

APROXIMACIONES LINGÜÍSTICAS AL FENÓMENO DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

LINGUISTIC APPROACHES TO THE PHENOMENON OF CHRISTIAN REVELATION

Nelson Santibáñez*

Universidad de La Serena, nelsonsantibanez@gmail.com

RESUMEN

En este escrito se procura relacionar el concepto de Revelación en su comprensión en la tradición judeo cristiana y la reflexión sobre el lenguaje, específicamente, a partir de la teoría de los actos de habla, enfatizando en la dimensión performativa y autoimplicativa que, desde tal perspectiva, el lenguaje contiene y proyecta; ello, con el fin de aportar hacia una mejor comprensión de las locuciones teológicas.

Palabras Clave: Revelación, Lenguaje, Lingüística pragmática, Verdad.

ABSTRACT

This paper intends to relate the concept of Revelation – as understood by the Jewish –Christian tradition– and the reflection on language, particularly from the theory of speech acts, emphasizing the performative and self-implicating dimension that, from

* Licenciado en Educación y Profesor de Filosofía y Religión. Líneas de investigación: Estudios latinoamericanos, desde la perspectiva interdisciplinaria, a partir del Pensamiento filosófico latinoamericano. Participante de la Cátedra internacional de educación intercultural “Rodolfo Kusch”, Universidad de La Serena.

that perspective, the language contains and projects to contribute to understand theological locutions better.

Key words: Revelation, Language, Pragmatic linguistics, Truth.

RECIBIDO EL DÍA 19 DE MARZO DE 2018.

ACEPTADO EL 13 DE ABRIL DE 2018.

1. Introducción

Este escrito está impulsado por el ánimo de aportar a una mejor comprensión de las locuciones teológicas; intención que sostenemos en la constatación, en el contexto de la reflexión occidental contemporánea, de la obviedad de que *no es posible hablar de Dios sin estar sujetos a las normas que rigen al lenguaje humano*, en general.

Eso que señalamos como obviedad, en el contexto de la reflexión occidental contemporánea, es herencia y manifestación de una de las características más importantes de la filosofía en el siglo XX; característica que Gustav Bergmann llamó *giro lingüístico de la filosofía* (Rorty, 1990; p.63) señalando con ello al conjunto de problemas desplegados por las conexiones –dadas y posibles– entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo; conjunto de cuestiones que constituyen el centro de la reflexión y del debate filosófico contemporáneo.

Si bien, a lo largo de la historia occidental de la filosofía se ha prestado una atención constante al lenguaje y a las palabras, la época del llamado *giro lingüístico* se caracteriza por la concentración de la atención reflexiva en el lenguaje y, sobre todo, por la tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir del modo en que estos aparecen desplegados *en y por* el lenguaje. En el ámbito de tal tendencia, a este escrito lo impulsan las categorías teóricas propias de la reflexión filosófica, sobre todo las que pretenden dar cuenta de la esencia y pertinencia del lenguaje, en términos globales.

A la perspectiva general anterior, sumamos la percepción particular de que las locuciones teológicas, junto con participar de todas las características comunes a las estructuras significativas del lenguaje, poseen un sentido y una pertinencia axiológica y teleológica particulares, que tienden a diferenciarlas cualitativamente de las demás locuciones (Conesa & Nubiola, 2002; Peukert, 2000).

Ese talante distintivo impone, respecto a ellas, una acción lingüística interpretativa diferenciada que tienda a armonizar críticamente las palabras, las acciones y la existencia de los actores lingüísticos involucrados en la elocución teológica.

A partir de esa percepción –que en el contexto de este escrito, actúa como un *a priori*– sostenemos que tal acción lingüística interpretativa, orientada hacia las locuciones teológicas, ha de implicar no solo comprender la vida del creyente a la luz de las locuciones teológicas, sino también autoimplicar a tal creyente en la acción elocutiva.

Al respecto, tanto la teoría de los actos del habla –especialmente en su dimensión performativa (Habermas, 1987)– como la pragmática lingüística (Escandell, 2006) examinan esas implicaciones en las locuciones teológicas y abren, con ello, nuevas perspectivas de significación, en un camino en que circulan las posibilidades de una aproximación a la pertinencia y especificidad de las locuciones y usos lingüísticos que articulan los diversos lenguajes de la fe (Ladrière, 2001 y Vide, 1999).

En tal concepción de la articulación de las locuciones teológicas, la palabra ocupa un lugar esencial. Y lo juega, ya no solo como unidad básica de un sistema que busca vehiculizar una verdad, sino también como expresión de un proyecto en el que se encuentra comprometido el destino de los agentes elocutivos involucrados, a saber: Dios mismo y todos los hombres y mujeres. Tal centralidad de la palabra es señalada por Jean Ladrière cuando refiere que *“a la palabra de la Revelación responde la palabra de la fe que es, a la vez, aceptación de lo que es anunciado, esperanza en las promesas que contiene el mensaje*

y voluntad de prestarse a la obra de Dios, ratificando totalmente su voluntad” (Ladrière, 2001; p.202).

