

Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos *praeambula fidei*?

VICENTE VIDE*

Introducción

Para hablar de Dios hay que tener en cuenta las reglas del lenguaje que se usan en la comunicación humana. Si la fe nace *ex auditu*, en la mediación de la escucha y la acogida de la Palabra revelada entra en juego la palabra humana, la palabra de la fe, como adhesión confiada a la Palabra de Dios.

Decía Santo Tomás de Aquino que: «Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligeret»¹. Ahora bien, sin lenguaje no hay inteligibilidad. Sin el lenguaje el acto de la fe no es ni inteligible ni comunicable.

Los preámbulos de la fe

Los «preámbulos o presupuestos de la fe» (*praeambula fidei*) es una expresión, usada en la escolástica del s. XIII para señalar las condiciones que han de darse para que la decisión de creer en Dios no aparezca como arbitraria y así la persona pueda justificar ante la razón el acto libre de creer². Son como los prolegómenos de la fe, los primeros pasos que hay que dar para poder llegar a descubrir que

* Universidad de Deusto-Bilbao.

¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. II-IIae q.8, ad.2.

² Cfr. PIE I NINOT, S.: *La teología fundamental*. Secretariado Trinitario. 4ed., Salamanca 1996, 198.

creer en Dios y en Cristo es algo muy razonable y sensato. Tradicionalmente tales preámbulos comprendían una serie de verdades accesibles a la razón humana. Si se negaban estas verdades, entonces resultaba absurdo e ininteligible el contenido de la Revelación. Después de Santo Tomás, para algunos autores estos preámbulos eran meramente filosóficos o racionales, para otros estaban implicados como condiciones o presupuestos en el acto mismo de fe, es decir, estaban ligados esencialmente o intrínsecamente al hecho de la Revelación como dimensión de su inteligibilidad. La mayoría de los teólogos actuales señalan que la función hoy de los preámbulos de la fe no es demostrar el hecho de la Revelación, sino hacer inteligible su contenido, en el cual están implícitos³. Son, pues, los presupuestos para que la acogida del acto de fe sea razonable y comunicable. Sin ellos el acto de fe no sería ni razonable ni inteligible.

La *Fides et ratio* opta por la expresión «*via praeparatoria fidei*». La encíclica dice que la razón es llevada a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe. Señala, además, que hay verdades cognoscibles naturalmente y que su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios⁴. Entre estas verdades menciona el conocimiento natural de Dios, la búsqueda de las condiciones en las que el hombre se plantea a sí mismo sus primeros interrogantes fundamentales sobre el sentido de su vida, sobre el fin que quiere darle y sobre lo que le espera después de la muerte y la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana. Las filosofías del lenguaje estudian esta aptitud del lenguaje desde las nociones de significado y referencia. Por eso las filosofías del lenguaje son muy importantes en este ámbito de la Teología Fundamental.

Las filosofías del lenguaje

Las filosofías del lenguaje tienen mucho que ver con las vías o preámbulos de la fe porque hoy en día la cuestión prioritaria y previa no es el conocimiento natural de Dios, la discusión en torno a las verdades metafísicas necesariamente ligadas al hecho de la Revelación o la cuestión de la analogía (si es filosófica o teológica), sino la credibilidad y significatividad de la fe para hombres y mujeres que ya no participan a priori de una forma de vida cristiana⁵. Hoy la cuestión previa y prioritaria no es el conocimiento de las verdades naturales que preparan

³ Así lo sostienen autores como K. Rahner, R. Fisichella, H. Verweyen; G. Cottier, H. Vorgrimler; A. Lang, O.H. Pesch o S. Pié i Ninot. Cfr. PIE I NINOT, S.: *Ibidem.*, 199.

⁴ Cfr. JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n.67.

⁵ Cfr. VIDE, V.: *Los lenguajes de Dios*. Universidad de Deusto, Bilbao 1999, 242.

para aceptar verdades sobrenaturales reveladas. La cuestión previa hoy son los preámbulos existenciales de la experiencia de Dios⁶. Dios no aparece a la mirada del hombre distraído ni a una persona dominada por la racionalidad instrumental propia del hombre que se pasea por el mundo explicando, explotando y dominando sin desarrollar experiencias de autotranscendimiento.

Además hoy corren tiempos postmetafísicos. Por ello es apremiante partir del análisis lingüístico, de sus dimensiones de referencia y acción comunicativa para, desde ahí, mostrar la apertura hacia una trascendencia comunicativa y dialógica, la Palabra de Dios que en Cristo habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor⁷.

Me voy a centrar, sobre todo, en la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera de lo que trasciende la experiencia humana o de la trascendencia en la inmanencia del lenguaje porque creo que en este sentido hay filosofías del lenguaje que pueden ser una *via praeparatoria fidei*, así como hay otras filosofías del lenguaje que pueden ser preámbulos para el ateísmo.

Me voy a centrar en las filosofías del lenguaje (en plural) y no desarrollaré la cuestión de la analogía, porque ésta pertenece más bien a la metafísica. La analogía me parece muy importante y necesaria para expresar la trascendencia de Dios, evitando así el agnosticismo y el fideísmo, superando los riesgos de la univocidad, el antropomorfismo y la idolatría. Se trata de una regla lingüística que nos ayuda a definir los límites del lenguaje acerca de Dios. Pero pertenece más a la metafísica y, además, se centra en el aspecto predicativo o atributivo del lenguaje. Con ello se expone a los ataques de la semántica referencialista.

En cuanto a la reflexión filosófica sobre el lenguaje hay que decir que ha estado siempre presente de alguna manera desde los tiempos del *Crátilo* de Platón. Aristóteles en su obra *De interpretatione*, los estoicos Zenón y Cleantes con su teoría ideacional del significado y San Agustín con su obra *De Magistro* abordaron cuestiones importantes de semiótica. Entre los tratados medievales encontramos estudios sobre la filosofía de los signos y su relación con los conceptos en autores como Boecio, Santo Tomás de Aquino, Pedro Hispano o Guillermo de Occam. En la Edad Moderna Hobbes reflexionó sobre la función semiótica de los nombres. Locke y Hume establecieron la conexión entre la teoría semántica y la teoría del conocimiento. J. Stuart Mill analizó las expresiones nominales como denotativas y connotativas, anticipando la distinción de Frege entre sentido y referencia. La Gramática de Port Royal (Arnauld y Lancelot) y Leibniz con su lenguaje universal del pensamiento anticiparon, según Chomsky, la actual gramática generativo-transformacional.

⁶ Cfr. MARTÍN VELASCO, J.: *La experiencia cristiana de Dios*. Trotta, Madrid 1995, 29.

⁷ Cfr. DV 2.

Pero es a finales del siglo XIX, con el llamado giro lingüístico (Gustav Bergman), cuando el lenguaje pasa a ocupar el centro de la investigación filosófica. Me voy a centrar en las filosofías del lenguaje del siglo XX y XXI, ya que hasta finales del siglo XIX no hay propiamente filosofías sistemáticas del lenguaje. En efecto, a finales de siglo XIX se inicia el llamado «giro lingüístico». Este consiste en la tendencia a tratar las cuestiones filosóficas a partir del análisis de su forma lingüística, es decir, no se comienza preguntando: ¿qué es el conocimiento o qué es el ser?, sino ¿qué queremos decir cuando afirmamos que conocemos o cuándo decimos que algo existe? Frege escribió en su *Conceptografía* que era tarea de la filosofía romper la tiranía de las palabras sobre el pensamiento, trayendo a la luz las confusiones que son casi inevitables en el uso del lenguaje». Por eso dice Dummett que sólo con Frege quedó establecido el objeto de la filosofía del lenguaje: primero, que la meta de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento; segundo, que el estudio del pensamiento debe distinguirse del estudio del proceso psicológico del pensar; y que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del lenguaje. Ahora bien, hay varias formas de filosofías del lenguaje. Podríamos agruparlas en tres ámbitos:

1. *Semántica referencialista o representacionalista de la filosofía analítica*, que supone el isomorfismo entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad. El positivismo y el atomismo lógico diagnosticaron que el origen de los problemas filosóficos residía en la imperfección del instrumento natural de expresión de los pensamientos. Si en el lenguaje natural nos encontramos con términos no denotativos, términos que no se refieren a nada, se les excluye por estipulación de los sistemas lógicos o se les asigna una referencia convencional. El significado y la verdad se reducen a la designación descriptiva, a su correlación con estados de cosas.

2. *La pragmática lingüística*: actos de habla, teorías de la acción comunicativa, pragmática universal y pragmática trascendental. Analiza la relación entre el lenguaje, los usos, intenciones y acciones comunicativas. «El lenguaje está bien como está» (segundo Wittgenstein). El significado incluye la intención comunicativa, es la suma del decir y del querer decir.

3. *Filosofías hermenéuticas*. Caracterizan el pensamiento de autores como H.G. Gadamer y Paul Ricoeur que han desarrollado una filosofía universal de la interpretación y de las ciencias del espíritu. Conectan con la hermenéutica clásica, entendida como el arte de interpretar correctamente los textos. El significado consiste en el sentido y en la interpretación. Según Jean Grondin⁸ hay tres grandes acepciones de la hermenéutica filosófica:

⁸ Cfr. GRONDIN, J.: *¿Qué es la hermenéutica?* Herder, Barcelona 2008, 15-20.

a) sentido clásico: arte de interpretar los textos: Quintiliano, San Agustín (*Sobre la doctrina cristiana*), Melanchton y Schleiermacher. Este busca en el pensamiento aquello mismo que el autor ha querido expresar.

b) Para Dilthey sería el arte de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito así como la reconstrucción del sentido vivido por el autor (Erlebnis)

c) una filosofía de la existencia o una filosofía del sentido (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) Como señala Grondin, en Heidegger la hermenéutica ya nada tiene que ver con los textos sino con la existencia de cada uno para contribuir a despertarla a sí misma. Se trata de una precomprensión de la existencia, del sentido del ser o del ser como sentido. Para Gadamer el lenguaje nos hace conocer el ser de las cosas. Para Paul Ricoeur hay una hermenéutica de la confianza que acepta el sentido que se ofrece a la comprensión, sentido en el que se revela una verdad más profunda que hay que descubrir y una hermenéutica de la sospecha que desconfía del sentido desde una arqueología ideológica (Feuerbach), social (Marx) estructural (Nietzsche) o pulsional (Freud) Para los posmodernos Derrida, Rorty y Vattimo no hay hechos sino sólo interpretaciones. No hay una realidad objetiva. Con Rorty hay un adiós pragmatista a la noción de verdad y con Vattimo se desemboca en una ontología nihilista en la que el ser queda atrapado por el lenguaje⁹. Y, sin embargo, como veremos, las filosofías del lenguaje hermenéutico-simbólicas nos muestran cómo en todo conocer, interpretar, hablar y actuar humanos tiene lugar una anticipación de algo último, incondicionado y de algún modo absoluto.

