mysticism and Its Language*, en IDEM.: *Writings on the General Theory of Signs*, La Haya- Paris 1971., 456-463.

⁵²⁷ FERRE, F.: *Language, Logic and God*, op.cit. Un análisis semántico más pormenorizado del lenguaje paradójico en general se halla en las obras siguientes: HEPBURN, R.W.: *Christianity and Paradox*, op.cit., 16-23; WILLIAMS, B.: *Il paradosso di Tertulliano*, en AA.VV.: *Nouvi Saggi di teologia filosofica* bajo la dirección de FLEW, A y MCINTYRE, Bologna 1971, Dehoniane., 225-248;

Además de la paradoja, otro recurso semántico frecuentemente usado por el místico es la antítesis:

"En la "antítesis" se unen "contradictorias" ya que una de ellas parece excluir lógicamente a la otra. La antítesis, que a primera vista parece absurda, llama violentamente la atención del lector y permite expresar valores preciosos, pero ha de usarse siempre con prudencia"⁵²⁸.

Si el hombre, para llegar a Dios, tiene que negarse a sí mismo y dar paso a la presencia central de Dios en su vida, esta renuncia de sí mismo pasa también por el lenguaje. A través de las metáforas, paradojas y antítesis, se abre un nuevo horizonte lingüístico, el horizonte de la inefabilidad del misterio cuya voz más elocuente es la del silencio:

"Hablamos de Dios, ¿por qué te maravillas si no puedes comprenderle ? Si comprendes, es que no se trata de Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia mejor que temeraria confesión de ciencia. Alcanzar a Dios con la mente un poquito es ya una dicha muy grande; comprenderle, abarcarlo, es completamente imposible...¿Qué haremos nosotros ? ¿Callamos? ¡ Ojalá se pudiese ! Tal vez, en efecto, el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo Inefable: pues, si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable" ⁵²⁹.

7. 3. Experiencia mística y acción comunicativa

Desde el punto de vista semántico, podría decirse que el lenguaje de los místicos es un lenguaje emotivo, apofático y paradójico. Por ello ha desconcertado a los principales representantes de la filosofía analítica contemporánea.

Frente a las pretensiones de verdad del lenguaje de la teología dogmática, los representantes del neopositivismo sabían cómo comportarse. Bastaba aplicar el criterio

BROOKS, C.: *Il linguaggio del paradosso*, en IDEM.: *La struttura de la poesia*. Bologna 1973. Il Mulino.

⁵²⁸ MONIER, H.: *Oxymoron*, en IDEM.: *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris 1961. Presses Universitaires de France., 287. Como ejemplos de antítesis suelen citarse, entre otros: concordia discors, festina lente, oscura claridad (Cornille), docta ignorantia, fuente sedientia.

⁵²⁹ S. AGUSTIN.: *Sermo* 117, 5-7. PL 38, 663-665.

empirista de verificación para mostrar el sinsentido de cuanto trataba de sostenerse como verdadero. Frente al lenguaje de los místicos, en cambio, no saben cómo reaccionar. Por una parte, se trata de un lenguaje más exclamativo que informativo, formulado en una serie de aserciones no cognitivas (invocaciones, oraciones, súplicas, exhortaciones, etc), pero, por otra parte, se trata de un lenguaje que posee aserciones pretendidamente cognitivas (descripciones, explicaciones, hechos biográficos o históricos realmente sucedidos). Un lenguaje con estas características no puede menos de suscitar reacciones diversas a la hora de analizar su significado. Así se explican las diferentes respuestas ofrecidas por los principales representantes de la filosofía analítica contemporánea.

Entre ellos se encuentran los neopositivistas, cuya posición ante el significado del lenguaje de los místicos es bien conocida. Así A.J. Ayer, a pesar de mostrar una cierta simpatía por este tipo de lenguaje, al final lo incluye en el mismo juicio negativo que le merecen las expresiones de los metafísicos. La razón de esta inicial simpatía reside en el hecho de que tanto para los místicos como para Ayer no se pueden aplicar de ningún modo las categorías del intelecto humano a Dios.

Hablando precisamente de las expresiones verbales de los poetas y de los metafísicos, A. Ayer afirma que el metafísico incurre en continuos sinsentidos al tratar de ofrecer informaciones acerca de la realidad, cosa que le es imposible desde el criterio verificacionista de experiencia. En cambio, el místico y el poeta, al no pretender dar ninguna información descriptiva, no son víctimas de las insidias del lenguaje. Sin embargo, al final la valoración de los enunciados místicos es la misma que la de los

metafísicos, ya que también los enunciados místicos carecen de significado literal y, por tanto, no tiene sentido expresar una experiencia que, en sí misma, es inefable ³³⁰.

Ayer interpreta, además, la inefabilidad de Aquel que es el totalmente Otro proclamada por el místico como una declaración de ininteligibilidad:

"Decir que algo trasciende al intelecto humano es lo mismo que declararlo ininteligible. Y si es ininteligible no puede describirse como algo significativo(...)Y si el místico admite que el objeto de su contemplación es algo que no puede describirse, entonces tiene que admitir también que, cuando intenta describirlo, se ve obligado a pronunciar expresiones carentes de sentido" ³³¹.

Ayer no niega que el místico pueda ayudar a descubrir verdades por medio de la intuiciones especiales, pero en tal caso, éstas tendrían que ser formuladas lingüísticamente y verificadas empíricamente, cosa imposible para un enunciado místico. Las intuiciones en que se basan tales expresiones no dan cuenta de hechos verificables y, por tanto, lo único que pueden describir, al igual que los poetas, es la visión subjetiva y emotiva del mundo así como las condiciones mentales del hablante.

Ante el desafío planteado E.L. Mascall reacciona acusando al célebre neopositivista de haber limitado el campo de la significación lingüística a la experiencia fundada en la intuición sensible (*sense-data*), como si ésta fuera el único tipo de experiencia posible.

Mascall admite que el lenguaje de los místicos no es verificable, pero no por ello ha de negarse el que pueda ofrecer un conocimiento acerca de la realidad:

³³⁰ Cfr. AYER, A. J.: *Language, Truth and Logic* op.cit. 120 ss.

En *The Genesis of Metaphysics*, op.cit., 25. Ayer concluye este punto aplicando a los enunciados místicos aquello que dijo el dr. Johnson a propósito de Jacob Böhm: "Si Jacob vió aquello que en sí mismo es inefable, no tenía por qué haber intentado expresarlo".

³³¹ AYER, A.J.: *Language, Truth and Logic*. op.cit. 120 ss.

"Si el lenguaje del místico no tuviera ninguna relación con la experiencia del oyente o del hablante no podría establecerse ninguna comunicación. Pero las cosas no están así. De hecho, una gran parte del lenguaje usado por los místicos se deriva de la experiencia de los sentidos: el lenguaje de la vista, del tacto y del gusto, aunque los místicos insisten en que estas palabras no hay que tomarlas en su sentido ordinario" ⁵³².

Mascall reconoce que el uso lingüístico de los místicos puede resultar extraño, pero ello no quiere decir que carezca de significado y de inteligibilidad. Para este autor, la mística, como cualquier otra disciplina, incluidas las científicas, posee un lenguaje propio. Es verdad que este tipo de lenguaje presenta algunos problemas importantes a nivel lógico, semántico y cognitivo, sobre todo, por la naturaleza, eminentemente misteriosa, de su objeto, cuya comprensión exige no sólo una técnica, sino el entrar además en el juego del lenguaje místico con pureza de corazón y con una devoción religiosa. Pero no por ello se ha de relegar al ámbito del sinsentido, ya que revela parcelas de la realidad, imposibles de conocer desde la sola verificación empírica o racionalística ⁵³³. Hasta aquí llega la crítica de Mascall a Ayer. Da la impresión, sin embargo, de que quizás Mascall se ha ido al otro extremo al defender que el lenguaje de los místicos posee un carácter informativo.

La cuestión no puede, pues, plantearse en términos de verificabilidad, ya que el universo de significación en que se mueve el místico a la hora de vivir, y por consiguiente, a la hora de expresar sus vivencias es radicalmente diverso de aquél en que se mueve el científico o el historiador. Ambos acotan la realidad de maneras significativamente diversas. Su legitimidad ha de ser juzgada desde la pragmática

⁵³² MASCALL, *Words and Images. A Study in Theological Discourse*. London 1957. Longmans., 11.

⁵³³ *Ibidem.*, 12.

lingüística, es decir, desde el reconocimiento de una pluralidad analógica de usos significativos del lenguaje ordinario, tal y como se propone en esta investigación. Sin embargo, no faltan quienes han continuado sosteniendo que el lenguaje místico es verificable y posee, en consecuencia, un valor cognitivo. Tal es la posición de J. Wilson, autor que defiende el valor cognitivo de las expresiones lingüísticas de los místicos, al igual que Ninian Smart.

J. Wilson afirma que el lenguaje de los místicos es en cierto modo verificable, ya que aporta una serie de conocimientos acerca de la realidad. Admite que tal verificabilidad es ambigua y en ocasiones meramente subjetiva. Para este autor, hay que distinguir varios niveles de experiencia (uno de ellos es la experiencia mística), cada uno de los cuales se corresponde con diferentes niveles de verificación y de significación. Wilson precisa su posición, al sostener que:

"Las aserciones místicas no son verificables en el sentido de públicamente verificables, ya que no hay métodos para verificarlas sobre la base de un acuerdo público. Sin embargo, no deberíamos deducir de ello, sin más, que tales aserciones no son verificables e informativas pues pueden serlo dentro de un grupo limitado de personas"³⁴.

Siguiendo la conocida noción de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, Wilson afirma asimismo que existe una variedad de reglas particulares dentro del juego lingüístico de la palabra "Dios".

Siguiendo estas reglas, los enunciados místicos pueden ser verificados por otros creyentes de la misma comunidad. De este modo, Wilson cree poder superar todas las dificultades lógicas que impiden conceder un valor cognitivo a los enunciados de los

³⁴ WILSON, J.: *Philosophy of Religion. The Logic of Religious Belief*. Oxford University Press. London 1961. La segunda edición apareció en 1979 en la Greenwood Press de Westport. Aquí se cita la primera edición., 68.

místicos. Pero parece que su verificabilidad es una verificabilidad muy reducida, confusa y ambigua, basada en una consideración más sociológica que cognitiva ⁵³⁵. Además, la problemática en torno al valor cognitivo de las expresiones lingüísticas de los místicos es, sin duda alguna, mucho más compleja de cuanto pensaba Wilson. Este autor deja abierta la cuestión acerca del contenido cognitivo de las aserciones de los místicos. La semántica contemporánea, desde el ámbito de la filosofía analítica, objeta que tal contenido cognitivo no puede darse en este tipo de expresiones ⁵³⁶.

J.Hospers, aún sosteniendo que el lenguaje de los místicos carece de sentido para quienes no se mueven en este ámbito de significación (mística), sin embargo lo valora no por su función cognitiva ni por su significado literal sino por su función evocadora:

"(el lenguaje de los místicos) conduce a las personas y les ayuda a evocar ciertas experiencias consideradas por aquellos que las han probado como dotadas de un gran valor" ⁵³⁷.

⁵³⁵ Una crítica, quizás demasiado radical de Wilson es la de K.Nielsen. Cfr.: NIELSEN, K.: "Christian Positivism and the Appeal to Religious Experience". *The Journal of Religion* XLII (1962) 248-261.

⁵³⁶ Tennant afirma que las expresiones verbales de los místicos no pueden pretender colocarse en el ámbito cognitivo de la verdad. El místico describe sus experiencias como inefables e incommunicables y, por tanto, según este autor, el lenguaje de los místicos cae en una contradicción *in terminis*, al mantener el conocimiento de una verdad inefable. Cfr. TENNANT, F.R.: *Philosophical Theology*. Cambridge 1968, Cambridge University Press. 2 ed., 314-315. Son de este mismo parecer Blackstone y MacIntyre. Por su parte, J.Hospers opina que no puede atribuirse a Dios ninguna característica, ya que éste no cae bajo ningún concepto. La tesis coherente, según este autor, sería la de no decir nada acerca de Dios. Una vía posible de solución sería, para este autor, la de la analogía entre aquello que el místico dice y Aquél de quien lo dice. Sin embargo, concluye Hospers, adoptando esta vía, el místico cae en contradicción, ya que con ello se caracterizaría de algún modo a Dios. Cfr. HOSPERS, J.: *An Introduction to Philosophical Analysis*. Routledge and Kegan Paul. London 1956, 374.

⁵³⁷ HOSPERS, J.: *An Introduction to Philosophical Analysis*. op.cit. 374. A las mismas conclusiones de Hospers llega por otros caminos, Robert Hoffman. Para éste, el lenguaje del místico es evocador pero no cognitivo. Cfr. HOFFMANN, R.: "Logic, Meaning and Mystical Intuition". *Philosophical Studies* XI (1960) n.5. 70. En una dirección semejante se inscribe R. M. Gale al sostener el carácter meramente emotivo de los enunciados de los místicos: "La función de las proposiciones de los místicos no es cognitiva, sino la de evocar en el destinatario ciertos sentimientos y emociones de modo semejante a como sucede con el lenguaje estético". GALE, R.M.: "Mysticism and Philosophy". *Journal of Philosophy* 57 (1960) 475.

Esta función ha sido estudiada en relación con el significado de las expresiones poéticas. Para algunos autores como Quine y Ladrière, ésta explica el carácter de descripción que, según ellos, poseen las expresiones de los místicos. Evocar no es ciertamente informar pero, a la luz de la teoría de Searle, podría decirse que es un *asertivo, dotado de una peculiar fuerza ilocucionaria directiva*. Evocar es traer al presente de la acción comunicativa aquello que se afirma. Con ello se intenta lograr que el oyente haga algo (decidirse a entrar en el nuevo ámbito de sentido experimentado por aquél que realiza el acto lingüístico de evocar).

Se entra así en la perspectiva de la teoría de los actos de habla. Desde ella, J.Ladrière ha puesto de relieve la performatividad del lenguaje de los místicos.

7. 4. La fuerza performativa en la comunicación de la experiencia mística

J. Ladrière, el autor que más clara y explícitamente ha puesto de manifiesto la performatividad del lenguaje de los místicos, considera que dicho lenguaje posee un carácter descriptivo por su referencia a una experiencia única y singular. Por supuesto,

concibe tal descripción de un modo bien diferente al de cualquier otra descripción, fundada en los datos de las impresiones sensibles.

Para el filósofo belga, el lenguaje de la fe en la vida mística se distingue claramente de los otros lenguajes de la fe tales como el de la predicación, el de la liturgia, o el de la teología sistemática. Aunque se refiere y se funda en una experiencia personal de fe, en un encuentro inefable con el Absoluto, sin embargo presenta un cierto carácter descriptivo. Descriptivo en sentido analógico dado que la experiencia a la que se refiere es de naturaleza extraordinaria. Por esta razón, su objetividad no es aquella del realismo ingenuo o "fiscalista", que caracteriza el conocimiento como una copia o representación pasiva y refleja de un dato fáctico sino aquella otra que comporta un cierto poder de recreación poética, de *evocación simbólica*. Por eso su expresión propia es la de la figuración y el simbolismo. Este proceso expresivo se inscribe en la fuerza performativa poética del lenguaje.

Este autor recoge así una de las ideas básicas de la pragmática lingüística: la pluriformidad del lenguaje que obedece a una pluriformidad de experiencias. Así, hay un lenguaje para hablar de las sensaciones, no ya desde el punto de vista "objetivable" (descripción científica), sino desde el punto de vista de las sensaciones "vivas".

Además, hay también un lenguaje para hablar de los "afectos" (placer y dolor), las emociones y los sentimientos. Hay, asimismo, otro lenguaje que da cuenta de los "estados interiores" (disposiciones afectivas, intelectuales como la duda, la convicción, la certeza, el entusiasmo, relacionales como el reconocimiento, la admiración, la compasión, etc). Estos lenguajes poseen términos específicos y recursos lingüísticos que tratan de describir algo no siempre fácil de comunicar. Con ello se apunta hacia un

lenguaje figurativo, simbólico y analógico. J. Ladrière reconstruye del siguiente modo el mecanismo general con el que funciona un lenguaje de este tipo:

"Se parte del sentido conocido de una definición ostensiva y se deducen las semejanzas entre la experiencia perceptiva (base de las definiciones ostensivas) y la experiencia interior, para transvalorar los términos en cuestión y añadir un nuevo sentido, referido a los estados que se pretenden describir (sentimiento, emoción, estados relacionales, etc.). Así se habla de un "sentimiento caluroso" usando un término en el cual el primer sentido se define en relación a objetos que dan una sensación de calor" ⁵³⁸.

Esta transvaloración (del sentido primero al sentido figurado) no es arbitraria, ya que se funda en la analogía establecida entre los datos de las impresiones sensibles y los datos de los estados interiores. Ahora bien, aquí surge una dificultad. Aún siendo difícil comunicar un estado psíquico, un sentimiento, una sensación y experiencias internas semejantes, sin embargo se trata de experiencias vividas por todo tipo de personas.

No sucede así con las experiencias del místico, ya que éstas se caracterizan precisamente por ser extraordinarias y fuera de lo común por más que tengan que ser expresadas con términos del lenguaje ordinario.

Para resolver tal dificultad, este autor enfoca la problemática desde una superación del primado exclusivo de un lenguaje objetivista para dar cuenta de todos los tipos posibles de experiencia.

En efecto, se ha de superar el presupuesto de una semántica representacionista, que está en la base de la discusión contemporánea en torno a las parábolas del lenguaje religioso, tal como se vió en el capítulo segundo, ya que el lenguaje no es un simple reflejo pasivo de la realidad o de la experiencia sino una construcción operativa. Es

⁵³⁸ LADRIERE, J.: *L'articulation du sens*, II, op.cit., 70-71.

acción al mismo tiempo que expresión, es un sistema organizado y pluriforme de actos de habla. Así, a través de las expresiones⁵³⁹ del lenguaje figurativo se organizan y reconstruyen de un modo nuevo los datos de las sensaciones y, en general, de la experiencia común y ordinaria.

El lenguaje figurativo no funciona solamente como un simple intermediario, ya que posee realmente una fuerza intrínseca de transvaloración capaz de conducir hacia un nuevo universo de significación y de evocar aquello que excede los márgenes de la experiencia ordinaria pero que late en ella como su "fundamento último, posibilitante e impelente", siguiendo la feliz expresión zubiriana⁵³⁹. Como señala acertadamente W.Quine:

"Este procedimiento *evocativo* se ha utilizado siempre en el lenguaje poético: consiste en crear nuevos efectos, dando una carga semántica a un universo no inmediatamente perceptible"⁵⁴⁰.

Aquí entra en juego la fuerza performativa característica también del lenguaje usado por los místicos. Esta performatividad posee una semejanza con la fuerza poética, capaz de evocar aquello que escapa al concepto y a la representación. El uso poético del lenguaje (en el sentido etimológico derivado de *poiein*) como muy bien recuerda Ladrière, hace presente en el acto del nombrar aquello que quiere significar.

Al poner en marcha una serie de recursos lingüísticos, como pueden ser las transgresiones semánticas y las traducciones simbólicas de experiencias comunes, este lenguaje ofrece una "descripción simbolizadora":

⁵³⁹ Cfr. ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid 1988, Alianza, 4 ed., 153-154.

⁵⁴⁰ QUINE, W.: *Words and Objects. Studies in Communication*. New York and London., The Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology et John Wiley and Sons 1960., 9-13.

"La "descripción simbolizadora", aunque no es equivalente a la experiencia vivida, sin embargo, da una serie de indicaciones precisas sobre la región en la que se sitúa la experiencia espiritual, e incluso sobre sus modalidades estructurales, y sobre algunas de sus propiedades intrínsecas. Estas indicaciones hacen que la experiencia de los místicos sea, por lo menos, comprensible " ⁵⁴¹.

Siguiendo el análisis searleano, el relato de los místicos podría considerarse como básicamente *asertivo*. El místico afirma que es verdad la experiencia descrita por él como paradójicamente inefable. Pero las aserciones poseen una peculiar fuerza ilocucionaria, ya que el místico narra su experiencia intentando suscitar en el oyente un deseo de unión con el Misterio de Dios. Se trata de un *asertivo* que co-implica una fuerza ilocucionaria *directiva*. En este sentido el verdadero místico es un mistagogo, aun sin pretenderlo. La misma fuerza ilocucionaria de su palabra conduce al oyente hacia el misterio de Dios personal y gratuito, que se revela a quien libremente le busca. Se trata, pues, de un lenguaje articulado en torno a una serie de actos lingüísticos que intentan causar en el oyente una atracción hacia un tipo de experiencia singular e inefable.

Así lo expone S. Juan de la Cruz al inicio de su obra *Subida del monte Carmelo*: "Trata de cómo podrá una alma disponerse para llegar en breve a la divina unión" ⁵⁴². Desde esta intención comunicativa, a modo de ejemplo, podría analizarse el poema *LLama de amor viva* de S. Juan de la Cruz:

"¡Oh llama de amor viva,

⁵⁴¹ LADRIERE, J.: *Langage des spirituels*, en AA.VV.: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1975. Beauchesne., col.211. Se cita este ensayo en el que Ladrière pone de manifiesto por primera vez la fuerza performativa del lenguaje de los místicos (o *spirituels* como le gusta a él llamarlos). Estas ideas fueron después elaboradas en el segundo volumen de la obra *L'articulation du sens* citada varias veces en este estudio.

⁵⁴² S.JUAN DE LA CRUZ.: *Obras completas*. Madrid 1988. 3 ed, Editorial de Espiritualidad, 163.

que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquivia,
acaba ya, si quieres;
¡rompe la tela de este dulce encuentro!" ⁵⁴³.

En este poema S. Juan de la Cruz recurre a términos del lenguaje ordinario pero, al usarlos de modo figurativo y simbólico, consigue asociar fuego con amor, intentando producir en el oyente una atracción hacia el tipo de experiencia que él ha vivido. Así, usando el término "llama", símbolo de una acción transformadora, relacionada con el dinamismo del sentimiento amoroso, que paradójicamente destruye y purifica, opera una voluntad de autoimplicación en el oyente:

"Por su carácter anticipador el lenguaje presenta también una fuerza, la de preparar la experiencia: quien narra una experiencia vivida puede abrir camino a los otros. En este sentido puede alcanzar una significación de enseñanza para otros, de invitación al compromiso aconsejando el camino a seguir. Y aquí descubrimos el aspecto perlocucionario de este lenguaje de la fe" ⁵⁴⁴.

7 "Quien narra una experiencia vivida puede abrir camino a otros". Narrar una experiencia consiste en sostener la verdad de algo sucedido y tiene que ver con los ilocucionarios *asertivos*. Pero la narración de los místicos no se limita a aseverar lo sucedido, ya que se propone además avisar, aconsejar, hacer entrar al oyente en el dinamismo de tal experiencia. En ello consiste su fuerza ilocucionaria. La narración del místico presenta así una cierta semejanza con el anuncio cristiano, ya que en ambos casos se parte de un *asertivo* cuya intención ilocucionaria ("*illocutionary point*") conduce a un *directivo* ("Emprende este camino", "preparate para entrar también tú en esta experiencia").

⁵⁴³ Ibidem., 773.

⁵⁴⁴ LADRIERE, J.: *L'articulation du sens.*, II, 74.

Con ello se pone de manifiesto otro aspecto, también presente en el anuncio cristiano: la autoimplicación fundada en la fuerza del testimonio. El hablante está implicado, ciertamente, en aquella experiencia que trata de describir, ya que si no se diera tal autoimplicación, no podría ni siquiera mencionarla. Más aún, en el caso del místico la autoimplicación del hablante es total, ya que la experiencia comunicada supone un estado de unión entre el hablante y Dios. El oyente puede permanecer indiferente, escéptico, asombrado, lleno de curiosidad, interesado y, en ocasiones, dispuesto a seguir las indicaciones de los místicos pero en cualquier caso, sea cual sea su reacción, para poder establecerse un acto comunicativo con el místico, hay que autoimplicarse, de algún modo, con aquello que él transmite. Por eso, J. Ladrière, recogiendo de D. Evans la expresión "*the logic of the self-involvement*", sostiene que el lenguaje usado por los místicos es también profundamente autoimplicativo. Este carácter autoimplicativo no es, ni mucho menos, propio o exclusivo del lenguaje usado por los místicos.

Precisamente en el presente estudio se ha intentado mostrar que este aspecto pertenece también a los lenguajes de la Alianza, de los profetas, del anuncio cristiano, de la proclamación litúrgica y, en general, al lenguaje teológico.

Ahora bien, aun reconociendo esta característica como común a todos los lenguajes de la fe, en la palabra de la vida mística alcanza una modalidad un tanto particular. En el lenguaje de la vida mística se trata de evocar, reactualizar y producir en el oyente una iniciación en el dinamismo de esta experiencia vital de fe.

Por ello, el hablante asume la realidad y los efectos de la experiencia que transmite con todas las consecuencias que ella implica. El asume vitalmente toda la performatividad de la expresión mística. Ella supone, muchas veces, prueba y

purificación, transformación interior y apertura mayor al misterio para llegar a un encuentro unitivo con el Dios inefable. Además, esta autoimplicación radical del hablante en relación con el Misterio de Dios va unida a un intento por conseguir una radical autoimplicación del oyente en el dinamismo que anima la vida del místico. Es verdad que también en otros lenguajes de la fe se pretende producir en el oyente un compromiso total con aquello significado en los diversos actos de habla, pero en el lenguaje de los místicos las exhortaciones, consejos, avisos y demás actos ilocucionarios se orientan hacia la unión mística, suprema autoimplicación del creyente con Dios:

"Da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal, y no embarazarse con lo espiritual, y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión"⁵⁴⁵.

Podrían ponerse en relación el uso lingüístico de los profetas y el de los místicos para mostrar la diferencia entre los diversos modos de autoimplicación lingüística. En el lenguaje de los profetas, Dios no aparece como "El totalmente Otro" (que dicen los místicos) sino como Aquél que se ha comprometido a favor de la salvación de los hombres en la historia, como Aquel cercano al hombre y autoimplicado en conducirlo hacia la verdad y la justicia. El místico aspira a la unión con el Misterio. En cambio, el profeta aspira a constituirse en un *partner* dialógico capaz de establecer una relación, *vis-a-vis* con el Dios revelado en la historia. Para Heschel se trata de dos experiencias bien contrapuestas que subyacen al lenguaje de ambos tipos de personalidades religiosas:

"El místico desea la experiencia del éxtasis, experiencia que alcanza después de muchos esfuerzos, de una intensa preparación y de haber realizado una dura ascensión. Por su

⁵⁴⁵ S. JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. op.cit., 163.

parte, el profeta no pretende hacer una experiencia profética; lo que él realiza, lo hace contra su voluntad. La revelación no es para él un privilegio sino un terrible peso"⁵⁴⁶.

Aunque se trata de dos tipos diversos de experiencias, Heschel exagera en la dicotomía, ya que el místico no busca siempre esa experiencia (en la tradición cristiana, ¡cuántas veces el místico llega a ella sin haberlo esperado!) y el profeta tampoco es ajeno a ella. Además, en la mística de la tradición cristiana las experiencias del místico constituyen un don y, a veces, al igual que señala Heschel en relación con los profetas, constituyen un terrible peso. En cuanto a la experiencia profética, muchas veces va unida a experiencias místicas, como sucede en los anuncios de ángeles y en los oráculos del Antiguo Testamento, que pueden interpretarse en varios textos bíblicos como experiencias de encuentro unitivo con el Altísimo.