Por lo antes señalado, iniciaremos el desarrollo de este escrito refiriéndonos al lugar a partir del cual, entendemos, se realiza la enunciación de la palabra en la elocución teológica; es decir, comenzaremos señalando algunas nociones relativas al acontecimiento de la Revelación.

Ello, con el fin de resaltar el hecho de que su intención comunicativa basal es asimilable –al menos, en la línea de la analogía basada en la participación por semejanza trascendental (Pérez, 1996, p.73-74)– al conjunto de los actos ilocutivos y de cómo su lógica particular inclina a una lógica de autoimplicación.

2. Revelación: ilocución y auto implicación

Respecto del fenómeno de la Revelación, a lo largo de la historia, han surgido diversas acepciones conceptuales; las que, a partir de variados soportes conceptuales, axiológicos, espirituales y experienciales, han pretendido alcanzar una comprensión del acontecimiento de lo que llamamos Revelación (Sobrino, 2001).

De modo general y arriesgando una cierta imprecisión taxonómica, las acepciones sobre la Revelación pueden asociarse en tres grandes vertientes:

Un primer tipo de concepto de Revelación –que concebimos como signada por el estudio de la fenomenología bíblica y de la historia de las religiones– entiende a la Revelación como la incursión de Dios en la historia, en un evento revelatorio con características de epifanía. En este concepto, la Revelación está marcada por lo *numinoso* (Elíade, 1981).

Un segundo tipo de concepción –dado en un contexto comunitario eclesial, y marcada por una intención comunicativa de carácter pedagógico y demostrativo– conceptualiza a la Revelación como un discurso sistemático, total y totalizador, que expone el querer de Dios para con los hombres y las mujeres. En este concepto, el centro cualitativo del conjunto de la Revelación tiende a

ser una serie de preceptos y normas de carácter legislativo, por sobre la dimensión mayoritaria de los materiales y registros narrativos de la misma.

El tercer tipo derivado de la reflexión teológica sistemática contemporánea, entiende a la Revelación como autocomunicación de Dios a la humanidad. En esta concepción, la Revelación tiende a ser entendida como Dios mismo revelándose y donándose (González, 2010).

En esta vertiente se inscribe lo manifestado en la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, cuando en ella se declara, en relación con la naturaleza y objetivo de la Revelación, que:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta Revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la Revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la Revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la Revelación (*Dei Verbum*, N°2)¹.

En esta definición se acentúa la noción de un Dios que se autodona y de su Revelación como el acontecimiento de encuentro con la Palabra de Dios, palabra viva que se va mostrando y entregando progresivamente en la vida, en la historia comunitaria y personal, a través de acontecimientos y testimonios

¹ Concilio Vaticano II: “*Constitución Dogmática Dei Verbum. Sobre la Divina Revelación*”. En Línea. Fecha de búsqueda: 17 de marzo de 2018. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

hasta culminar en Cristo: en Jesucristo, pues, se despliega la donación y la Revelación plena y definitiva de Dios.

La Revelación así entendida, es decir, como Palabra de Dios y como Palabra Viva dicha en lenguaje humano, nos orienta en una dirección de cierta identidad categorial entre la Palabra Revelada y el lenguaje humano, puesto que la Revelación divina es inteligible en un nivel general ya que es pronunciada en lenguaje humano y puede llegar a ser profundamente perceptible y transformadora, a partir de las experiencias o vivencias culturales y religiosas previas de quien la recibe.

Sin embargo, también y con la misma fuerza de lo anterior hay que señalar que la Revelación es un suceso fenomenológico en el que lo total y radicalmente otro, lo incondicionado e incondicional, lo extraordinario e inabarcable, irrumpe en nuestra realidad; permaneciendo en ella, paradójicamente, como la novedad por antonomasia, incluso después de ser dicha por el lenguaje humano e incluso después de ser situada en la historia humana dada. Tal trascendencia fundamental de la Revelación, hace que lo propio de las religiones no sea el erigirse o señalarse a sí mismas como fuentes de locuciones y discursos, sino hablar a propósito de una realidad que las trasciende (Melloni, 2003). Una realidad a la que están referidas religadas y que es la fuente de sus palabras. En esto, es posible afirmar que las locuciones teológicas se nutren de un *Alguien* que radicalmente las trasciende y que en ello radica buena parte de su potencia elocutiva.