1. La filosofía analítica desde la lógica neopositivista: preámbulos para el ateísmo

La filosofía analítica hunde sus raíces en el empirismo inglés de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume así como en el desarrollo de la lógica moderna de Frege y B. Russell, entre otros. El planteamiento de la forma lógica del lenguaje fue particularmente retomado y renovado por G. Frege desde la lógica matemática. En una fase posterior se hizo una síntesis con la crítica empírico-nominalista del lenguaje. 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

⁹ Cfr. *Ibidem.*, op.cit., 156-157.

como una actividad que se ocupa de establecer las condiciones de posibilidad de cualquier tipo de significado lingüístico. 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.

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 muchos de ellos profesan formas diversas de ateísmo.

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 constatable 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»¹⁰.

¹⁰ CARNAP, R.: *Testability and Meaning*, II. New Haven, Graduate Philosophy Club, Yale University, 1954, 33.

O, como dice Alfred Ayer:

«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»¹¹.

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. He aquí la paradoja y el círculo vicioso de la lógica verificacionista: la imposibilidad de verificar el principio de verificación, ya que éste, en cuanto tal, no es ni una proposición analítica ni una sintética. Es, en el fondo, la misma paradoja que se advierte al final del *Tractatus* y que el mismo Wittgenstein trató de resolver con su obra *Investigaciones Filosóficas*.

2. La apertura a lo místico inefable: L.Wittgenstein

L. Wittgenstein sitúa el análisis lingüístico como el tema principal de su incansable reflexión. En ella ocupan un puesto central las expresiones valorativas, sean éticas, religiosas o estéticas¹². En un principio Wittgenstein fue considerado, sobre todo, por Russell y el Círculo de Viena como un positivista lógico. Pero, como el mismo Wittgenstein reconoció, la parte más importante de su obra era la no escrita¹³. Así lo interpretan comentaristas como Pears, Sherry, Philipps,

¹¹ AYER, A.: *Language, Truth and Logic*. V. Gollancz, Londres 1958, 115.

¹² Esta es una de las tesis que sostiene C. Barrett en su brillante exposición en torno a la ética y la creencia religiosa en Wittgenstein., C.: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Alianza Universidad, Madrid 1994., 13. En esta obra sostiene Barrett que cada vez hay más comentaristas que enfocan la exposición del *Tractatus* desde el punto de vista ético. Aún reconociendo que muchos de estos comentaristas han ido más lejos que el propio Wittgenstein, la preocupación por el sentido y función de las expresiones valorativas es constante en Wittgenstein.

¹³ Así lo atestigua Wittgenstein en una carta a Ludwig von Ficker (recogida en el apéndice del compilador a las cartas de Wittgenstein a Paul Engelmann) y de las memorias del propio Engelmann. Del *Tractatus* dice el filósofo de origen austríaco: «El libro tiene sentido ético. En una ocasión pensé en incluir en el prefacio una frase, que finalmente no añadí, pero que voy a transcribirte porque quizá sea una clave (del libro) para tí. Entonces quise escribir: mi trabajo consta de dos partes: la que aquí se somete a consideración y la formada por todo lo que no he escrito. Y es precisamente esa segunda parte la más importante...Te recomiendo leer el prefacio y la conclusión, puesto que constituyen la expresión más inmediata de su sentido». Cfr. *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*, 143-4, tomado de BARRETT, C.: op.cit., 15-16.

Anscombe, Barrett, Rhees, entre otros¹⁴. Wittgenstein toma en serio las expresiones valorativas y, aún clasificándolas en el ámbito del sinsentido (*unsinnig*), reconoció a lo largo de su vida su función propedéutica para conducirnos al ámbito de lo místico, indecible por naturaleza pero presente y existente en la vida humana, como dimensión constitutiva del ser humano, cuya demostración se patentiza en las experiencias de apertura a lo de algún modo absoluto¹⁵.

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 hombre¹⁶. 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 término¹⁷. 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»¹⁸.

¹⁴ Cfr. PEARS, D.: *Wittgenstein*. Londres 1971, Fontana-Collins (Ed. cast., Wittgenstein. Barcelona 1972, Grijalbo); SHERRY, P.: *Religion, Truth and Language-Games*. Londres 1977, McMillan; RHEES, R (comp.) *Recollections of Wittgenstein*. Oxford University Press 1984; BARRETT, C.: op.cit.16.

¹⁵ Cfr. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid 1987, Alianza. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 6. 522. En la *Conferencia sobre Ética* concluye: «Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría». Cfr. *Conferencia sobre Ética*, 43. En CSE además de la experiencia del asombro ante la existencia de algo, calificada en el *Tractatus* como «lo místico» (Cfr. *Tractatus* 6.44), Wittgenstein menciona otras dos. sentirse absolutamente seguro y sentirse absolutamente culpable. CSE 38-39.

¹⁶ Cfr. ENGELMANN, P.: *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. Oxford 1967, Bclakwell, 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.

¹⁷ El 22.6.12. escribía Wittgenstein a Russell: «Cuando tengo tiempo, leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiere decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar mucho: a saber, creo que me ayuda a liberarme de la Sorge (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la segunda parte de Fausto)». Cfr. REGUERA, I.: «Wittgenstein 1: la filosofía y la vida». *Teorema* 1981, 281.

¹⁸ *Ibidem.*, 7.

En la *Conferencia sobre ética* Wittgenstein reconoce el valor de tres experiencias de apertura a lo de algún modo absoluto. Comentándolas señala A. Tornos:

«Tres son los aspectos más importantes, a mi parecer, del tratamiento de lo religioso en esta conferencia de Wittgenstein: las experiencias que él enumera como prototípicas de la relación con lo absoluto; el terminante rechazo que expresa de la posibilidad de traducir el lenguaje en que ellas suelen enunciarse a un lenguaje lógicamente disciplinado como el de las ciencias, y el respeto cuasi-sagrado con el que, a pesar de todo, se refiere al tema»¹⁹

La filosofía del lenguaje de Wittgenstein constituye un preámbulo del ámbito de *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»²⁰.

Thomas McPherson ha llegado a comparar 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 religión²¹. En sus escritos publicados, Wittgenstein sólo emplea cuatro veces el término «místico»: tres veces en el *Tractatus* y una en los *Notebooks*²². Sea cual sea la interpretación de *lo místico* en la obra

¹⁹ TORNOS, A.: «La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein». *Pensamiento* 181, vol. 46 (1990) 29.

²⁰ Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. op.cit. 6. 45..

²¹ Cfr. MCPHERSON, T.: «Positivism and Religion». *Philosophy and Phenomenological Research* XIV (1954), 319-331.

²² Cfr. «No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea (*Tractatus* 6.44); «El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico» (*Tractatus* 6.45); «lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (*tractatus* 6.522). En *Notebooks* «lo místico» se presenta como la maravilla (Wunder) milagrosa y sorprendente de que haya un mundo. Cfr. *Notebooks 1914-1916*. Oxford

de Wittgenstein, él descubre la paradoja de tener que expresar lo inexpresable sin que tal paradoja comporte un absurdo. Esta tensión paradójica recuerda aquella, 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 parecen carentes de sentido, en realidad, tienen sentido cuando lo ocultan a los ojos del mundo, remitiendo de modo intencional al ámbito de lo sobrenatural. Desde esta clave se comprende por qué Wittgenstein, al calificar a las proposiciones de la ética y de la religión como carentes de sentido (*unsinnig*) no las rechaza como absurdas (*Bedeutungslos*). Más aún, trata de salvar su peculiar sentido, emparentado con el sentido del mundo (*der Sinn der Welt*):

«Carecen de sentido, no pueden decir nada, son indecibles, y también son sinsentidos. No representan figurativamente nada; no muestran nada, ni siquiera el simbolismo, es decir, un signo con significado. No puede atribuirse significación alguna a sus signos, y por tanto éstos no pueden ser símbolos. Son «sin sentidos». No son, sin embargo, sinsentidos, es decir, absurdos en su acepción más corriente, como lo son los galimatías o las proposiciones sin significado (*bedeutungslos*). Se manifiestan a sí mismas (*zeigt sich*) (TLP 6.522). Lo que eso quiera decir tampoco está muy claro. Quizá no pueda clarificarse y eso forme parte de su naturaleza. Por el momento hemos llegado a la conclusión de que las seudoproposiciones “sinsentido” no representan figurativamente nada y menos aún dicen algo del mundo. Pero manifiestan algo, pese a su incapacidad para decir algo»²³.

Así, desde el análisis lingüístico, al intentar establecer los límites de lo que se puede decir, hay que suponer una cierta expresabilidad de lo que está más allá del límite. De lo contrario no tendría sentido hablar del límite como límite. Desde esta perspectiva, se puede ver que el final del *Tractatus* abre una puerta

1961, Basil Blackwell, 20.10.16., 86. Traducción castellana. *Diario filosófico*. Barcelona 1982, Ariel. En este contexto afirma nuestro autor: «El impulso hacia lo místico proviene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hubieran recibido respuesta, nuestro problema no se habría rozado lo más mínimo. Por supuesto que, en ese caso, ya no quedaría pregunta alguna, y esa es la respuesta». *Notebooks.*, op.cit., 51. C. Barrett expone de forma amplia y pormenorizada la noción de «lo místico» en Wittgenstein en el capítulo que dedica a este tema en su obra, ya citada y encomiada que lleva por título: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, capítulo 4. «Lo místico», 109-133. Allí señala cómo la noción de lo místico está íntimamente ligada con la noción de Dios wittgensteiniana, que, pese a no ser ni tradicional ni ortodoxa contiene algunos elementos de la noción tradicional, tanto filosóficos como teológicos. Cfr. BARRETT, C. op.cit., 109-110.