Esta contraposición radical entre la experiencia del profeta y la del místico que indica Heschel, quizás responda a la óptica de una cierta fenomenología de la religión que atribuyen únicamente las experiencias místicas a las llamadas "religiones místicas o mistéricas" y las proféticas a las religiones llamadas "proféticas". Por lo que respecta a la religión cristiana tal dicotomía no debería aceptarse, ya que muchas veces las experiencias de los profetas del Antiguo Testamento surgen en un contexto de encuentro íntimo con el tres veces Santo (*Cfr. Is 6*) o, en cualquier caso, a partir de una llamada personal a la configuración íntima con el plan del Altísimo. En cuanto a las experiencias místicas, normalmente desembocan en un compromiso de comunión y de solidaridad con los más pobres y necesitados. Por ello, aún admitiendo una distinción entre ambos tipos de experiencias, no deberían contraponerse tan radicalmente como parece sugerir

⁵⁴⁶ HESCHEL, A.: *Il messaggio dei profeti*. Torino 1981, Borla, 13.

Heschel. La diversidad de usos lingüísticos entre el lenguaje profético y el de los místicos obedece a experiencias diferentes del encuentro con el Misterio. Son modos distintos de encuentro con el Dios inefable pero ambos tipos de experiencias se inscriben en el marco común de ese encuentro misterioso al que se refieren los distintos lenguajes de la fe.

Prima, por ello, el carácter autoimplicativo como denominador común de los diversos lenguajes de la fe por encima de las diferencias que acaban de exponerse, ya que en fin de cuentas los diferentes actos ilocucionarios se dirigen hacia un fin común. Este consiste en la práctica de la caridad como suprema autoimplicación de Dios con los hombres, de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. De este denominador común se deduce que la significatividad del lenguaje de los místicos pasa por el testimonio de aquél que comunica sus experiencias.

Este testimonio no es independiente ni de la autoimplicación del hablante ni de la fuerza performativa en que se basa. Ahora bien, estas dos características no bastan para fundar la significatividad y peculiar verdad de este testimonio. El testimonio, en el caso de la mística cristiana, para ser auténtico y verdadero, tiene que tener lugar en el contexto de la *Lebensform* cristiana, en continuidad con la experiencia de la primitiva comunidad apostólica y con el lenguaje que regula la fe normativamente dentro de la comunión eclesial. Consiguientemente, el sentido y la verdad del lenguaje del místico debe analizarse siempre en estrecha relación con los demás lenguajes de la fe en el ámbito de la comunión eclesial.

Así pues, el lenguaje usado por los místicos se presenta como un lenguaje *asertivo*⁵⁴⁷ y como un lenguaje de testimonio irreductible al lenguaje propio de la

⁵⁴⁷ Asertivo y no *descriptivo*. Este segundo término resulta problemático, ya que se presta a confusión y ambigüedad. Por este motivo sería preferible excluir su uso del ámbito de la mística y quizás

predicación kerygmática de la fe. Dicho lenguaje implica una serie de ilocucionarios *compromisivos, directivos y expresivos* ⁵⁴⁸. Asimismo, se trata de un lenguaje que interpreta el mensaje original de la fe y que, por tanto:

"se asemeja al lenguaje de la teología. En efecto, aunque no posea la sistematicidad de este último, sin embargo, comparte la hermeneuticidad" ⁵⁴⁹.

El significado del lenguaje de los místicos lleva a plantear una cuestión cuya respuesta toca a la teología sistemática. En la fundamentación de los lenguajes de la fe, ¿es suficiente decir que se tratan de lenguajes autoimplicativos y performativos? En otros términos, ¿además de ser significativos, expresan algún tipo de verdad?

Y si es así, ¿cómo pueden expresar una verdad este tipo de lenguajes que no son ni representacionistas ni objetivistas? Una respuesta detallada a esta serie de complejas cuestiones supera el objeto de esta investigación y requiere un tratado entero de teología fundamental.

Sin embargo, en el siguiente capítulo se indicarán algunos aspectos que conviene tener en cuenta para poder dilucidar el sentido y la verdad de este tipo de lenguajes.

Con la ayuda de las categorías de la pragmática lingüística y, en particular, aquellas de la teoría de Searle se han analizado fenomenológicamente algunos de los lenguajes bíblicos

también del ámbito de los lenguajes de la fe. De este modo, se evitaría la recaída en el paradigma de una semántica representacionista. Aunque es mejor no recurrir a este término, puede aceptarse el sentido que Ladrière le otorga con las precisiones señaladas por él en su obra citada.

⁵⁴⁸ Quizás se eche en falta en este capítulo un análisis parecido al que se ha realizado en los capítulos anteriores con la ayuda de la teoría de los actos lingüísticos de J. Searle pero, en el caso del lenguaje usado por los místicos, ello supondría tener que repetir la estructura de actos de habla ya analizados y que el místico también emplea, tales como suplicar, rogar, dar gracias, alabar, afirmar su fe, interrogar a Dios, etc. Por otra parte, en la comunicación de la experiencia religiosa, sobre todo, de la unión mística, no es fácil delimitar las dimensiones *asertiva, directiva, compromisiva y expresiva*. Por ambas razones, se ha enfocado este tipo de uso lingüístico desde la perspectiva de la fuerza ilocucionaria en aquello que tiene de común esta noción en Austin y en Searle, sin entrar en una aplicación pormenorizada de la clasificación de Searle.

⁵⁴⁹ LADRIERE, J.: *Langage des spirituels*, en AA.VV.: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. op.cit., col.205.

y kerygmáticos, caracterizados como auto-implicativos y dotados de una peculiar fuerza ilocucionaria. A esta misma conclusión se ha llegado analizando otros dos tipos de lenguaje en los que se actualiza y represencializa la fuerza operativa de la palabra divina: el lenguaje litúrgico y el usado por los místicos. En ambos, la palabra se hace aquello que significa y significa aquello que realiza.

Palabra y acción son dos caras de la misma moneda: el acto de habla. Deben distinguirse pero no escindirse. Emitir una palabra es actuar, pero no hay acción coherente si el discurso, considerado en sí mismo, no lo es. La palabra de Dios es eficaz porque es verdadera y no al revés. Pero su verdad se pone de manifiesto en las obras que la dicción de la palabra realiza. Esta es significativa porque realiza plenamente el dinamismo operativo, intelectual y volitivo, presente en toda palabra humana.

8. APORTACIONES DE LA TEORIA PERFORMATIVA DEL LENGUAJE A ALGUNOS TEMAS DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Después de haber presentado en los primeros capítulos el problema del significado de los enunciados teológicos y una vez que la pragmática lingüística ha abierto una vía de solución, mostrando la profunda interrelación entre hechos y palabras, en virtud de la cual sólo puede entenderse plenamente aquello que se enuncia a partir de un análisis de los diversos tipos de actos lingüísticos, se propone en este último capítulo una lectura de algunos temas de la teología fundamental, a la luz de las categorías pragmático- lingüísticas ya expuestas. Como es imposible tratar "*in extenso*" los temas que siguen, se presentarán únicamente desde la perspectiva de la teoría performativa de los actos lingüísticos.

8. 1. Crisis del lenguaje doctrinal y kerygmático de la Iglesia

No es fácil definir de un modo preciso y unitario la naturaleza y función de la teología fundamental. Así se explica la diversidad de enfoques que caracteriza a esta disciplina teológica⁵⁵⁰. No obstante, en el contexto de esta investigación podría asumirse la definición de Waldenfels:

"La teología fundamental es una ciencia teológica elaborada partiendo de la adhesión e identidad cristiano-ecclesial, con el fin de mostrar el fundamento de la fe cristiana y de su teología, y hacerla plausible y relevante para el hombre y la mujer de nuestro tiempo"⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Así, por ejemplo, E. Biser califica su teología fundamental de "hermenéutica", P. Knauer la suya de "ecuménica", J. B. Metz habla de una "teología fundamental práctica", A. Darlap de una "teología fundamental de la historia de la salvación", H. Wagner designa la teología fundamental de su maestro H. Fries como "teológico-trascendental". Cfr. WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1994, Sígueme, 102. Véase también LATOURELLE, R.: "Nueva imagen de la fundamental", en LATOURELLE, R.- O'COLLINS, G.: *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca 1982, Sígueme, 64- 94.

⁵⁵¹ *Ibidem.*, 105.

La relevancia y significatividad de la teología, en cuanto discurso coherente sobre Dios, fundado en su Palabra, que se expresa y manifiesta en la palabra humana (*theologia*), ha entrado en crisis. Basta observar el desconcierto de muchos contemporáneos al hablar de Dios.

He aquí algunos ejemplos bien paradigmáticos: padres y profesores de religión que buscan, a duras penas, dar con el lenguaje apropiado para hablar de Dios a sus niños y jóvenes; homilías aburridas y repetitivas como antipropaganda indirecta contra la atracción fascinante de la palabra de Jesús; teólogos que se sienten incapaces ya de hablar sobre Dios, cuando no debiera ser otro su quehacer, si realmente la teología ha de ser un "hablar sobre Dios".

Este problema de la crisis del lenguaje sobre Dios presenta dos aspectos. Por una parte, ciertas formas del lenguaje de la tradición teológica resultan caducas por su carencia de significatividad y así sucumben ante la crítica de la razón lingüística, por otra, se da una carencia de un lenguaje adecuado para anunciar y expresar experiencias inefables como el Misterio de Dios o la resurrección de Jesús. Hay que hablar para poder comunicar. Se habla de "experiencias religiosas", de lo "divino", de lo "último y supremo", de lo "absoluto". Se trata, en definitiva, de la experiencia en medio de la vida del Dios que ama, prueba y salva. Pero el lenguaje se queda muy corto.

Ante esta panorama poco halagüeño, surge la tentación de refugiarse en la vía del silencio a la hora de hablar de Dios, siguiendo la consigna del final del "*Tractatus*" de L. Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar hay que callar"⁵⁵².

⁵⁵² WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit. 7.

8. 1. 1. Causas de la pérdida de significatividad del lenguaje teológico

El lenguaje de la proclamación cristiana ha sido siempre escandaloso y paradójico. Por un lado, ninguna experiencia humana puede pretender demostrar o avalar la inefabilidad de la Buena Noticia cristiana; por otro, este kerygma se transmite a través de palabras. Su vehículo es un discurso que actualmente parece haber perdido su sentido. En efecto, más allá de las dificultades de lenguaje, que podrían superarse mediante una traducción o incluso una adaptación de los textos, como se ha llevado a cabo con gran esfuerzo después del Concilio Vaticano II, existe una dificultad lingüística aún mayor, a saber: la crítica radical de toda pretensión de hablar de Dios en un contexto fuertemente secularizado, como es el horizonte existencial contemporáneo. Si el problema fueran tan sólo las alusiones rurales del Nuevo Testamento, tan extrañas a los hombres de ciudad, la

solución sería bien fácil: se trataría de traducirlas con ayuda de unas imágenes más familiares, tomadas de la civilización técnica e industrial. Se podría proponer una versión moderna de la Biblia, en un lenguaje accesible a todos, en una traducción contemporánea de las parábolas, con ayuda de hechos de vida bien seleccionados. De hecho quienes tienen la responsabilidad de la predicación cristiana suelen adaptar el lenguaje teológico cristiano, con mayor o menor habilidad y acierto, a las exigencias propias de auditorios bien distintos. Pero el problema hoy no está ahí. No se trata simplemente de las formas expresivas. La raíz del problema se sitúa en torno a la pérdida del sentido de usos lingüísticos empleados en los lenguajes de la fe (invocar a Dios, confiar en El, dirigirse a El para esperar la salvación, darle gracias, decir: "Yo te bautizo" o "Esto es mi Cuerpo")

El problema no es, pues, de índole semántica sino de índole pragmático-lingüística. En esta perspectiva la racionalidad moderna, al desbancar a la razón metafísica que proporcionaba sus categorías al pensamiento religioso, entra en contradicción radical con cualquier pretensión de positivismo teológico. Con la época moderna, inaugurada por la Revolución francesa, observa Jürgen Moltmann:

"El edificio de las antiguas instituciones, y junto con él su estabilización metafísica, se ha hundido. Con ello se han perdido las evidencias culturales e intelectuales del sentido común que hasta el momento habían podido servir de refugio"⁵⁵³.

Lo que en siglos anteriores se consideraba como el "dato" cristiano ha sufrido una quiebra definitiva. En adelante, toda verdad previamente definida resulta sospechosa por su misma pretensión de dar cuenta de la realidad. Esa crítica que impone a todo discurso religioso la desmitificación de las ilusiones de la conciencia individual o

⁵⁵³ MOLTSMANN, J.: *Théologie de l'Espérance*. Paris 1970, 249 citando a Karl Barth (edición española: *Teología de la esperanza*. Salamanca 1969, Sígueme).

colectiva operada por las ciencias humanas, termina por reaparecer en forma de una cuestión dentro de la misma teología, precisamente a propósito de la necesidad de descifrar el soporte cultural de la predicación cristiana. Este ha sido introducido por la exégesis moderna en la coherencia de las construcciones teológicas. Así pues, la causa última de la actual crisis del lenguaje teológico es la pérdida de su significatividad para el ser humano contemporáneo inmerso a menudo en una *Lebensform* bien distinta de la cristiana. Al igual que sucede con otros usos del lenguaje, también el uso del lenguaje religioso y cristiano se vuelve carente de sentido en el marco de la filosofía analítica en la medida en que deja de tener una referencia reconocible a las experiencias reales de la persona en su mundo. Así, por ejemplo, si la salvación no es una posibilidad visible y experimentable de algún modo en la dimensión de nuestra existencia terrena, no existe ninguna probabilidad razonable de que la gente pueda prestar atención al mensaje evangélico que habla de una salvación por Cristo. Aunque la salvación y la identidad cristianas no pueden identificarse sin más con ningún proyecto de humanidad realizada íntegramente en el ámbito intramundano, la promesa de salvación definitiva no mostrará su credibilidad más que en liberaciones realizadas en la historia. Así, la vida de Jesús, que "pasó haciendo el bien" (*Hech 10, 38*) ilustra concretamente su mensaje de salvación definitiva. Por eso, lo que se afirma y se confiesa de Jesús el Cristo en el lenguaje de la tradición cristiana tiene que guardar una cierta relación - aunque no sea más que para resultar inteligible como lenguaje religioso- con la experiencia cotidiana de la persona en relación con los demás. De lo contrario, quedaría todo ello relegado en la *práctica comunicativa* al ámbito del sinsentido. Si se rompe todo nexo entre el discurso religioso cristiano y el contexto pragmático de la experiencia cotidiana del mundo, el lenguaje se

vuelve totalmente incomprensible tanto en su sentido positivo (salvación) como negativo (condenación), y para muchos ni siquiera se planteará ya la opción a favor o en contra del mensaje evangélico. Podrían analizarse, como paradigmáticas, dos expresiones teológicas en las que se observa una pérdida de inteligibilidad y de significatividad teológicas.

La primera se refiere a ciertas maneras tradicionales de hablar de la soberanía de Dios y de su Reino, que se han convertido en incomprensibles e inaceptables por la sencilla razón de que la antigua teocracia ha dejado de ser para el mundo de hoy una posibilidad con sentido. Al no traducirla, pierde precisamente el sentido auténtico y siempre válido y significativo del reino de Dios.

La segunda se refiere a la afirmación cristiana de que Dios es Padre. Resulta también problemática para muchos contemporáneos, pero por razones contrarias a las del ejemplo anterior. Si la hermenéutica de la experiencia con la ayuda de las categorías de la psicología profunda demuestra que la relación con el padre es una estructura esencial de la conciencia antropológica, es innegable que en la sociedad moderna sin padre la experiencia de la paternidad de Dios se encuentra en crisis. Pero en este caso la solución de una crisis del lenguaje teológico no puede consistir en eliminar el concepto religioso de padre sino en una crítica de la sociedad y en un compromiso existencial en favor de una modificación de sus estructuras. Precisamente entonces la expresión teológica en vez de perder su significado adquiere un sentido crítico y transformador de cara a la construcción de una sociedad fraterna.

¿Qué hacer entonces para conseguir elaborar un lenguaje teológico que siga siendo al mismo tiempo verdadero, es decir, fiel a la Revelación y significativo? No se

trata, ciertamente, de volver a los orígenes de la teología cristiana para volver a proponer, a toda costa, todas y cada una de las formas lingüísticas usadas por la Biblia y por la Iglesia en el curso de la historia. En primer lugar, porque no todas vehiculan igualmente la fe de la Iglesia y, en segundo lugar, porque se trata de llegar hasta la *res* sin quedarnos en el *enuntiabile*, siguiendo la sabia distinción de Santo Tomás de Aquino.

Conviene tener presente, además, que el lenguaje bíblico desempeña de hecho una función orientadora y crítica pero de ningún modo legitimadora directa de un lenguaje religioso concreto (ya sea tradicional, ya sea novedoso). Sólo es posible una fundamentación indirecta e históricamente mediatizada en la Biblia, si se sabe poner de manifiesto que también en ella la relación con las categorías socialmente concretas, políticas, religiosas y filosóficas entraban a formar parte del llamado lenguaje bíblico de la fe. Nunca ha sido fácil para la Iglesia distinguir entre el *enuntiabile* y la *res* y, por tanto, en una época de crisis del lenguaje religioso hay que experimentar y arriesgarse dentro de la fidelidad a lo que el Espíritu Santo le dice en cada momento histórico. Con todo, se puede compartir el optimismo de fondo de E. Schillebeeckx:

"Sólo en este clima de confianza recíproca, basada en nuestra común fe en la guía del espíritu de Dios, podrá un período de "crisis del lenguaje religioso", a consecuencia de un evidente cambio cultural, evitar convertirse en crisis de la propia fe; por el contrario, la racionalidad crítica de las aportaciones teológicas dentro de la praxis en la fe de la comunidad orante, humanamente comprometida, dará lugar a una purificación evangélica de lo que une a todos los cristianos: Jesús de Nazaret, expresado en el lenguaje de la fe. A la vista de nuestra historia universal concreta, a menudo tan inauténtica, llena de desengaños y de dolor, podríamos añadir: "¿A quién iremos?" (Jn 6, 68)" ⁵⁵⁴.

En este artículo el teólogo holandés describe con acierto las raíces de la crisis susodicha, pero le falta una propuesta sistemática, que asuma en concreto y no sólo en

⁵⁵⁴ SCHILLEBEECKX, E.: "La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico". *Concilium* 85 (1973) II 209.

vagas proclamas de entusiasmo profético y triunfal, las instancias lingüísticas de la filosofía y de la cultura contemporáneas. Por este motivo, aun compartiendo su optimismo y sus valoraciones del panorama contemporáneo, podría decirse que Schillebeeckx adolece de una falta de propuesta orgánica y de un diálogo crítico y fructífero con dichas instancias.

En los teólogos del área anglosajona, en cambio, sí se encuentra este diálogo fecundo con la filosofía analítica, no exento de deficiencias y limitaciones. Por ello en esta investigación se ha optado por el estudio del lenguaje teológico en los países anglosajones, ya que en ellos se ha descubierto la *performatividad* como la característica específica y peculiar de los lenguajes de la fe.

8. 1. 2. Características comunes de los lenguajes de la fe

Como se ha expuesto a lo largo de la presente investigación, la filosofía analítica ha superado ya desde hace tiempo su actitud inicial de hostilidad frente al uso religioso y teológico del lenguaje, de tal manera que ha llegado a hacerlo objeto de sus investigaciones. Así lo reconoce Heimbeck, uno de los analistas que ha asistido a esta evolución en la *Cambridge-Oxford Philosophy*:

"Tengo la convicción de que la moderna metateología ha entrado recientemente en una era más positiva y constructiva, y de la cual, y a través del creciente acercamiento entre filósofos y teólogos, habrán de surgir sustanciosos dividendos en términos de una

acrecentada comprensión de todo el complejo campo de la conceptualización, del discurso y de la lógica religiosa" ⁵⁵⁵.

El problema del uso religioso del lenguaje ha sido abordado desde las más diversas disciplinas lingüísticas. El lenguaje religioso se sirve de múltiples formas lingüísticas, como se ha podido comprobar, después de haber asistido a la exposición de los diferentes lenguajes de la fe. Estos, al formar parte del lenguaje religioso, emplean prescripciones, manifestaciones emocionales, declaraciones de intención, afirmaciones performativas y contextuales.

Pero, la pregunta que permanece en pie es la siguiente: ¿en qué consiste la peculiaridad del uso religioso del lenguaje? Dicho de otro modo, ¿cuál es la característica esencial que define más claramente la totalidad de los lenguajes de la fe y el lenguaje teológico en general?

Una primera característica de los lenguajes de la fe, considerados en su globalidad, es la presencia en ellos de un *logos* propio y específico, puesto de relieve en los ilocucionarios *asertivos* de que constan dichos lenguajes. Pero, ¿en qué consiste ese *logos*? No parece que haya unanimidad entre los autores del ámbito analítico anglosajón. Dada su diversa concepción del lenguaje, de la experiencia y de la racionalidad, se comprende el porqué de tal variedad de posturas a propósito de la coherencia discursiva de los lenguajes de la fe.

Desde el punto de vista de la fe cristiana, es claro que el creyente se da cuenta de que en el acto lingüístico de profesar la fe se alcanza un cierto saber sobre ese Dios que

⁵⁵⁵ HEIMBECK, R.S.: *Theology and meaning. A critique of meta-theological scepticism*. Londres 1969., 260. Se cita la versión castellana de la obra de GRABNER - HAIDER, op.cit., 193 nota n. 47.

se le manifiesta. Pero, al mismo tiempo, es consciente de que tanto en el conocimiento personal como en el llamado conocimiento tácito, desarrollado en la línea de Polanyi y Wittgenstein o en el conocimiento estético (von Balthasar) se encuentra ante conocimientos inobjetivos.

Así, para un cierto grupo de investigadores que definen el uso religioso del lenguaje como no-cognitivo, los signos religiosos del lenguaje se fundan exclusivamente en acciones o emociones y en este supuesto, tienen una función ética y expresan intenciones y comportamientos correctos pero sin ningún carácter asertivo ⁵⁵⁶.

Reduciendo la significatividad de los lenguajes de la fe a su valor de fuerza compromisiva se pierde de vista el aspecto *asertivo* del acto lingüístico que anuncia el mensaje cristiano.

Frente a estos autores, otro grupo de investigadores defiende el carácter asertivo de las expresiones lingüísticas de la fe y su coherencia razonable ⁵⁵⁷. Uno de los autores que con más énfasis ha insistido en esta característica, común a los diversos lenguajes de la fe, ha sido R. Swinburne ⁵⁵⁸. Al igual que Ramsey, también este autor propone una ampliación de la noción de experiencia, ya que si no tuviera sentido hablar de experiencia

⁵⁵⁶ Esta parece ser la postura de aquellos autores que, acentuando la importancia del aspecto compromisivo de las expresiones de fe, olvidan su valor cognitivo. Entre ellos, cabe destacar a : BRAITHWAITE, R.B.: "The Nature of Believing". *Proceedings of the American Philosophical Society* (1932.1933) 129-146; IDEM.: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* en ; MITCHELL, B.(ed.) *The Philosophy of Religion*. Oxford 1971; HEPBURN, R.W.: *Christianity and Paradox*. London 1958; SCHMIDT, P.F.: *Religious Knowledge*. Illinois 1961; CUPITT, D.: *Taking Leave of God*. London 1980; PHILIPPS, D.Z.: *Faith and Philosophical Enquiry*. London 1970 y ZUURDEEG, W.F.: "The Nature of Theological Language". *Journal of Religion* 60 (1960)

⁵⁵⁷ Entre los representantes más destacados de esta posición cabe mencionar a ciertos autores ya estudiados en capítulos anteriores: I.T. Ramsey, F.Ferré, I.M. Crombie, W.C. Smith, J. Runzo, E. Yandell, J.F. Ross, G.E. M. Anscombe, D.M. High y M. Polanyi.

⁵⁵⁸ Una exposición detallada sobre cómo obtienen significado las palabras de la teología a partir de la experiencia humana puede verse, siguiendo los capítulos 4 y 5 de la obra de R. Swinburne *The Coherence of Theism*. Oxford 1977, Clarendon Press. La traducción al castellano se encuentra en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad*. op.cit., 125-160.

religiosa los lenguajes de la fe y, por tanto, el lenguaje teológico y religioso quedarían despojados de su pretensión de afirmar veritativamente algo acerca del misterio de Dios. De ahí que R. Swinburne insista en dos aspectos fundamentales de la experiencia religiosa, íntimamente ligados al lenguaje teológico: la argumentatividad y la credibilidad. La argumentatividad exige un índice de coherencia razonable, aunque se trate de una razonabilidad específica, influenciada y condicionada, como sucede con toda forma de conocimiento humano.

Aquí se vislumbra de nuevo la incidencia de la dimensión pragmático-lingüística en la articulación del sentido que subyace en las diferentes formas de racionalidad y de lenguaje. En efecto, al aprender el primer lenguaje, se adquiere al mismo tiempo un esquema transcendental que posibilita la articulación fundamental de las diversas experiencias existenciales, el sentido y la confianza de base en el *logos* immanente y trascendente a la realidad.

La propuesta de este autor no está exenta de dificultades, sobre todo porque aún sigue dependiendo, en el fondo, del criterio de verificación, al exigir para las afirmaciones teológicas un correlato fáctico. Parece olvidar que la posibilidad de una justificación cognitiva de los enunciados teológicos pasa por la admisión de un uso multiforme y analógico del lenguaje, como quedó expuesto al final del primer capítulo de este trabajo.

Swinburne se distancia de los escépticos como Ayer, Carnap, Smart o McPherson, viciados de prejuicios empiricistas y herederos de la noción de experiencia, concebida como percepción impresiva e intuitiva, desde la que el lenguaje religioso carecería de valor descriptivo y por eso mismo de sentido para la racionalidad. Se aleja también de los

neofideístas como Hare o MacIntyre, pero le falta incorporar las valiosas y fecundas aportaciones de la fenomenología de la religión, así como un estudio del *logos* específico del lenguaje religioso. Quizás obedezca esta laguna al hecho de haber perdido de vista desde el inicio de su investigación que la fundamentación de la creencia religiosa pasa por un análisis pragmático-lingüístico de sus expresiones en los diversos lenguajes de la fe. Además de la coherencia razonable de los lenguajes que anuncian la fe cristiana, estos tipos de lenguaje presentan otra serie de características que en esta investigación no pueden estudiarse con detalle, ni siquiera enumerarse en todo su vasto conjunto, ya que con ello se desbordaría por completo el objeto de este trabajo. Por consiguiente, se enfatizarán únicamente aquellas características que más específicamente definen estos tipos de lenguaje: la *performatividad* y la *autoimplicación*. Analizando uno por uno los lenguajes de la fe, se pone el acento en estas dos dimensiones presentes ya de un modo u otro en cualquier tipo de lenguaje humano. Sin embargo, es oportuno considerarlas seguidamente en el ámbito de la teología fundamental.

Así lo reclama la importancia que tiene en la teología actual el hallazgo de la performatividad como característica central del lenguaje teológico ⁵⁵⁹. Quizá convendría ser más radicales en este punto y considerar esta dimensión performativa no sólo como la primera característica sino además como aquella que define esencialmente el lenguaje teológico y a los lenguajes de la fe. Ello se afirma, no por exclusión, como si la performatividad caracterizase sólo al lenguaje que expresa la revelación cristiana, sino

⁵⁵⁹ Así lo expresa uno de los textos con más autoridad en este campo, el *Diccionario de Teología Fundamental* en la voz "Lenguaje". En concreto, R. Fisichella señala la performatividad como la primera característica del lenguaje teológico, poniéndola en relación con la autoimplicación. Cfr. LATOURELLE, R. - FISICHELLA, R y PIE I NINOT, S.(eds): *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid 1992, Paulinas, 827.

por inclusión, es decir, en cuanto que es la característica que mejor define la esencia del lenguaje a través del cual se expresa la voluntad de autoimplicación por parte de Dios con el ser humano y viceversa. De este modo, la performatividad del lenguaje teológico se presenta como una premisa indispensable que se deriva de la fe misma del creyente como acto fundamental del saber teológico:

"Esta performatividad indica ante todo que hay una toma de posición personal ante el contenido del lenguaje, que es la del "creer" como constitutivo tanto del compromiso personal como del mismo lenguaje"⁵⁶⁰.