Junto con el carácter trascendente de la Revelación, la noción de la Revelación como autocomunicación de Dios, se ha de entender en el ámbito de la intención comunicativa como una acción intencionalmente salvífica. Esta autocomunicación de Dios, según señala Rahner, se manifiesta tan históricamente que se despliega como históricamente dada y como fenómeno irreversible, de naturaleza captable y verosímil para la experiencia categorial de la humanidad. Es en ello que, según Rahner, la revelación tiende a iluminar definitivamente el misterio de lo humano, en cuanto señala y tiende a impulsar la plenificación de su verdadera vocación y dignidad (Rahner, 2007).

Si se sigue la noción de Rahner sobre la experiencia categorial humana en relación con la Revelación, se desprende que la eventual fe que esta suscita y el contexto particular que nutre a tal lenguaje categorial, no se limitan exclusivamente a circunstancias, actos o vivencias de hombres y mujeres particulares, sino que hacen referencia a la totalidad de la vida humana (Rahner, 2007).

Por lo anterior, podemos afirmar que la Revelación no llega a nosotros como algo extraño, al modo de una imposición de algo que pertenece a un cierto exterior radical, sino que es la elocución y verificación de aquello que, de algún modo, ya somos, de lo que fuimos y de lo que, eventualmente, podemos llegar a ser, en una constante dinámica de reactualizaciones comprensivas. La Revelación tiende así a expresar la profundidad de nuestra naturaleza; por ello, cuando un hombre o mujer concretos, aceptan la Revelación, en tal asentimiento se están también aceptando a sí mismos por entero (Rahner, 2007). En ese sentido, la autocomunicación de Dios genera una cercanía inmediata de Dios mismo, que no supone una irrupción de un alguien extraño y ajeno a la persona y su entorno, sino que más bien produce una cercanía que es razón de posibilidad del reconocimiento –total y totalizante– que la persona podrá hacer de su propia vida. Esta dimensión personal de la Revelación se entiende como un acontecimiento fenomenológico y promueve el despliegue de una relación con Dios, basada en las dinámicas propias y típicas de nuestras relaciones lingüísticas con los otros y otras.

Por esto último, es que consideraremos a continuación las relaciones entre la noción Revelación –concebida como hemos desarrollado hasta ahora– y la reflexión dada sobre el lenguaje desde la lingüística.

3. Revelación: un acontecer en el lenguaje

Es posible establecer una relación evidente entre la Revelación y los conceptos de acción, relación, comunicación y auto implicación, es decir, es posible establecer una correspondencia entre nuestra noción de Revelación y los tópicos propios de la reflexión sobre el lenguaje, específicamente, con el análisis de

la naturaleza performativa del lenguaje. Una línea de pensamiento teológico apunta una relación similar cuando –en el campo de la dogmática– se pregunta “*sobre la teología dogmática en su carácter científico como acontecer del lenguaje y de la verdad*” (Hünemann, 2006, p.36).

En ese sentido, las locuciones teológicas no tendrían por qué comprenderse a partir de una lógica lingüística radicalmente particular; o por lo menos, nos cabe decir, que el análisis de los modos lingüísticos usados para hablar de Dios no tendrían por qué resolverse apelando a una estructura elocutiva endémica de las afirmaciones teológicas.

Al respecto, entendemos que la palabra es, por sí misma, reveladora; ella es instrumento y medio de *re-velación*:

La palabra de Dios al ser pronunciada abre un campo de significación en el cual Dios mismo aparece como otro; un Otro perfectamente reconocible y aprehensible, y no un campo difuso en el que Él se manifiesta como un epifenómeno extraño y elusivo. Dios se revela, en esto, como la máxima alteridad que es dable concebir y, sin embargo, también se revela como aquel que, anticipadamente, posibilita la comunicación con la humanidad que, por constitución, comporta una cierta estructura de receptividad teo-mórfica (Foucault, 1978).

Además, la palabra –en esa misma dinámica– manifiesta otra dimensión en su enunciación: la de ser vehículo de *re-velación testimonial*, en tanto se manifiesta como posibilidad de testimonio respecto de la Revelación dada; es decir, la palabra posibilita la cercanía de Dios mismo y, al mismo tiempo –aunque de un modo distinto– posibilita el testimonio de tal condición de cercanía.

Así, la Revelación –que es palabra de Dios– deviene en palabra humana que en su condición de palabra testimoniada fortalece y matiza su acción de *re-velación*. Como ejemplo de ello, recordamos la declaración del Bautista respecto de Jesús, contenida en Jn. 1,29b: “*Ahí está el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo*”. Tal señalamiento es una elocución humana testimonial –además de ser una bella metáfora que tiende a exigir, para desple-

gar su contenido evocativo, una cierta pre comprensión histórico-cultural y es, de un modo distinto, una declaración considerada por las y los creyente como *re-velación*, es decir, como una expresión verdadera y fiable de quién es Dios (Croatto, 1988).