²³ BARRETT, C.: op.cit., 40.

al ámbito del Misterio y a la Revelación cristiana (lo que no se puede decir, se muestra, acontece, irrumpe, se desvela) y muestra la función analítica no sólo terapéutica sino también propedéutica que caracteriza a las expresiones de los lenguajes de revelación como, por ejemplo, el lenguaje de la fe cristiana. Así lo expresa Wittgenstein:

«¿Cómo es posible siquiera que tenga noción del infinito, si sólo veo siempre un número finito de cosas? Lo infinito no es un número, una magnitud. Lo infinito me es dado intencionalmente ya en la experiencia de lo finito. Precisamente porque experimento lo finito como finito, por eso veo la posibilidad de otras experiencias finitas. Y tal posibilidad no tiene un final preciso...La experiencia como vivencia de los hechos me proporciona lo finito; los objetos contienen lo infinito. Naturalmente no como una magnitud opuesta a la experiencia finita, sino intencional»²⁴.

Para Wittgenstein los lenguajes de la religión son formas de vida. Si la religión es una forma de vida, en ella se manifiesta toda la realidad por medio del sentido específico que la vivencia religiosa aporta. A pesar de las interpretaciones discutidas acerca de la «teología como gramática», de la religión como juego lingüístico y como forma de vida, estas nociones del llamado «segundo Wittgenstein» abren un nuevo horizonte para fundamentar el sentido y el valor de los lenguajes de la fe cristiana. Wittgenstein apunta hacia una cierta forma de fideísmo. Según él, al final la ética, como superación de todo lenguaje y asombro mudo ante lo místico, ha de ser la Palabra, el Hijo de Dios:

«Que existe una relación entre ellos, es algo que los hombres han sentido y han expresado así: Dios Padre ha creado el mundo, Dios Hijo (o la Palabra que proviene de Dios) es lo ético»²⁵.

La vena fideísta se deja ver también en otra afirmación wittgensteiniana:

«Si algo es bueno, es también divino. En ello, curiosamente se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede expresar lo sobrenatural»²⁶.

²⁴ WITTGENSTEIN, L.: *Philosophische Bemerkungen*. Póstumo ed. por Rush Rhees. Frankfurt am Main 1964 (Suhrkamp Verlag) = Ludwig Wittgenstein, *Schriften* 4., 138, tomado de BRAND, G.: *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. Madrid 1987. 2 ed., 88.

²⁵ REGUERA, I.: «Wittgenstein I: la filosofía y la vida». op.cit., 312.

²⁶ WITTGENSTEIN, L.: *Verm. Bem.* 15. Cfr. REGUERA, I. «Wittgenstein I: la filosofía y la vida». op.cit., 313.

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 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. Comentando los cuadernos de guerra, I. Reguera ofrece una valoración ponderada y bien fundada a este respecto:

«Es verdad que no hay que confundir religión (credo, rito, magisterio) o religiosidad (relación personal con el misterio) con mística (intuiciones o sentimientos inefables respecto a lo misterioso), pero el fondo religioso (de religiosidad, no de religión) de la mística es a todas luces innegable en el autor de estos diarios de guerra»²⁷.

Wittgenstein daba una gran importancia a la perspectiva religiosa sobre las cosas, más allá del sentimentalismo devoto, que muchas veces se pone como criterio de religiosidad. Así se explican las continuas alusiones e invocaciones a Dios, sobre todo, en el tercer cuaderno de guerra. Es verdad que la mayoría presentan un carácter ritualizado, pero, a pesar de ello, resultan espontáneas en su contexto concreto y reflejan un fondo de apertura a lo Absoluto²⁸. También es cierto que después en el *Tractatus* el fondo religioso aparece de forma muy ocasional y fragmentada, pero ello se debe al objetivo de esta obra y quizá también a la destrucción interior con que vivió este autor el último período de la guerra, unida a su preferencia por la vía del silencio como expresión máxima de lo inefable²⁹. 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, quizá debido, entre otras cosas, a su visión de Dios más como *tremens* que como *fascinans*:

²⁷ REGUERA, I.: «Cuadernos de guerra», en WITTGENSTEIN, L.: *Diarios secretos*. Madrid 1991. Alianza Universidad, 201. «Que Wittgenstein no era una persona de iglesia es obvio. Que no fuera religioso por eso, no lo es tanto, sobre todo por la religiosidad que nos interesa, que, como relación personal con el misterio, es también, por otro lado, una inevitable perspectiva muy particular sobre las cosas: la de su posibilidad desde él (ante la previa admiración mística de que de hecho existan y sean como son viniendo de donde –¿de dónde?– vienen, y mezclada con ella). Considerada de este modo, es también la perspectiva del límite y del encierro en él, muy mezcladas con la ética». Cfr. REGUERA, I.: «Cuadernos de guerra». op.cit., 203.

²⁸ Cfr. *Ibidem.*, 207-208.

²⁹ Cfr. *Ibidem.*, 208.

«Un dios a quien comprendía como juez y juez terrible; un dios a quien capta en la conciencia del propio pecado y culpa. Una vida vivida en el horizonte milenarario del gran juicio final, presidida por un fantasmal “pantocrator”...Vida que no es sino una obligación (*eine Aufgabe*). Una vida fea (*hässlich*)...»³⁰.

En sus cartas y conversaciones el *hombre* Wittgenstein testimonia 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):

«Crear en Dios significa que los hechos del mundo no lo son todo»³¹; «al significado último de la vida podemos denominarlo Dios»³²; «creer quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que la vida tiene un sentido»³³; «orar es pensar en el sentido de la vida»³⁴; «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»³⁵.

Con el ocaso del verificacionismo se reconoce la *diversidad y multiplicidad de significados* y la complejidad de otras funciones del lenguaje. Se admite que en el análisis del lenguaje se hallan dimensiones 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*»³⁶. Esta experiencia del encuentro con el ser, del descubrimiento vivo del misterio presenta una conexión con las experiencias de revelación cristiana.

Después de Wittgenstein en la *Oxford-Cambridge Philosophy* se han desarrollado formas de hablar de Dios a través de parábolas, como las del jardinero invisible de A. Flew, continuadas por Wisdom, Hare, Mitchell, Hick, Crombie,

³⁰ REGUERA, I.: «Wittgenstein I: la filosofía y la vida». op.cit., 282.

³¹ WITTGENSTEIN, L.: *Notebooks 1914-1916*. Oxford 1961, Blackwell, 174 (8-7-16).

³² Ibidem., 173 (11- 6- 16).

³³ Ibidem., 174 (8-7-16).

³⁴ Ibidem., 173 (11-6-6).

³⁵ IDEM: *Tractatus logico-philosophicus*. op.cit., 6.41.

³⁶ Ibidem., 6.44.

entre otros. Estas parábolas muestran la apertura del lenguaje hacia dimensiones de la realidad que exceden y trascienden los datos empíricos. Hoy en día una buena parte de los pensadores que se inspiran en la corriente analítica reconocen el significado propio y específico de las aserciones teológicas. En este sentido muchos filósofos y científicos anglosajones reconocen el valor cognitivo de las aserciones teológicas. Estos autores muestran cómo puede acogerse y justificarse el acto de fe de manera razonada y en diálogo con las ciencias cognitivas. Este reconocimiento ayuda a los teólogos a estudiar el *logos* específico de la revelación y de las expresiones de la fe cristiana.

En su obra *Religious Language* Iam.T. Ramsey aplica la filosofía del lenguaje para caracterizar las experiencias de revelación. Estas comportan una cierta extrañeza (*odd discernment*) y un compromiso de toda la existencia (*total commitment*) por parte de los interlocutores. 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 sus 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*).

Según Ramsey cualquier tipo de 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 a un horizonte metalingüístico presente intencionalmente en el mismo lenguaje. 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.

3. La pragmática lingüística y el significado de los lenguajes religiosos

La cuestión del significado es el tema estrella de las filosofías del lenguaje. Tarde o temprano todas suelen preguntarse: ¿cuál es el significado de significado?

Las teorías semánticas conductuales identifican el significado con los estímulos que suscita la emisión de una oración y con las respuestas a dicha emisión. Willard Quine, el lógico y filósofo americano de mayor relieve en la segunda mitad del siglo XX adopta una filosofía monista, naturalista y empirista de tipo holista.

Sitúa el significado en el aprendizaje de los usos lingüísticos. Otros autores como Donellan, Kripke y Putnam insisten en la teoría causal de la referencia. Es interesante la teoría del significado de Putnam como un complejo vector en el que entran la extensión, los estereotipos y la labor de los expertos en cada área de conocimiento. Pero el significado lingüístico no se reduce a su relación con la realidad, es decir, a la dimensión semántica. Es preciso contar con el uso, con el marco de la intención y acción comunicativa, es decir, con la pragmática lingüística.

El giro pragmático-lingüístico de la segunda mitad del siglo XX ha contribuido a la superación del predominio de la semántica referencialista. La pragmática estudia aspectos del significado no reducibles a la referencia ni al significado literal o convencional, ya que no es lo mismo lo que se dice que lo que se quiere decir. Veamos un ejemplo:

«Cuando un diplomático dice sí, quiere decir quizá;
 Cuando dice quizá, quiere decir no;
 Y cuando dice no, entonces no es un diplomático»

La pragmática lingüística estudia cómo los hablantes interpretamos enunciados en contexto. Estudia el lenguaje en función de la comunicación. Estudia nuestra manera intencional de producir significado mediante el lenguaje, y los principios que regulan los comportamientos lingüísticos dedicados a la comunicación. Hasta ahora, sobre todo, se han considerado dentro de la pragmática fenómenos como la estructura de los actos de habla, los tipos de implicación, la deixis, la relación entre hablantes, discurso y contexto. Pero el lenguaje en funcionamiento es un complejo de fenómenos muy amplio. No hay unidades mínimas pragmáticas, como hay unidades fonológicas, morfológicas, sintácticas.

La pragmática lingüística estudia, por tanto, las acciones lingüísticas (actos de habla), lo no-dicho o implícito o implicado en lo dicho y los elementos contextuales.

Es difícil señalar una fecha precisa para el nacimiento de esta disciplina, pero podría establecerse, de forma orientativa y convencional, los estudios del signo lingüístico llevados a cabo por Charles Morris en 1938³⁷. 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

³⁷ 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.