A lo largo de la presente investigación se ha preferido seguir un procedimiento fenomenológico, partiendo de los diversos lenguajes de la fe y, en concreto, del uso que el creyente hace de cada uno de ellos en su vida diaria para concluir la presencia de esta fuerza operativa inherente a ellos.

Ahora bien, dado que esta fuerza operativa no se re-presencializa hasta que no entra en juego la acción de los interlocutores, puede decirse que esta fuerza performativa (Austin), ilocucionaria (Searle) está indisolublemente unida a una voluntad y a un "logos" de autoimplicación (*the logic of the self-involvement*). Esta implicación del creyente en las palabras con las cuales confiesa y vive su fe hace que éstas lleguen a actuar eficazmente en su vida.

Así sucede en el caso de Abrahám cuando descubre con asombro en el lenguaje de la Alianza una invitación a la autoimplicación en un proyecto que comporta para él una serie de extrañas rupturas, entre las que se incluye la más inimaginable: el sacrificio de su hijo Isaac. Paradójicamente, al final se llega a través del lenguaje de la Alianza a la

⁵⁶⁰ Ibidem., 827-828.

unión más íntima, igualmente inimaginable, entre Dios y Abrahám, a saber, la suprema autoimplicación ratificada en la práctica de la circuncisión. Ciertamente la iniciativa y la potencia operativa proceden, en última instancia, de la fuerza de la palabra divina, pero dado que Dios respeta el libre actuar de la persona y que llama a ésta a una colaboración a través del dinamismo de una fe viva y operante, se comprende que la eficacia del lenguaje teológico tenga lugar a través de la adhesión confiada del creyente a la palabra de Dios. Cabría preguntar entonces: ¿en qué consiste exactamente la performatividad como dimensión constitutiva de los varios lenguajes de la fe?

Pues bien, consiste en aquella propiedad que éstos poseen, en cuanto lenguaje significativos, de realizar eficazmente ciertas actitudes y respuestas que identifican al creyente en cuanto tal (aceptación, adhesión confiada a la palabra) sin confundir con ello la eficacia pragmático-lingüística con la propia de la gracia o de los sacramentos.

Esta propiedad los define, pues, como lenguajes *asertivos y compromisivos*, *dotados de una peculiar fuerza ilocucionaria*. Por medio de ellos, el creyente acoge razonablemente el Misterio del Dios inefable. En consecuencia, a medida que aumenta el compromiso existencial del creyente, éste descubre en el lenguaje teológico una significatividad cada vez mayor.

En cambio, a medida que disminuye una toma de posición activa y personal ante el mundo, realizada desde una opción de fe, se pierde, a los ojos del contemporáneo, el significado de fórmulas lingüísticas como nuevo nacimiento, bautismo, cruz, alianza, resurrección, conversión, justificación, vida eterna, proyecto de Jesús, salvación o liberación.

De aquí se deriva la importancia metodológica de los análisis de Searle con vistas a poner de relieve cuáles son las condiciones que permiten al creyente realizar actos lingüísticos formalmente significativos. De este modo, podrían evitarse ciertas formas de realizar peticiones o de ponerse en relación con el Misterio de Dios que sonaban a superstición o idolatría y que estaban alejadas, además, de un horizonte existencial significativo para el ser humano. En efecto, para que un lenguaje sea significativo, ha de estar en íntima relación con la vida del creyente (*Lebensform*) y conectar con toda aquella serie de preguntas, presentimientos, expectativas existenciales y compromisos que animan su existencia diaria.

Cuando se pierde de vista este horizonte, que sale a relucir en el análisis pragmático-lingüístico de cualquier expresión lingüística, las fórmulas teológicas corren el riesgo de quedar privadas de relevancia existencial y, por tanto, de sentido.

Poniendo de relieve, en cambio, la fuerza ilocucionaria y el aspecto auto-implicativo del lenguaje teológico, puede descubrirse más fácilmente la conexión de este tipo de lenguaje con aquellas dimensiones constitutivas de todo lenguaje humano y de toda acción comunicativa. Desde esta conexión, surge la pregunta acerca del fundamento último del acto comunicativo teológico, cuyo plus de significación conduce hacia una apertura al Misterio de Dios, revelado en Cristo.

Una vez fundada la significación lingüística de aquello que anuncia el mensaje cristiano, deberá añadirse que este tipo de lenguaje presupone la fe, "hábito del alma, cierto y oscuro" ⁵⁶¹.

⁵⁶¹ S. JUAN DE LA CRUZ.: *Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap.3. Madrid 1988, Editorial de Espiritualidad. 3 ed., 210..

Cierto, en cuanto que se trata de un lenguaje fundado en un testimonio verdadero y digno de ser creído y oscuro, en cuanto que se trata de una verdad invocada, acogida y vivida desde una entrega obediencial de toda la persona al Misterio de Dios ⁵⁶².

Esta última observación revela otras dos características propias no sólo de los lenguajes de la fe sino, en general, del lenguaje teológico. Estas explican el porqué de la diversidad de los lenguajes de la fe. Ellas son la *paradoja* y la *analogía*, fundadas en la tensión insuperable entre la intención de afirmar a Dios y la inefabilidad del divino misterio:

"El análisis del lenguaje del teísmo cristiano detecta como principales polaridades de oposición semántica la dialéctica de revelación y misterio, conocimiento y comprensión, immanencia y transcendencia, necesidad y posibilidad, amor y temor, Creador y creatura, creación y alianza, mística y ética, y finalmente, identidad y diferencia. El lenguaje de la fe deberá expresar la identidad fundamental del Dios revelado y el Dios escondido. La afirmación de Dios coincide con el reconocimiento del misterio. Por ello, el lenguaje religioso manifiesta su mensaje de modo fundamentalmente analógico, simbólico y paradójico" ⁵⁶³.

En efecto, el lenguaje sobre Dios no debe olvidar que su referente es siempre el Dios inefable. He aquí la paradoja básica del lenguaje religioso, al decir que la teología quiere hablar de un Dios, del cual en realidad nunca es posible hablar adecuadamente. El lenguaje teológico debe conciliar, por tanto, apofatismo y catafatismo, misterio y

⁵⁶² Aquí puede resultar sugerente G.Gutiérrez cuando dice que la teología es el acto segundo: el primero viene dado por la contemplación y la acción: "El primer momento de la teología (...) es la fe y se expresa en la oración y compromiso (...) El acto segundo, el de la reflexión estrictamente hablando, intenta leer esa práctica compleja a la luz de la palabra de Dios. Se impone un discernimiento frente a las formas concretas que asume el compromiso cristiano; esto se hará recurriendo a las fuentes de la revelación. Los criterios últimos en teología vienen de la verdad revelada que acogemos en la fe y no de la praxis misma". Cfr.: GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1990, 14 ed, 38. Y, más adelante, alude al lenguaje teológico: "Partiendo de la práctica cristiana-compromiso y oración al mismo tiempo-la teología busca ser un lenguaje sobre Dios (...) Entre nosotros la gran pregunta pastoral-y en consecuencia también teológica- es cómo decirle al pobre, a quien se le imponen condiciones de vida que expresan una negación del amor, que Dios lo ama?". Cfr. *Ibidem.*, 38-39.

⁵⁶³ PASTOR, F.: *La lógica de lo inefable*. Roma 1986., Editrice Pontificia Università Gregoriana., 62.

afirmación. Esta es la razón de fondo para explicar por qué el lenguaje teológico excluye la vía de la equivocidad extrema y de la univocidad perfecta.

Las diversas formas de lenguaje religioso deben asumir la tensión inevitable entre el contenido infinito e ilimitado que quiere expresar la divina realidad y la forma limitada y finita que caracteriza a toda forma lingüística. Así, la inefabilidad divina es la traducción lingüística de la incomprensibilidad, de la infinita transcendencia y de la inaferrable libertad de Dios. A partir de aquí, se comprende el carácter analógico y multiforme de toda expresión teológica, ya que en la diversidad de los lenguajes de la fe se pone de manifiesto la pluriformidad de usos lingüísticos, tales como el informativo, el normativo y el expresivo. En efecto, por un lado, el lenguaje de la Alianza bíblica, el de la tradición litúrgica doxológica o el de la experiencia religiosa mística presentan numerosas características del uso expresivo. Por otro lado, el lenguaje de los teólogos hace pensar en el uso informativo. Finalmente el lenguaje doctrinal del magisterio eclesástico presenta numerosos indicios del uso normativo, en cuanto orientación directiva del recto uso semántico del material signifiante en una proposición doctrinal.

Podría continuarse con la enumeración de otra serie de características comunes a los lenguajes de la fe, tales como la historicidad o el simbolismo, pero ello rebasaría por completo el objetivo de la presente investigación. Por este motivo, aunque también se ha aludido a la semántica en este trabajo, se ha pretendido hacerlo en relación con la pragmática lingüística, poniendo de relieve aquellas características menos estudiadas en la tradición teológica, como son la performatividad y la autoimplicación propias de los lenguajes de la fe.

8. 2. Sentido y verdad de los lenguajes de la fe

La acérrima defensa del carácter significativo de las expresiones bíblicas y dogmáticas podría dar la impresión de un olvido del carácter veritativo de las mismas. Ahora bien, la insistencia en la primacía epistemológica y metodológica de la cuestión del sentido no pretende relativizar, relegar al olvido o reducir el carácter veritativo de las expresiones que constituyen los lenguajes de la fe a su pura relevancia existencial, ya que precisamente este carácter veritativo ostenta la primacía ontológica en el ámbito de la revelación cristiana. Pero sí se ha querido enfatizar aquello que había sido relegado al ámbito emotivista en el marco de la filosofía neopositivista o a la irrelevancia teológica

en algunas corrientes de la teología manualística, a saber, el carácter dinámico y performativo de la verdad bíblica y dogmática. Se ha de tener en cuenta, además, que en la Sagrada Escritura se habla de la verdad en sentidos diversos.

8. 2. 1. La verdad de la palabra en el Antiguo Testamento

En la primera mitad del siglo XX era normal contraponer en teología bíblica las concepciones hebrea y griega sobre la verdad:

"En los LXX - escribía T.F. Torrance - la traducción habitual de *emet* es *alétheia*, pero el término *alétheia* no se emplea para significar una verdad abstracta o metafísica, sino aquello que se apoya sobre la fidelidad de Dios, es decir, la verdad considerada no como algo estático, sino como una realidad activa, eficaz, la realidad de Dios en la relación de alianza. Lo que constituye el fundamento de toda verdad es la estabilidad de Dios"⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴ TORRANCE, T.F.: "One aspect of the Biblical Conception of Faith". *Expository Times* 78 (1956-1957) 114.

Las críticas formuladas en los años 60 por lingüistas como James Barr han llevado a los teólogos a ser más prudentes a la hora de formular sus conclusiones en este punto⁵⁶⁵. En efecto, basta recorrer los distintos usos de *alhqeia* en los LXX para comprobar que no se trata siempre de la verdad como la realidad de Dios en la relación de alianza. Debe evitarse, por ello, el uso indiscriminado de este vocablo aunque se ha de reconocer que las distintas lenguas se vinculan a mentalidades y maneras distintas de concebir la verdad.

R. Bultmann era de la opinión que *alhqeia* designaba, originariamente, un estado de cosas que, en la medida en que puede ser percibido o expresado, se ofrece a la demostración, a la explicación, tal y como es realmente. Ἀληθεῖα, según él, representaría el hecho material completo o la realidad misma. Captar la verdad de un ser equivale a conocerlo tal y como es en sí, de tal modo que este conocimiento definitivo y exhaustivo se opone a las incertidumbres y a las fluctuaciones de la opinión (δόξα).

Si el ser humano está en condiciones de percibir así la verdad de las cosas, también puede expresarla. Decir la verdad consiste en disponer de un lenguaje tan coherente y fiel a la realidad, que permita la transmisión perfecta de lo que ha sido alcanzado como verdad. Esta es la razón por la cual, según Bultmann, la verdad es ante todo una categoría intelectual. Así se comprende por qué en algunos mitos antiguos y en Platón, la verdad está fuera del marco sensible en un mundo de ideas atemporales, de las que la inteligencia no conserva más que un recuerdo nostálgico y vago. La búsqueda de la verdad, por consiguiente, constituye la razón de vivir de la persona bien nacida⁵⁶⁶ y

⁵⁶⁵ Cfr. BARR, J.: *The Semantics of Biblical Language*. Oxford 1961, 160- 205.

⁵⁶⁶ PLATÓN.: *Gorgias.*, 526d.

exige una purificación intelectual rigurosa que no puede alcanzar jamás su objeto aquí en la tierra⁵⁶⁷.

El helenismo estaba así preparado para denominar con el término *altheia* la realidad suprema, el ser divino y eterno, cuyo conocimiento constituye la verdadera razón de la vida. Según la mentalidad hebrea, la concepción de la verdad se presenta de una manera distinta. Etimológicamente, la palabra *emeth*, que los LXX traducen la mayoría de las veces por *āmen*, significa lo firme, sólido, seguro, aquello sobre lo que se puede cimentar y de lo que uno puede fiarse totalmente. Aplicada al ser humano, la palabra significa lo que caracteriza su conducta o sus palabras. La palabra es verdadera en la medida en que expresa realmente lo que se piensa. Una persona es veraz en la medida en que es capaz de mantener de modo efectivo el compromiso que ha adoptado. Cuando se atribuye a Dios, la expresión *emeth* significa su absoluta fidelidad a las promesas de la alianza: sólo Dios es veraz en el sentido fuerte del término, porque sólo él mantiene en toda su integridad el compromiso de su amor misericordioso.

El ser humano, por su parte, puede fiarse de Dios, creer en él. Esta fe debe expresarse a través de una obediencia continuada en el tiempo. Ser fiel equivale a ser veraz, a mantener la promesa, a corresponder a la alianza. Si Dios es absolutamente veraz, el ser humano no lo es nunca del todo y hasta el extremo. Sin embargo, se comprenden fácilmente los vínculos existentes entre la verdad, por una parte, y la fe y la esperanza por otra, entre la verdad y la justicia, tal y como la concebía Israel.

Aquí entra de lleno la palabra de Dios como verdadera en sí misma y por sí misma, en cuanto digna de confianza absoluta. Sin embargo, esta palabra no es

⁵⁶⁷ DETIENNE, M.: "La notion mytique d'*alētheia*". *Revue d'Etudes Grecques* 83 (1960) 27 - 35.

únicamente promesa y llamada sino que puede también manifestar el designio de Dios, desplegar y desarrollar el alcance de la promesa. En los Proverbios la palabra de Dios se identifica con su sabiduría. La verdad es, por tanto, lo que Dios revela, la enseñanza que proviene de Dios y que ilumina a los que creen y cumplen su voluntad ⁵⁶⁸. En último término, la verdad es también el misterio de Dios, vislumbrado a través de la gracia.

⁵⁶⁸ Cfr. Daniel 10, 21; 11, 2 ; Sab 3, 9; 6, 22; Prov 8, 6.

8. 2. 2. La manifestación de la verdad en el evangelio según S.Juan.

Todos los exegetas reconocen la importancia de la noción de verdad en los escritos de S.Juan, pero difieren notablemente en sus interpretaciones. Una gran mayoría de autores, siguiendo a R.Bultmann y a C.H. Dodd, valoran y subrayan las afinidades helenísticas ⁵⁶⁹. I. De la Potterie, por su parte, llama la atención sobre los contactos con los modos de expresión de los medios sapienciales y apocalípticos judíos ⁵⁷⁰. En el fondo, los escritos joánicos son muy complejos y por eso Juan recurre a diversos medios de expresión, cuya unidad se opera en función del Verbo Encarnado, que es el "Camino, la Verdad y la Vida" (*Jn 14, 6*).

En muchos casos, la verdad está asociada al hecho de hablar o de transmitir la palabra: "Ahora tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí a mi Padre" (*Jn 8, 40*). El término verdad lo mismo que el vocablo palabra, designa la enseñanza de Jesús en su unidad profunda. Esta enseñanza transmite la palabra de Dios (cfr. *Jn 3,31 ss; 12, 47 ss*). Jesús es portador de la expresión definitiva de la revelación del designio de Dios sobre el mundo e invita, en consecuencia, a sus oyentes a la fe y a la obediencia confiada. Aparece así la estrecha unión que se da entre la verdad y la palabra, es decir, la dimensión pragmático-lingüística de la verdad.

⁵⁶⁹ DODD, C.H.: *The Interpretation of the fourth Gospel*. Cambridge 1953, 170-178;

BULTMANN, R.: "Untersuchungen zum Johannesevangelium" *Aletheia*: ZAW 27 (1928) 113- 162. En este mismo sentido se expresan ilustres exegetas como A.Wikenhauser, R.Schnackenburg, y H.Schlier.

⁵⁷⁰ Cfr. DE LA POTTERIE, I.: "La verità in San Giovanni" en *Atti della XVII Settimana Biblica*. Brescia 1964, 123-144.

Pero además se observa otra dimensión fundamental para captar la verdad de la revelación de Cristo: el aspecto pragmático de la acción y del obrar cristianos entendidos como compromiso para hacer aquello que se conoce *ex auditu* ⁵⁷¹.

Por consiguiente, el discernimiento de la verdad que se expresa en la palabra de Jesús, supone una lógica de la autoimplicación, es decir, una disposición para "obrar la verdad" (*Jn 3, 19*) pues sólo "aquel que es de la verdad" (*Jn 18, 37*) está preparado para escuchar la palabra de Dios y para recibirla en la fe. Por esta razón, la adhesión de fe supone necesariamente un compromiso, una obediencia que se prolonga en la fidelidad y la constancia (Cfr *1 Jn 2, 4ss; 3, 18s.*).

Desde esta perspectiva se comprende la presencia de las concepciones hebrea y griega de la verdad en la Escritura, como señala Hans Urs von Balthasar:

"Esto significa (...) que el evangelista Juan eleva el concepto veterotestamentario de verdad incluyéndolo y trascendiéndolo en una medida tal que en esa elevación llega también a su plenitud, por inclusión y transcendencia, el concepto griego de verdad como revelación del ser en la manifestación del ente. Formulado teológicamente, esto significa que no existe ya un ocultamiento del Dios insondable tras su modo de actuación, sino que en la Trinidad transeúnte, "económica", se abre y se entrega la Trinidad inmanente para ser participada" ⁵⁷².

En cuanto al sentido y verdad de las expresiones dogmáticas, el mismo von Balthasar sostiene que el Espíritu ha dado a la Iglesia una estructura a tenor de su fidelidad absoluta a la revelación de Cristo y según la libertad para interpretar

⁵⁷¹ Como muy oportunamente señala I. De la Potterie, esta dimensión pragmático-lingüística de la verdad en S. Juan no debe entenderse en un sentido "pragmatista" ya que: "'obrar la verdad" en su vocabulario no se refiere a las obras cristianas o, como se dice ahora, a la *praxis*, sino a la fe que es su principio". Cfr. DE LA POTTERIE, I.: *La vérité dans Saint Jean. Tome II. Le croyant et la vérité*. Roma 1977, Biblical Institute Press, 532. Más adelante prosigue: "Esta concepción pragmatista- cercana a las de Marx, de Nietzsche y de W. James- que reduce prácticamente la verdad a la acción, al valor, al éxito o a la eficacia social y política, está en las antípodas del pensamiento de S. Juan". Cfr. *Ibidem.*, 513.

⁵⁷² BALTHASAR, H.U.von.: "Verdad y vida". *Concilium* 21 (1967) 92-93.

significativamente en cada momento histórico aquella revelación. Concluye de este modo:

"El es el Espíritu de la teología dogmática, cuyas proposiciones son verdaderas en tanto en cuanto son expresión y función de la inteligencia que la Iglesia tiene del misterio de Cristo (en la medida en que esta inteligencia le es comunicada por el Espíritu Santo). Tales proposiciones son inseparables de esta relación y por ello no poseen una verdad puramente teórica (es decir, que no sea al mismo tiempo vivida de un modo existencial)"⁵⁷³.

Una de las expresiones peculiares del evangelio de S. Juan que más tiene que ver con la puesta en práctica de la verdad es aquella que habla de obrar la verdad. De la Potterie señala la dimensión pragmática de esta expresión advirtiéndolo acerca de dos posibles ambigüedades en la interpretación de esta expresión. Una, de orden semántico; la otra, de orden teológico. Según De la Potterie, "obrar la verdad" (*faire la vérité*) no equivale, en cuanto tal, a las obras o a la praxis cristiana ni siquiera a la ortopraxis sino que se refiere fundamentalmente a la fe, que es el principio de todo el obrar cristiano. Este *ποτεiv* del evangelio de S. Juan no puede reducirse a una acción exterior o a un compromiso social y político ni tampoco a un intelectualismo abstracto, ajeno a toda forma de actuación en el mundo. Para De la Potterie se trata de una apropiación de la verdad de Jesús en la vida, es la obra de la fe. El otro peligro que señala el exegeta francés a propósito de esta expresión es de orden teológico y también interesa aquí, porque se refiere al valor objetivo de la verdad. Según de la Potterie, hay que evitar el pragmatismo en la interpretación de esta expresión, ya que la verdad no es producto de la acción o del compromiso cristiano sino más bien su fundamento:

"Si *"faire la vérité"* en los escritos de S. Juan, significa "asimilar la verdad de Cristo", de aquí se sigue que ésta es un dato objetivo que está ya ahí antes de la acción: para S. Juan, ésta es la revelación, la luz que viene para iluminar y transformar nuestras vidas...Se

⁵⁷³ Ibidem., 93-94.

olvida con frecuencia que la norma fundamental de toda acción o praxis cristiana debe ser siempre esta verdad de Cristo" ⁵⁷⁴.

En este sentido debería rechazarse la afirmación de J.Ladrière ("La expresión de fe se hará verdadera cuando se haga más eficaz" ⁵⁷⁵) debería rechazarse por ser ambigua y por propiciar una cierta forma de pragmatismo.

Cuando S. Juan insiste en la centralidad del obrar cristiano, acogiendo al prójimo a quien se ve, no deja de señalar que es preciso previamente "ser de Cristo" (1 Jn 3, 18-19) y "conocer la verdad" (2 Juan 1) sin perder de vista que, en último término, la persona será juzgada por su obrar y por su amor. Ortopraxis y ortodoxia van unidas. El sentido y la verdad de estas expresiones deben distinguirse pero no separarse de forma dicotómica. Deben relacionarse íntimamente, pero no confundirse.

⁵⁷⁴ DE LA POTTERIE, J.: *La vérité dans Saint Jean*. op.cit., 514-515.

⁵⁷⁵ LADRIERE, J.: *L'articulation du sens* I., op.cit., 147. Esta frase es ambigua y propicia un relativismo y un pragmatismo, como si la verdad dependiera de su eficacia. Pero en su contexto, puede entenderse en el sentido de que la realización de la verdad lleva a un descubrimiento y a una mayor patencia de aquello que en sí mismo es verdadero. Ahora bien esta segunda lectura se realiza suponiendo el contexto de la obra entera de Ladrière.

8. 2. 3. La noción de verdad en la Constitución conciliar *Dei Verbum*

En la Biblia el sentido de las fórmulas de fe se presenta íntimamente vinculado a la verdad de las mismas como dos dimensiones esenciales de la palabra de Dios. Su verdad va unida a un sentido de plenitud para la vida del ser humano que descubre en la historia y en su existencia la irrupción de Dios como significado pleno, último, total y definitivo del ser humano, del cosmos y de la historia de la humanidad. Para la Escritura, toda palabra de Dios está dotada de sentido y verdad. Esto diferenciaba la palabra humana de la divina. El lenguaje humano aparece, no pocas veces, viciado por errores sobre todo en el orden religioso y moral. Sólo la palabra de Dios poseía la garantía plena de la verdad. El sentido de la Biblia en su conjunto es su mensaje, su enseñanza. Así entendido, su verdad se identifica con su sentido que no es otro que la pretensión de ofrecer una enseñanza salvífica:

La *Dei Verbum* emplea, por su parte, la expresión "la verdad de salvación" ⁵⁷⁶. Pero, ¿qué tipo de verdad es ésta? ¿es una verdad o un valor? Con esa expresión, ¿se determina la esencia de la verdad bíblica o se subraya una funcionalidad, dejando sin tocar su naturaleza? ¿es una verdad sólo de sentido o es una verdad real? Para responder a estos interrogantes, A. Artola analiza no sólo los números 11 y 12 del documento conciliar en que se habla de la intención del autor, sino también la doctrina general de la constitución acerca de la verdad:

⁵⁷⁶ Esta expresión aparece en la redacción promulgada el 18 de noviembre de 1965 en el n.º 7, aunque fue expurgada del n.º 11 en la sesión extraordinaria de la Comisión teológica del 19 de octubre del mismo año.

"Según la DV, la verdad, no es tan sólo el sentido de los enunciados, sino que se identifica con una realidad "allende el texto ". La verdad primordial es el ser de Dios vivo y "verdadero" (DV, 3.14). Se manifiesta en la persona de Cristo lleno de gracia y de "verdad " (DV 17) y está en El "escondida" (DV 24). El nexo entre esta verdad real- que es Dios y el Verbo Encarnado -, y la Biblia, se explica en el nº 14 como una economía de salvación que se hace "palabra verdadera ", en los libros del AT y NT. Es decir: la realidad objetiva "verdadera" es la economía de salvación. esta se verbaliza como "palabra verdadera " a modo de Escritura, en los libros" ⁵⁷⁷.

Desde esta perspectiva las demás verdades, condicionadas por la consignación literaria de la economía de salvación, se convierten fácilmente en sentido-verdad con referencias reales en Dios, Cristo y la historia de la salvación. La realidad verdadera de la historia salvífica se completa en su redacción sin error. Este aspecto se subraya al hablar de la historicidad de los evangelios que "narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los hombres" ⁵⁷⁸. La efectividad de la verdad real de salvación se subraya al presentar el Evangelio como fuente de toda verdad salvífica ⁵⁷⁹ y el paso de la verdad real objetiva a la verdad subjetiva de los autores sagrados está asegurado por el Espíritu de la verdad

⁵⁸⁰

Así, desde la perspectiva de la noción bíblica de verdad y desde la noción conciliar de verdad de salvación se puede constatar cómo los lenguajes de la fe tienen su propio campo de referencia y cómo el fundamento de la verdad de los enunciados de fe sólo puede establecerse mostrando significativamente su relación con ese ámbito de la

⁵⁷⁷ ARTOLA, A.: *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica*. Universidad de Deusto-Bilbao 1994, 199.

⁵⁷⁸ DV 19

⁵⁷⁹ DV 7

⁵⁸⁰ DV 9 y 19

experiencia. Asimismo, se ha de tener en cuenta que decir la verdad no significa siempre reproducir exactamente la realidad, pues en muchas ocasiones no es posible.

Además, el lenguaje corriente nace de una praxis y de unas convenciones tácitas que, absolutamente consideradas, preceden a la cuestión de la verdad o falsedad. Ello es así porque cualquier tipo de lenguaje se inserta en una serie de costumbres y hábitos que no pueden ser violados sino con riesgo de que las palabras se vuelvan incomprensibles. Por eso, quien olvida el contexto en el que cobran sentido las expresiones teológicas y se manifiesta la verdad bíblica salvífica, difícilmente podrá llegar a descubrir el sentido y la verdad de este tipo de lenguaje, ya que la verdad de las aserciones de fe no consiste en una equivalencia lógico-fáctica ni en una correspondencia palabras-hechos ni en una simple coherencia interna que asegure una compatibilidad de predicados. Más bien, la verdad consiste en la capacidad de desvelar el doble enigma cosmológico y antropológico de la posición del ser humano en el mundo, es decir, en la capacidad de fundar su sentido pleno, total, último y definitivo en la revelación auto-implicativa de Cristo ⁵⁸¹.