Las dinámicas dadas entre Revelación y testimonio tienden a funcionar –a nuestro parecer– como “*vasos comunicantes*” (Bretón, 2005), en la medida en que los testigos que pronuncian tales locuciones –que devienen en *re-velación*– de cierta forma decidieron auto implicarse en lo dicho y, por tal disposición, llegaron a decir algo verdadero y verosímil respecto a Dios. En otras palabras, las declaraciones de los testigos que se auto implican llevan a la realidad de Dios, y la percepción de tal realidad, se despliegan a partir de la *potencia re-velativa* alcanzada, por la vía de auto implicación, por quien asume el rol de testigo.

Toda esa dinámica es vehiculizada por las características propias de la palabra ya que es en el lenguaje el *donde* Dios se revela y realiza su acción, con toda su novedad y con toda su fuerza transformadora. De esta característica operativa de la palabra es que parece nutrirse, por ejemplo, la noción aramea del término *memrá* –el cual se utilizó como circunloquio sustitutivo del nombre propio *YHVH* y que bien puede traducirse como *palabra* o *verbo*, denotando en ello que en tal concepción la palabra supone una cierta identidad –al menos vocativa– entre Dios que irrumpe por la palabra y la acción consecuente que, también, deviene en historia (Vidal, 1994).

La palabra es, en definitiva, el *lugar de manifestación* del poder creador y re-entor de Dios, tal y como lo consigna el llamado Prólogo del Evangelio según Jn. 1,1-5:

“Al principio existía la Palabra
y la Palabra estaba junto a Dios,
y la Palabra era Dios.
Ella existía al principio junto a Dios.
Todo existió por medio de ella,

y sin ella nada existió de cuanto existe.
 En ella estaba la vida,
 y la vida era la luz de los hombres;
 la luz brilló en las tinieblas,
 y las tinieblas no la comprendieron”.

De este modo, proponemos que el lenguaje se halla en el centro de la vida de fe. Lo que supone, por derivada, abandonar esquemas en los cuales ese mismo lugar era ocupado por una serie de proposiciones ontológicas emanadas de la reflexión de talante metafísico, para poner en su lugar a La Palabra de Dios: Jesucristo. En una centralidad que es señalada por Peter Hünemann de la siguiente manera:

El acontecimiento de Cristo es en todos sus factores –en el testimonio de Jesucristo, en su muerte y en su glorificación– un suceso lingüístico de la fe. Se muestra concretamente como un suceso esencial y escatológico del lenguaje de la fe (Hünemann, 2006, p.88).

Con todo, la consideración de la centralidad del lenguaje en la dinámica de la Revelación, no deviene en la pretensión de instaurar un método de estudio alternativo respecto de las locuciones teológicas, sino que pretende colaborar en el esfuerzo de dar con lo fundamental de la Revelación, con su comprensión y conocimiento en la existencia de los hombres y mujeres afectados por ella.

Se trata de asistir, en palabras de Derrida, al “*momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal*” (Derrida, 1989). Donde la caracterización general del lenguaje, en el ámbito problemático específico de la fe, es descrita por Hünemann de la siguiente manera:

Es un lenguaje autónomo, pero no autárquico. Su pragmática, sus formas gramaticales y su semántica están caracterizadas por la conversión: Dios, que habla en ese lenguaje, se revela únicamente en la realización de las estructuras de ese lenguaje que sean un asentimiento (Hünemann, 2006, p.57).

Por lo anterior, entendemos que cabe reflexionar –a partir de categorías pragmáticas– respecto a las relaciones entre el fenómeno del lenguaje teológico que se despliega en torno a la Revelación y el fenómeno lingüístico particular de la performatividad.

4. Revelación: acontecer de lenguaje performativo

Dijimos ya que el lenguaje humano se convierte en una primera vía de acceso de los hombres y mujeres a Dios que se revela. A partir de ello, y dado que una de las características propias del lenguaje es su capacidad de performatividad, podemos afirmar que las locuciones teológicas comportan un cierto componente de performatividad en su decir.

El uso de enunciados performativos es, por su naturaleza, un lenguaje que compromete al sujeto hablante en el momento en que lo enuncia. Hay en ellos, de suyo, una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad (Camps, 1976, p.80ss.). En esto, la performatividad de las locuciones teológicas se presentaría como antecedente previamente constituyente de tales enunciados. A ello, agregamos la consideración de otro axioma propio de la lingüística pragmática: *lo que es válido para el hablante, también ha de ser válido para la comprensión del oyente, pues sólo de esa manera el oyente podrá comprender la afirmación del hablante, es decir, su intención comunicativa* (Camps, 1976, p.32ss.). Cuando esta condición de posibilidad no se da, se hace imposible para el oyente reconocer cuál era la intención del hablante (Habermas, 1987, p.300ss.).