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»³⁸.

Dentro de la pragmática lingüística se sitúan las teorías de los actos de habla. Estas teorías 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»³⁹.

En su dimensión pragmática 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 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).

Al mostrarnos la fuerza ilocucionaria y compromisiva, presente en los actos lingüísticos, la teoría de los actos de habla muestra el sentido y la razonabilidad del acto de fe, en cuanto éste constituye, a la vez, un mensaje informativo y performativo.

Desde esta perspectiva se descubre la fuerza operativa contenida en la Palabra de la revelación y se muestra el sentido de dimensiones del acto de fe, tradicionalmente relegadas a un segundo plano en teología sistemática, como son la expresiva, la auto-implicativa o la doxológica. En este sentido puede ser una vía que prepara para la escucha y acogida razonable de la fe. Y, por tanto, las filosofías centradas en la pragmática lingüística pueden constituir una apertura a la dimensión de lo de algún modo absoluto.

³⁸ 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.

³⁹ SEARLE, J.: *The Philosophy of Language*. Oxford University Press 1971, 7.

4. Los actos de habla y el acto de fe

El papa Benedicto XVI señala en su encíclica *Spe salvi* que la verdad del mensaje cristiano no se puede reducir a su aspecto informativo, ya que comporta esencialmente una dimensión performativa:

«En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era sólo “informativo”, sino “performativo”. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que cambia la vida»⁴⁰.

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» (1 Jn 1, 2). Al recibir el anuncio, el creyente responde 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. No deben perderse de vista los diversos niveles de intención comunicativa, ya que el creyente no recibe el anuncio directamente de Jesús

⁴⁰ BENEDICTO XVI.: *Spe salvi*. n.2. Más adelante en los nn 4 y 10 el papa vuelve a señalar que el mensaje cristiano no se puede reducir al aspecto informativo, ya que comporta una dimensión performativa. «Antes de abordar la cuestión sobre si el encuentro con el Dios que nos ha mostrado su rostro en Cristo, y que ha abierto su Corazón, es para nosotros no sólo «informativo», sino también «performativo», es decir, si puede transformar nuestra vida hasta hacernos sentir redimidos por la esperanza que dicho encuentro expresa, volvamos de nuevo a la Iglesia primitiva» (n.4).

«No obstante, es el momento de preguntarnos ahora de manera explícita: la fe cristiana ¿es también para nosotros ahora una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida? ¿Es para nosotros “performativa”, un mensaje que plasma de modo nuevo la vida misma, o es ya sólo “información” que, mientras tanto, hemos dejado arrinconada y nos parece superada por informaciones más recientes?» (n. 10)

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.

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.

Ya el cardenal Newman distinguía entre 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 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»⁴¹.

De este modo la teoría de los actos de habla, al analizar la estructura de los actos asertivos, muestra la esencial vinculación entre *creer que* y *creer en*. 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 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:

⁴¹ «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». Cfr. NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of Grammar of Assent*. Oxford 1985, Clarendon Press, 13.

«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»⁴².

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 reductible 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»⁴³.

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»⁴⁴. 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)*⁴⁵. 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*⁴⁶. Aunque ambas dimensiones se refieren a lo que suele

⁴² KENNY, A.J.P.: *Faith and Reason*. Irvington 1983., 69.

⁴³ PRICE, H.H.: «Faith and Belief», en HICK, J. (eds): *Faith and the Philosophers*. op.cit., 11.

⁴⁴ DE LUBAC, H.: *La fe cristiana*. Madrid 1970, Ediciones FAX, 151.

⁴⁵ S. AGUSTÍN.: *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.

⁴⁶ 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.

llamarse un «estado mental», el «creer en» algo o alguien significa «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 Belief*⁴⁷, 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 ella⁴⁸. Una conocida filósofa del lenguaje, Victoria Camps, lo expresa así:

«“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»⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. HIGH, D.M.: *Language, Persons and Beliefs. Studies in Wittgenstein's «Philosophical Investigations» and Religious Uses of Language*. Oxford University Press. 1967.

⁴⁸ Cfr. CAMPS, V.: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976. Península, 197.

⁴⁹ *Ibidem.*, 197-198.

5. La teoría de la relevancia de Sperber y Wilson y la Revelación

No es lo mismo decir que comunicar. Esta distinción es central en las filosofías del lenguaje más recientes, sobre todo, en la pragmática lingüística y en las teorías de la comunicación al distinguir entre información y comunicación. Esta distinción permite superar una filosofía de corte referencialista, en la que sólo tiene sentido y significado los enunciados asertivos y permite superar también una Revelación reducida a un sistema de verdades asertivas, doctrinales y proposicionales.

Los autores más destacados de la teología fundamental⁵⁰ concuerdan unánimemente al establecer como novedad radical del Vaticano II y, en particular, de la *Dei Verbum* la centralidad de la Palabra de Dios expresada con un lenguaje concreto, personalista, dialógico, dinámico y operativo⁵¹. A partir de aquí hoy en día en los manuales de teología fundamental se presenta la Revelación como encuentro, diálogo, relación interpersonal, comunión, amistad entre Dios y los seres humanos⁵². Lo que no suele señalarse suficientemente en la mayoría de los estudios sobre la Revelación como autocomunicación es una distinción importante que hace la *Dei Verbum* en el capítulo III, sobre todo, en el n. 12, a saber, la distinción entre decir y comunicar.

No es lo mismo hablar que comunicar, como no es lo mismo informar que comunicar. Informar es transmitir un pensamiento o un mensaje a otro agente cognitivo; comunicar es entablar una relación interactiva con otro agente cognitivo. Por ello para que dos personas se puedan comunicar es necesario que exista una intención comunicativa explícita por parte del hablante de modo que

⁵⁰ Para profundizar en el planteamiento conciliar de la Revelación puede ser 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, Sígueme. 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-POTMEYER, 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*. Torunai 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*. Turin 1988; BENTUE, A.: *La opción creyente: introducción a la Teología Fundamental*. Salamanca 1986 y, S.: LA PIE I NINOT: *Teología Fundamental*. Salamanca 2001.

⁵¹ Cfr. WALDENFELS, H.: *Teología fundamental contextual*. Salamanca 1994. Sígueme, 226.

⁵² S. Pié i Ninot expone muy bien lo que quiere decir la Revelación como palabra, encuentro y presencia en su obra citada *La Teología Fundamental*, 252-258. Lo mismo, más o menos, vienen a decir la mayoría de los manuales de Teología Fundamental. Por ello no repito aquí lo que puede fácilmente encontrarse en dichos manuales.

pueda ser reconocida por parte del oyente. Y no es lo mismo una teoría de la comunicación que otra. Hay varios modelos de comunicación. En las ciencias del lenguaje más actuales, siguiendo a Sperber y Wilson⁵³, básicamente hay dos grandes modelos: el de la codificación/descodificación y el modelo ostensivo-inferencial.

La teoría clásica y habitual considera la comunicación según el esquema emisor-receptor-mensaje que, aunque útil, resulta demasiado rígido para comprender la variedad de situaciones en las que se puede encontrar un hablante y un oyente. Para Paul Grice la comunicación consiste en la *intención*. Es cierto que todos nosotros podemos activar nuestros procesos de pensamiento a partir de estímulos tan dispares como las nubes en el cielo («esta tarde va a llover»), una abolladura en la chapa del coche («su conductor ha tenido un accidente de tráfico»), la forma de vestir de una pareja («van a una boda»), pero esto no quiere decir que las nubes, el coche o la pareja nos quieran comunicar algo. La comunicación es algo distinto. Implica una entidad que tiene la intención de transmitir una información. Pero para que haya comunicación necesitamos dos características:

- (1) que la intención sea *explícita*.
- (2) que sea reconocida por los demás.

Situar la base de la comunicación en la intención implica alejarse del modelo tradicional de comunicación, propuesto por los ingenieros Shannon y Weaver y adaptado a la comunicación lingüística por Jakobson, en el que un emisor transmite un mensaje a un receptor mediante un código y a través de un canal, a veces entorpecido por un ruido. Todos estos elementos comparten un contexto. El emisor codifica y el receptor descodifica, como si comunicarse consistiera en encerrar el pensamiento en una cajita (el lenguaje) que no hubiera más que abrir para reencontrar reluciente, en la misma posición en la que lo puso el hablante, el significado original. En este modelo los únicos problemas surgen cuando hablante y oyente no utilizan el mismo código o cuando hay ruidos en el canal, o sea, cuando el receptor no puede abrir con su llave la caja del emisor o cuando el servicio de correos nos entrega el paquete roto. Sin embargo co-

⁵³ La obra central de Sperber y Wilson es *La relevancia* (Barcelona 1994). Pueden consultarse entre otros muchos estudios de esta obra los siguientes: M. V. ESCANDELL VIDAL, *Introducción a la pragmática lingüística* (Barcelona 1996). S. PONS, *Conceptos y aplicaciones de la teoría de la Relevancia. Cuadernos de Lengua Española 79* (Valencia 2004); G. REYES, G., *La pragmática lingüística* (Barcelona 1990); IDEM: *El abecé de la pragmática*, (Madrid 1995); D. BLAKMORE, D.: *Relevance and Linguistic Meaning. The Semantics and Pragmatics of Discourse Markers* (Cambridge University Press 2002); R. BLASS, *Relevance relations in discourse* (Cambridge University Press 1990); R. CARSTON, *Thoughts and utterances* (Oxford, Blackwell 2002)

municar no es sólo codificar ni mucho menos sólo transmitir un mensaje, una doctrina o un contenido o un pensamiento. Y además en muchas ocasiones hay una gran diferencia entre lo que se dice y lo que se quiere decir. La suma de ambas dimensiones, eso es la comunicación. Y si la noción de revelación que aporta la *Dei Verbum* es la de la *autocomunicación* (Max Seckler), entonces no da lo mismo seguir una teoría de la comunicación que otra. Y no da lo mismo seguir el modelo de la codificación de mensajes (que es el que subyace al modelo de la revelación como enseñanza, instrucción o transmisión de contenidos informativos doctrinales) que el modelo de intención comunicativa. Este modelo ha sido desarrollado en su teoría de la comunicación, difundida como teoría de la relevancia por Dan Sperber y Deirdre Wilson. Sperber y Wilson se apoyan en las ideas de Grice para formular un nuevo modelo de la comunicación humana, *ostensivo-inferencial*, que se opondrá al tradicional, denominado por ellos *modelo del código o modelo de codificación-descodificación*.