Esta verdad se propone en forma de Palabra o de Logos Encarnado y sale al encuentro en el horizonte de la escucha, en la cual es acogida razonablemente en el acto de fe, ya que es Dios mismo quien ha querido entrar en relación dialógica con el ser humano. En consecuencia, el criterio último del sentido y de la verdad de los lenguajes

⁵⁸¹ "La verdad de estas proposiciones no consiste ni en una simple correspondencia (...) ni en una simple coherencia interna que aseguraría la compatibilidad de los predicados; consiste en su relación con el conjunto del discurso, es decir, en su función en la autoestructuración del campo al que éstas se refieren". Cfr. LADRIERE, J.: *L'articulation du sens*. II, op.cit. II., 147. El texto original francés dice así:

"La vérité de ces propositions n'est ni une simple correspondance au sens d'une comparaison réussie ni non plus la simple cohérence interne qui assurerait la compatibilité des prédicats, c'est leur rapport à toutes les autres, leur place dans l'ensemble du discours, c'est-à-dire leur fonction dans l'autostructuration du champ auquel elles se réfèrent". Ibidem., 147.

de la fe es la *Lebensform* cristiana, cuyo inicio y fundamento es la fe, cuyo fin y perfección es la caridad (cfr. *1Cor. 13*).

8. 3. La Revelación cristiana: un diálogo de comunión entre Dios y la humanidad

Los autores de teología fundamental concuerdan unánimemente al establecer como novedad radical del Concilio Vaticano II y, en particular, de la Constitución dogmática *Dei Verbum* la centralidad de la Palabra de Dios expresada con un lenguaje concreto, personalista, dialógico, dinámico y operativo ⁵⁸² :

"Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1, 9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf Ef 2, 18; 2 Pedro 1, 4). En esta revelación, Dios invisible (cfr.Col 1, 15; 1 Tim 1, 179, movido por amor, habla con los hombres como amigos (cfr. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15), trata con ellos (cfr Baruc 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan, a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" ⁵⁸³ .

Este número, central en el conjunto de la constitución, describe la revelación en lenguaje bíblico y narrativo como un acontecimiento interpersonal de encuentro. Esta categoría, expresada sobre todo en los verbos *accessum habere*, *consortes fieri*, *alloqui*,

⁵⁸² Para profundizar la importancia del planteamiento conciliar sobre la Revelación es útil releer los artículos de autores como J.B. Metz, C. Geffré, R. Latourelle, H. Fries, K. Rahner, J. Walgrave, J. Cahill o L.Gilkey en el número 6 (1969) de la revista *Concilium*, dedicado a la teología fundamental y también la obra, ya clásica en teología fundamental, dirigida por LATOURELLE, R y O'COLLINS, G.: *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*. Salamanca 1982. Este planteamiento aparece continuamente en los manuales de teología fundamental. Entre los más recientes se encuentran los de SCHMITZ, J.: *Offenbarung*. Düsseldorf 1988; FRIES, H.: *Teología Fundamental*. Barcelona 1987; KERN, W.-POTTMEYER, H.J.- SECKLER, M (eds.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Friburgo-Basilea-Viena, sobre todo el tratado II: *Traktat Offenbarung*. 1985; DULLES, A.: *Models of Revelation*. Nueva York 1983; O'COLLINS, G.: *Fundamental Theology*. Londres 1981; DARTIGUES, A.: *La Révélation. Du sens au salut*. Tournai 1985; LAVATORI, R.: *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*. Bologna 1985; CASALE, U.: *L'avventura della fede: Saggio di teologia fondamentale*. Turín 1988; BENTUE, A.: *La opción creyente: introducción a la Teología Fundamental*. Salamanca 1986 y PIE I NINOT, S.: *Tratado de Teología Fundamental*. Salamanca 1991, 2 ed.

⁵⁸³ DV 2.

conversari, invitare y suscipere sugiere a su vez el carácter multilateral de las relaciones interpersonales y de su proceso. Este texto, además, describe la estructura del encuentro divino-humano como un juego de palabra y acción. Las expresiones binarias *gesta et verba, opera et doctrina, res et verba, verba et mysterium* dan a entender claramente el carácter de totalidad de la revelación que incluye la dimensión corporal y sensible del ser humano y le afecta en su integridad como un tú.

Esta afirmación es fruto de la investigación de la teología exegético-bíblica del presente siglo, pero también de las reflexiones sobre la relación entre palabra y sacramento⁵⁸⁴. Consiguientemente, la Revelación es la realidad primordial del Cristianismo. Es el misterio que permite comprender todos los otros misterios y dogmas, el acontecimiento decisivo para alcanzar la salvación, la categoría básica de toda reflexión teológica. Una vez más, las categorías de la práctica comunicativa permiten caracterizar a la Revelación como un acontecimiento que incluye tres aspectos: la *manifestación, la llamada y la comunicación*. De este modo Dios, Misterio invisible y lleno de amor hacia el hombre decide entrar en la historia rompiendo el silencio y dándose a conocer en una acción comunicativa. De aquí se deriva la importancia de una hermenéutica de la Revelación en la teología fundamental actual⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ Cfr. WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1994. Sígueme, 226.

⁵⁸⁵ Cfr. GEFRE, Cl.: *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid 1984, 17-24, 27-105; 326-238. Cfr. PIE I NINOT, S.: *Tratado de teología fundamental*. Salamanca 1991. 2 ed, Secretariado Trinitario, 35-36.

8. 3. 1. La performatividad de la Palabra de Dios en la constitución conciliar

"Dei Verbum"

El Concilio Vaticano II afirma que el significado de las palabras de la Revelación se funda en su eficacia para realizar los hechos que constituyen la historia de la salvación. Estos, a su vez, ponen de manifiesto la doctrina y las realidades que las palabras significan. Esta doctrina se basa en la afirmación cristológica central del prólogo del evangelio de Juan: "el Verbo se hizo carne" (*Jn 1, 14*). En efecto, muchas veces lo dicho en el mensaje cristiano se transforma en hecho, como se ha podido comprobar analizando los diversos lenguajes de la fe y como también podría verse en las palabras del ángel ante el sepulcro vacío ⁵⁸⁶ o en otros relatos bíblicos. Este fundamento cristológico se pone de manifiesto, también, en la relación que se establece entre la palabra como profesión de fe y los hechos salvíficos:

"Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvado. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación" (*Rom 10, 9-10*)

Esta relación orgánica entre hechos y palabras es abordada en la "Dei Verbum":

⁵⁸⁶ Sobre este último episodio puede verse el artículo de L.MARIN, "Las mujeres en el sepulcro", en CHABROL y L.MARIN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*. Madrid 1971, Narcea, 81-103, donde se comenta: "la orden del ángel ("id. decid a sus discípulos. ha resucitado; os precederá en Galilea") no se centra en la presencia de Jesús en Galilea, en su resurrección, en su visibilidad, sino en la proclamación, la divulgación de esa presencia, de esa visibilidad. Tal vez sea función fundamental de la palabra profética transformar el *dictum* en *factum*, dotar a lo que se dice en la consistencia plena de un hecho, de un acontecimiento en el ser (pp.95-96).

"Las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio"⁵⁸⁷

Las palabras toman el hecho con su sentido y lo hacen explícito y formal al articularlo y pronunciarlo. Su contenido salvífico se hace eficaz y operativo en la aclamación doxológica de la comunidad cristiana. De este modo, el sentido de los hechos llega a madurar en la palabra, mientras que la solidez y densidad de la palabra proceden del hecho. Por su sentido manifestado, el hecho se parece a la palabra. Porque acaece con el hecho, la palabra constituye un hecho salvífico. Esta doble semejanza y aproximación llega a su conjunción perfecta en Cristo, revelador y revelación, Palabra hecha carne.

El estudio de la dimensión performativa de todo lenguaje ayuda, de nuevo, a comprender la íntima conexión de los hechos y las palabras. No debería, por tanto, separarse lo que Dios ha unido en su revelarse, precisamente porque Dios, al hablar, se halla también en acción. Por otra parte, la intrínseca relación entre la palabra y la obra de Dios no reside sólo en que ambas son efecto de una acción divina sino también en que producen un efecto en el destinatario de la comunicación. Así lo afirma bella y expresivamente el autor de la carta a los Hebreos: "La Palabra de Dios es viva y eficaz más tajante que espada de doble filo" (*Hebr 4, 12*).

De esta manera, la revelación bíblica hace ver cómo la palabra en la que Dios se comunica real y efectivamente va siempre unida a la acción creadora. Tal es el amor por el que Dios se comunica con la humanidad. No se entrega al ser humano porque éste se haya mostrado previamente digno de su amor sino que es Dios quien, al crear al ser

⁵⁸⁷ DV 2 (Los subrayados son del autor de la presente investigación).

humano y comunicarse por amor, le hace digno de amor. Tal es la Palabra creadora que Dios dirige al interlocutor humano:

"La obra de Dios es el elemento material en la revelación: Es un salir de Dios de Sí mismo, para comunicarse con el hombre. Pero además necesita un alma como elemento determinante, para que quede bien definido en su carácter de revelación y de manifestación personal a la inteligencia y a la voluntad del hombre. Y esto se le da por la palabra. Esta constituye el elemento formal de la revelación...la revelación se realiza en una unión íntima y viva, entre la obra y la palabra de Dios. La revelación es la obra de Dios, a la cual la palabra da su significación verdadera y su carácter personal, o la palabra, que encuentra en la obra su plenitud creadora" ⁵⁸⁸.

Otto Semmelroth distingue entre palabra y obra de Dios. Al mismo tiempo expone la intrínseca unión entre ambas en el concepto de Revelación, sin olvidar por ello la otra distinción, no menos importante, entre palabra de Dios y Revelación. Se pregunta cuál de los dos elementos es el decisivo a la hora de definir la esencia de la revelación y nuevamente responde mostrando cómo a lo largo de la historia de la salvación aparece con toda claridad la unión intrínseca entre la palabra y la obra:

"La unión entre la una y la otra alcanza su punto culminante en la aparición y actuación del Hijo de Dios, hecho hombre. La obra de la Encarnación es explicada por las palabras del ángel. Cuando Cristo quiere hacer cumplir en Sí mismo la obra del bautismo de Juan, la voz del Cielo da testimonio, con la palabra, de que aquel bautizado no es pecador, sino el Hijo muy amado del Padre. El acontecimiento manifestado a los discípulos en la ambigüedad del sepulcro vacío, les fue interpretado por la palabra del ángel como la resurrección del Maestro" ⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ SEMMELROTH, O.: *La palabra eficaz.. Para una teología de la proclamación*. San Sebastián 1967. Dinor., 60.

⁵⁸⁹ *Ibidem.*, 61.

Esta unión intrínseca entre palabra y obra explica por qué Dios hace maravillas con la fuerza de su palabra⁵⁹⁰.

Asimismo, ésta hace ver cómo la Revelación se caracteriza por su estructura dialogal y por la eficaz actuación de Dios en una historia, cuyo momento culminante se alcanza en la obra redentora de la Palabra encarnada.

Podría resultar de gran interés un análisis de la Revelación como acto ilocucionario. En efecto, "revelarse" constituye un complejo acto ilocucionario. Como equivalente de dar a conocer o manifestar algo oculto y misterioso constituye básicamente un *asertivo*. Pero considerarlo únicamente desde esta perspectiva, supondría ignorar la tensión paradójica entre manifestación y ocultamiento, tan característica del misterio cristiano y conllevaría el retorno a una noción intelectualista de la Revelación. Ello podría evitarse diciendo que se trata de un *asertivo* dotado de una peculiar fuerza ilocucionaria, ya que al darse a conocer, Dios da vida e ilumina plenamente el misterio del ser humano⁵⁹¹. Aun así, la riqueza y amplitud de los múltiples aspectos presentes en la Revelación cristiana, Misterio siempre inefable, desborda enteramente los límites del análisis de los ilocucionarios humanos.

Por ello, la utilidad de la pragmática lingüística a la Revelación se centra en la categoría austiniana de performatividad, entendida como relación palabras-hechos (decir es hacer) y en el planteamiento de la credibilidad de la Revelación a partir de su significatividad lingüística.

⁵⁹⁰ El ser humano puede hacer ineficaz en algunas ocasiones la plena manifestación de la potencia de la palabra divina. En este sentido quizás habría que hablar de fuerza perlocucionaria de la Palabra de Dios y no tanto de fuerza ilocucionaria. Pero, teniendo en cuenta la debatida cuestión acerca de la naturaleza de la fuerza ilocucionaria, aquí se deja la problemática abierta y por eso se habla de performatividad en sentido amplio, indicando únicamente una intrínseca unión entre la dicción y la acción por parte de Dios, según la Revelación cristiana.

⁵⁹¹ Cfr. G. S. 22

8. 3. 2. Credibilidad de la Revelación y significatividad lingüística

Después de haber expuesto el sentido y la verdad que poseen en sí mismos los actos lingüísticos que articulan los varios lenguajes de la fe y tras haber presentado la Revelación como una acción comunicativa y autoimplicativa, es preciso mostrar seguidamente, la significatividad de estos actos lingüísticos para el hombre y la mujer contemporáneos. Esta es una tarea que corresponde, ante todo, a la teología fundamental, ya que la cuestión de la credibilidad del mensaje cristiano pasa por la cuestión de su significatividad, como ha hecho notar R.Fisichella:

"Credibilidad de la revelación equivale a significatividad de la revelación; esto supone, en primer lugar, que en nuestro discurso la credibilidad quiere referirse siempre a la decisión de vida, no porque ésta constituya el criterio último de verdad de la revelación, sino más bien porque forma el momento de conclusión de la aceptación de la misma como acto globalmente humano. Así pues, credibilidad puede extenderse a todo lo que el hombre percibe como auténticamente significativo para la existencia, es decir, como seriamente pensable, que merece ser tomado en consideración en cuanto válido para pensar en una vida plenamente humana. Creíble es así aquello de lo que no puede uno prescindir si desea realizar una vida humana"⁵⁹².

En este texto Fisichella pone en íntima relación lo creíble y lo significativo. Es creíble aquello que vale la pena aceptar para poder realizarse como ser humano en plenitud; es significativo aquello que se percibe como dotado de relevancia existencial. En ambos casos, se trata de poner de manifiesto la vinculación entre lenguaje y vida, entre acción comunicativa y realización existencial, ya que, si no se capta esta relación, difícilmente se llega a una aceptación personal del discurso en cuestión.

⁵⁹² FISICHELLA, R.: *La Revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca 1989. Sígueme, 178.

En efecto, si no se descubre en el anuncio de Jesucristo el sentido último, pleno y definitivo para la realización de la existencia humana, difícilmente se llega a percibirlo como digno de ser pensado, creído e integrado en la propia vida. Conviene tener en cuenta que la credibilidad de la revelación no puede reducirse al nivel de una vaga afirmación histórica ("Creo que existió un tal Jesús de Nazaret") como si fuera lo mismo que afirmar que Napoleón Bonaparte fue derrotado en la batalla de Waterloo.

Al margen de la discusión acerca del mayor o menor número de pruebas históricas en uno u otro caso, se da una diferencia radical entre ambas afirmaciones en cuanto a su credibilidad. En el caso de Napoleón son suficientes las pruebas históricas, basadas en los documentos y escritos de la época, aunque no falten, entre los historiadores, discusiones sobre multitud de hechos históricos cuya veracidad continúa siendo debatida. Una vez que se llega al conocimiento de la autenticidad de los hechos históricos se juzga la afirmación como digna de ser creída. Ahora bien, este tipo de credibilidad no tiene por qué estar en relación con la realización existencial del ser humano. Puede vivirse perfectamente en plenitud al margen de la integración de esta afirmación en el entramado existencial de una persona y pueden finalizarse perfectamente todas las dimensiones del ser humano, sin que la afirmación sobre Napoleón toque ninguna de ellas.

No sucede así en el caso de la credibilidad cristiana. Afirmar con coherencia que la Revelación cristiana, el anuncio de Jesucristo, es digno de fe (creíble) supone afirmar que: "realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" ⁵⁹³.

⁵⁹³ G S 22.

Ello quiere decir que, aun siendo necesarias las pruebas para avalar la autenticidad y verdad histórica del hecho cristiano, no bastan por sí mismas para que el ser humano las considere como dignas de ser creídas. Ciertamente, credibilidad quiere decir también, razonabilidad, esto es, coherencia razonable, ya que no podría ser tenido como digno de fe un anuncio irracional, absurdo y contradictorio. En esta misma línea, credibilidad designa también todo aquello a lo que una persona puede dar crédito en virtud de una serie de razones suficientes que posee para ello. Así, es creíble que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, porque, estudiando los textos del Nuevo Testamento, se puede razonablemente concluir que esta afirmación constituye la condición de posibilidad para explicar la totalidad de los datos que tales textos proporcionan. Pero esta noción de credibilidad no basta, ya que no se llega a la afirmación cristológica a través de un simple proceso de deducción racional.

Es preciso ponerla en relación con la dimensión humana de apertura a lo de algún modo Absoluto, para advertir el significado de la filiación divina. Esta afirmación tiene su primera apoyatura en el carácter antropológico de apertura a lo Absoluto que es la condición de posibilidad de todo fenómeno religioso y de la posible aceptación (significación) del mismo, no como imposición ni alienación sino como intrínseca condición de posibilidad.

Es preciso, además, ponerla en relación con la exigencia de una finalización humana trascendente, para poder percibir la necesidad humana de salvación, desde la cual se comprende la posibilidad de que acontezca en Jesucristo, el Hijo de Dios.

En otro orden de cosas, es creíble aquello que puede acontecer en el ámbito de las realidades humanas. Por ello, es creíble la Revelación cristiana porque se cuenta con elementos suficientes para avalar la posibilidad de que ha acaecido en el citado ámbito.

Con todo, aquí no se trata ahora de entrar en más detalles acerca de cuáles son y cómo se avalan estas razones suficientes que justifican la posibilidad histórica de la Revelación cristiana. Tampoco es éste el lugar para abordar la compleja cuestión acerca de los motivos para dar fe de la realidad de esta posibilidad, hecha carne e historia en Jesús de Nazaret.

Retomando a la cuestión que aquí interesa, podría decirse que las pruebas históricas que apoyan la historicidad y veracidad de aquello que refiere el anuncio de Cristo Jesús, Revelación y Revelador del Padre, no son suficientes para que el ser humano se decida a aceptarlo como sentido último, total y definitivo de su vida. Con ello no se niega que la Revelación cristiana sea verdadera en sí misma o que la opción existencial por Cristo garantice en último término la autenticidad de la Revelación cristiana. Se pretende sostener más bien lo siguiente:

"El hombre estará más dispuesto a decidirse por el mensaje que proviene del signo, no sólo si éste es *significante* pleno de la realidad que lo trasciende, sino sobre todo si es *significativo*, esto es, capaz de dar sentido a la vida superando la etapa de la contradicción existencial"⁵⁹⁴.

Como puede apreciarse, en este texto se distingue entre signo *significante* y signo *significativo*. Aplicado a la Revelación cristiana, podría establecerse una distinción entre la Revelación en sí misma que, en cuanto tal, es verdadera, ya que la persona de

⁵⁹⁴ FISICHELLA, R.: *La revelación. evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. op.cit., 204.

Jesús de Nazaret es el signo último y definitivo mediante el cual la persona puede llegar al conocimiento de Dios ⁵⁹⁵ ("signo *significante*") y la Revelación en cuanto relacionada con la vida misma del hombre ("signo *significativo*").

Desde esta distinción podría analizarse también una expresión que se oye con relativa frecuencia: "¡A mí la Misa no me dice nada!". Quienes la pronuncian no niegan, al menos explícitamente, que quizás la Misa tenga un valor en sí misma (signo *significante*), pero con esta expresión dan a entender que no perciben el sentido y el valor existencial (signo *significativo*) de la palabra litúrgica, que es, por supuesto, acción comunicativa. Al no captar el sentido de esta acción comunicativa, no llegan a una aceptación personal del anuncio cristiano como compromiso existencial a favor de Jesucristo y de su Reino:

"Decir que el signo es significativo equivale a ponerlo en relación con la vida" ⁵⁹⁶.

El análisis de la acción comunicativa manifiesta que la vida está ya puesta en relación con el signo porque, desde el análisis de los actos lingüísticos, el lenguaje no es primariamente *representación* sino *acción*, compromiso vital con aquello que se dice. El análisis de los varios lenguajes de la fe muestra también que éstos comportan una toma de posición existencial en relación con el sentido de la vida. Los actos de habla, unidades mínimas de significación, según J. Searle son ilocucionarios y auto-implicativos, esto es, están íntimamente relacionados con la existencia humana toda vez que quien asevera,

⁵⁹⁵ Esta afirmación se funda en la pretensión central del cristianismo, que siempre ha sostenido que Jesucristo es el único Salvador. Esto es así, sea que el hombre lo acepte en su vida, sea que éste lo rechace pues "uno solo es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (Cfr. 1 Tim 2, 5).

Por tanto, aunque ningún ser humano llegara a poner en relación con su vida el signo de Jesús de Nazaret, éste sería verdadero en sí mismo. Sin embargo, la tarea de la teología consiste precisamente en tratar de mostrar la significatividad del signo del Padre para el hombre y la mujer contemporáneos.

⁵⁹⁶ FISICHELLA, R.: *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. op.cit., 204.

promete, pide, ordena o da gracias, se compromete intencionalmente a realizar aquello que dice.

Los actos lingüísticos de este tipo, pronunciados en el ámbito de los lenguajes de la fe, suponen así una voluntad de autoimplicación en relación con el proyecto de Jesucristo, objeto intencional que está en la base de cada uno de los actos ilocucionarios. De este modo, a partir del análisis pragmático-lingüístico de los lenguajes de la fe se descubre que el anuncio de Jesucristo posee en sí mismo una fuerza performativa transformadora y hondamente significativa para la realización del ser humano como persona en plenitud. Este análisis exige también nuevas formas lingüísticas para afrontar el desafío que supone expresar significativamente el mensaje cristiano en la sociedad actual. Schillebeeckx reivindica esto mismo en los siguientes términos:

"Nuevas situaciones sociopolíticas y culturales suscitan incesantemente la cuestión de un *nuevo lenguaje religioso* que dé cauce a la expresión de lo que entendemos por fe, *bajo la presión* de la propia realidad evangélica de Jesús, en las condiciones de la sociedad concreta de nuestros días en busca de un mundo más digno del hombre, libre para todos"⁵⁹⁷.

P.Ricoeur, afrontando este desafío de la significatividad lingüística de la credibilidad ha propuesto llevar a cabo una nueva teología de la palabra. En un célebre artículo⁵⁹⁸ reclama la necesidad de incorporar en el quehacer teológico las investigaciones llevadas a cabo en el terreno de los estudios lingüísticos.

⁵⁹⁷ SCHILLEBEECKX, E.: "La crisis del lenguaje religioso". *Concilium* 85 (1973) 2., 207-208

⁵⁹⁸ Cfr. RICOEUR, P.: "Hacia una teología de la palabra. Reflexión sobre el lenguaje", en : BARTHES, R- RICOEUR, P - LEON-DUFOUR, X.: *Exégesis y hermenéutica*. Madrid 1976, Cristiandad, 237-253.

Integrando críticamente los resultados de las diversas disciplinas lingüísticas, se podría llegar, según él, a construir una teología de la palabra. Esta ya existe, pero se encuentra en una dispersión tal, que impide hablar de una teología de la palabra unitaria y sistemática.

En cierto modo, la teología de la palabra ha existido siempre desde el momento en que ésta consta de una serie de afirmaciones de los teólogos, fundadas en la convicción de que Dios va al encuentro de la persona en forma de palabra. Pero también puede significar la comprensión de esta palabra en cuanto que en el cristianismo se hace carne. También designa el testimonio de la primera comunidad cristiana. En ella, la palabra de la predicación aparece como lugar en el que el acontecimiento Cristo es reconocido como palabra.

Finalmente, la predicación actual puede entenderse como actualización de aquella palabra primera de modo inteligible para el tiempo presente. Ante esta diversidad, P. Ricoeur reivindica una teología de la palabra de carácter sistemático y crítico:

"Por lo mismo, la tarea de una teología de la palabra es doble: sistemática y crítica; tarea sistemática de unificar todos los campos de la teología bajo el concepto de "proceso de la palabra" (que sería, si se quiere, la constitución interna de su objeto); pero también tarea crítica...consistente en la confrontación de esta hermenéutica del "proceso de la palabra" con las distintas disciplinas que tienen algo que ver con el lenguaje. Hoy no puede cumplir la primera sin cumplir también la segunda, porque la actualización de la palabra, que es su principal preocupación, implica que la palabra en cuanto "habla" sea elevada al rango de las palabras, que se haga *palabra*" ⁵⁹⁹.

Después de pasar revista a las principales disciplinas y corrientes lingüísticas de la actualidad, P. Ricoeur estima que el análisis estructural es válido como método, no como

⁵⁹⁹ Ibidem., 238.

filosofía. Con todo, resulta insuficiente ya que, según este autor, es preciso abrirse al reconocimiento de una intencionalidad hermenéutica.

Por otra parte, considera que no basta una perspectiva meramente semántica pues en ésta se echa en falta la dimensión pragmática del lenguaje.

Aunque este autor no usa este término, lo da a entender claramente cuando alude a la necesidad de examinar una serie de estructuras en las que se muestra la dimensión performativa del lenguaje:

"Por último, tampoco es posible examinar las estructuras lingüísticas sin tener en cuenta su relación con las otras estructuras; las que se manifiestan en las clasificaciones naturales (de plantas, de animales, de objetos usuales) y en las clasificaciones sociales: las estructuras lingüísticas está en cierta relación de homología con todas las demás estructuras, y es en esta relación de estructuras donde el lenguaje puede ser operante"
600

En el camino hacia esta teología de la palabra unitaria, P. Ricoeur propone una síntesis metodológica entre análisis estructural y hermenéutica, entre el punto de vista sincrónico y el diacrónico, entre una fenomenología del lenguaje que concede un primado a la significación y la polisemia como centro de una semántica bíblica. Finalmente, P. Ricoeur, recogiendo las investigaciones filosóficas y lingüísticas de M. Heidegger, establece como horizonte previo en el que tiene lugar todo discurso teológico, el contexto prelingüístico de la acción del hombre en el mundo:

"Heidegger nos obliga a tomar una decisión primaria, a salir del círculo encantado, a fin de encontrar *en el acto mismo de decir* una modalidad del ser tal que el ser pueda ser mentado. Es así como *El Ser y el Tiempo* avanza hacia un lenguaje partiendo de las

⁶⁰⁰ Ibidem., 244.

experiencias decisivas y primarias que lo preceden; encontrarse en una situación, proyectarse, comprender, etc" ⁶⁰¹.

Sorprende la coincidencia de fondo entre este texto de Ricoeur y aquello que aporta la pragmática lingüística a la teología: el análisis del acto mismo de decir, para encontrar en él la significatividad del discurso teológico.

Sin embargo, quizá le falta al gran hermeneuta una reflexión explícita acerca de estas relaciones entre pragmática lingüística y teología. Una reflexión de este tipo permite mostrar la significatividad de las tres dimensiones presentes en todo discurso teológico. Con la ayuda de Searle se ha podido caracterizar el acto del anuncio cristiano, fundamentalmente como *asertivo*, *directivo* y *compromisivo*. Bajo la guía de los estudios de R.Latourelle, L.Alonso Schökel y S.Pié i Ninot, podría establecerse un interesante paralelismo entre los tres tipos de ilocucionarios señalados y las tres dimensiones esenciales que estos autores, de un modo diferente, consideran a propósito de la acción comunicativa de la Revelación cristiana: dimensión noética (*asertiva*), **dinámica** (*directiva*) y **personal** (*compromisiva*). S.Pié y Ninot se refiere a ellas en el contexto del Antiguo Testamento:

"De este modo quisiéramos afrontar la visión de la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento bajo esta tridimensionalidad que abarca todo el amplio campo de la acción divina por la palabra y que podemos calificar de la siguiente forma:

A- Hablando, Dios actúa (dimensión dinámica).