Con lo anterior, nos conectamos directamente con la teoría de los llamados *actos de habla*, a partir de la cual todo discurso lingüístico –incluso aquel que se considera como pronunciado por Dios mismo– es abordado ante todo en su condición de discurso. Por ejemplo, en el caso particular del discurso de Dios cuando se revela, es un discurso que, por lo general, se expresa como un acto de habla performativo (Ladrière. 2001, p.288ss.), es decir, que se expresa

como juramento, como promesa o como bendición, entre otros modos lingüísticos performativos.

A través de estos actos de habla, Dios suele comprometerse solemnemente, en una elocución cuya solemnidad implica, para Dios mismo, el asumir una serie de obligaciones, que devienen en establecer la realidad fundante que se introduce por la solemnidad de su acto de habla (Brueggemann, 1999, p.165).

En eso, el ser de la realidad el *“todo lo que es”* ya no se puede comprender primariamente solo a partir de una reflexión metafísica, sino que ha de ser aprehendido también y en primer lugar a partir del decir divino que revela y produce sentido: el ser deviene en experiencia, que se despliega en el *“ocurrir”* de la palabra. Como afirma Ladrière: *“el lenguaje hace que aparezca, hasta cierto punto, la estructura de esta experiencia y le da la forma definida que representa la articulación discursiva.”* (Ladrière, 2001, p.336-337).

Entendemos entonces, a partir de estas nociones lingüísticas, que la experiencia señalada no se corresponde necesariamente con algún principio metafísico externo a ella, ni remite restringidamente a un *“algo”* que le es dado *a priori*, sino que, como señala Dewey, *“la experiencia equivale a lo nuevo, a lo que nos arranca de nuestra adherencia al pasado, la que nos descubre hechos y verdades nuevas”* (Dewey, 1993, p.116).

Es en este sentido en el que afirmamos que la palabra revelada *ocurre*. La palabra revelada tiene *ocurrencia* cuando llega al mundo y se articula en tanto experiencia que introduce en él *un algo nuevo*: una promesa, un compromiso, un juramento o un mandato, que autoimplican al hablante y que pretenden implicar al oyente de la palabra. Y esto lo concebimos como válido para cualquier tipo de experiencia comunicativa incluso para la elocución religiosa, en lo que respecta a su comprensión de la Revelación.

A partir de ese despliegue –por *ocurrencia*– que el *“decir”* de la Palabra es capaz de desencadenar, es que la teoría performativa del lenguaje intenta superar algunas nociones que limitaban nuestras concepciones sobre el lenguaje: por ejemplo, la que concibe al lenguaje como mera representación del mundo, en

la que se concibe que el pensamiento, el lenguaje y la realidad serían un todo único (Wittgenstein, 2008). En ello, el *giro lingüístico* experimentado por la reflexión lingüístico-filosófica en el siglo X, permitió nuevas condiciones y nociones a partir de las cuales se puede vincular al lenguaje con la realidad.

En general, las aproximaciones teóricas hacia el *decir performativo* pretenden explicitar, al menos, una de tres dimensiones: la primera, que sostiene que el “*decir algo*” es un “*hacer algo*”; La segunda, que apunta que al “*decir algo*” estamos “*haciendo algo*”; y la tercera –relacionada directamente con la autoimplicación– es la que explicita que “*porque decimos algo, estamos haciendo algo*”. Estas dimensiones son descritas por Austin de la siguiente manera:

En primer lugar distinguimos un grupo de cosas que hacemos al decir algo. Las agrupamos expresando que realizamos un acto locucionario, acto que en forma aproximada equivale a expresar cierta oración con un cierto sentido o referencia, lo que a su vez es aproximadamente equivale al “significado” en el sentido tradicional. En segundo lugar, dijimos que también realizamos actos ilocucionarios, tales como informar, ordenar, advertir, comprometernos, etc., esto es, actos que tienen una cierta fuerza (convencional). En tercer lugar, también realizamos actos perlocucionarios, los que producimos o logramos porque decimos algo, tales como convencer, persuadir, disuadir, e incluso, digamos, sorprender o confundir. Aquí tenemos tres sentidos o dimensiones diferentes... de la expresión o el uso del lenguaje (Austin, 1998, p.153).

A partir de tal concepción de las dimensiones o sentidos en el uso del lenguaje, no es posible delimitar la función lingüística a una función exclusivamente representativa o descriptiva de algún tipo de realidad que es anterior y distinta, en naturaleza, al lenguaje con la que se le expresa. Afirmamos, una vez más respecto a esto, que la realidad junto con ser descrita por el lenguaje, es producida y transformada por este.

5. Revelación en tanto *juego de lenguaje*

A tal certeza, sumamos las nociones inscritas en la llamada *teoría de los juegos del lenguaje* que desarrolló Wittgenstein en su obra *Investigaciones filosóficas*. (Wittgenstein, 2016).