Según estos autores la comunicación humana (recordemos que Dios habla a los hombres *more hominum* (DV 12), o sea, desde la mediación de las acciones comunicativas humanas) se articula en base a dos dimensiones o aspectos: uno basado en la codificación y descodificación y otro basado en la ostensión (manifestar, hacer ver, mostrar, o sea, revelar) y la inferencia. Los humanos nos comunicamos básicamente por dos medios diferentes: el primero consiste en utilizar correspondencias establecidas previamente entre señales y mensajes; el otro consiste en atraer la atención del interlocutor sobre algún hecho concreto para hacerle ver e inferir el contenido que se quiere comunicar. Atraer la atención sobre el hombre para hacerle ver la dimensión esencial, profunda y salvífica de la realidad es lo que Dios pretende. Por eso se comunica de manera ostensiva, o sea, reveladora, atrayendo nuestra atención, para que nos dirijamos hacia El, le deseemos, le busquemos, le amemos y nos comuniquemos con El. Esto es lo que expresaba S. Agustín con la frase parcialmente citada por la DV 12: *sic loquendo Deus nos quaerit* («hablando así, nos busca o atrae hacia El»). Comunicar consiste, pues, es atraer la atención y significa dar por supuesto que lo que se quiere comunicar es relevante, pertinente para el destinatario.

Dentro de este modelo un hecho es manifiesto y revelador cuando irrumpe y altera el entorno cognitivo de un individuo. Cuando Dios se revela, irrumpe en nuestro mundo, cambia radicalmente nuestro horizonte cognitivo, nos abre hacia aquello que hasta entonces no nos era manifiesto. La comunicación ostensiva consiste, pues, en hacer ver, llamar la atención, atraer la mirada («*Cuando sea levantado en lo alto, atraeré a todos hacia mí*»), para comunicar que algo es de una determinada manera, con la intención de que el otro descubra a qué nueva realidad se está haciendo referencia y con qué objetivo. Por su parte el destinatario, en este caso, los hombres y mujeres realizan un proceso inferencial desde el dinamismo de la fe. Lo que Dios nos revela no es evidente. Por eso hay que inferirlo, pero no se trata de una inferencia lógica ni deductiva, ya que el hombre

no puede tener una certeza absoluta sobre la intención comunicativa del Dios que se revela. Infiere lo que Dios le quiere decir a partir de la experiencia, de la Escritura, la Tradición, el depósito de la fe, la vida en comunidad y los signos de los tiempos. La aplicación de estos supuestos hermenéuticos se realiza asumiendo desde la fe el principio de relevancia. Así sucede en la comunicación humana normalmente. Por ejemplo, de todo el caudal de sonidos que llegan a nuestros sistemas de audición, con todas sus diferencias físicas, elegimos la parte relevante, es decir, aquella más notoria, aquella que irrumpe, cuestiona o refuerza, o incide en nuestro entorno cognitivo, al aportarnos un mayor número de efectos contextuales con el mínimo coste en el procesamiento de información. Este principio supone que el que comunica utiliza los modos más relevantes para la persona cuyo entorno trata de modificar. Pues bien, cuando decimos que Dios se nos comunica o se autocomunica, estamos suponiendo que, de una manera inefable y trascendente, quiere transformar nuestra realidad y salvarnos. Y para ello se nos comunica ostensivamente, manifiestamente en su Hijo Jesús, para que por medio de la Palabra encarnada, descubramos más fácilmente, sin error y en plenitud, y por pura gracia, los efectos salvíficos de su amor infinito.

6. La teoría de la relevancia y la credibilidad como significatividad

Como hemos visto, según la teoría de la relevancia de Sperber y Wilson, la comunicación humana comporta dos aspectos codificación/decodificación y un proceso ostensivo-inferencial. Esta teoría de la relevancia nos abre al ámbito de la Teología Fundamental, sobre todo, a la hora de proponer la credibilidad de la revelación. Como dice S. Pié i Ninot:

«A partir de la teoría de la cooperación conviene subrayar su dimensión de relevancia que ofrece quizá los enfoques más útiles para nuestro propósito. En efecto, teniendo presente que el concepto de “relevancia” o pertinencia, sería el principio que explica mejor los actos comunicativos lingüísticos, la credibilidad aparecerá como propuesta “más” sensata cuando muestre mejor que lo que se comunica es “relevante” tanto para el comunicante como para el interlocutor»⁵⁴.

En las acciones comunicativas los interlocutores presuponen una condescendencia; se supone que los hablantes tienen la intención de adaptarse a las circunstancias contextuales y presuposicionales de los destinatarios, de

⁵⁴ S. PIE I NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 220.

manera que intentarán conseguir atraer la atención del otro. La organización cognitiva de los seres humanos hace que algunas clases de fenómenos sean particularmente notables. El ruido de una explosión, el sonido de un timbre son notables, mientras que un zumbido de fondo o un tic tac de un reloj lo son mucho menos. Las acciones comunicativas son actos ostensivos, o sea, conllevan una garantía de manifestación, de revelación, de hacer ostensible, manifiesto o más manifiesto para el destinatario una serie de supuestos. El principio de relevancia sostiene que el hablante produce un estímulo que hace manifiesta su intención de comunicar. Lo que se comunica es que ese estímulo ostensivo es suficientemente relevante como para merecer la atención del destinatario, ya que le aporta el mayor número posible de efectos cognitivos o contextuales con el menor coste posible en el procesamiento de información. Esta teoría no puede aplicarse sin más para caracterizar la adaptación de Dios al lenguaje humano, pero sí permite comprender la lógica comunicativa de la encarnación. Al encarnarse, Dios asume la condición humana y los condicionamientos del lenguaje humano. Para poder comunicarse Dios con el hombre ha querido hacerse uno de nosotros, un interlocutor cercano. Como dice la Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española citando a S. Ireneo:

«Dios ha hablado a los hombres y ha adoptado el lenguaje humano de la amistad con una finalidad muy precisa: llevar al hombre a la comunión de vida con El por la participación en su naturaleza divina»⁵⁵

Y el Catecismo de la Iglesia Católica señala la voluntad divina de hacer que el hombre se sienta interpelado y atraído por Dios:

«Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle más allá de lo que ellos serían capaces por sus propias fuerzas»⁵⁶.

La teoría lingüística de la relevancia presenta también sus puntos débiles. Aparece como reduccionista, en cuanto que parte del supuesto de que el ser humano es básicamente un mecanismo de procesamiento de información orientado a mejorar el conocimiento del mundo. Además parece como si el único objetivo comunicativo fuera mejorar la representación del mundo. Asimismo tiende a olvidar la dimensión social de la comunicación. No tiene en cuenta que el lenguaje se usa también para crear, mantener, reforzar o destruir

⁵⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA.: *Instrucción pastoral: «Teología y secularización en España»* (Madrid 2006) n. 7.

⁵⁶ JUAN PABLO II: *Catecismo de la Iglesia Católica* 52.

relaciones sociales. Por otra parte, una teoría como ésta no puede aplicarse sin más a la iniciativa dialógica divina. Pero sí puede permitir comprender la adaptación de Dios al lenguaje humano. También permite entender por qué Dios se ha revelado en Jesucristo, Palabra encarnada: para atraer la atención de los hombres hacia El. Para ello ha contado con los modos de ser del hombre en cuanto estructurado para responder a aquello que le es más manifiesto. Así como los hablantes humanos realizan una tarea ostensiva, análogamente, Dios se muestra, se manifiesta comunicativamente en el lenguaje humano para guiar y orientar al ser humano en la búsqueda y reconocimiento de su amor infinito («*sic loquendo nos quaerit*»). Este amor de Dios, cuando es descubierto y acogido en la gracia, aporta un conjunto de efectos cognitivos, que van más allá de lo que los hombres serían capaces de conocer por sus propias fuerzas. Dios habla adaptándose al lenguaje humano y con palabras humanas para revelar su intención comunicativa trascendente, gratuita y plenificante. Si no lo hiciera al modo humano, no atraería *nuestra* atención; si no trascendiera el modo humano, tampoco atraería nuestra atención, ya que no nos aportaría nada *nuevo*, nada que no estuviera ya en nosotros. Así lo expresa H.U. von Balthasar:

«Así como la palabra libre del espíritu humano 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»⁵⁷.

Si Dios se ha hecho Palabra revelada encarnada, si Dios se ha hecho lenguaje humano es para que el ser humano quedara capacitado para hablar de Dios y con Dios como verdadero interlocutor, libre y responsable. Se ha hecho lenguaje humano para que el ser humano le desee y le busque, y buscándolo, más le ame y se una a El y por medio de El con toda la humanidad.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I. Verbum caro* (Madrid 1964) 114.

7. Hablar de forma verdadera de lo que supera toda experiencia humana desde las teorías lingüísticas de la verdad

Hemos expuesto diversas formas lingüísticas que permiten hablar de manera significativa de lo que supera la experiencia humana. La encíclica *Fides et ratio* añade además «aptitud para hablar de manera verdadera». El lenguaje tiene que ver con la verdad, ya que la verdad va unida a la inteligibilidad. En la definición clásica de verdad la inteligibilidad está presente por la relación del intelecto con la *res*. Ahora bien, ¿en qué consiste la verdad? ¿Qué queremos decir cuándo decimos que un enunciado o una expresión es verdadera? La respuesta no es fácil ni simple, ya que en el panorama filosófico nos encontramos con diferentes teorías sobre la definición de verdad. En primer lugar habría que distinguir entre las teorías substanciales y las teorías deflacionarias. Las teorías substanciales: definen la verdad en términos de alguna propiedad o conjunto de propiedades. Se oponen a las teorías deflacionarias. Una teoría deflacionaria de la verdad considera que el predicado «es verdadera» no es un predicado genuino. Las teorías substanciales de la verdad pueden dividirse en teorías realistas y no realistas: Teorías realistas: afirman que un enunciado es verdadero si y sólo si se da el estado de cosas que expresa con independencia de la existencia de cualquier mente o de cualquier esquema conceptual. La mayoría de las teorías de la verdad como correspondencia pertenecen a este apartado. Teorías no realistas: las teorías pragmatistas y las teorías de la verdad como coherencia son teorías no realistas. Una teoría no realista puede ser una teoría de la correspondencia, pero entonces negará que el estado de cosas expresado por un enunciado sea independiente de nuestras mentes o de nuestro esquema conceptual.