B- Hablando, Dios revela (dimensión noética).

C- Hablando, Dios se comunica (dimensión personal)" ⁶⁰².

⁶⁰¹ Ibidem., 249- 250. El subrayado quiere resaltar la semejanza con la teoría performativa de Austin y Searle, así como la importancia de la acción en la dicción para descubrir aquello que subyace a toda expresión lingüística: la fuerza operativa del decir algo en el mismo momento de su dicción. Las repercusiones teológicas parecen claras y coherentes con lo que se va afirmando en el presente estudio.

⁶⁰² PIE I NINOT, S.: *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*. Barcelona 1972. Fac de Teología de Barcelona y Herder., 243. Este mismo planteamiento con aplicaciones incluso en el campo

Desde otra perspectiva, L. Alonso Schökel señala las dimensiones del lenguaje de la Revelación cristiana:

"Tenemos que contar en el lenguaje inspirado con estas tres dimensiones: la dimensión de objetos o datos revelados, la dimensión del Dios personal en el acto de revelarse, la energía sobrenatural actualizada en la comunicación"⁶⁰³.

Una vez más, aparecen tres aspectos característicos de todo acto lingüístico: el *contenido proposicional* ("objetos o datos revelados"); el aspecto *expresivo* y *compromisivo* (*self-involvement*) por parte de Dios ("el Dios personal en el acto de revelarse") y la *fuerza ilocucionaria* ("energía sobrenatural actualizada en la comunicación").

El paralelismo propuesto ofrece una clave de lectura para mostrar la significatividad del lenguaje de la Revelación cristiana y constituye una valiosa aplicación de la lingüística a la teología fundamental, sobre todo, si se tiene en cuenta que no abundan los estudios dedicados a este tema⁶⁰⁴. El estudio del acto lingüístico, que se ha abordado a lo largo del trabajo, muestra cómo los actos ilocucionarios de los lenguajes de la fe poseen aquellas dimensiones esenciales a todo acto de habla. De ahí se puede concluir que estos tipos de lenguajes son "significantes". Asimismo, siendo el lenguaje teológico performativo y auto-implicativo, entra en relación con el dinamismo intelectual, volitivo y compromisivo de la existencia humana y abre una vía de acceso hacia una transcendencia comunicativa:

del Nuevo Testamento se encuentra en su artículo: "Palabra de Dios y Hermenéutica Bíblica", *Phase* 10 (1970) 125-140.

⁶⁰³ ALONSO SCHÖKEL, L.: *La Palabra inspirada*. Madrid 1986, Cristiandad, 122.

⁶⁰⁴ Cfr. PIE I NINOT, S.: *Tratado de Teología Fundamental*. Salamanca 1989, Ed Secretariado Trinitario, 37.

"El lenguaje descubre la auto-trascendencia intencional del dinamismo de la acción humana ya que el lenguaje no se termina a sí mismo, sino que se refiere a la vida. El lenguaje aspira a actuar y a crear. El lenguaje es ya una acción incipiente y se rebasa a sí mismo en la obra y en el compromiso vital"⁶⁰⁵.

En efecto, el dinamismo intencional de la acción comunicativa humana se finaliza de modo último, total y definitivo al orientarse hacia una palabra originaria que dé razón del plus significativo comportado en todo lenguaje de la fe.

El reconocimiento que, desde el análisis de los usos lingüísticos, se viene haciendo de la significatividad de estos tipos de lenguaje, suscita la pregunta por su fundamento último. Este fundamento no puede ser reducido a un significado meramente intramundano, ya que de ser así se negaría la especificidad de los lenguajes de la fe, fenomenológicamente irreducibles a cualquier otro tipo de lenguaje. Ello es así porque, en última instancia, las intenciones comunicativas de este tipo de usos lingüísticos suponen una mayor significación en comparación con los usos normales del lenguaje ordinario. La condición última de posibilidad de esta significatividad de la Revelación no puede, pues, ser diversa de aquella que es fundamento radical de la autotrascendencia de la acción comunicativa. Así, al fundarse en la Palabra de Dios, la acción comunicativa humana alcanza su culmen dialógico:

"Mientras que la filosofía habla de la palabra (Wort), la teología habla de la Palabra (Uberwort = "superpalabra"). Esto implica que la reflexión teológica proviene y está orientada hacia una palabra que, aunque fragmentada en las palabras humanas, las trasciende y las sintetiza, hasta el punto de que no puede ser totalmente expresada por ellas"⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ BALTHASAR, H.U.von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964. Guadarrama., 112.

⁶⁰⁶ FISICHELLA, R.: *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. op.cit., 203.

Pero la última palabra la tiene la Palabra encarnada y entregada a la humanidad en la Eucaristía y en la Pasión, como afirma bellamente H.U.von Balthasar:

"Y después de haber ejercitado durante tiempo suficiente su oficio profético, la palabra pasa a un nuevo estadio: al estadio de la eucaristía y de la pasión. San Juan llama a esto "ir hasta el fin, hasta el extremo" (eis télos). Lo que no es capaz de hacer la palabra hablada lo consigue la palabra sacrificada, que se derrama gota a gota en las palabras de la cruz y que, finalmente, se extingue del todo en el tremendo, en el inarticulado grito de la muerte, que resume todo: lo dicho, lo no dicho y lo indecible que Dios tenía que comunicarnos" ⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ BALTHASAR, H.U. von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, op.cit., 112.

CONCLUSION

La teología fundamental y, en general, la teología sistemática se han preguntado siempre por el sentido de su objeto y su estudio. Como en el pasado, también hoy hay que tener en cuenta las influencias culturales y filosóficas con las cuales se ha de dialogar para poder ofrecer una sólida fundamentación a la predicación, a la catequesis, a la liturgia y a la inteligencia de la fe:

"Las recientes adquisiciones científicas, históricas o filosóficas, plantean nuevos problemas que arrastran consecuencias para la vida y reclaman investigaciones nuevas por parte de los teólogos. Por eso a éstos se les invita a que, guardando bien el método y exigencias propias de la ciencia teológica, busquen siempre el método más adecuado para comunicar la doctrina con los hombres de su tiempo, porque una cosa es el depósito de la fe y otra cosa es el modo de enunciarlas" ⁶⁰⁸.

En este contexto se ha de tener en cuenta la filosofía del lenguaje, ya que el teólogo tiene que razonar y justificar tanto el significado de los enunciados con los cuales se formula, expresa y transmite la fe como el sentido de aquellas expresiones lingüísticas que usa la comunidad cristiana para celebrar, proclamar y vivir su fe. La historia del pensamiento cristiano muestra que esta justificación siempre ha sido problemática, ya que el lenguaje teológico se caracteriza por la inevitable tensión entre afirmación y negación, transcendencia e immanencia, expresión e inefabilidad. Pero durante muchos siglos los enunciados eran significativos para los creyentes y no se ponía en cuestión aquello que daba sentido a la existencia de los cristianos, inmersos en un *humus vital* cristiano. Hoy la situación ha cambiado, llegándose a un divorcio entre el *decir* de la

confesión de fe, el *saber* teológico y el *actuar* cristiano con vistas a una transformación humanizadora de la sociedad. Hoy el problema no consiste, como antaño, en conciliar la tensión entre expresión e inefabilidad sino en hacerla significativa para un ser humano que no participa ya a priori de una *Lebensform* cristiana y que, por tanto, se pregunta por el sentido de las expresiones lingüísticas que integran los lenguajes de la fe:

"La historicidad del credo, las concepciones sobre la naturaleza de la unidad de la Iglesia, las dificultades propias de la época con la que, dentro de la crisis general del lenguaje, tropieza el lenguaje religioso, las dificultades inherentes a la confesión misma por el hecho de haber perdido el cristianismo su condición de evidencia sobreentendida y de haber tenido que ceder su puesto socialmente privilegiado a otros movimientos: todo esto ha sacado a la luz del día de manera desconsoladora la problemática tanto tiempo encubierta en torno a la nueva formulación del credo" ⁶⁰⁹.

¿Qué debería decirse ante el panorama descrito? Las reflexiones sintéticas finales tratan de recoger de modo articulado las aportaciones principales de esta investigación a la teología sistemática. No se pretende proporcionar un recetario de soluciones concretas y definitivas a los problemas presentados ni tampoco ofrecer consejos pastorales para la catequesis o subsidios para la liturgia. Pueden extraerse, ciertamente, consecuencias pastorales (doctrinales, catequéticas y litúrgicas) de todo lo que se ha dicho hasta ahora, pero no de un modo directo e inmediato, sino de un modo reflexivo y derivado de la idea central de esta investigación: *mostrar cómo las recientes investigaciones en el campo de la pragmática lingüística, especialmente la teoría de los actos lingüísticos de J. Searle, abren un nuevo horizonte de comprensión del significado de los diversos lenguajes de la fe.*

⁶⁰⁹ CONCILIUM. SECRETARIADO GENERAL de la revista *Concilium*.: "Agitación en torno a la confesión de fe". *Concilium* 6 (1970) 138-139. Esta misma problemática la aborda WIDMER, G.Ph. en su artículo: "Sens ou non-sens des énoncés théologiques". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1967) 644-655.

El análisis llevado a cabo es *fenomenológico y trascendental* (en sentido kantiano) *Fenomenológico* porque trata de hacer ver qué tipo de actos lingüísticos o qué características peculiares y específicas presentan los lenguajes de la fe. *Trascendental*, porque se pregunta cuáles son las condiciones de posibilidad para justificar la estructura significativa de este tipo de actos lingüísticos. Dicho esto, se llega a las conclusiones que se exponen a continuación.

1. La pragmática lingüística y, en general, la filosofía del lenguaje, obliga a los teólogos a formular con mayor precisión el contexto en el que surge el lenguaje y la consistencia teórica de las expresiones lingüísticas teológicas. A veces, por falta de tal rigor, se pueden tomar unos enunciados dogmáticos en los que la semejanza de la construcción gramatical y la identidad del sujeto pueden ocultar la diversidad lógica de modos distintos de significar. La teología sistemática tiene la tarea, entre otras, de analizar sus propios enunciados y de realizar un análisis crítico de la forma y de la intención significativa de todo lenguaje y expresión de la fe, tanto en sus formas espontáneas de oración, anuncio de la palabra y profesión de fe, como también en sus modalidades más elaboradas y reflejas de un discurso teológico y dogmático. Cuando se descuida esta tarea analítica y crítica fundamental la teología puede correr el peligro de caer en la ambigüedad, en la retórica, en la deformación de las expresiones de fe o en la carencia de significatividad.

2. Entre los múltiples temas abordados por la *Cambridge-Oxford Philosophy*, se encuentra uno que ocupa el centro de la presente investigación: la significatividad del lenguaje teológico y, más ampliamente, de los lenguajes de la fe. La corriente analítica anglosajona se configura como una escuela en la que se dan cita posiciones bien diversas, no pocas veces, enfrentadas entre sí sobre todo en lo que toca a la debatida cuestión del valor cognitivo de los enunciados teológicos. El análisis semántico del lenguaje, especialmente en su versión neopositivista (Carnap, Neurath, Ayer, etc) al reducir el instrumental significativo al verificacionismo, cuestiona hondamente el sentido de los enunciados teológicos por su carencia de referencia fáctica.

La ingeniosa parábola de Flew agudiza aún más la crisis del lenguaje teológico y mueve a los diversos analistas anglosajones a diseñar parábolas alternativas para dar cuenta de la significatividad propia del discurso religioso (Hare, Mitchell, Hick). Pero, una vez reducida la noción de significación, incluso la de las aserciones teológicas, a la designación descriptiva, resulta imposible responder adecuadamente al desafío de la semántica representacionista. El sentido y la verdad de los lenguajes de la fe no pueden, pues, captarse desde la óptica de una epistemología representacionista.

Algunos analistas anglosajones (Braithwaite, Cox, Miles, Zuurdeeg, entre otros) encerrados en los estrechos límites de la semántica representacionista, advierten la imposibilidad de incorporar el paradigma verificacionista a los enunciados teológicos y terminan por refugiarse en el tierno regazo del ámbito emotivista y neofideísta. La evolución posterior de la filosofía analítica camina hacia el ocaso del verificacionismo

llegándose a reconocer la diversidad y multiplicidad de significados y la complejidad de otras funciones del lenguaje (imperativa, evocativo-simbólica, interrogativa, etc).

El giro pragmático-lingüístico contribuye a la superación del primado del representacionismo. La llamada "pragmática lingüística de tercer grado" (teoría de los actos de habla), iniciada en cierto modo por el segundo Wittgenstein y desarrollada, sobre todo, por los trabajos de Strawson, Austin y Searle, se configura como una teoría performativa del lenguaje.

Según esta teoría la unidad básica del lenguaje humano no es la proposición sino el acto de habla ("*Speech Act*"). Hablar es siempre actuar: hacer algo (informar, pedir, prometer, etc) de maneras socialmente estipuladas adoptando un papel. En el acto de decir algo, los interlocutores ponen en juego una serie de intenciones comunicativas, de compromisos y de creencias acerca de la realidad, difícilmente verificables desde un paradigma meramente representacionista. El acto de habla tendrá más o menos éxito según coincida con la intención de quien lo realiza. La pragmática lingüística, que comenzó por estudiar los fundamentos de esta coincidencia, sus alcances, sus condiciones de posibilidad, ha ido ampliando su campo de trabajo para incluir todos los fenómenos lingüísticos relacionados con la producción e interpretación del significado en el uso de la lengua. Así estudia también la relevancia comunicativa, el alcance real de los enunciados, la relación entre las estructuras gramaticales y sus creadores-usuarios, la codificación lingüística de las relaciones interpersonales así como los principios y acuerdos de la interacción verbal.

Al mostrarnos la fuerza ilocucionaria y compromisiva, presente en los actos lingüísticos, la teoría de los actos de habla ofrece un nuevo método para analizar lenguajes no estrictamente representacionistas, como es el caso de los lenguajes de la fe.

La teoría performativa de Austin, como ha intuído muy bien Ladrière, pionero en la aplicación explícita de esta teoría al lenguaje litúrgico y al místico, ofrece amplias posibilidades para captar el sentido de los lenguajes de la fe, caracterizados en su conjunto por la realización de aquello que se dice proféticamente o de aquello que se anuncia en las acciones litúrgicas. Desde esta perspectiva se evidencia la fuerza operativa contenida en la Palabra de la revelación y se descubren dimensiones del acto de fe, tradicionalmente relegadas a un segundo plano en teología sistemática, como son la auto-implicativa, la operativa y la doxológica.

Además, a diferencia del análisis semántico la pragmática lingüística no adopta un tono hostil o beligerante respecto del lenguaje teológico. De ahí que pueda considerarse como un buen aliado aunque no resulte siempre fácil la aplicación de esta metodología analítica a los lenguajes de la fe.

3. Evans es un pionero en la aplicación explícita de la teoría performativa de Austin al lenguaje bíblico sobre la creación. Asumiendo las categorías analíticas de Austin, Evans considera su utilidad, extendiéndolas al lenguaje expresivo y causal usado por la Escritura. Así, Evans caracteriza la palabra creadora como dotada de fuerza performativa. Además, la palabra del creyente que reconoce a Dios como Creador se caracteriza, al igual que la palabra creadora, por una lógica de la autoimplicación (*the logic of the self-involvement*). No se puede poner en duda la originalidad de Evans al haber diseñado una nueva perspectiva para analizar la naturaleza específica del lenguaje bíblico. Además, este autor ha puesto de relieve el carácter operativo y compromisorio de las expresiones bíblicas.

Sin embargo, su intento presupone un insostenible isomorfismo entre el lenguaje humano y el divino. No debería nunca comenzarse un análisis del lenguaje bíblico sin un previo estudio acerca del sentido y la verdad de este tipo de lenguaje.

Asimismo, resultan problemáticos otros elementos de la teoría de Evans, como son la naturaleza parabólica del lenguaje expresivo y causal, su clasificación poco coherente de los performativos y el tratamiento del lenguaje sobre la creación prescindiendo de las aportaciones de la exégesis y las ciencias contemporáneas, atribuyendo ingenuamente a la locución divina formas expresivas del lenguaje bíblico humano. Teniendo en cuenta estas peculiares dificultades, comportadas en el análisis del lenguaje bíblico sobre la creación y que no han sido advertidas por Evans, se ha creído oportuno partir del análisis del anuncio cristiano como un complejo acto ilocucionario. En este acto lingüístico el creyente proclama su visión del mundo como proveniente por creación del Misterio de Dios. Esta proclamación ("Creo en un solo Dios, Creador de

todas las cosas") que, aplicando la clasificación de Searle, es fundamentalmente un ilocucionario *asertivo* debe distinguirse del *declarativo*: "Hágase la Luz" (*Gén 1, 3*) ⁶¹⁰. El punto de partida para estudiar el significado específico de las expresiones lingüísticas de la fe ha de ser, en consecuencia, el uso comunicativo de los varios lenguajes de la fe.

⁶¹⁰ Cfr. SEARLE, J.: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios", op.cit., 465, nota 7.

4. En esta investigación se ha preferido seguir la teoría ilocucionaria de Searle. Esta proporciona una clasificación de los actos lingüísticos, más coherente y sistemática que la de Austin. Searle establece, más claramente que Austin, el criterio para distinguir las diversas acciones comunicativas: el objeto ilocucionario o intención comunicativa (*the illocutionary point*). Desde esta perspectiva, puede estudiarse el significado y el valor cognitivo de los lenguajes de la fe, articulados básicamente en torno a una serie de actos lingüísticos estructuralmente semejantes a los analizados por Searle en su taxonomía.

La principal aportación metodológica de Searle de cara al análisis de los lenguajes de la fe se cifra en su clasificación de los actos ilocucionarios y de los tipos de reglas que constituyen las condiciones para realizar con éxito los diversos actos lingüísticos.

En el análisis del anuncio cristiano y de los lenguajes kerygmático, profético y de Alianza resultan útiles sobre todo los ilocucionarios de tipo *asertivo*, *directivo* y *compromisivo*. En el estudio del lenguaje litúrgico y de aquél usado por los místicos entran en juego, de modo particular, los ilocucionarios *expresivos* y *directivos*. Dentro del lenguaje litúrgico, analizando los varios actos lingüísticos de las celebraciones sacramentales, se observa la presencia relevante de los *declarativos*.

Este método de análisis lingüístico puede resultar también de gran utilidad para estudiar e interpretar los textos bíblicos. Un reciente documento magisterial señala la incorporación de métodos lingüísticos nuevos a la exégesis bíblica:

"Aprovechando los progresos realizados en nuestro tiempo por los estudios lingüísticos y literarios, la exégesis bíblica utiliza cada vez más métodos nuevos de análisis literario, en particular el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico" ⁶¹¹.

⁶¹¹ PONTIFICA COMISION BIBLICA.: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana, 37.

Según el documento citado, dentro del análisis retórico surge la "nueva retórica".

En ella se alude veladamente a algo así como una fuerza performativa del lenguaje bíblico:

"Ella investiga por qué tal uso específico del lenguaje es eficaz y llega a comunicar una convicción"⁶¹².

Pero esta alusión se limita a una mera descripción de la capacidad persuasiva y convincente del lenguaje. En cuanto al análisis semiótico, el citado documento tiene en cuenta únicamente el aspecto semántico, estructural y lógico-discursivo del texto⁶¹³. No se encuentra en él una referencia explícita a la teoría ilocucionaria. Es preciso, pues, asumir el análisis semiótico no sólo desde la sintaxis y la semántica sino también desde la pragmática lingüística para descubrir cuáles son las fuerzas ilocucionarias presentes en las acciones comunicativas que narran los textos bíblicos. Ello contribuiría a comprender mejor la intención comunicativa de los autores humanos de los textos bíblicos⁶¹⁴.

En efecto, según la Revelación cristiana Dios ha hablado a la manera humana. Por ello hay que atender a los géneros literarios y a las formas nativas de pensar, de hablar o de

⁶¹² Ibidem., 38.

⁶¹³ Cfr. Ibidem., 42-45.

⁶¹⁴ "Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos". Cfr. D. V, 12. En esta investigación se ha tratado de clarificar qué pretenden comunicar (intención ilocucionaria) los autores humanos de los textos bíblicos cuando aseveran, avisan, llaman a la conversión, anuncian un suceso, interrogan, suplican, dan gracias, alaban, se lamentan, etc. Corresponde al exegeta el estudio específico de aquellas formas nativas de hablar, pensar y narrar así como de los géneros literarios, elementos fundamentales para comprender el sentido exacto de los textos bíblicos. La complejidad de la cuestión que aquí se aborda ha sido recogida por el citado documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

narrar vigentes cuando se redactaron los textos bíblicos. Pero también debería tenerse en cuenta el hecho de que el hablar humano se articula a partir de actos lingüísticos cuya fuerza ilocucionaria se hace presente en el acto de realizarlos. Dado que Dios ha querido revelarse entrando en el dinamismo de la palabra humana, es preciso tener en cuenta siempre el plus de significación de las expresiones bíblicas y la peculiar fuerza ilocucionaria de los lenguajes de la fe que remiten como último fundamento a Dios revelado plenamente en Jesucristo.

Analizando las aserciones de Jesús, se observa que hay en ellas una peculiar fuerza ilocucionaria. Anunciando la inminencia e inmanencia del Reino de Dios, Jesús llama a la conversión y a la adhesión personal del oyente al nuevo ámbito de realidad. Jesús afirma y certifica con su vida la llegada y presencia de esta nueva realidad. La fuerza ilocucionaria de las aserciones de Pablo y de las primeras comunidades cristianas consiste en la potencia operativa contenida en el acto de la predicación kerygmática. Ella actúa en el oyente haciendo que éste se adhiera al dinamismo de una palabra cuyo plus de significación remite a un interlocutor trascendente. De este modo, la recepción del kerygma se expresa en la aserción del creyente ("Creo").

A su vez, la profesión de fe, básicamente *asertiva*, conduce al cristiano hacia una autoimplicación de toda su existencia en función de aquello que afirma. El asume en la acción litúrgica la eficacia de la palabra proclamada y realiza una serie de ilocucionarios para expresar su actitud de reconocimiento del Misterio y confianza en El ("pedir", "suplicar", "dar gracias", "alabar", "interrogar", etc). Ciertos creyentes, llamados "místicos" en la tradición cristiana, al referir sus experiencias de inefable relación con Dios, intentan despertar en otros el deseo de íntima comunicación con el Misterio divino.

5. El anuncio cristiano se presenta como un conjunto de actos ilocucionarios (*asertivos, directivos, compromisivos, expresivos y declarativos*), caracterizados en su globalidad por una peculiar lógica de la autoimplicación ("*the logic of the self-involvement*"). Desde ella se capta la verdad de las aserciones teológicas.

En toda aserción el hablante se compromete a asumir la verdad de aquello que afirma. Este compromiso tiene que ver con la verdad de lo afirmado, ya que si el hablante no tuviera razones para aseverar lo que dice, no podría afirmarlo con coherencia. Ahora bien, las razones para sostener una aserción científica son diversas de aquellas que fundan una verdad de fe, ya que el contenido de las afirmaciones teológicas no consiste en la representación de un estado de cosas. Consiste en el reconocimiento de un nuevo ámbito de realidad, irreducible a la facticidad intramundana y, al mismo tiempo, fundamento último de la misma así como del sentido pleno de la existencia humana.

Con todo, en ambos casos hay un hablante comprometido con aquello que asevera. El compromiso de Jesús con aquello que él afirma (según el testimonio de los evangelistas) le lleva a poner en juego su existencia por defender la verdad de su anuncio hasta sus últimas consecuencias. Ello quiere decir que la referencia del anuncio cristiano no es descriptivo-empírica sino auto-implicativa. Por consiguiente, carecen de sentido tanto el ataque como la defensa de las aserciones teológicas desde el trasfondo de una epistemología de la representación. Con ello no se quiere negar el carácter *asertivo* de tales expresiones ni tampoco su valor cognitivo, sino más bien poner de relieve la necesidad de una apertura por parte del sujeto para descubrir, desde una voluntad de compromiso existencial con la Revelación, la realidad de lo significado y poder hablar

con sentido de aquello que le trasciende y al mismo tiempo le interpela en la inmanencia histórica de cada día.

Resulta más que evidente que tales aserciones siguen siendo verdaderas, aun cuando un gran número de personas no se dejen auto-implicar o interpelar por el Misterio de Dios y no lo reconozcan como digno de ser creído. En efecto, la teología (a diferencia de la filosofía) parte del hecho de la Revelación de Dios que se compromete a establecer con el ser humano un diálogo de salvación y de amistad. Por eso mismo el destinatario de la Revelación sólo puede llegar a descubrir su verdad cuando, a su vez, entra en la lógica de la autoimplicación.

En esta investigación no se ha pretendido abordar directamente la cuestión del valor cognitivo de las aserciones teológicas sino la de su significado tal como se evidencia en la práctica comunicativa de los lenguajes de la fe. No basta una fundamentación bíblica y dogmática de la verdad de tales aserciones para que sean asumidas intelectiva y existencialmente de modo automático. No pocas veces se da el caso de que la persona, llamada a la comunión con Dios, no llega a descubrir el sentido de esas aserciones en su vida. De aquí se deriva la importancia de explicitar aquello implícitamente supuesto en la acción comunicativa de los lenguajes de la fe para hacer ver al creyente la profunda significación vital del anuncio cristiano.

6. Siguiendo la clasificación de J. Searle cuando se pregunta acerca de las reglas comunicativas que distinguen la diversidad de los actos ilocucionarios, puede concluirse que, así como en la conversación ordinaria se cumplen las condiciones de posibilidad que justifican el sentido de los diversos actos lingüísticos ("prometer, aseverar, enunciar (que), afirmar, preguntar, pedir, ordenar, dar las gracias, aconsejar, avisar, saludar, felicitar, etc), también en el diálogo del creyente con Dios, con los demás creyentes y con los no-creyentes, se cumplen dichas condiciones, sin olvidar las diferencias que caracterizan específicamente al lenguaje del monoteísmo cristiano. Estos elementos diferenciales deben tenerse siempre en cuenta a la hora de hablar de Dios. Precisamente uno de los logros de este estudio ha sido el haber intentado poner de relieve tales elementos, detectados en el ejercicio de los ilocucionarios en el ámbito religioso cristiano.

Los actos lingüísticos que articulan los varios lenguajes del anuncio cristiano poseen un sentido innegable no sólo para el creyente, sino en sí mismos, en cuanto que presentan una estructura formalmente semejante a la de los ilocucionarios normales del lenguaje ordinario. Son, por tanto, signos significantes. Pero, además, son también signos significativos por su estrecha relación con la finalización del dinamismo de autotranscendencia, presente en toda acción comunicativa. Los varios lenguajes de la fe están dotados de relevancia existencial por su carácter performativo y auto-implicativo. Así, estos tipos de lenguaje, al mostrar en el acto lingüístico del anuncio de Jesucristo el sentido último, pleno y definitivo para la realización de la existencia humana, ponen en relación la significatividad lingüística del lenguaje teológico y la credibilidad de la Revelación cristiana.

De este modo, la teoría de los actos lingüísticos de J. Searle, ampliando el horizonte de la significatividad lingüística al ámbito de la multiplicidad de usos en la acción comunicativa, se convierte en un poderoso aliado de la teología, siempre y cuando se tengan bien presentes los riesgos de una aplicación literal y desmesurada de los esquemas tipológicos de Searle, ya de por sí un tanto rígidos. La razón de esta cautela está en que se da siempre una discontinuidad radical entre el interlocutor divino y el humano.