Esa conceptualización es importante en la propuesta teórica de su autor, sin embargo, es difícil de delinear con exactitud y aun cuando hay antecedentes de comparaciones entre el lenguaje y determinados juegos por ejemplo, con el ajedrez, se trata de un neologismo en el contexto del estudio del lenguaje (Cordua, 1997, p.265-266).

Con tal teoría, Wittgenstein tiende a desplazar el foco de atención reflexiva desde las relaciones entre las palabras y el mundo, hacia las posibilidades de tales relaciones, dadas en un marco de acciones que se orientan hacia un fin y que son establecidas entre interlocutores que emplean instrumentos lingüísticos convencionales, creados y usados en contextos lingüísticos organizados según ciertos juegos de reglas preestablecidos (Wittgenstein, 2016).

Si aceptamos que las locuciones teológicas son una matriz que funciona lingüísticamente hablando como un sistema de significación particular, comprendido, modelado y aceptado por quienes actúan como actores de un cierto juego, en tanto vehiculan expresiones en tal *sistema-juego*; la *teoría de los juegos del lenguaje* tendrá consecuencias inmediatas en la comprensión de tales locuciones teológicas.

Un ejemplo de lo anterior, destaca en la consideración del lenguaje bíblico en la medida que, a partir de su formulación, resalta la evidencia que el contexto especifica el significado de un enunciado. Así, por lo tanto, la expresión: “*No tendrás otros dioses aparte de Mí*” (Ex. 20,3), en el contexto del decálogo, expresa una prescripción de la Ley dada por Dios a su pueblo, es decir, expresa un “algo” que es dado como norma y deseado como proyecto; y, en otro contexto, puede llegar a significar la predicción de que un suceso no llegará a ocurrir.

En la misma línea, cabe señalar que la Revelación comporta también un cierto juego de lenguaje en la medida en que se despliega paulatinamente, es decir, en tanto se articula en sentido histórico como una revelación progresiva de su significado. Por ello, es que las Sagradas Escrituras han de ser abordadas como una *totalidad de sentido* y no se puede pretender fragmentarla y erigir una expresión aislada del conjunto del sentido de la Revelación (Croatto, 1998).

En otras palabras, un libro bíblico tiene su propia unidad discursiva en clave lingüística, esto equivale a decir que posee una intratextualidad definida— la que está contenida, compensada, limitada y, a veces paradójicamente, enriquecida por la intratextualidad de los otros libros del canon; los que, a su vez, en conjunto constituyen un nuevo nivel de intra textualidad: la de la Revelación en tanto esta se articula como *un* texto (Croatto, 1998).

Tal progresividad posibilita, entre otras cosas, el despliegue de re-lecturas de nuevos lectores que acceden a los distintos niveles de intratextualidad, involucrándose en estos juegos de lenguaje, a partir de las diversas posibilidades de las identidades narrativas (Ricoeur, 2006).

En esos sentidos, la *teoría de los juegos de lenguaje* tiende a aportar a la comprensión del significado y especificidad de las aseveraciones teológicas (Vide, 1987, p.87).

Ahora bien, en la línea de profundizar lo mencionado hasta aquí, se impone una cuestión que no es posible obviar si reflexionamos en torno a la pragmática lingüística, los juegos de lenguaje y su relación o aplicación respecto a la Revelación: se trata de la cuestión de la verdad, en tanto categoría, que puede o no ser vehiculizada por las expresiones lingüísticas, con o sin prescindencia del contexto lingüístico que las contiene.

6. Revelación y verdad

El problema de la verdad ocupa un papel central tanto en ámbito filosófico como también en el teológico y son variadas las perspectivas desde las cua-

les se analiza su consistencia y su dinámica. En la inmensa mayoría de tales perspectivas, se conceptualiza a la verdad como aquello que es posible de ser sujeto de verificación. Sin embargo, en ello, el contexto teológico tiende a ser una excepción.

Tal condición de excepcionalidad resulta significativa para la comprensión de los alcances que la teoría performativa tiene en el contexto teológico, en general, y sobre la consideración de la Revelación, en particular. Pues si recordamos el rol de las locuciones testimoniales, al menos en el ámbito bíblico, podemos afirmar que la condición de verdad está ligada de forma primaria e ineludible al lenguaje mismo y no principalmente a una especie de correspondencia con lo real: la verdad, llega a ser considerada como tal, cuando asiente o confirma lo que el interlocutor otro, emisor ha dicho. El ámbito relacional humano parece ser, en esta perspectiva, el contorno de configuración de lo verdadero.