La teoría de la verdad como correspondencia se resume así: «un enunciado verdadero se corresponde a los hechos». Pero la determinación de los hechos como entidades extralingüísticas en el mundo resulta problemática, tal y como han mostrado, entre otros, Frege, Strawson y Davidson. La teoría de la correspondencia como adecuación entre el entendimiento y la realidad, teoría clásica de la verdad, ha predominado en el panorama filosófico y en la doctrina tradicional de la inspiración hasta la *Dei Verbum*. Tiene sus ventajas, a saber, defiende el realismo, evita el relativismo y es fácil de exponer. Es útil para los lenguajes científico y metafísico, pero resulta problemática en su aplicación a muchas formas lingüísticas que aparecen en la Biblia y en la profesión de fe.

En 1931 Alfred Tarski propuso una teoría a la que llamó «concepción semántica de la verdad». Propone una definición lógico-formal de la teoría clásica como una relación bicondicional entre la expresión oracional y el contenido proposicional (O es V si y sólo si p) Pero esta definición de la verdad sólo puede resolverse para los lenguajes formalmente especificables y, dado que el mismo Tarski se muestra escéptico sobre la aplicabilidad de la definición a los lenguajes naturales, difícilmente puede aplicarse a los lenguajes de la fe.

P. Grech ha aplicado la noción heideggeriana de verdad como desvelamiento del ser a la teología de la revelación y a la inspiración de la Sagrada Escritura⁵⁸. Según Heidegger el aspecto esencial de la verdad es el desvelamiento. La noción heideggeriana permite captar la íntima relación entre verdad y revelación. Para el cristiano Dios es el ser que se manifiesta en el hombre y al modo humano. La encarnación garantiza la autenticidad de este desvelamiento de Dios y la adecuación de su expresión. Con la noción heideggeriana conectamos con la noción semítica de verdad que tiene que ver, sobre todo, con la fidelidad, la veracidad, la autenticidad de la palabra dada y con la promesa de cumplimiento del futuro anunciado. Es verdadero aquello que es realmente, que tiene consistencia en sí y por sí mismo. En último término la verdad como revelación consiste en la autenticidad del encuentro entre los interlocutores. Esta autenticidad se expresa de múltiples formas en el lenguaje. Para Heidegger el lenguaje es la morada del ser; para los cristianos el lenguaje, el Logos, el Verbo es la morada de Dios con los hombres. Y cada lenguaje, cada género literario, contiene su verdad propia en función de su autenticidad. Para captar la verdad expresada en cada libro sagrado de un modo propio y específico hay que aplicar los criterios de interpretación que señala el n. 12 de la DV⁵⁹.

En la *Dei Verbum* se dice que la verdad como Revelación es para nuestra salvación («*nostrae salutis causa*») Esta no se reduce a un conjunto de verdades dogmáticas ni a verdades de tipo histórico o científico, sino que es Dios mismo en persona en cuanto se revela a los hombres y da a conocer el Misterio de su voluntad.

La teología clásica siempre unió sentido y verdad en la palabra bíblica. Fue a partir de la revolución científica cuando se disoció el sentido de la verdad. Al reducirse en la modernidad la verdad a la verificación y a la evidencia se fue orientando la verdad bíblica por el camino del sentido. Según la DV la verdad, no es tan sólo el sentido de los enunciados allende el texto, sino que se identifica con la realidad más allá del texto literal. 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) Aquí la verdad es comprendida desde el paradigma de Heidegger: verdad como manifestación, desvelamiento, revelación del Misterio

⁵⁸ Cfr. P. GRECH, *Quid est veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive*: Lateranum 61 (1995) 147-158.

⁵⁹ Para un comentario detallado del n. 12 de la DV remito a mi estudio sobre la recepción del capítulo III de la *Dei Verbum* con una atención a los criterios de interpretación de la Sagrada Escritura. Cfr. V. VIDE, *La relevancia de la Palabra de Dios. La recepción del capítulo III de la Dei Verbum*: Revista Española de Teología 66 (2006) 529-558.

de Dios o de Dios como Misterio insondable comunicado en el lenguaje de la Palabra hecha carne e historia. Pero también puede ser comprendida la noción de verdad en la DV como una adecuación entre el conocimiento y la realidad en el sentido de una progresiva marcha hacia la coincidencia plena y perfecta del conocer humano y de la realidad divina, hacia la «plenitud de la verdad» (DV 8)

¿En qué consiste la verdad contenida en la Escritura? La respuesta se encuentra en el análisis de los diversos estratos del lenguaje en que se expresa, ya que no podemos dissociar la verdad del lenguaje ni el lenguaje de la verdad. Así lo recoge la DV en el n 12 al decir que la verdad se propone y se expresa diversamente según el tipo de lenguajes de los textos de que se trate. Ello quiere decir que, si por una parte la verdad es Dios mismo en cuanto se revela en su plan de salvación; por otra, la Escritura verbaliza esa verdad en las mediaciones del lenguaje humano.

La verdad consiste en la Revelación de Dios como Palabra. Dios dice al ser humano lo que éste es de verdad, le comunica las cosas que cuentan de verdad en la vida y que son auténticas y esenciales. Y Cristo, verdadero hombre, revela al ser humano lo que éste está llamado a ser y vivir en plenitud.

8. Filosofía de la acción comunicativa, ética discursiva y credibilidad de la fe cristiana

En su filosofía del lenguaje Habermas analiza los actos de habla en el marco de su teoría de la acción comunicativa. Desarrolla elementos de filosofía del lenguaje que van desde Humboldt hasta Austin y Rorty. El lenguaje es no sólo una forma de conducta gobernada por reglas, como pensaba Searle, sino además una acción social, orientada hacia la interacción. El lenguaje es acción. Habermas se centra en la acción lingüística, en los actos de habla explícitos. Según este autor 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. Son éstas: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud⁶⁰.

⁶⁰ El hablante tiene que elegir una expresión *inteligible* (1); tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional *verdadero*, para que el oyente pueda compartir el saber del hablante (2); el hablante tiene que querer expresar sus intenciones de forma *veraz*, *veracidad*, para que el oyente pueda creer en las manifestaciones del hablante (3); el hablante tiene que elegir una expresión correcta, *rectitud*, por lo que hace a las normas y valores vigentes, de suerte que ambos puedan concordar entre sí y pueda haber diálogo, acuerdo, consenso y comunicación (4)

Si no se siguen estas pretensiones de validez no se alcanza ni produce la comunicación. La meta del entendimiento es el acuerdo, la comprensión mutua, el saber compartido, la confianza recíproca, la concordancia de unos y otros, la *verständigung*. Habermas propone una reformulación de la teoría de los actos de habla tratando de superar las insuficiencias del planteamiento de Searle. Habermas considera que el acto de habla sólo tiene éxito si el interlocutor acepta la oferta contenida en él posicionándose afirmativamente ante una pretensión de validez criticable por principio. En cada acto de habla se contiene una exigencia, una obligación que contraen y asumen los interlocutores. En virtud de estas pretensiones universales de validez Habermas descubre en la inmanencia de los actos de habla lo que él llama la «fuerza trascendadora de la razón». Dice así:

«Ahora es la razón comunicativa misma la que, en las capas más profundas de sus propias presuposiciones pragmáticas, pone al descubierto las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, con ello, mantiene abierta la dimensión de las pretensiones de validez que trascienden los espacios sociales y los tiempos históricos. De este modo abre una brecha en la normalidad de un acontecer intramundano al que le falta todo rasgo promisorio; una normalidad que de otra forma quedaría cerrada a cal y canto frente a cualquier experiencia de ausencia de solidaridad y de justicia»⁶¹.

Habermas descubre lo incondicionado (lo universal y necesario) en las capas más profundas de las presuposiciones pragmáticas. Es el lenguaje en cuanto acción comunicativa, el que contiene escondido una serie de presupuestos y pretensiones sin los cuales sería imposible la comunicación y el pensamiento. El lenguaje desvela así exigencias de verdad y de justicia más allá de los contextos locales:

«El momento ideal de incondicionalidad está profundamente inserto en los procesos efectivos de entendimiento porque las pretensiones de validez tienen una doble faz: en tanto que universales apuntan más allá de cualquier contexto dado; a la vez tienen que entablarse y aceptarse aquí y ahora para poder convertirse en base de un acuerdo coordinador de la acción»⁶².

J. B. Metz –su amigo teólogo– reivindica frente a Habermas la razón anamnética o bíblica, el recuerdo de una historia de injusticia y opresión que espera

⁶¹ Cfr. HABERMAS: «Israel y Atenas. ¿a quién pertenece la razón anamnética?...». *Isegoría* 10 (1994) 112.

⁶² HABERMAS, J.. *Textos y contextos*. Barcelona 146.

una reconciliación, frente a la razón comunicativa. Pero Habermas, frente a la trascendencia desde fuera típica de la religión o de la metafísica ontoteológica de la modernidad, propone una trascendencia desde dentro del lenguaje, una trascendencia inmanente.

De este modo el potencial semántico de la religión queda asumido por el lenguaje en la ética discursiva. La función significativa que la religión representó en su día para la sociedad hoy la realiza la ética discursiva. Sin embargo el último Habermas ha reconocido que la filosofía del lenguaje posmetafísica no sustituye ni elimina a la religión, antes bien abre a la necesidad de la religión. La religión expresa, sugiere, evoca, transmite algo que el discurso racional no es capaz de hacer: canalizar lo extracotidiano, lo extranormal en la vida humana, dar sentido al sufrimiento y a la muerte. Así ha llegado a decir:

«En este aspecto podría incluso decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios»⁶³.

La filosofía de la acción comunicativa de Habermas puede constituir un preámbulo de la fe en cuanto nos lleva a descubrir una trascendencia presente en la inmanencia del lenguaje. Es difícil no ver tras esta herencia de lo sagrado y lo religioso en la ética discursiva la latencia de una religiosidad débil. Estamos ante el latido kantiano de un debe que apunta a un es: porque tras un debo asumido coherentemente, se pone uno en trance de la admisión implícita de algún es. El es habermasiano se declara en una trascendencia hacia dentro o intramundana, una especie de religiosidad débil para tiempos postmetafísicos.