7. Conviene advertir, por ello, las limitaciones de la pragmática lingüística en su relación con la teología. Esta investigación no pretende un estudio detallado sobre la pragmática lingüística sino sobre el *desafío* de ésta en relación con la teología. En el conjunto de esta investigación se ha podido apreciar la utilidad de la teoría de los actos de habla para analizar algunos de los varios lenguajes de la fe. Sin embargo, no se ha tratado de hacer una apología de tales aportaciones metodológicas ya que, incluso la pragmática lingüística en sí misma, presenta algunas limitaciones y no pocos puntos problemáticos. En este trabajo no se han enfatizado estas limitaciones de la pragmática lingüística, ya que no era éste el objetivo del presente estudio. Por otra parte, no se puede criticar la pragmática lingüística en bloque ya que a nadie se le ocurriría criticar la semántica, la lógica o la física en su conjunto. Las críticas deben dirigirse a las aplicaciones concretas realizadas por un autor u otro.

Esto es lo que se ha intentado hacer en la valoración crítica realizada al final de la exposición de Austin, Evans y Searle ⁶¹⁵. Los riesgos de una aplicación de las categorías

⁶¹⁵ En este sentido han quedado expuestas en el capítulo tercero algunas de las insuficiencias y limitaciones que presentan, por ejemplo, las teorías performativas de Evans y Austin. La teoría ilocucionaria de Searle no está exenta de críticas. Una de ellas ha quedado recogida en esta investigación: aquella referida a la naturaleza de la fuerza ilocucionaria y su distinción del efecto perlocucionario. Se trata del correctivo habermasiano, asumido en este estudio. Por otra parte, Searle ha sido también criticado por su rigidez esquemática, por no haber definido la noción de "acto" lingüístico y por no haber explicitado con detalle las relaciones entre decir y hacer. Esta es la crítica que dirige A. Berrendonner, de forma exagerada y, no pocas veces, injusta contra la teoría de los actos de habla (Austin, Strawson, Ducrot, Searle). Se trata de una de las más duras críticas, lanzadas contra la pragmática lingüística. Este autor intenta mostrar que el concepto de acto ilocucionario debe abandonarse en beneficio de otras nociones más aptas para combinar los signos lingüísticos con otros objetos portadores de sentido (concepción gestual de la enunciación, metalenguaje, semiología global de la comunicación). Como era de esperar, su rechazo frontal de la pragmática lingüística le lleva a canonizar la vieja tesis representacionista, cuya insuficiencia radical ha quedado patente a lo largo de la presente investigación:

"Aquí quisiera aportar a este debate una contribución en favor de la tesis representacionista. En efecto, me parece que esta posición presenta una cantidad de ventajas y merece que se la sostenga con fuerza". Cfr BERRENDONNER, A.: *Elementos de pragmática lingüística*, op.cit., 1987, 64-65.

pragmático-lingüísticas a la teología no pueden ignorarse: un exagerado énfasis en la situación contextual, una posible reducción al *pragmatismo*, una subordinación de la verdad revelada a la significatividad lingüística y una rígida catalogación de la multiforme variedad de los actos lingüísticos. Con ello se gana en claridad sistemática pero, tal vez, puede llegar a perderse de vista la riqueza de aspectos propios de las diversas expresiones lingüísticas.

Por otra parte, la teología articula sistemáticamente la audaz pretensión de los lenguajes de la fe: expresar, mediante el dinamismo de la palabra humana, una intención comunicativa divina. Esta peculiaridad desborda cualquier tipo de regla ilocucionaria. Asimismo, muestra la centralidad de la paradoja, la inefabilidad y el silencio a la hora de hablar del Misterio de Dios. En este sentido, no basta un análisis de los usos comunicativos para dar cuenta exhaustiva de aquello que propone la teología.

La pragmática lingüística no ha de ser considerada como una panacea para resolver los problemas planteados a la teología por la sociedad posmoderna: la increencia, el relativismo doctrinal, la pérdida de significatividad de los discursos religiosos, la crisis de valores, etc. La teoría de Searle pretende ofrecer una metodología analítica abierta a lenguajes no representacionistas. Pero el objeto de su análisis es el lenguaje de la vida ordinaria y no específicamente el lenguaje ético o el lenguaje religioso⁶¹⁶ y, por tanto, se ha de evitar en todo momento el riesgo de una aplicación instrumentalizada de su teoría al servicio de la teología.

⁶¹⁶ Austin alude solamente una vez a un lenguaje semejante al sacramental (pero en un contexto no sacramental: el bautizo de un barco). Cfr. AUSTIN, J. L.: "Emisiones realizativas", op.cit., 417. J. Searle alude una sola vez al lenguaje de la creación al considerar la expresión: "Hágase la Luz" como un

A pesar de estos riesgos, se justifica el proyecto diseñado en sus líneas fundamentales a lo largo de esta investigación: analizar las expresiones lingüísticas de la fe, aplicando las categorías centrales de la teoría de Searle y teniendo en cuenta los modos y cautelas que han de seguirse en la realización de esta tarea. Aquí se han esbozado únicamente los principios fundamentales de esta aplicación. Con ello la presente investigación queda abierta a ulteriores aportaciones que podrán hacer quienes consideren la coherencia y fecundidad del proyecto aquí esbozado.

8. La *lógica de la encarnación* de Cristo constituye la forma suprema de una lógica de la autoimplicación entre Dios y la humanidad. El hecho de que Dios ha escogido hacerse hombre comporta un acuerdo perfecto entre su expresarse como Dios y las formas universales de su comunicación humana⁶¹⁷. En Jesús de Nazaret se encuentra la plenitud del diálogo entre Dios y la humanidad, realización perfecta de la dimensión *asertiva* del anuncio cristiano, ya que en El "se cumplió el Sí" (2 Cor 1, 19). En El reside la plenitud de los actos lingüísticos *directivos* en relación con Dios, ya que en el nombre de Jesús se alcanza la conversión y se realiza la acción de gracias, la súplica y la alabanza. En El se cumplen las promesas de alianza entre Dios y su pueblo (Cfr. 2 Cor 1, 20). En El se expresa la autocomunicación de Dios al mundo y en El se realiza plenamente el mensaje de salvación. La fuerza del Espíritu Santo, cuya potencia realizativa se despliega de forma elocuente en la palabra sacramental, transforma la palabra de la oración y del compromiso humano para hacerla instrumento renovador del mundo. De este modo, la palabra humana hace presente en la inmanencia histórica la fuerza transformadora del Misterio Pascual de Cristo.

⁶¹⁷ FISICHELLA, R.: *Introducción a la teología fundamental*. Estella 1993, Verbo Divino, 160.

BIBLIOGRAFIA

1. ESTUDIOS FILOSOFICOS Y LENGUAJE TEOLOGICO

ANTISERI, D.: *Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica*. Roma 1967, Edizione Abete.

- *La filosofia del linguaggio*. Brescia 1973, Morcelliana.

- *El problema del lenguaje religioso*. Madrid 1976, Cristiandad.

- *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia 1991, Queriniana, 4 ed.

AUDI, R y WAINWRIGHT, W (eds.): *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*. Ithaca 1986, Cornell University Press.

AYER, A.J.: *El positivismo lógico*. Méjico 1965, Fondo de Cultura Económica.

- *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona 1971, Martínez Roca.

AYERS, R. H. y BLACKSTONE, W (eds.): *Religious Language and Knowledge*. Athens (Georgia) 1972, University of Georgia Press.

BALTHASAR, H. U. von.: *Ensayos teológicos I: Verbum caro*. Madrid 1964, Guadarrama.

BANNER, M.C.: *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*. Oxford 1990, Oxford University Press.

BLACKSTONE, W.: *The Problem of Religious Knowledge*. Nueva York 1963, Prentice-Hall.

BLOCK, N. I.(ed.): *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*. Oxford 1981, Blackwell.

BOCHENSKI, J.M.: *La lógica de la religión*. Buenos Aires 1967, Paidós.

BOWDEN, J - RICHMOND, J (eds.): *A Reader in Contemporary Theology*. Londres 1967, Oxford University Press.

BRAITHWAITE, R.B.: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge 1955, Cambridge University Press.

BROWN, S.C.: *Do Religious Claims Make Sense?* Londres 1969, Student Christian Movement Press.

BRUNELLO, A.L.: *Filosofia analitica e religione*. Padova 1964, Università di Padova

BOUILLARD, H.: *Logique de la foi*. Paris 1964, Aubier.

- *Connaissance de Dieu*. Paris 1967, Aubier-Montagne.

BENDALL, K- FERRE, F.: *Exploring the Logic of Faith*. Nueva York 1962, Association Press.

BLACKSTONE, W.T.: *The Problem of Religious Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J., 1963

BLOCK, I (ed.): *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford 1981, Oxford University Press.

BOCHENSKI, I.M.: *Logik der Religion*. Bachem 1968, Köln, Verlag J.P.

BRAITHWAITE, R.B.: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge 1965

BROWN, S.C.: *Do Religious Claims Make Sense?* Londres 1963, Cambridge University Press.

BURRELL, D.: "Religious Language and the Logic of analogy: a propos of melner's book (The logic of analogy) and Ross's Review" *International Philosophical Quarterly* 2 (1962) 643-658.

- *Analogy and philosophical language*. New-Haven-Londres, Yale University Press 1973.

CALVELLI, F - ADORNO, T.: *Valore e limiti del linguaggio religioso*. Bologna 1972, Dehoniane.

CAMPS, V.: *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona 1969, Nova Terra.

CARDOSO, D.: "Neopositivismo y pensamiento cristiano". *Filosofar cristiano* 10 (1986) 69-78.

CARNAP, R.: *Testability and Meaning*. II. New Haven 1954, Graduate Philosophy Club- Yale University.

- *Logic and Language*. Dordrecht 1962, Reidel.

- "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en AYER, A.J (ed.): *El positivismo lógico*. México 1965, 67-87, Fondo de Cultura Económica.

CASPER, B.: "Incapacidad de la conciencia positivista para plantearse el problema de Dios", en RATZINGER, J. (ed.): *Dios como problema*. Madrid 1973, Cristiandad.

CASTELLI, E (ed.): *L'analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu*. Actes du Colloque organisé par le centre international d'études Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome. Paris 1969. Montaigne.

CERANI, G.: "Teologia e dottrina dell'analogia nel Tomismo, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*", RFNS, 28 (1936), SUPPL 55-65.

CHARLESWOORTH, M.J.: "Linguistic Analysis and Language about God". *International Philosophical Quarterly* 1 (1961) 139-167.

CHATTERJEE, M.: "Does the Analysis of Religious Language Rest on a Mistake?". *Religious Studies* 10 (1974) 469-478.

CHAVANNES, H.: *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Paris 1969, Les Editions du Cerf.

CHRISTIAN, W.A.: *Meaning and Truth in Religion*. Princeton 1964

CLARKE, B.L.: *Language and Natural Theology*. The Hague-Paris 1966

CLARKE, W.N.: "Analogy and the meaningfulness of language about God: a reply to Karl Nielsen. *Thomist*, 40 (1976) 61-95.

CLEOBURY, F.H.: *Christian Rationalism and Philosophical Analysis*. Londres 1959, SCM Press.

COBURN, R.C.: "A Neglected Use of Theological Language". *Mind* 72 (1963) 369-385.

COMBES, M.: *Le langage sur Dieu, peut-il avoir un sens?* Toulouse 1975. Publications de l'Université de Toulouse-Le-Mirail.

COMSTOCK, W.R.: "William James and the Logic of Religious Belief. *The Journal of Religion* 47 (1967)

CONESA, F.: *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*. Pamplona 1994, Eunsá.

CORTINA, A.: "A propósito de un libro entre las relaciones entre ciencia y religión". *Anales Valencinos* 5 (1977) 159-174.

COSSEE DE MAULDE, G.: "Analyse linguistique et langage religieux: l'approche de Ian Ramsey dans "Religious Language". *Nouvelle Revue Théologique* 2 (1969) 169-202.

COX, H.: "The Significance of Christianity". *Mind* 59 (1950) 209-218.

CROMBIE, I.M.: The Possibility of Theological Statements en MITCHELL, B. (ed.): *Faith and Logic: Oxford Essays in Philosophical Theology*. Londres 1957, 31-83 (traducción castellana: *La posibilidad de los enunciados teológicos*, en ROMERALES, E (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 61-99.

CRUICKSHANK, A.: "Wittgenstein and the Language of the Gospels". *The Church Quarterly* 3 (1970)

CUPITT, D.: *Taking Leave of God*. Londres 1980, Oxford University Press.

DAVIES, B (ed.): *Language, Meaning and God*. Londres 1987. Geoffrey Chapman.

- "Religion, Truth and Language Games". *New Blackfriars* 58 (1977) 482-486.

- DAVIS, S. T.: *Logic and the Nature of God*. Londres 1983, MacMillan.
- DIAMOND, M.L.: "Contemporary Analysis: The Metaphysical Target and the Theological Victim". *The Journal of Religion* 47 (1967)
- DIAZ, C.: *Preguntarse por Dios es razonable (Ensayo de Teodicea)*. Madrid 1989, Encuentro.
- DI CARO, A.: "Filosofia del linguaggio e linguaggio della religione", en GRASSI, P. (ed.): *Filosofia della religione. Storia e problemi*. Brescia 1988, Queriniana, 245-298.
- DILLEY, F.B.: *Metaphysics and Religious Language*. Nueva York 1964, Columbia University Press.
- DIONISIO AREOPAGITA.: *De divinis nominibus*. Patrologia Griega V. - *De los nombres divinos*. Barcelona 1980, Soler.
- DONNELLY, J. (ed.): *Logical Analysis and Contemporary Theism*. Londres-Nueva York, 1972, Bronx N.Y.
- DONOVAN, P.: *Religious Language*. Londres 1976, Sheldon Press.
- DILLEY, F.B.: "An Analysis of Some of J.J. Smart's Objections to the 'Proofs'". *Religious Studies* 4 (1969)
- DIRKS, J.E.: "The Relevance of Contemporary Analytic Philosophy for the Community of Christian Scholars", *The Christian Scholars* 43 (1960)
- DOUGLAS JAY, C.: "Logical Analysis, Theological Positivism and Metaphysics". *Canadian Journal of Theology* 4 (1958)
- DUFF-FORBES, D. R.: "Theology and Falsification Again". *The Australian Journal of Philosophy* 39 (1961) II.
- EKLUND, H.: "On the logic of Creeds". *Theoria* 22 (1956)
- ENGELMANN, P.: *Letters from Wittgenstein with a Memoir*. Oxford 1967, Blackwell.
- ERLING, B.: "Three Philosophers Analyse Christianity". *Scottish Journal of Christianity* 13 (1960)
- "Barth on Talk about God". *Canadian Journal of Theology* 16 (1970)
- FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione*. Turin 1950, Marietti.
- *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid 1977, Rialp.
- FAECETT, T.: *The Symbolic Language of Religion*. Minneapolis 1971, SCM Press.
- FAGHFOURY, M (ed.): *Analytical Philosophy of Religion in Canada*. Ottawa 1982. University of Ottawa Press.

FERRE, F.: "Is Language about God Fraudulent ?". *The Scottish Journal of Theology* 4 (1959)

- *Language, Logic and God*. New York-Evanston-London 1961, Harper and Brothers.

- *Basic Modern Philosophy of Religion*. Nueva York 1967, Scribner.

FILON DE ALEJANDRIA.: *Opera quae supersunt*. Ediderunt L. Cohn et P. Wendlandt. Indices ad Philonis Alexandrini opera composita a I. Leisegang. Berlín 1930. Ed maior (Reimp ed Berolini 1896-1930) 2, vol. 37.

FLEW, A.: "Theology and Falsification", en FLEW, A - MACINTYRE, A (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. London 1955, 96-99 (también en MITCHELL, B (ed.): *The Philosophy of Religion*. Oxford 1971, 13-15. Traducción castellana: "Teología y falsación", en ROMERALES, E (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 47-51.

- "Reflections on 'The Reality of God'". *The Journal of Religion* 48 (1968)

- "The Falsification Response". *Religious Studies* 5 (1969) 77-79.

"Theology and Falsification", en DIAMOND, M- LITZENBURG, T.V (eds.): *The Logic of God*. Indianapolis 1975.

- *Dios y la filosofía*. Buenos Aires 1976, El Ateneo.

- *God: A Critical Enquiry*. La Salle (ILL) 1984, Open Court.

- *God, Freedom and Immortality*. Nueva York 1984, Prometheus.

FLEW, A y MACINTYRE, A (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. Londres 1955, SCM Press.

FOGELIN, R.: *Wittgenstein*. Londres 1976, Routledge.

FORMENT, E.: *Introducción a la metafísica*. Barcelona 1984, Promociones Publicaciones Universitarias (PPU)

GARGANI, A.: *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*. Florencia 1966, Felice Le Monnier.

GENUYT, F. M.: "Peut-on parler de Dieu?" *Lumière et Vie* 88 (1968) 43-77.

GLASGOW, W.D.: "Cox: The Significance of Christianity: A Note". *Mind* 40 (1951)

GERTZ, B.: "Was ist analogia fidei?". *Klosterlungen zu einem Kontroversthemata*. *Catholica* 26 (1970) 309-324.

GILKEY, L.: *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. Indianapolis y Nueva York 1969. The Bobbs-merrill Company.

GILL, J.H.: "Talk About Religious Talk. Various Approaches to the Nature of Religious Language". *Scottish Journal of Theology* 19 (1966) 1-22.

- "Wittgenstein's Concept of Truth". *International Philosophical Quarterly* 6 (1966) 71-80.

GILSON, E.: *Being and the Philosophers*. Toronto 1952, Pontifice Institute of Medieval Studies.

GISEL, P- SECRETAN, Ph.: *Analogie et Dialéctique. Essais de théologie fondamentale*. Genève 1982, Labor et Fides.

GOMEZ CAFARENA, J.: "Lenguaje, símbolo y verdad", en SANTIAGO, H. (ed.): *Simbolismo, sentido y realidad*. Madrid 1979, C.S.I.C.

GOMEZ CAFFARENA, J y MARDONES, J.M (Coords.): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*. II. Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIC, Madrid 1992.

GRACIA, D.: *La voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona 1986, Labor.

HALL, R.C.: "Is There a Special Religious Language?". *The Anglican Theological Review* 46 (1964)

HAMILTON, K.: "Verificable Christianity: From Arnold to Van Buren", *Canadian Journal of Theology* 11 (1965)

HANSON, N.R.: *En lo que no creo*. Valencia 1976, Cuadernos Teorema.

HARE, R.H.: "Theology and Falsification", en FLEW, A- MACINTYRE, A (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. Londres 1955, SCM Press, 99-103; también en MITCHELL, B (ed.): *The Philosophy of Religion*. Londres 1971, Oxford University Press. 15-18. Traducción castellana: "Teología y falsación" en ROMERALES, E (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 51-55)

HARTSCHORNE-SWANN, J.: "John Wisdom on "Gods". *The Downside Review* 77 (1969)

HAYNER, P.C.: "Analogical Predication". *The Journal of Philosophy* 55 (1958)

HEIMBECK, R.S.: *Theology and Meaning*. Londres 1969, Allen and Unwin.

HEPBURN, R.W.: *Christianity and Paradox*. Nueva York 1968. 2 ed, Pegasus.

HICK, J (ed.): *Faith and Knowledge*. Ithaca 1957, Cornell University Press.

HICK, J.: "Theology and Verification". *Theology Today* 17 (1960) 12-31 (traducción castellana: "Teología y verificación", en ROMERALES, E.: *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, 101-124).

HICK, J (ed.): *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs 1964.

- (ed.): *Faith and the Philosophers*. Londres 1964, MacMillan.

- (ed.): *The Myth of God Incarnate*. Londres 1977, SCM Press.

HIGH, D.M.: *Language, Persons and Beliefs. Studies in Wittgenstein's "Philosophical Investigations" and Religious Uses of Language*. Oxford 1967, Oxford University Press.

- (ed.): *New essays on Religious Language*. Nueva York 1969, Oxford University Press.

HILMY, S. S.: *The latter Wittgenstein*. Oxford 1987, Blackwell.

HINTIKKA, M. B.: *Investigating Wittgenstein*. Oxford 1986, Blackwell.

HOFFMANN, R.: "Logic, Meaning and Mystical Intuition". *Philosophical Studies* XI (1960)

HOFFMEISTER, H.E.M.: *Truth and Belief*. Dordrecht 1990, Reidel.

HOLLAND, R.F.: "Religious Discourse and Theological Discourse". *The Australasian Journal of Philosophy* 3 (1956)

- "Knowledge of God". *Philosophy* 122 (1957)

HORSBURGH, H.J.B.: "The Claims of Religious Experience". *The Australasian Journal of Philosophy* 35 (1957)

HOSPERS, J.: *An Introduction to Philosophical Analysis*. Englewoods Cliffs 1967. 2 ed.

HUBER, C.: "We Can Still speak About God". *Gregorianum* 49 (1968) 667-693.

HUDSON, W.D.: *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of His Philosophy Upon Religious Belief*. Londres 1968, Royal Institute of Philosophy Lectures.

- *Talk of God*. Londres 1969, Royal Institute of Philosophy Lectures.

- *A Philosophical Approach to Religion*. Londres 1974, MacMillan

- *Wittgenstein and Religious Belief*. Londres 1975, MacMillan.

HUME, D.: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires 1945, Losada.

- *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid 1923, Espasa-Calpe.

HUNTER, J. F. M.: "Forms of Life" in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *The American Philosophical Quarterly* V (1968) 233-235.

HUSSERL, E.: *Ideés pour une phenomenologie*. Paris 1950.

HUTCHINSON, J.A.: *Language and Faith: Studies in Sign, Symbol and Meaning*. Philadelphia 1963.

INSTITUTO FE Y SECULARIDAD.: *Convicción de fe y critica racional*. Saiananca 1973, Sígueme.

JEFFNER, A.: *The Study of Religious Language*. Londres 1974, SCM Press.

- *Butler and Hume on Religion. A comparative analysis*. Estocolmo 1966, Diakonistyrelsens bokforlag.

- KEIGHTLEY, A.: *Wittgenstein, Grammar and God*. Londres 1976, SCM Press
- KENNICK, W.: "The Language of Religion". *Philosophical Review* 65 (1965) 56-71.
- KENNY, A.: *Wittgenstein*. Madrid 1974, Revista de Occidente.
- KLEMKE, E.D.: "Are Religious Statements Meaningful"? *The Journal Religion and Language* 41 (1960)
- KLEMKE, E. D (ed.): *Essays on Wittgenstein*. Urbana-Chicago-Londres 1967, University of Illinois Press.
- KERR, F.: *Theology after Wittgenstein*. Oxford 1986, Blackwell
- KINCADE, J.: "Karl Barth and Philosophy". *The Journal of Religion* XL (1960)
- KLUBERTANZ, G. P.: *St. Thomas Aquinas on analogy. A textual and systematic synthesis*. Chicago 1960, Loyola University Press.
- KRAFT, V.: *El círculo de Viena*. Madrid 1966, Taurus.
- KUNG, H.: *¿Existe Dios?* Madrid 1979, Cristiandad.
- LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México 1956, Fondo de Cultura Económica.
- MCPHERSON, T.: "Positivism and Religion". *Philosophy and Phenomenological Research* XIV (1954) 319-331.
- MACQUARRIE, J.: *Twentieth Century Religious Thought*. Londres 1963, SCM Press.
- "Lenguaje religioso y filosofía analítica actual". *Concilium* 5 (1969) II 473-482.
- *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca 1976, Sígueme.
- MALCOLM, N.: *Nothing is hidden. Wittgenstein criticism of his early thought*. Oxford 1986, Blackwell.
- MANANZAN, M.J.: *The Language-Game of Confessing One's Belief*. Tubinga 1974, Max Niemeyer.
- MARK, J.: "Religious Language and Language Truth". *Theology* 79 (1976) 282-287.
- MARTIN, J.A.: *Religious Belief*. Ithaca 1959, Cornell University Press.
- *The New Dialogue between Philosophy and Theology*. Londres 1965.
- MASCALL, E.L.: *Existence and Analogy*. Londres 1949, Longmans.
- *Words and Images*. Londres 1970, Longmans.

MASTERMANN, M.: "Linguistic Philosophy and Dogmatic Theology. *Theology* 54 (1951)

McPHERSON, "Assertion and Analogy". *Proceedings of the Aristotelian Society* LX (1959-60),

McINTYRE, J.: *Metaphysical Beliefs*. Londres 1957, SCM Press.

- "L'analogie". *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausana) 8 (1958) 81-99.

McDOUGALL, D.A.: "Religious Belief and Philosophical Analysis". *Mind* 81 (1972) 519-532.

MICHELETTI, M.: *Il problema teologico nella filosofia analitica*. 2 vol. Padova 1971-1972.

- *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*. Perugia 1988, Benucci.

MITCHELL, B (ed.): *Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology*. Londres 1957, Oxford University Press.

- *The Philosophy of Religion*. Londres 1971, Oxford University Press.

MITCHELL, B.: *Law, Morality and Secular Society*. Londres 1970, Oxford University Press.

- *The Justification of Religious Belief*. Nueva York 1973, Oxford University Press.

- *How to Play Theological Ping-Pong And Other Essays on Faith and Reason*. Londres 1990. Oxford University Press.

MOLINARO, A.: "Linguaggio, logica, metafisica. Il problema dell'analogia in Tommaso d'Aquino". *Aquinas* 17 (1974) 41-96.

MONDIN, B.: "Positivismo logico, analisi linguistica e teologia". *Divus Thomas* 64 (1961) 296-309.

- *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia 1975, Queriniana. 2 ed.

- *Cómo hablar de Dios hoy*. Madrid 1979, Paulinas.

- *Parlare di Dio*. Brescia 1984, La Scuola.

MONTAGNES, B.: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris-Louvain 1963, Publications Universitaires Béatrice Nauwelaerts.

MORREAL, K.: *Analogy and Talking about God. A critique of the Thomistic approach*, Washington, University Press of America 1978.

MUGUERZA, J.: "El problema de Dios en la filosofía analítica". *Revista de Filosofía* 96-99 (1966) 291-366.

- "Teología filosófica y lenguaje religioso", en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD.: *Convicción de fe y crítica racional*. Salamanca 1975, Sígueme.

MUGUERZA, J (ed.): *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid 1974, Alianza.

NIELSEN, K.: "Can Faith Validate God-Talk". *Theology Today* 20 (1963)
 - "Talk of God and the doctrine of analogy". *Thomist* 40 (1976) 32-60.

O'BRIEN, P.: *On the Limitations of Reason*. Londres- Nueva York 1964, SCM Press.

ORIGENES.: *Commentaire sur Saint Jean I*. Paris 1966, Les éditions du Cerf (Sources Chrétiennes).

- *Contra Celso*. Madrid 1967, BAC.

- *Traité des Principes*. Paris 1978, Les Editions du Cerf (Sources Chrétiennes).
 Tome I et II (1978); Tome III et IV (1980); Tome V (1984)

PALMER, H.: *The Concept of Analogy*. Londres 1973, MacMillan.

PANNENBERG, W.: "Analogie und Doxologie". *Grundfragen Systematischer Theologie*. Göttingen 1967

- *Teología sistemática*. Madrid 1992, Universidad Pontificia Comillas.

- *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981, Libros Europa.

PEARS, D.: *Wittgenstein*. Barcelona 1973, Grijalbo.

PENIDO, M.T.-L.: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris 1946, J.Urin.

PETERSON, D.: *Wittgenstein's early philosophy*. Londres 1990, Harvester.

PHILLIPS, D.Z.: *Religion and Understanding*. Oxford 1967. D. Z. Phillips.

- "Advice to Philosophers Who are Christians". *New Blackfriars* 69 (1988) 416-430.

- *Belief, Change and Forms of Life*. Londres 1986, D.Z.Phillips.

PINCHARD, B.: *Metaphysique et Sémantique*. Paris 1987, J. Vrin.

PITCHER, G.: *The Philosophy of Wittgenstein*. Englewood Cliffs 1964.

PITITTO, R.: *Linguaggio ed esperienza religiosa*. Roma 1980, Bulzoni.

PLANTINGA, A- WOLTERSTORFF, N. (eds.): *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. University of Notre Dame Press 1983.

PLATON.: *Gorgias. Texto griego*. Madrid 1951, Instituto de Estudios Políticos.