Tal relacionalidad, comporta elementos amplios, en la medida que es concebida como acción de un agente lingüístico, que deviene en agente de fuerza performativa, gracias a su intención de carácter autoimplicativo, que expresa su actitud personal de compromiso formal frente a lo declarado y atestiguado. Ello, en la perspectiva de cumplimiento de las condiciones que señaló Habermas:

Todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez. Y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. En la medida en que quiera participar en un proceso de entendimiento, no puede menos de entablar las siguientes pretensiones universales de validez (precisamente y no otras): 1.- La de estarse expresando inteligiblemente. 2.- La de estar dando a entender algo. 3.- La de estar dándose a entender; y 4.- La de entenderse con los demás (Habermas, 1987, p.300).

Desde esta perspectiva, en la realización exitosa de un acto ilocucionario, el agente de la acción aparece frente a la realidad en tanto entorno al que carga de sentido y frente a la verdad, como aquel que, por medio de la forma y la

fuerza de una declaración ilocutoria, se establece como garante de eso que tiene pretensión de verosimilitud y validez dentro de la comunidad.

Eso, no es otra cosa que poner el foco en las eventuales garantías lingüísticas que se nos ofrecen para creer que la Revelación es verdadera y no una entelequia, tal y como lo pretenden ciertas concepciones, así como lo propone Loisy, quien sostuvo que no existe la Revelación en el sentido de una comunicación directa de Dios al hombre, sino que el alma humana, en su intento de alcanzar al Dios incognoscible, es quien procura permanentemente interpretar y articular sus sentimientos en fórmulas intelectuales. Siendo las fórmulas que construye, en este afán, nuestros dogmas eclesiásticos. Para Loisy, estos últimos solo pueden simbolizar lo incognoscible pero no nos pueden ofrecer un conocimiento real acerca de ello (Santidrán, 2001, p.288).

En el esfuerzo por acceder a las eventuales garantías lingüísticas que se nos ofrecen para creer que la Revelación es verdadera, creemos que no es posible acudir a una “*racionalidad especial*”, radicalmente diferente a la que resuelve tales cuestiones en otros tipos de expresiones, disciplinas o ámbitos. Por ejemplo, en relación a las posibilidades de las garantía lingüísticas, para los patriarcas y los profetas, en el ámbito del Antiguo Testamento, era evidente que la certeza que se tenía de que la palabra era cierta y creíble era, por una parte, si efectivamente sucedía lo que se anunciaba y, por otra parte, si el comportamiento moral de aquel que decía hablar palabras suscitadas por Dios se adecuaba a tales palabras, tal coherencia entre palabra y acción tendía a fecundar la fijación por escrito de lo dicho y hecho, en el seno de la comunidad en que se desplegaron palabra y acción (Croatto, 1988, p.17,148). Además, la palabra particular pronunciada no era baladí ni ociosa, pues ella desencadenaba un algo nuevo, tal y como lo declara el Segundo Isaías: “*Así será mi palabra que sale de mi boca, no volverá a mí vacía sin haber realizado lo que deseo y logrado el propósito para el cual la envié*” (Is. 55, 11).

En categorías lingüísticas pragmáticas, podemos decir que tal conceptualización de la palabra, en el ámbito vetero testamentario, resalta el cómo el significado de las palabras se torna acción, fenómeno operacional y performativo,

que impulsa un dinamismo histórico particular: la palabra está dicha para transformar las situaciones y transformar a quienes son involucrados, ya sea como emisor o como receptor, en su enunciación. Ello tal y como también lo refleja la carga semántica del término hebreo *dabhar*, que es traducido como *palabra* en el sentido de aquello “*que está en la mente de quien habla*” (Westermann, 2001, p.691) y que comporta una cierta intención de modificar la realidad y el contexto de quien actúa como receptor de lo dicho.

Tal posibilidad de transformación se acuna en la autoimplicación, lingüística y existencial, del hablante con la palabra que pronunciaba. En lenguaje bíblico, esto se reconoce como el testimonio: el testimonio, en tanto acción lingüística, hace posible la irrupción del absoluto; irrupción que deviene en un nuevo sentido; sentido no ontológico ni epistémico, sino sentido de y en novedad, que es capaz de envolver la realidad contextual y existencial del hombre y la mujer y dinamizarla hacia un contexto nuevo, pero del cual ya son capaces de tener experiencias, al menos lingüísticas.

7. Conclusiones

En este punto y a la luz de las ideas desarrolladas, es posible establecer algunas consideraciones, las cuales, más que conclusiones que procuren “cerrar” teóricamente alguna cuestión, son propuestas como pistas abiertas y claramente susceptibles de ser profundizadas.

En general, hemos señalado que la Revelación, la lingüística pragmática y la teoría de la performatividad comparten una misma convicción: las palabras no son triviales, ni son el mero reflejo o verificación de lo real, sino que son la irrupción de las posibilidades de una nueva realidad, que no se respalda en una categoría de talante ontológico, sino que se ancla en el compromiso por autoimplicación y por testimonio de quien actúa como emisor que irradia tal novedad.