Con su análisis de la acción comunicativa Habermas hace que nos planteemos esta cuestión: ¿De dónde procede esa fuerza superadora de los contextos que apunta hacia un horizonte de comunicación definitivo? Habermas no tiene problema en señalar hacia las imágenes míticas y religiosas del mundo. Pero este autor deja bien claro en su diálogo con los teólogos: esta fuerza trascendedora es inmanente. Procede del más acá mundano, de la interioridad de la misma comunicación (*Transzendenz von innen. Transzendenz ins Diesseits*) (título en alemán de la conferencia réplica a los teólogos en Chicago)⁶⁴. Ahora bien, nos preguntamos:

«¿En qué basa Habermas la confianza en la trascendencia de la razón comunicativa si, como repite, la anticipación de la comunidad ideal de comunicación no se puede representar y quizá se frustré históricamente?»⁶⁵.

⁶³ Ibidem., 147.

⁶⁴ Cfr. Ibidem., 147.

⁶⁵ MARDONES, J.M.: op.cit., 161.

Parece, pues, harto difícil, mantener una fundamentación lingüística de lo incondicionado y trascendente sin apelar a un absoluto. Apelación que ha de hacerse integrando, por supuesto, nuevos lenguajes y formas de pensar que van más allá de la dimensión meramente lógica y discursiva del lenguaje. El análisis lingüístico muestra dimensiones irreductibles a la argumentación, como lo simbólico y lo narrativo.

El análisis pragmático trascendental de los límites del lenguaje comporta la presencia de una apertura ilimitada hacia una trascendencia dialógica y potenciadora de la ética discursiva. Por eso el mismo Habermas ha llegado a reconocer que:

«Entre las sociedades modernas, solamente aquella que lleve lo esencial de su tradición religiosa, que trasciende lo puramente humano, al ámbito de la profanidad, puede salvar también la sustancia de lo humano»⁶⁶.

También ha reconocido que no podemos prescindir hoy de los teólogos:

«Puedo imaginar que tal vez no podamos prescindir de los teólogos, si queremos aclararnos nosotros mismos sobre las condiciones que hacen nuestra vida digna del hombre...Ellos todavía poseen un lenguaje que tiene cualidades de interpelación y metacomunicación y que nosotros, los sociólogos, no nos podemos permitir. Quizá este lenguaje puede poner en movimiento lo que hoy debería ponerse en movimiento para detener la invasión de sistemas interpretativos que se objetivan a sí mismos»⁶⁷.

En este sentido H. Peukert, apelando al diálogo entre W. Benjamín y M. Horkheimer, señala cómo la esperanza cristiana cuestiona la auténtica universalidad de la trascendencia habermasiana. H. Peukert, genial en el intento de asumir la filosofía del lenguaje de Habermas para una teología fundamental, aborda las tres aporías en las que desemboca la filosofía de la acción comunicativa. ¿Cómo se puede mantener la acción comunicativa como necesaria e indispensable y evadir el hecho de la muerte, que es la destrucción de la acción comunicativa? ¿Cómo puede haber verdadera uni-

⁶⁶ HABERMAS, J.: *Commemoración de G. Scholem*. Cfr. ESTRADA, J. A.

⁶⁷ BAHER, H. E. (ed.): *Religionsgespräche Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, con colaboraciones de Dorothee Sölle, Jürgen Habermas, etc. Darmstadt-Newied 1975, 29 Cfr. KUNG, H.: *¿Existe Dios?* Madrid 1973. 3 ed., Cristiandad, 789-790. Sobre la controversia teológica con Habermas y Apel, cfr. PANNENBERG, W.: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Francfort 1973, 90-105 y 185-206. Cfr. KÜNG, H. *Ibidem.*, 789, nota.

versalidad si visto desde la esperanza, se niega un futuro para las víctimas del pasado? ¿Cómo se puede hablar de libertad si ésta se destruye en el proceso de comunicación interpersonal?⁶⁸ Ahondar en estas cuestiones nos abre a la fe, ya que la respuesta teológica adopta la forma de una teoría universal solidaria de la acción comunicativa. La radicalización del análisis lingüístico de las pretensiones universales de validez de la acción comunicativa apunta a una pretensión de solidaridad universal que empuja hacia la pregunta por Dios.

Por su parte, K.O. Apel analiza el lenguaje centrándose en la pragmática trascendental. En cuanto que argumentamos racionalmente y nos comunicamos lingüísticamente estamos constantemente afirmando y presuponiendo la transmisión racional de sentido.

Apel y Habermas parten del acto de habla, en cuanto acción comunicativa y discursiva, para desarrollar una pragmática universal y trascendental. Todos empleamos un lenguaje particular con una dimensión universal, y ésta última implica una normatividad moral: el reconocimiento del otro como participante en el diálogo, con los mismos derechos y obligaciones, la aceptación de la racionalidad del lenguaje desde el que establecemos la comunicación y la comprensión; el interés por el conocimiento y por el acuerdo inherente al acto de ponernos a hablar.

Por ello desde la aparición de *La Transformación de la filosofía* de K. O. Apel, su segundo volumen –El «a priori» de la comunidad de comunicación– se ha convertido en lugar de peregrinación no sólo para los devotos de la «ética comunicativa», sino para cuantos se hallan interesados por el incierto porvenir de la razón, y sobre todo, de la razón práctica.

Para Hans Albert, representante del racionalismo crítico, discípulo de K. Popper, K.O. Apel al igual que los teólogos incurren en el trilema de Münchhausen. Cada vez que tratan de dar razón de la fe cristiana caen en un dogmatismo fideísta. Albert ha polemizado con Eberling, H. Kung, Pannenberg y Schillebeeckx, entre otros. Este autor rechaza la posibilidad de una fundamentación última y el principio de razón suficiente. K.O. Apel, al refutar a Albert y reivindicar una fundamentación última, definitiva e irrebasable que trascienda lo fáctico y lo empírico desde el lenguaje, se erige en un aliado de la teología. Apel ha mostrado que la cuestión del fundamento no carece de fundamento y que es necesario pasar del fenómeno al fundamento⁶⁹. K.O. Apel sostiene que

⁶⁸ Cfr. Para una mayor profundización del pensamiento de H. Peukert puede seguirse la obra de REUS CANALS, M.: *Afirmar a Dios para los otros. Desarrollo crítico del proyecto teológico de H. Peukert*. Innsbruck, Diss. Univ., 1995 y también del mismo autor. Cfr. REUS CANALS, M.: «La teología fundamental de Helmut Peukert». *Teología espiritual*, vol XLVII, n° 141 (2003) 319-385.

⁶⁹ Cfr. JUAN PABLO II.: *Fides et ratio*, n. 83.

el acto de la argumentación presupone un fundamento último, definitivo e irrebasable⁷⁰.

Pero lo que quizás falte a Apel sea precisamente el no haber planteado la cuestión de fundamentación en toda su radicalidad, ya que al final no queda claro si este fundamento pretendidamente último e irrebasable es condicionado o incondicionado, es relativo o es absoluto, es espacio-temporal o trasciende los espacios y tiempos históricos. K. O. Apel deja sin respuesta el por qué ser moral, el porqué último del carácter incondicional con que se nos presenta este fundamento. ¿Por qué es último? Y, si es último, ¿no habrá que sostener en consecuencia su carácter de incondicional y trascendente? ¿Cabe un fundamento último y condicionado a la vez, siendo así que todo aquello condicionado ostenta el atributo de contingente, limitado, y por ende falible y superable?

Apel no ha buscado una fundamentación ontológica, sino que recurre a las estructuras constitutivas del discurso del sujeto humano y la acción comunicativa para alcanzar una evidencia intersubjetiva. Apel parte del diálogo argumentativo y muestra cómo presuponemos la capacidad de llegar racionalmente a un consenso desde una discusión libre e igualitaria. El discurso argumentado es la única vía que tenemos de llegar a certezas y seguridades y de mantener afirmaciones con pretensión de verdad. Este discurso se basa en unos presupuestos que subyacen al hecho mismo de argumentar y que podemos descubrir retrospectivamente como premisas que posibilitan el discurso. Son irreversibles e insuperables, ya que no tenemos más remedio que asumirlas como inherentes a cualquier acto de habla. Estas pretensiones son universales, necesarias e irrebasables.

Este marco pragmático-trascendental puede constituir un preámbulo de la fe. No se trata de que Apel pase a defender la afirmación de Dios. Pero la cuestión del fundamento último nos abre a las preguntas de ultimidad. La comunidad ideal de comunicación a la que tiende cada comunidad real o fáctica es un ideal utópico de la razón que actúa como ideal escatológico, secularizando el ideal cristiano del reinado de Dios.

K.O. Apel no tiene en cuenta la dimensión de absoluto presente también en el dinamismo de la acción comunicativa y manifestada en una tensión análoga a la blondeliana entre la *volonté voulante* y la *volonté volue*. Esta dimensión reclama un fundamento congruente y adecuado que apunta hacia un Absoluto incondicionado presente atemáticamente en la inmanencia de la acción comunicativa. En este sentido la filosofía del lenguaje de K.O. Apel nos encamina hacia un fundamento último, incondicionado, universal e histórico, hacia una

⁷⁰ Cfr. MUGUERZA, J. op.cit., 146.

trascendencia personal autocomunicativa llamada Revelación. Aquí nos abrimos a la revelación de Jesucristo como «*universale concretum*».