PRADES, J. L.- SANFELIX, V.: *Wittgenstein: mundo y lenguaje*. Madrid 1990, Cincel.

RAMIREZ, J. M.: *Opera omnia. Tomus II: De Analogia*. Madrid 1970-1971 C.S.I.C.

RAMSEY, I. T.: "Contemporary Empiricism: Its Development and Theological Implications". *The Christian Scholar* 43 (1960) 174-184.

- *Christian Discourse: Some Logical Explorations*. Londres 1965, Oxford University Press.

- "Contemporary Philosophy and Christian Faith". *Religious Studies* 1 (1965-1966) 47-61.

- *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. Londres 1967. 2 ed, SCM Press.

- *Christian Empiricism*. Londres 1974, Sheldon

RAMSEY, I. T (ed.): *Words about God*. Londres 1971, SCM Press.

RESWEBER, J.P.: "La théologie face au défi herméneutique". *Archives de philosophie* 32 (1969) 404-416.

RICOEUR, P.: "Philosophy and Religious Language". *Journal of Religion* 54 (1975) 71-85.

RICOEUR, P- JUENGEL, E.: *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia 1985. 2 ed, Queriniana.

RINCON GONZALEZ, A.: "Lenguaje religioso y ciencias del lenguaje". *Theologica Xaveriana* 28 (1978)

RIVERSO, E.: *La filosofia analitica in Inghilterra*. Roma 1969, Queriniana.

ROIG GIRONELLA, J.: "Significación y designación ante el análisis lógico del lenguaje y ante la analogía", *Espiritu* 25 (1976) 51-67.

- "¿Qué sentido tiene el lenguaje sobre Dios ante el Análisis lógico del lenguaje?". *Giornale di Metafisica*. 31 (1976) 23-54.

ROMERALES, E (ed.): "Corrientes principales en la filosofía analítica de la religión". *Anuario del Departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid* 5 (1988-1989) 253-279.

- "Filosofía analítica de la religión". *Isegoria* 3 (1991) 147-159.

- *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona 1992, Anthropos en coedición con el CSIC.

ROSS, J.F.: "Analogy as a Rule of Meaning of Religious Language" en *International Philosophical Quarterly* 1 (1961) 468-502.

- "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language". *International Philosophical Quarterly* 1 (1961) 468-502.

ROUNER, L.S (ed.): *Meaning, Truth and God*. Notre Dame 1983, Notre Dame University Press.

RUNZO, J.: *Reason, Relativism and God*. Londres 1986, MacMillan.

RUSSELL, B.: *An outline of philosophy*. Londres 1927. George Allen and Unwin.

SADABA, J.: *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Barcelona 1977, Ariel.

- *Filosofía, lógica, religión*. Salamanca 1978, Sígueme.

SAN AGUSTIN.: *De doctrina christiana*. Bonn 1930, Ed. H. J. Vögels (Florilegium Patristicum 24)

- *Enarrationes in Psalmos*. Madrid 1964-1967. BAC.
- *De Trinitate. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid 1956 (ed.bilingüe), BAC.
- *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. Madrid 1955, BAC.
- *Contra Adamantum*. Patrología Griega 42.

SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA.: *Epistula ad Polycarpum*, Migne V.

- SANTO TOMAS DE AQUINO.: *Opera omnia*. Roma 1882, Leonina
- *In libros Peri hermeneias expositio*. Roma 1882, Leonina.
 - *Commentaria in Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*. Roma 1882, Leonina.
 - *In quattuor libros Sententiarum*. Paris 1929-1947. P. Mandonnet et M. Moos (eds)-Lethielleux.
 - *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Turin-Roma 1930, Cathala-Spiazzi-Marietti.
 - *Opúsculos filosóficos genuinos*. Buenos Aires 1947, Poblet.
 - *Summa Theologiae* (Textus leoninus). Roma 1950, Marietti. Edición bilingüe: Madrid 1947-1960, BAC.
 - *Expositio in Dionisyum "De divinis nominibus"*. Turin-Roma 1950, Marietti.
 - *De principiis naturae*. Friburgo-Lovaina Publications Universitaires 1950, J. Panson.
 - *Quaestiones disputatae. De Veritate* (ed. de Spiazzi); *De Potentia* (ed. de Pession). Turin-Roma 1953, Marietti.
 - *Summa Contra Gentiles* (Textus leoninus). Turin-roma 1961, Marietti. Ed bilingüe: Madrid 1967-1968, BAC.

SANTONI, R.E (ed.): *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. Bloomington-London 1968, Indiana University of Press

SCAZZOSO, P.: *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Aeropagita*. Milán 1967, Vita e Pensiero.

SHANKER, S. G. (ed): *L.Wittgenstein: critical assessments*. Londres 1986, Croom Helm.

SHEELE, P.W.: "Okomenische Disput über die Glaubenswelt als Analogie". *Catholica* 24 (1970) 323-324.

SHERRY, P.: "Is Religion a "Form of Life?". *American Philosophical Quarterly* 9 (1972) 159-167.

- "Truth and the "Religion language-game". *Philosophy* 47 (1972) 18-37.
- "Analogy today", *Philosophy* 51 (1976) 431-446.
- *Religion, Truth and Language Games*. Londres 1977, Mac Millan.

SMITH, R.V.: "Analytical Philosophy and Religious Theological Language". *The Journal of Bible and Religion* 30 (1962)

SMITH, J.M- McCLENDON, J.W.: "Religious Language After Austin". *Religious Studies* 8 (1972) 55-63.

SOSKICE, J.M.: *Metaphor and Religious Language*. Oxford 1985, Clarendon.

SORRENTINO, S.: "La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino". *Sapientia* 27 (1974) 315-351.

SORRI, M- GILL, J.H.: *A Post-Modern Epistemology: Language, Truth and Body*. Lewinston 1989.

SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*. Oxford 1977, Clarendon Press.

- *The Existence of God*. Oxford 1979, Clarendon Press.

- *Faith and Reason*. Oxford 1981, Clarendon Press.

- *Revelation. From Metaphore to Analogy*. Oxford 1991, Clarendon Press.

TENNANT, F. R.: *Philosophical Theology*. Cambridge 1968, Cambridge University Press. 2 ed.

TILLEY, T.W.: *Talking of God. An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*. Nueva York 1978.

TODOROV, Tz.: *Teorie del simbolo*. Milán 1984, Garzanti.

TORNOS, A.: "Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la religión Dos lecturas de Wittgenstein", *Miscelánea Comillas* 47 (1989) 391-413.

- "La filosofía del cristianismo y la religión de Wittgenstein". *Pensamiento* 46 (1991) 23-47.

TOULMIN, S.: *Metaphysical beliefs*. Nueva York 1970, Schocken Books.

URBAN, E.: *Language and reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*. Londres 1961, George Allen-Unwin LTD.

VAN BUREN, J.: *The Edges of Language*. New York 1972.

- *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its language*. New York 1963, The MacMillan Company.

VANNI-ROVIGHI, S.: "Filosofia analitica e religione". *Studium* 64 (1968) 743-751.

VERGOTE, A.: *Interprétations du langage religieux*. Paris 1974, Ed. du Seuil.

VICENTE ARREGUI, J.: *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona 1984, Eunsas.

WALGRAVE, J.H.: "Philosophie analytique et Religion". *Archives de Philosophie* 24 (1961) 277-329.

WEISSMAHR, B.: *Teologia natural*. Barcelona 1986, Herder.

WHITTAKER, J.H.: "Literal and Figurative Language of God". *Religious Studies* 17 (1981) 39-54.

- *The Logic of Religious Persuasion*. Nueva York 1990.

WILSON, J.: *Language and Christian Belief*. Londres 1958, Oxford University Press.

- *Philosophy and Religion. The Logic of Religious Belief*. Londres 1961, Oxford University Press.

- *Language and the Pursuit of Truth*. Cambridge University Press 1967.

WISDOM, J.: *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford 1953, Blackwell.

- *Talk of God*. Londres-Nueva York 1969, Royal Institute of Philosophy Lectures.

WITTGENSTEIN, L.: *The Blue and Brown Books*. Oxford 1958, Blackwell.

- *Philosophical Investigations*. Oxford 1958, Blackwell.

- *Philosophische Bemerkungen*. Oxford 1964, Blackwell.

- "A Lecture on Ethics". *The Philosophical Review* 74 (1965) 3-12.

- *Lectures, Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford 1966, Blackwell.

- *Philosophische Grammatik*. Oxford 1969, Blackwell.

- *Notebooks 1914-1916*. Oxford 1969, Blackwell.

- *Estética, psicoanálisis y religión*. Buenos Aires 1976, Sudamericana.

- *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid 1987, Alianza.

WOLFSON, H. A.: *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge 1962, Harvard.

YANDELL, K. E.: "The Ineffability Theme". *International Journal for Philosophy of Religion* 10 (1979) IV 209-231.

YUSTA SAINZ, J.: "Filosofía del lenguaje y su impacto en la teología actual". *Burgense* 34 (1993) 73- 94.

ZASLAWSKY, D.: "Analyse sémantique, philosophie et théologie". *Révue de Théologie et de Philosophie* 111 (1979) 353-372.

ZIRKER, H.: "La religione: un termine privo di senso semantico. Posizioni della filosofia semantica", en *Critica della religione*. Brescia 1989, Queriniana, 219-252.

ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid 1988, Alianza. 4 ed.

ZUURDEEG, W.F.: *An Analytical Philosophy of Religion*. Londres 1958. Nashville.

- "The Nature of Theological Language". *Journal of Religion* 40 (1960) 1-8.

- "The Implications of Analytical Philosophy for Theology". *The Journal of Bible and Religion* 29 (1961) 204-210.

2. ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA TEORIA PERFORMATIVA DEL LENGUAJE

2. 1. Fuentes

ACERO, J.: "J. L. Austin", en BERMUDO, J. M (ed.): *Los filósofos y sus filosofías*. Barcelona 1983, Vicens-Vives.

ACERO, J-BUSTOS, E y QUESADA, D.: *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid 1986, Cátedra.

AUSTIN, J.L.: "Are There A Priori Concepts?". *Proceedings of the Aristotelian Society* XII (1939) 83-105.

- "Other Minds". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supl. Vol XX (1946) 148-187.

- "Truth". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supl. Vol XXIV (1950) 111-128.

- "How to Talk-Some Simple Ways". *Proceedings of the Aristotelian Society* LIII (1953-54) 227-246.

- "Performatif-Constatif". Trabajo leído en 1958 en el coloquio de Royaumont. Publicado en *La Philosophie Analytique*, Cahiers de Royaumont. *Philosophie* IV (1963) 271-304.

- *Philosophical Papers*. Oxford 1961, Clarendon Press. Editado por G.J. Warnock y J. O. Urmson, con sucesivas ampliaciones en las ediciones de 1971 y 1979.

- *How to do things with words*. Oxford 1962. Clarendon Press, editado por J.O. Urmson. Segunda edición revisada en 1975. Traducción al español de CARRO, G y RABOSSI, E.: *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires 1982. 2 ed, Paidós.

- *Sentido y percepción*. Madrid 1981, Tecnos.

- *Ensayos filosóficos*. Madrid 1989, Alianza.

"Emisiones realizativas", en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos-Universidad de Murcia, 415-429.

BERLIN, I (ed.): *Essays on J. L. Austin*. Oxford 1973, Clarendon Press.

BUSTOS, E.: *Filosofía contemporánea del lenguaje II (Pragmática Filosófica)* Madrid 1992, UNED.

CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976, Península.

FANN, K. T. (ed.): *Symposium on J. L. Austin*. Londres 1969, Routledge.

GARCIA SUAREZ, A.: "J. L. Austin: teoría y práctica de la filosofía", en AUSTIN, J. L.: *Ensayos filosóficos*. Madrid 1975, Revista de Occidente.

GRAHAM, K.: *J. L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy*. Sussex 1977, Harvester Press.

PARRET, H- VERSCHUEREN, J (eds.): *(On) Searle on conversation*. Amsterdam 1992, J. Benjamins.

RECANATI, F.: *La transparencia y la enunciación. Introducción a la pragmática*. Buenos Aires 1979, Hachette.

- *Les énoncés performatifs*. Paris 1981, Editions du Minuit.

REYES, G.: *La pragmática lingüística*. Barcelona 1990, Montesinos.

SEARLE, J.: "What is a speech act", en BLACK, M (ed.): *Philosophy in America*. Ithaca 1965, Cornell University Press. Traducción al español de VALDES VILLANUEVA, L.: *¿Qué es un acto de habla?* Valencia 1977, Teorema. También en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos.

- "Austin on locutionary and illocutionary acts". *Philosophical Review* 77 (1968) 405-424.

- *Speech Acts*. Cambridge 1969, Cambridge University Press. Traducción al español de VALDES VILLANUEVA, L.: *Actos de habla*. Madrid 1980, Cátedra.

- *The Philosophy of Language*. Oxford 1971, Oxford University Press.

- "A Taxonomy of illocutionary Acts", en GUNDERSON, K (ed.): *Language, Mind and Knowledge*. Minneapolis 1975, University of Minnesota Press. Traducción al español en VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos.

- "Indirect Speech Acts". *Syntax and Semantics*. 3 (1975) 59-82.

- "Literal meaning". *Erkenntnis* 13 (1978) 207-224.

- *Expression and meaning: Studies in the Theory of Speech acts*. Cambridge 1981, Cambridge University Press. 2 ed.

- *Intentionality*. Cambridge 1983, Cambridge University Press.

- *Minds, Brains and Science*. Harvard University Press 1984.

- *Pour réitérer les différences: réponse à Derrida*. Combas 1991, Editions de l'Eclat.

- *The rediscovery of the mind*. Cambridge, Massachusetts 1992, MIT Press.

SEARLE, J- VANDERVEKEN, D.: *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge 1985, Cambridge University Press.

SEARLE, J- KIEFER, F- BIERWISH, M.: *The Philosophy of Language*. Oxford 1971, Oxford University Press.

- *Speech act Theory and Pragmatics*. Dordrecht 1980, Reidel.

SCHLIEBEN-LANGE, B.: *La pragmática lingüística*. Madrid 1987, Gredos.

URMSON, J. O.-SBISA, M (eds.): *Austin*. Oxford University Press 1989.

VALDES VILLANUEVA, L.: *La búsqueda del significado*. Madrid 1991, Tecnos-Universidad de Murcia.

VANDERVEKEN, D.: *Meaning and Speech acts*. Vols I y II. Cambridge 1990 y 1991, Cambridge University Press.

WARNOCK, G. J.: *J. L. Austin*. Londres 1989, Routledge.

2. 2. Bibliografía secundaria

ANDERSON, S. R.: *On the linguistic status of the performative/constative distinction*. Mimeograph 1971, Indiana University Linguistics Club.

APEL, K. O.: "Intentions, conventions and reference to things: dimensions of understanding meaning in hermeneutics and in the analytic philosophy of language", en PARRET, H- BOUVERESSE (eds.): *Meaning and understanding*. Berlin-Nueva York 1981, Walter de Gruyter.

ARANA, J. R.: "Orígenes y tareas de la pragmática", en A.A. V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano. 5º Simposio de actualidad científica y didáctica de lengua española y literatura*. Bilbao 1995, Asociación vasca de profesores de español "Miguel de Unamuno", 81-109.

BACH, K.: "Performative Are Statements Too?". *Philosophical Studies* 28 (1975) 229-36.

BACH, K y HARNISH, R.M.: *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge 1979, MIT Press.

BAR-HILLEL, Y (ed.): *Pragmatics of Natural Languages*. Dordrecht 1971, Reidel.

BECKER, A.L.: "Language in particular", en TANNEN, D (ed.): *Linguistics in context: connecting observation and understanding*. Norwood, New Jersey 1988, Ablex, 17-37.

BEN-AMOS, D- GOLDSTEIN, K (eds.): *Folklore, Performance and Communication*. The Hague 1975, Mouton.

BENGOA, J.: "Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas". *Letras de Deusto* 38 (1987) 27-39.

- "Concepción pragmática del lenguaje", en A.A. V.V.: *Pragmática. Literatura vasca actual en castellano. 5º Simposio de actualidad científica y didáctica de lengua española y literatura*. Bilbao 1995, Asociación vasca de profesores de español "Miguel de Unamuno", 21-39.

- *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona 1992, Herder.

BERLIN, I (ed.): *Essays on J.L. Austin*. Oxford 1973, Clarendon Press.

BERMUDO, J.M(ed.): *Los filósofos y sus filosofías*. Barcelona 1983, Vicens-vives.

BERRENDONNER, A.: *Elementos de pragmática lingüística*. Buenos Aires 1987 Les Editions du Minuit.

BLACK, M.: "Austin on performatives". *Philosophy* (1963) 217-226.

BLACKBURN, S (ed.): *Meaning, reference and necessity*. Cambridge 1975, Cambridge University Press.

BROWN, P-LEVINSON, S.: *Politeness. Some Universals in Language Use*. Cambridge 1987, Cambridge University Press.

BUSTOS, E.: *Pragmática del español: negación, cuantificación y modo*. Madrid 1986, UNED.

CAMPBELL, J.G.: "Are All Speech-Acts Self-Involving?". *Religious Studies* 8 (1962) 161-164.

CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976, Península.

CARNAP, R.: "On some concepts of pragmatics". *Philosophical Studies* 6 (1955) 89-91.

CATON, C.E (ed.): *Philosophy and Ordinary Language*. University of Illinois Press 1963.

COHEN, L. J.: *The Diversity of Meaning*. Londres 1963, Methuen.
 - "Do illocutionary Forces Exist?", en FANN, K.T. (ed.): *Symposium on J.L. Austin*. London 1969, Routledge and Kegan Paul, 420-44.
 - "Speech Acts". *Current Trends in Linguistics* 12 (1973) 173-208.

COHEN P. R.: *On Knowing What to Say: Planning Speech Acts*. Toronto 1978. University of Toronto Ph.D. thesis.

COHEN, T.: "Illocutions and perlocutions". *Foundations of Language* 9 (1973) 492-503.

COLE, P (ed.): *Syntax and semantics 9: Pragmatics*. Nueva York 1978, Academic Press.

COLE, P. y MORGAN, J (eds.): *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. Nueva York 1975, Academic Press.

DAVIS, S.: *Pragmatics. A reader*. Oxford 1991, Oxford University Press.

DIJK, T.A van (ed.): *Pragmatics of Language and Literature*. Amsterdam-Oxford 1976, North Holland Publishing.

DIK, S. C.: *The Theory of Functional Grammar*. Dordrecht 1989, Foris.

DUCROT, O.: "Illocutoire et performatif". *Linguistique et Sémiologie* 4 (1977) 17-53.

- "Analyses pragmatiques". *Communications* 32 (1980) 11-60.

ECO, U.: "Semantics, Pragmatics and Text Semiotics", en VERSCHUEREN, J y BERTUCELLI-PAPI, M (eds.): *The pragmatic perspective*. Amsterdam-Philadelphia 1987, John Benjamin, 695-714.

ELUERD, R.: *La pragmatique linguistique*. Paris 1985, Nathan.

ESCANDELL VIDAL, M. V.: *Introducción a la Pragmática*. Barcelona 1993, Anthropos / Madrid UNED.

EVANS, G-MCDOWELL, J (eds.): *Truth and meaning*. Oxford 1976, Oxford University Press.

FURBERG, M.: *Locutionary and illocutionary acts, a main theme in J. L. Austin's Philosophy*. Goteborg 1963.
- *Saying Q and meaning*. Oxford 1971, Blackwell. 2 ed.

GARCIA SUAREZ, A.: "J. L. Austin: teoría y práctica de la filosofía" en AUSTIN, J. L.: *Ensayos filosóficos*. Madrid 1975, Revista de Occidente.

GARDINER, A.: *The Theory of Speech and Language*. Oxford 1932, Oxford University Press.

GAZDAR, G.: "On performative Sentences". *Semantikos* 1 (1976) 37-62.
- *Implicature, presupposition and logical form*. Mimeograph 1977, Indiana University Linguistics Club.

GINET, C.: "Performativity". *Linguistics and Philosophy* 3 (1979) II 245-65.

GOCHET, P.: "Performatif et force illocutionnaire". *Logique et analyse* 31 (1965) 118-138.

GRAHAM, K.: *J.L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy*. Sussex 1977, Harvester Press.

GREEN, G.M.: *Pragmatics and natural language understanding*. Hillsdale 1989, Erlbaum.

GRICE, H. P.: "Meaning". *Philosophical Review* 66 (1957) 377-388.
- "Utterer's meaning and intentions. *Philosophical Review* 78 (1969) 147-177.

HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid 1973, Cátedra.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid 1987, Taurus. 2 ed.

HARE, R.M.: *Practical Inferences*. London 1971, MacMillan.

HARRIS, R.: "Making sense of communicative competence", en *The Foundations of linguistic theory*. Londres 1990, Routledge.

HEDENIUS, I.: "Performativies". *Theoria* 29 (1963) 115-36.

HINTIKKA, J.: *Logic, Language Games and Information*. Oxford 1973, Oxford University Press.

HOLDCROFT, D.: "Meaning and illocutionary acts". *Ratio* (1964) 128-143.
- *Words and Deeds*. Oxford 1978, Clarendon Press.

KALISH, D.: "Semantics", en EDWARDS, D.: *Encyclopedia of philosophy* VII. Nueva York 1967, Collier-McMillan.

LEECH, G. N.: *Principles of Pragmatics*. Londres 1983, Longman.

LEPORE, E-VAN GULIK, R.: *John Searle and his critics*. Londres 1988, Blackwell.

LEVINSON, S.: *Pragmática*. Barcelona 1989, Teide.

LYONS, J.: *Lenguaje, significado y contexto*. Barcelona 1983, Paidós.

LYONS, J. (ed.): *Nuevos horizontes de la lingüística*. Madrid 1975, Alianza Universidad.

MEY, J.: *Pragmalinguistics. Theory and practice*. La Haya-Paris-Nueva York 1979, Mouton.

MONTAGUE, R.: "Pragmatics" en KLIBANSKY, R (ed.): *Contemporary Philosophy*. Florencia 1968, La Nueva Italia, Vol.1, 102-22.

MORRIS, Ch.: "Foundations of the theory of signs", en NEURATH, O-CARNAP, R-MORRIS, C.W. (eds): *International Encyclopaedia of Unified Sciences*. Chicago 1938, University of Chicago Press.

- *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires 1962, Losada.

MURPHY, J. P.: *Pragmatism. From Peirce to Davidson*. San Francisco-oxford 1990, Westview Press.

OCHS, E (ed.): *Developmental Pragmatics*. New York 1979, Academic Press.

PARKINSON, G. (ed.): *The theory of meaning*. Londres 1968, Oxford University Press.

PARRET, H- SBISA, M y VERSCHUEREN, J.: *Possibilities and limitations of pragmatics*. Amsterdam 1981, J.Benamins.

PARRET, H (ed.): *Le langage en contexte. Etudes philosophiques et linguistiques de pragmatique*. Amsterdam 1980, J.Benamins.

- *Possibilities and Limitations of Pragmatics*. Amsterdam 1982, Benjamins.

PEIRCE, Ch. S.: *Collected Papers*. vol. I-VI. Harvard 1931-1935, Hartstone y Weiss; vol VII-VIII. Cambridge- Mass. 1958, A. W. Burks.

RASKIN, V.: "Literal meaning and speech acts". *Theoretical Linguistics* 4 (1977) 209-225.

ROGERS, A.: "Remarks on the analysis of assertion and the conversational role of speech acts". *Proceedings of the Fourth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society* (1978) 190-201.

SADOCK, J.: *Toward a linguistic theory of speech acts*. Nueva York 1974, Academic Press.

SANCHEZ DE ZAVALA, V.: *Hacia una epistemología del lenguaje*. Madrid 1972, Alianza Universidad.

- *Indagaciones praxiológicas*. Madrid 1973, Siglo XXI.

SANTIAGO, H. (ed.): *Simbolismo, sentido y realidad*. Madrid 1979, CSIC.

SBISÀ, M.: "Il problema della classificazione degli Atti illocutori" en PIOVESAN, P (ed.): *Ricerche di Filosofia Linguistica*. Firenze 1972, Università di Firenze.

SPERBER, D y WILSON, D.: *Relevance. Communication and cognition*. Oxford 1986, Blackwell.

STALNAKER, R.: "Pragmatic". *Synthese* 22 (1970)

STRAWSON, P.F.: *Introduction to Logical Theory*. Londres 1952, Methuen.

- *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres 1959, Methuen.

- "Prahasis et acte de parole". *Langages* 17 (1970) 19-33.

- *Logico-Linguistic Papers*. Londres 1971, Methuen.

- "Gramática y filosofía". *Teorema* 8 (1973) 23-44.

- *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid 1983, Tecnos.

- *Analysis and metaphysics. An introduction to philosophy*. Oxford University Press 1992.

TEIL, E - SCHNEIDER, H. J.: "Pragmatische Sprachphilosophie", en STACHOWIAK, H (ed.): *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens IV*. Hamburgo 1993, F. Wiener Verlag, 1-35.

TOULMIN, S.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid 1979, Alianza.

URMSON, J.O.: "Performative Utterances". *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977) 120-7.

VANDERVEKEN, D.: "On the Unification of Speech Act Theory and Formal Semantics", en COHEN, P- POLLACK, M- MORGAN, J. (eds.): *Intentions and Plans in Communication and Discourse*. Cambridge 1988, MIT Press.

- "Non Literal Speech Acts and Conventional Implicatures", en LEPORE, E. y VAN GULIK, R.: *John R. Searle and his Critics*. Londres 1988, Blackwell.

- "What is an illocutionary Force?", en DASCAL, M.: *Dialogue and Interdisciplinary Study*. Amsterdam 1985, Benjamins.

- "A Model-theoretical Semantics for Illocutionary Force". *Logique et analyse* 1983, 103-104.

- "Pragmatique, sémantique et force illocutoire". *Philosophica* 27 (1982) 107-26.

- *Les actes de discours. Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*. Liège-Bruxelles 1988, Pierre Mardaga.

VAN STRAATEN, Z (ed.): *Philosophical Subjects: essays presented to P. F. Strawson*, Oxford 1980, Clarendon Press.

VENDLER, Z.: "Les performatifs en perspective". *Langages* 17 (1970) 73-90.

WUNDERLICH, D.: *Foundations of linguistic*. Cambridge 1979, Cambridge University Press.

- *Methodological Remarks on Speech Act's Theory. Speech Acts and the Theory Pragmatics*. Londres 1972, Methuen.

WUNDERLICH (ed.): *Linguistische Pragmatik*. Frankfurt 1972, Athenäum.

ZABEEH, F.: "On Language-Games and Forms of Life", en KLEMKE, E. D (ed.): *Essays on Wittgenstein*. Urbana-Chicago-Londres 1967, University of Illinois.

3. ESTUDIOS SOBRE LOS LENGUAJES DE LA FE

ALFARO, J.: "La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano". *Concilium* 21/1 (1967) 56-69.

- "Naturaleza de la fe", en *Sacramentum Mundi* 3 (1984) 106-125.

- *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca 1985, Sígueme.

ALDRICH, V.V.: "The Sense of Dogmatic Religion Expression". *Journal of Philosophy* 51 (1954) 145-172.

ALONSO DIAZ, J.: "Habacuc o las perplejidades de un profeta". *Cultura Bíblica* 22 (1965) 195-201.

ALONSO SCHOKEL, L.: *Salmos y cánticos*. Madrid 1966, Cristiandad.

- *Los profetas. Introducción y comentario*. Madrid 1980, Cristiandad.

- *La Palabra inspirada*. Madrid 1986, Cristiandad.

ALONSO SCHOKEL, L.- ARTOLA, A.: *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución "Dei Verbum"*. Bilbao 1991, Universidad de Deusto-Mensajero.

ANCILLI, E-PAPAROZZI, M (eds.): *La mística: Fenomenologia e riflessione teologica*. Roma 1984, Città Nuova.