Por esa razón, en el contexto teológico, podemos afirmar que el testimonio del creyente, que se autoimplica con el mensaje de la Revelación, se incorpora

como parte del acontecimiento de la Revelación: el testimonio deviene en una especie de *re-velación* de la palabra.

Tal *re-velación* se despliega gracias a la dimensión performativa del lenguaje y a la autoimplicación que asume el testigo-emisor, quien llega a aprehender la Revelación, no como un discurso normativo o puramente informativo, sino como un acontecimiento que compromete a su propia existencia y que, precisamente por ese compromiso, deviene en una realidad que puede llegar a ser auténtica y verosímil.

También, y dado el carácter performativo que supone el fenómeno de la Revelación, se ha de advertir que cualquier acercamiento al concepto de Revelación implica necesariamente abordar una reflexión específica sobre la realidad del lenguaje y, de manera particular, sobre las posibilidades de la performatividad que este comporta.

Hay que declarar, finalmente, que con todas estas posibilidades de comprensión, desplegadas desde el ámbito de la reflexión en torno al lenguaje, se pretende aportar a una vinculación más cercana, fluida y significativa de las locuciones teológicas y la vida de los hombres y mujeres creyentes: o dicho en otras palabras, aportar a la vinculación entre el lenguaje en el que se expresa, se transmite y se celebra la fe y las realidades lingüísticas de los hombres y mujeres creyentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J. L. (1998) *“Cómo hacer cosas con palabras”*. Editorial Paidós. Barcelona. España.
- Bretón, André. (2005) *“Los vasos comunicantes”*. Ediciones Siruela. Madrid. España.
- Brueggemann, W. (1999) *“Teología del Antiguo Testamento”*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- Camps, Victoria. (1976) *“Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica”*. Ediciones Península. Barcelona. España.
- Concilio Vaticano II. *“Constitución Dogmática Dei Verbum. Sobre la Divina Revelación”*. En Línea. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Conesa, F. y Nubiola, J. (2002) *“Filosofía del lenguaje”*. Editorial Herder. Barcelona. España.
- Cordua, Carla. (1997) *“Wittgenstein. Reorientación de la Filosofía”*. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile.
- Croatto, J. (1988) *“Historia de la salvación”*. Sexta edición. Ediciones Paulinas. Santiago de Chile.
- Derrida, J. (1989) *“Márgenes de la filosofía”*. Editorial Cátedra. Madrid. España.
- Dewey, J. (1993) *“La reconstrucción de la filosofía”*. Editorial Planeta-Agostini. Buenos Aires. Argentina.
- Elfáde, Mircea. (1981) *“Tratado de Historia de las religiones”*. Editorial Cristiandad. Madrid. España.

- Escandell, María Victoria. (2006) *“Introducción a la pragmática”*. Editorial Ariel. Barcelona. España.
- Foucault, M. (1978) *“Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas”*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires. Argentina.
- González, A. (2010) *“Teología fundamental: de la Revelación y la fe”*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. España.
- Habermas, J. (1987) *“Teoría de la acción comunicativa”*. Volumen I. Editorial Taurus. Madrid. España.
- Ladrière, J. (2001) *“La Articulación del Sentido”*. 1ª Edición. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- Melloni, J. (2007) *“Vislumbres de lo real: religiones y revelación”*. Editorial Herder. Barcelona. España.
- Pérez Guerrero, J. (1996) *“La creación como asimilación de Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino”*. EUNSA. Pamplona. España.
- Peukert, Helmut. (2000) *“Teoría de la ciencia y teología fundamental”*. Editorial Herder. Barcelona. España.
- Rahner, Karl. (2007) *“Escritos de teología”*. Volumen VI. Ediciones Cristiandad. Madrid. España.
- Ricoeur, P. (2006) *“Del texto a la acción”*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. Argentina.
- Rorty, R. (1990) *“El giro lingüístico”*. Editorial Paidós. Barcelona.
- Santidrán, P. (2001) *“Diccionario básico de las religiones”*. Editorial Verbo Divino. Madrid. España.
- Sobrino, J. (2001) *“Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret”*. Cuarta Edición. Editorial Trotta. Madrid, España.

- Vidal, C. (1994) *“Diccionario de Jesús y los evangelios”*. Editorial Verbo Divino. Madrid. España.
- Vide, V. (1999) *“Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología”*. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Bilbao. España.
- Wittgenstein, L. (2008) *“Tractatus Logico-Philosophicus”*. Editorial Herder. Madrid. España.
- _____. (2016) *“Investigaciones filosóficas”*. Editorial Trotta. Madrid. España.