APPLEBY, P. C.: "Mysticism and Ineffability". *International Journal Philosophy of Religion* 2 (1980) III 143-166.

ARDUSSO, F.: "Teología fundamental", en *Diccionario teológico interdisciplinar* I. Salamanca 1986. 2 ed, Sígueme, 187-210.

ARTOLA, A.: *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica*. Bilbao 1994, Universidad de Deusto-Bilbao.

AUBERT, R.: *El acto de fe*. Barcelona 1965, Herder.

BALDINI, M.: *Il linguaggio dei mistici*. Brescia 1990, Queriniana. 2 ed.

BALTHASAR, H. U.von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964, Guadarrama.

- *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid 1966. 2 ed, Cristiandad.

- "Verdad y vida". *Concilium* 21 (1967) 88-95.

BARR, J.: *The Semantics of Biblical Language*. Oxford 1983.

BARTHES, R- RICOEUR, P- LEON-DUFOUR, X.: "Hacia una teología de la palabra. Reflexión sobre el lenguaje", en *Exégesis y hermenéutica*. Madrid 1976, Cristiandad, 237-253.

BAUM, G.: "A New Creed". *The Ecumenist* 5 (1968) 164-167.

BEA, A.: *La parola di Dio e l'umanità*. Asis 1967, Cittadella.

BEAUCHAMP, P.: *Los Salmos, día y noche*. Madrid 1981, Cristiandad.

BEGUIN, A.: *Poésie de la présence*. Paris 1957, Ed du Seuil.

BENTUE, A.: *La opción creyente: introducción a la Teología Fundamental*. Salamanca 1986, Sígueme.

BERTHOUSOZ, R.: "Herméneutique de la foi. Tâche du théologien et démarches philosophiques en perspective catholique". *Revue de Théologie et de Philosophie* 111 (1979) 389-407.

BERTULETTI, A.: "Per una riflessione sull'insegnamento della teologia fondamentale oggi". *Teologia* 1 (1982) 46-53.

BISER, E.: "Wort", en KRINGS, H.- BAUMGARTNER, H.M.- WILD, C. (eds.): *Handbuch theologischen Grundbegriffe*. Munich 1973-1974, 3 vol, 1764-1775.

BLESS, W.: "Líneas directrices para la redacción de un catecismo". *Concilium* 53 (1970) 408-411.

BLOCKER, H. G.: "The Language of Mysticism". *The Monist* 59 (4) 1976, 551-562.

BLONDEL, M.: "Le problème de la mystique", en A.A. V.V.: *Qu'est-ce que la mystique?* Paris 1925, Librairie Bloud et Gay, 1-6.

BOFF, L.: *Los sacramentos de la vida*. Santander 1979, Sal Terrae.

BOMMER, J.: "¿Tiene todavía sentido la oración de súplica y de intercesión?". *Concilium* 79 (1972) 379-391.

BONHIOEFFER, D.: *Venga il tuo Regno*. Brescia 1962, Queriniana.

BREMOND, H.: *Prière et poésie*. Paris 1926, Gallimard.

BRETON, S.: *Vocación y misión: formulario profético*. Roma 1987, Analecta Biblica 111.

BOUILLARD, H.: "Le nom de Dieu dans le Credo", en CASTELLI, E (ed.): *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*. Roma 1969, 327-340.

- "Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II", en A.A. V.V.: *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Paris 1972, Les Editions du Cerf.

BUIS, P.: *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*. Paris 1876, Les Editions du Cerf.

CABA, J.: "El poder de la petición comunitaria" (Mt 18, 19-20). *Gregorianum* 54 (1972) 609-654.

- *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joánicos*. Roma 1974, Biblical Institute Press.

- "La oración de petición: del Jesús histórico a los evangelios". *Manresa* 47 (1975) 311-334.

- *Pedir y recibiréis. La oración de petición en la enseñanza evangélica*. Madrid 1980, BAC.

- "La oración de petición en las parábolas de San Lucas". *Phase* 20 (1980) 187-198.

CAMELOT, Th.: "Credere deo, credere deum, credere in deum". *Les Sciences Théologiques et Philosophiques* 1 (1941-42) 149-155.

CARLSON, J.W.: "Investigations in the Grammar of Faith". *New Scholasticism* 57 (1983) 222-232.

CASEL, O.: *El misterio del culto cristiano*. San Sebastián 1953, Dinor.

CASTILLO, J. M.: *Oración y existencia cristiana*. Salamanca 1976, Sígueme.

CHABROL, C y MARIN, L.: *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*. Madrid 1971, Narcea.

COLOMBO, C.: "Dall'apologetica alla teologia fondamentale". *Teologia* 3 (1981) 232-242.

CONGAR, Y.: "Langage des spirituels et langages des théologiens" en IDEM.: *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris 1967, Les Editions du Cerf, 135-158.

CASALE, U.: *L'avventura della fede: Saggio di teologia fondamentale*. Turin 1988.

COZZOLI, M.: "Il dialogo teologale della fede". *Rivista di Scienze religiose* 3 (1989) 273-298.

DANIELOU, J- BOUYER, L. (eds.): *Parole de Dieu et liturgie*. Paris 1958.

DE CERTEAU, M.: "L'énonciation mystique". *Recherches de science religieuse* 65/2 (1976) 183-215.

- *La fable mystique*. Paris 1982, Gallimard.

DE LA POTTERIE, J.: "La verità in San Giovanni", en A.A. V.V.: *Atti della XVII Settimana Biblica*. Brescia 1964, 123-144.

- *La verità dans Saint Jean. Tome II: Le croyant et la vérité*. Roma 1977, Biblical Institute Press.

DE LUBAC, H.: *La fe cristiana*. Madrid 1970, Ediciones FAX.

DEMOS, R.: "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?" *Journal of Philosophy* 51 (1954) 170-172.

DETIENNE, M.: "la notion mytique d'aletheia". *Révue d'Etudes Grecques* 83 (1960) 27-35.

DE VAUX, R.: *Histoire ancienne d'Israel*. Paris 1971, Librairie Le Coffrie. V. Gabalda.

DIEZ MACHO, A.: "El texto bíblico del comentario de Habacuc de Qumrán". *Lex tua Veritas*, Tréveris (1961) 59-64.

DOU, A.(ed.): *Lenguajes científico, mítico y religioso*. Bilbao 1980, Mensajero.

DULLES, A.: *Models of Revelation*. Nueva York 1983.

DUQUOC, C.: "Alianza y Revelación", en LAURET, E y REFOULE, F.: *Iniciación a la práctica de la teología*. Madrid 1984, 2 vol, Cristiandad, 19-86.

DUROUX, B.: "La fede trasmessa, celebrata e vissuta nel catechismo della Chiesa Cattolica". *Il Nuovo Areopago* 11 (1992) 10-22.

DURRANT, M.: "Religion as the Inexpressible-some logical difficulties". *Sophia* 4 4 (1965) 1 14-21.

EBNETER, A.- SELVATICO, P- GASSMANN, B. (eds): *¿Tiene sentido todavía la fe? Cuestiones básicas sobre la Iglesia, Dios y el mundo*. Madrid 1972. Paulinas.

EGAN, H.D.: *What are they saying about mysticism?* Nueva York 1982, Paulist Press.

EICHRODT, W.: *Teología del Antiguo Testamento*. vol I. Madrid 1975, Cristiandad.

ELESPE, S (ed.): *Bautizar en la fe de la Iglesia*. Madrid 1968.

ESTRADA, J. A.: *Oración: liberación y compromiso de fe*. Santander 1986, Sal Terrae.

EVANS, D.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*. Londres 1963, SCM Press.

- "Differences Between Scientific and Religious Assertions", en BARBOUR, I.G (ed.): *Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue*. Nueva York 1968, 101-133.

- "Faith and Belief". *Religious Studies* 10 (1974) 1-19; 199-212.

- "Philosophical Analysis and Religious Faith. Some Retrospective Reflections", en AA.VV.: *Foi et épistémologies contemporaines. Faith and the contemporary epistemologies. McMartin Memorial Lectures*. Ottawa 1977, Conférences McMartin 1975, 11-27.

- "Analogies, Attitudes and Religious Beliefs", en FAGHFOURY, M. (ed.): *Analytical Philosophy of Religion in Canada*. Ottawa 1982, University of Ottawa Press, 217-251.

EVELY, L.: *La oración del hombre moderno*. Salamanca 1982, Sígueme.

EWING, C. S.: "Religious Assertions in the Light of Contemporary Theism". *Philosophy* 32 (1957) 214-216.

FAUSTI, F.: *Ermeneutica teologica*. Bologna 1973, Dehoniane.

FERRE, F-BENDALL, K.: *Exploring the Logic of Faith. A Dialogue on the Relation of Modern Philosophy to Christian Faith*. Nueva York 1962, Association Press.

FISICHELLA, R.: "Lenguaje" en LATOURELLE, R - FISICHELLA, R - PIE I NINOT, S (eds.): *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid 1992, 825-830.
- *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca 1989, Sígueme.

FLORISTAN, C.: "Controversia sobre el bautismo de los niños". *Phase* 55 (1970) 39-70.

FRIES, H.: "De la apologética a la teología fundamental". *Concilium* 46 (1969) 384-396.

- *Un reto a la fe*. Salamanca 1971, Sígueme.

- "Teología fundamental", en *Sacramentum Mundi* VI. Barcelona 1976, Herder.

FRIES, H. (ed.): *Conceptos fundamentales de la Teología*. Madrid 1976, Cristiandad.

GARCIA ORDAS, A. M.: "La oración cristiana, escucha divina y compromiso humano". *Revista de espiritualidad* 30 (1971) 31-56.

GARCIA PRADA, J.M.: "La performatividad en la articulación del sentido religioso". *Estudios Filosóficos* 38 (1989) 147-162.

GARSIDE, B.: "Language and the Interpretation of Mystical Experience". *International Journal for Philosophy of Religion* 3 (1972) II 93-102.

GEFFRE, Cl.: *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid 1984.

GELABERT, M.: *La revelación, acontecimiento con sentido*. Madrid 1995, San Pío X.

GERLEMAN, G.: "Dabar/Palabra", en JENNI, E-WISTERMANN, C.: *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*, tomo I. Madrid 1978, 613-628.

GIACHI, Q.: "Gesù sì, Chiesa no?", en *Cristiano oggi*. Roma 1977, Paoline, 119-153.

GOMEZ CAFFARENA, J.: *La audacia de creer*. Madrid 1970, Razón y fe.
- *La entraña humanista del cristianismo*. Bilbao 1984, Desclée de Brouwer.

GOMEZ CAFFARENA, J-MARTIN VELASCO, J.: *Filosofía de la religión*. Madrid 1973, Revista de Occidente.

GONZALEZ, A.: *El libro de los Salmos*. Barcelona 1966, Herder.

GRABNER-HEIDER, A.: *La Biblia y nuestro lenguaje*. Barcelona 1975, Herder.
 - *Análisis lingüístico y pedagogía de la religión*. Estella 1976, Verbo Divino.
 - *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*. Estella 1976, Verbo Divino.

GREELY, A.: *Ecstasy, a Way of Knowing*. Englewood Cliffs 1974.

GUARDINI, R.: *Sobre la vida de fe*. Madrid 1958, Rialp.

GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación*. Salamanca 1990, 14 ed, Sígueme.

HARING, B.: "Oración", *Diccionario de Espiritualidad*. Madrid 1985, 1015-1024.

HATAB, L.T.: "Mysticism and Language". *International Philosophical Quarterly* 22 (1982) 51-64.

HERVIEU-LEGER, D.: "Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia". *Concilium* 85 (1973) II 177-192.

HESCHEL, A.: *Il messaggio dei profeti*. Roma 1981, Borla.

HICK, J.: "Faith", en EDWARDS, P. (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy* 3 (1967) 165-169.

- "Revelation", en EDWARDS, P. (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy* 7 (1967) 189-191.

HOLMER, P.L.: "Philosophical Criticism and Christology". *Journal of Religion* 34 (1954) 88-100.

- "Scientific Language and the Language of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 1 (1961) 42-55.

- "The Nature of Religious Propositions", en SANTONI, R.E (ed.): *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. Indiana 1968, 233-247.

- *The Grammar of Faith*. New York 1978, SCM Press.

HUBER, C.: "La dimensione linguistica della catechesi: "Dalla Parola all'esperienza e dall'esperienza alla Parola", en AGESCI.: *Progetto unitario di catechesi*. Milán 1983, Ancora.

- "Problemi linguistici e la loro implicanza nella catechesi". *Via, Verità e Vita* 67, 22-33.

- "La razionalità della fede". *Communio* 121 (1992) 61-74.

HUDSON, W.D.: "The Philosophical Discussion of Religious Discourse". *Theology* 71 (1968) 88-100.

- "Using a Picture" and Religious Belief". *Sophia* 12/2 (1973) 11-17.

- "The Meaning of Religious Beliefs". *Nederlandse Theologisch Tijdschrift* 36 (1982) 113-125.

IZQUIERDO, C (ed.): *Dios en la palabra y en la historia*. Actas del XIII Simposio Internacional de Teología. Pamplona 1993, Eunsá.

JASPERS, K.: *Psicologia delle visioni del mondo*. Roma 1950, Astrolabio.

JENNI, E-WESTERMANN, C.: *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*. Vol I-II. Madrid 1978, Cristiandad.

JONES, R.H.: "A Philosophical Analysis of mystical Utterances". *Philosophy East and West* 29 (1979) III 255-74.

JUAN PABLO II.: *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de editores del catecismo de la Iglesia Católica, 1992.

KALINOWSKI, G.: "Sur le langage de la confession chrétienne de la foi", en BRUAIRE (ed.): *La confession de la foi chrétienne*. Paris 1977, 231-246.

KASPER, W.: *Dogma y palabra de Dios*. Santander 1968, Sal Terrae.
 - *Fe e historia*. Salamanca 1974, Sígueme.
 - *Introducción a la fe*. Salamanca 1989. 3 ed, Sígueme.
 - *El Dios de Jesucristo*. Salamanca 1990. 3 ed, Sígueme.

KELLENBERGER, J.: *Religious Discovery, Faith and Knowledge*. Englewood Cliffs 1972.

- "The Language-game View of Religion and Religious Certainty". *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1972-1973) 255-275.

KENNY, A. J. P.: *Faith and Reason*. Irvington 1983.

KITTEL, G.: "Parola e parlare nel N.T.", en MONTAGNINI, F- SCARPAT, O-SOFFRITTI, O (eds.): *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Vol VI. Brescia 1970, Paideia, 284-348.

KOLAKOWSKI, L.: *Chrétiens sans Eglise*. Paris 1969, Gallimard.

LADRIERE, J.: "La performatividad del lenguaje religioso". *Concilium* 9 (1973) I 215-229.

- "Langage des spirituels", en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1975, Beauchesne.

- *El reto de la racionalidad*. Salamanca 1978, Sígueme.

- *L'articulation du sens I: Discours scientifique et parole de foi*. Paris 1984. Les Editions du Cerf.

- *L'articulation du sens II: Les langages de la foi*. Paris 1984. Les Editions du Cerf.

LATOURELLE, R.: *Teología de la Revelación*. Salamanca 1969, Sígueme.

LATOURELLE, R-O'COLLINS, G.: *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*. Salamanca 1982, Sígueme.

LATOURELLE, R - FISICHELLA, R- PIE I NINOT, S (eds.): *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid 1992, Paulinas: "Credibilidad" 205-224; "Destinatario de la fe" 1448-1453; "Experiencia" 468-471; "Lenguaje" 818-830; "Razón-fe" 1100-1106; "Revelación" 1238-1287.

LEONARD, A- LARCHER A- DUPONT, C. (eds.): *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*. Paris 1961

LESCRAUWET, T.: "Momentos de la confesión en la liturgia". *Concilium* 54 (1970) 124-136.

LHERMITTE, J.: *Mystiques et faux mystiques*. Paris 1952, Bloud et Gay.

LITZENBURG, T. V.: "Faith in and in Faith". Reply to Professor H. H. Price". *Religious Studies* 2 (196-67) 247-254.

LLIGADAS VENDRELL, J.: *La eficacia de los sacramentos "ex opere operato" en la doctrina del Concilio de Trento*. Barcelona 1983, Facultad de Teología de Barcelona-Pontificia Università Gregoriana.

LONERGAN, B.: *Método en teología*. Salamanca 1988, Sígueme.

LUCIER, A.: "Le statut épistémologique de la situation liturgique". *Liturgie et Vie chrétienne* 82 (1972) 256-278.

LUKKEN, G.: "Realización de la fe en la liturgia". *Concilium* 82 (1973) 167-182.

MALDONADO, L.: "Comprensión teológico-pastoral del sacramento", en A.A. V.V.: *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*. Madrid 1975, 419-445.

MALHERBE, J. F.: *Le langage théologique à l'âge de la science*. Paris 1985, Editions du Cerf.

MARITAIN, J.: "Frontières de la poésie", en IDEM.: *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Chroniques*. Paris 1927, Plon.

MARTIN VELASCO, J.: *Fenomenología de la religión*. Madrid 1987, Cristiandad.

- "Espiritualidad y mística" en FRAJO, M- MASIA, J (eds.): *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid 1995, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 389-412.

MARTINI, C.: *Preghiera e conversione intellettuale*. Casale Monferrato 1992, Centro Ambrosiano-Edizioni Piemme.

METZ, J.B.: *Teología del mundo*. Salamanca 1971, 2 ed, Sígueme.

- "Breve apología de la narración". *Concilium* 85 (1973) II 222-238.

- *Antropocentrismo cristiano*. Salamanca 1982, Sígueme.

METZ, J. B.- MOLTSMANN, J- OELMÜLLER, W (eds.): *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*. Salamanca 1973, Sígueme.

MOHRMANN, C.: "L'eterno problema del linguaggio nella vita della Chiesa", in *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969,

MOLARI, C.: *La fede e il suo linguaggio*. Assisi 1972, Cittadella..

- "La fede in cerca di un linguaggio". *Credere Oggi* 4 (1984) 1 5-17.

- MOLTMANN, J.: *El Dios crucificado*. Salamanca 1977. 2 ed. Sígueme.
 - *La Iglesia, fuerza del espíritu*. Salamanca 1978. Sígueme.
 - *Trinidad y reino de Dios*. Salamanca 1986. 2 ed. Sígueme.
 - *Teología de la esperanza*. Salamanca 1989. 5 ed. Sígueme.

MURRAY, P.: "El lenguaje en el culto cristiano". *Concilium* 52 (1970) 303-305.

NEHER, A.: *La esencia del profetismo*. Salamanca 1975. Sígueme.

NEWMAN, J. H.: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Oxford 1985, Clarendon Press.

OTTO, R.: *Mystique d'orient et mystique d'occident*. Paris 1951. Payot.

- PANNENBERG, W.: *Fundamentos de cristología*. Salamanca 1974. Sígueme.
 - *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca 1976. Sígueme.
 - *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca 1993. Sígueme.

PANNENBERG, W (ed.): *La revelación como historia*. Salamanca 1977. Sígueme.

PASTOR, F.: *La lógica de lo inefable*. Roma 1986. Editrice Pontificia Università Gregoriana.

PATTARO, G.: "Il linguaggio umano", en ANCILLI, E- PAPAROZZI, M. (eds.): *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*. II. Roma 1984. Città Nuova.

PHILLIPS, D. Z.: "La prière transforme le monde. De quelques différences entre superstition et prière de demande". *Lumen Vitae* 22 (1967) 225-244.

PIE I NINOT, S.: *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*. Barcelona 1972. Facultad de Teología de Barcelona, sección San Paciano-Herder.

- *Tratado de Teología fundamental*. Salamanca 1991. Secretariado Trinitario. 2 ed.

PIEREIS, A.: "La espiritualidad en una perspectiva de liberación". *Diakonia* 33 (1985) 11-26.

PIERETTI, A.: "Il linguaggio dell'esperienza mistica". *Studium* 82 (1986) V 663-672.

PIKAZA, X.: *Para vivir la oración cristiana*. Estella 1989. Verbo Divino.

PIO XII.: "Mediator Dei" en GUERRERO, F (ed.): *El Magisterio Pontificio contemporáneo*. Madrid 1992. BAC.

PIROT, L.: "Regne de Dieu en évangiles synoptiques", en PIROT, L- ROBERT, A.: *Dictionaire de la Bible*. Vol 12, voz "Regne de Dieu". Paris 1985. Letouzey-Ané. 160-165.

PONGUTA, H. S.: "La ruina de un imperio. Una relectura de Ha 2, 5-14". *Xaveriana* 25 (1975) 43-50.

PONTIFICA COMISION BIBLICA.: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana.

PRICE, H. H.: "On Believing. A Reply to Professor R. W. Sleeper". *Religious Studies* 2 (1966-1967) 243-245.

PROCKSCH, O.: "La parola di dio nell'A.T.", en MONTAGNINI, F-SCARPAT, G.- SOFFRITTI, O (eds.): *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Vol VI. Brescia 1970, Paideia, 260-284.

QUINE, W.: *Words and Objects. Studies in Communication*. Nueva York-Londres 1960, The Technologic Press of the Massachusetts Institute of Technology et John Wiley and Sons.

RAD, G. von.: *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca 1972, Sígueme.
- "El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento". *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca 1976, 129-140.
- *El libro del Génesis*. Salamanca 1982, Sígueme. 2 ed.

RAHNER, K.: *La Iglesia y los sacramentos. Quaestiones Disputatae*. Barcelona 1964, Herder.
- *Oyente de la palabra*. Barcelona 1967, Herder.

RAHNER, K- LATOURELLE, R. (eds.): *The Word*. Nueva York 1964.

RAHNER, K- RATZINGER, J. (eds.): *Revelación y tradición*. Barcelona 1970, Herder.

RAMLOT, L.: "La profétie biblique", en PIROT, L- ROBERT, A.: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (42). Paris 1967, Létouzey and Ané, 994-1222.

RAMOS GARCIA, J.: El Cántico de Habacuc (Hab 3). *Cultura Bíblica* 5 (1948) 171-174; 254-260.

RATZINGER, J.: *Ser cristiano. El fundamento sacramental de la existencia cristiana*. Salamanca 1967, Sígueme.

REFOULE, F.: "Parole de Dieu et langage des hommes", *Avenir de la théologie*. Paris 1968, 9-54.

RICOEUR, P.: "Contributions d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole". *Revue de Théologie et de Philosophie* 18 (1968) 333-348.
- *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires 1978, Asociación Editorial La Aurora (Megápolis)

RIDEAU, E.: "Sur le langage de la foi". *Avenir de la théologie* (1969)

ROBINSON, W.D.: "The logic of "Solemn" Believing. *Religious Studies* 13 (1977) 409-416.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Teología de la creación*. Santander 1987, Sal Terrae.

RUNZO, J.: *Reason, Relativism and God*. Londres 1986.

RUSSELL, B.: *Misticismo e logica*. Roma 1970, Newton Compton.

SAN AGUSTIN.: *Carta a Proba* (130).: CSEL 44, Viena 1904.

SAN IRENEO.: *Contre les hérésies. Livre I*. Paris 1979, Les Editions du Cerf; Livre II (1982); Livre III (1974); Livre IV (1965); Livre V (1969).

SAN JUAN CRISOSTOMO, San.: *Homilía sobre el evangelio de San Juan*. Madrid 1991, Ciudad Nueva.

- *Los seis libros de San Juan sobre el sacerdocio*. Madrid 1945, Arpas.

- *Segunda homilía sobre la segunda carta a Timoteo*. Patrología Griega 62.

SAN JUAN DE LA CRUZ, San.: *Obras completas*. Madrid 1988, Editorial de espiritualidad, 3 ed.

SANTO TOMAS DE AQUINO.: "Compendium Theologiae", en BUSA, R (ed.): *S. Thomae opera omnia*. Sturgat-Bad Cannstatt 1980, Friedrich Frommann Verlag Günther-Holzboog.

SANDEUS, M.: *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum*. Coloniae Agrippinae MDCXL. Lovaina 1963, Editions de la Bibliothèque.

SEBASTIAN, F.: "Bautizar en la fe de la Iglesia", en ELESPE, E (ed.): *Bautizar en la fe de la Iglesia*. Madrid 1968, 107-145.

SECRETARIADO GENERAL de la revista *Concilium*.: "Agitación en torno a la confesión de fe". *Concilium* 51 (1970) I 129-146.

SEGUNDO, J.L.: *Teología abierta. II Dios, sacramentos, culpa*. Madrid 1983, Cristiandad.

- *Teología abierta III. Reflexiones críticas*. Madrid 1983, Cristiandad.

SEMMEELROOTH, O.: *La Iglesia como sacramento original*. San Sebastián 1962, Dinor.

- *La palabra eficaz. Para una teología de la proclamación*. San Sebastián 1967, Dinor.

SCHICK, E.: "Wort", en HOFER, J- RAHNER, K. (eds.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol 10. Friburgo 1957-1965. 1229-1230.

SCHLIER, H.: "Palabra", en *Conceptos fundamentales de la teología*. Madrid 1967, Cristiandad.

SCHILLEBEECKX, E.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián 1968, Dinor.

- *Revelación y teología*. Salamanca 1969, 3 ed, Sígueme.

- "La crisis del lenguaje religioso". *Concilium* 85 (1973) II, 193-209.

- *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca 1973, Sígueme.

SCHMIDT, P. F.: *Religious Knowledge*. Illinois 1961, University of Illinois.

SCHMITZ, H.R.: "A propos du langage mystique". *Nova et vetera* 55 (1980) 291-294.

SCHOLEM, G.: *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Milán 1965, Il Saggiatore.

SCHULTE, R.: "Sacramentos", en *Sacramentum Mundi* VI, 164-180.

SFAMENI, G.: "Dai misteri alla mistica: semantica di una parola", en ANCILLI, E- PAPAROZZI, M (eds.): *La mistica: Fenomenologia e riflessione teologica*. Roma 1984, Città Nuova. Vol I, 17-40.

SICRE, J.L.: *Los profetas de Israel y su mensaje*. Madrid 1986, Cristiandad.

- *Profetismo en Israel*. Estella 1992, Verbo Divino.

SLEEPER, R. W.: "On Believing". *Religious Studies* 2 (1966-67) 75-93.

STEINER, G.: *Linguaggio e silenzio*. Milán 1972, Rizzoli.

TAYLOR, V.: *Evangelio según San Marcos*. Madrid 1979, Cristiandad.

TERTULIANO.: *Opera. Pars I. De Pudicitia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 20. Vindobonae 1890, E. tempsky.

- *Librum De Praescriptione Haereticorum*. Post Gerardum Rauschen iterum recensuit Josephum Martin. Florilegium Patristicum 4. Bonn 1930, Hanstein.

TORNOS, A.: "Síntomas y causas de la crisis actual del lenguaje religioso". *Concilium* 85 (1973) II 165-176.

TORRANCE, T. F.: "One aspect of the Biblical Conception of Faith". *Expository Times* 78 (1956-1957)

TORRES CAPELLAN, A.: "Palabra y revelación". *Burgense* (1960) 143-190.

TORRES QUEIRUGA, A.: *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid 1987.

- "Más allá de la oración de petición". *Iglesia viva* (1991) 157-193.

TROY, O.: "The Language of Mysticism". *The Monist* 47 (1963) III 417-443.

UNDERHILL, E.: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. Londres 1911, Methuen.

VANDEBROUCKE, F.: "Le divorce entre théologie et Mystique: ses origines". *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389.

WALGRAVE, J. H.: *J. H. Newman: his personality, his principles, his fundamental doctrines*. Lovaina 1977.

WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1994, Sígueme.

WEINRICH, H.: "Teología narrativa". *Concilium* 85 (1973) II 200-221.

WELTE, B.: *¿Qué es creer?* Barcelona 1984. Herder.

WIDMER, G.P.: "Sens ou non-sens des énoncés théologiques". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1967) 644-655.