En efecto, Jesucristo se manifiesta como el fundamento último, definitivo e irrebasable de la acción comunicativa. Jesucristo se manifiesta así como el fundamento último y visible de la ética comunicativa. Último, porque «Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios» (*Ap 1, 8*), Jesucristo es el *novissimus Adam* que, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»⁷¹. Es lo último de la historia, ya que «todo fue creado por El y para El» (*Col 1, 16*). Es lo último, porque, después de El ya no hay nada más ni puede haber más, pues «en El reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (*Col 2, 9*) Jesucristo es «el no va más», lo máximo que una persona puede soñar y esperar. El responde plenamente a las preguntas últimas que se hace cualquier persona alguna vez en la vida, preguntas que solemos llamar de ultimidad. Además, Jesús es también fundamento último del quehacer ético, porque en El y por El los últimos de la sociedad y de la historia encuentran sentido a su vida. Los últimos de la sociedad, los pobres, los marginados, los desprestigiados, los enfermos, los abandonados pueden encontrar en Jesús un sentido a su vida (*Lc 7, 36-50*) Jesús aporta un sentido para los considerados últimos en el nivel psico-físico: los niños (*Mc 10, 13-16*), los enfermos, los leprosos, los enajenados, los impuros, los hombres que han perdido sus últimas posibilidades en la vida (*Mc 1, 13-28; 1, 40-45; 5, 25-34*) Como dice el papa Benedicto XVI, «Cristo ocupó el último puesto en el mundo –la cruz»⁷². En Jesús se concreta y definen las posibilidades históricas de una ética de solidaridad con los últimos de la sociedad. Jesús da sentido también a las situaciones límite de la vida, en las que se van agotando las últimas posibilidades de vivir. Jesús hace ver que tiene sentido vivir la responsabilidad solidaria hasta el último momento de la vida e, incluso en los últimos instantes de la existencia. Jesús muere víctima de la injusticia y de la violencia, pero en su muerte revela la esperanza de que la muerte no va a tener la última palabra (*Lc 23, 46*) y, en su resurrección, abre las puertas a un horizonte incondicionado y último. Así, el amor de Dios lleva a plenitud las exigencias presentes en la acción comunicativa.

⁷¹ *Ibidem.*, 22.

⁷² BENEDICTO XVI.: *Deus caritas est* (2006) n. 35.

9. La filosofía hermenéutico-simbólica y la circularidad entre la fe y la razón.

a) «“Logos” significa tanto razón como palabra» (Benedicto XVI)

La pluralidad de formas de entender la racionalidad y el lenguaje muestra que todas ellas tienen algo en común: la capacidad de comunicarse argumentativamente. Por eso racionalidad viene a significar hoy la capacidad de actuar con argumentos y de manera intersubjetiva. Esto es algo que ya aparecía en la Antigüedad clásica cuando en la noción de logos se aunaban razón y lenguaje, palabra y concepto. El papa Benedicto XVI alude a esta misma noción cuando señala que logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse⁷³. Y aquí coinciden –continúa el discurso del papa– «lo que es griego en el mejor sentido y lo que es la fe en Dios según la Biblia».

En efecto, en el dinamismo de la encarnación el Logos se hace carne. Dios se comunica como Logos. Si Dios no se manifestara como razón y como palabra, no podría comunicarse al ser humano. Y si Dios se manifiesta a través del dinamismo racional, quien se aleja totalmente de este ámbito, no puede acceder a Dios. Más aún, quien actúa de manera completamente irracional, actúa contra el ser mismo de Dios. Si la naturaleza de Dios no tuviera que ver nada con la racionalidad, no podríamos hablar de ella ni comunicarla. Considerar la naturaleza de Dios totalmente fuera del ámbito de la razón propicia, como hoy en día es bien evidente, actitudes de fanatismo, integrismo y fundamentalismo. Reducir la fe religiosa a una actitud sin ningún tipo de control racional supone abrir el camino a dictados subjetivistas, a imposiciones sin ningún tipo de argumentación y a conductas que no respetan un marco ético universal, válido para todas las personas, religiosas o no. Por eso hoy es urgente replantear las relaciones entre la fe y la razón. No se trata de aferrarnos al paradigma helenista de razón, sino de ampliar nuestro concepto de razón y de su uso, como señala el papa en este mismo discurso: «la valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo». Y –sostiene el papa al final de su discurso– «sólo lo lograremos si la razón y la fe se vuelven a encontrar unidas de un modo nuevo, si superamos la limitación, autodecretada, de la razón a lo que se puede verificar con la experimentación, y le abrimos nuevamente toda su amplitud».

⁷³ Cfr. BENEDICTO XVI.: *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso del papa en Ratisbona, 2006.

Para comprender la verdad de la Revelación es preciso llevar a cabo «una amplitud de la razón», tal como señala el papa en el citado discurso. Ello supone superar el marco del racionalismo crítico (H. Albert) e incorporar en la noción de lo razonable las dimensiones de la razón comunicativa (Habermas, K.O. Apel), y de la razón hermenéutico-simbólica (Gadamer, Ricoeur, entre otros)

b) La filosofía hermenéutico-simbólica

Las filosofías del lenguaje hermenéuticas, sobre todo, la hermenéutica simbólica, muestran cómo en la raíz del logos en cuanto lenguaje está lo simbólico, es decir que lo simbólico tiene que ver con la racional. Esta es una de las grandes aportaciones de la hermenéutica simbólica: el lenguaje es el mejor acceso al pensamiento indirecto, no perceptivo ni representacional, el mejor acceso a la articulación de lo metafísico, lo estético y lo trascendente.

E. Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* señala cómo el símbolo es el lenguaje por excelencia de lo religioso, es el lenguaje de la evocación y la excedencia. Proyecta hacia lo profundo de la realidad, hacia lo oculto o ausente. El lenguaje reproduce la síntesis de materialidad y espiritualidad que caracteriza al ser humano⁷⁴. Por una parte, el lenguaje es material en tanto que se extiende espacio-temporalmente y por otra presenta los rasgos propios del espíritu: infinitud y reflexividad. Así lo recogen F. Conesa y J. Nubiola:

«El lenguaje es infinito en cuanto que puede nombrarlo todo, puede aprehenderlo todo: todo lo que hay e incluso lo que no hay... Y es reflexivo en cuanto que se nombra o se dice a sí mismo»⁷⁵

El lenguaje simbólico nos señala que la vida tiene una dimensión trascendente, la transparencia opaca del enigma, en palabras de Paul Ricoeur. El lenguaje simbólico es propedéutico del misterio porque expresa una trascendencia umbrátil o, como diría Gilbert Durand los símbolos revelan velando y velan revelando⁷⁶. Por eso el símbolo es un sistema de conocimiento indirecto en el que el significado y el significante anulan la división entre la realidad profunda y la manifiesta. En el símbolo se hace presente lo ausente, visible lo invisible, patente lo latente, inmanente lo trascendente.

⁷⁴ Cfr. CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica*. Rialp, Madrid 1988, 159.

⁷⁵ CONESA, F. NUBIOLA, J.: *Filosofía del lenguaje*. Herder, Barcelona 1999, 25.

⁷⁶ Cfr. DURAND, G.: *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires 1971, 24.

Así se explica la valoración positiva de los lenguajes simbólicos para poder captar el sentido específico de los textos bíblicos, tal como lo reconoce la Pontificia Comisión Bíblica:

«La hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. Por una parte, los acontecimientos relatados en la Biblia son acontecimientos interpretados. Por otra parte, toda exégesis de los relatos de estos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exegeta. El justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla el texto»⁷⁷

La razón hermenéutica ha sido introducida con carta de ciudadanía filosófica, sobre todo, por Hans-Georg Gadamer. Este, siguiendo la vía abierta por su maestro M. Heidegger, ha extendido la categoría de la interpretación filológica y exegética a la filosofía⁷⁸. Con ello se supera el marco de la razón racionalista, positivista, empirista y verificacionista, que reducía la verdad a la evidencia, a la verificación y a la deducción. Gadamer descubre que el lenguaje, el mundo de la vida, el contexto, las tradiciones y las interpretaciones previas están dentro de la razón. No hay verdad al margen de la historia, de las tradiciones y de la comprensión del sentido de los textos que narran y transmiten la verdad de lo acontecido. Con ello Gadamer amplía la racionalidad y nos ayuda a llevar adelante la tarea que nos señala el papa en su discurso de Ratisbona: «amplitud de la razón». Gadamer amplía la racionalidad más allá del silogismo, de lo técnico-instrumental. Integra las actitudes, las creencias, los símbolos, la poesía, los himnos, los textos sapienciales, lo no-dicho, lo misterioso y trascendente. No hay racionalidad sin lenguaje, sin interpretación. Gadamer señala también la distancia histórica entre el texto y su intérprete. Las anticipaciones y las precomprensiones que marcan nuestra comprensión provienen de la tradición que nos sostiene. El intérprete debe entrar en diálogo con la realidad de la cual se trata en el texto⁷⁹. En este marco de la razón hermenéutica tenemos la aportación de P. Ricoeur. Este autor enfatiza la dimensión simbólica presente en la racionalidad. Su hermenéutica resulta de gran utilidad para comprender el sentido y la verdad de la Escritura. Así lo sostiene el citado documento de

⁷⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA.: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 70.

⁷⁸ Cfr. GARAGALZA, L.: *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona 2002, 10.

⁷⁹ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA.: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. op.cit., 68.

la Pontificia Comisión Bíblica al reconocer que el lenguaje de la Biblia es un lenguaje simbólico en el sentido de P. Ricoeur:

«El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que “da que pensar”, un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser»⁸⁰

Frente al paradigma de la razón ilustrada y frente al pensamiento débil la razón hermenéutico-simbólica permite comprender la verdad de la Revelación cristiana. ¿Por qué? Porque la razón hermenéutica plantea la cuestión del sentido de la vida, valora las formas narrativas y las tradiciones históricas. Se trata de una razón que va más allá de lo discursivo; una razón que evoca e insinúa, sugiere y recuerda, utiliza la metáfora, la alegoría, los símbolos, los relatos, la poesía, las parábolas y nos abre y orienta hacia el misterio y el amor. Es también una razón anamnética, es decir, que hace memoria de las víctimas. Con ello conecta muy bien con los profetas y con el mesianismo bíblico y con el Dios de Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros y nuestra salvación.

Conclusión

1. Las filosofías del lenguaje no son preámbulos de la fe como no lo es la metafísica ni ninguna disciplina filosófica. Sin embargo la aptitud del lenguaje humano para hablar de manera significativa y verdadera de lo que supera toda experiencia humana sí es un preámbulo de la fe, ya que, siguiendo a la encíclica *Fides et ratio*, que habla de *via praeparatoria fidei*, al mostrar la capacidad del lenguaje para hablar de lo trascendente, podemos fundamentar (Teología Fundamental) la razonabilidad de la Revelación como propuesta sensata de sentido.

2. Como señala la encíclica *Fides et ratio*, la filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre la estructura del conocimiento y de la comunicación y, en particular, sobre las diversas formas y funciones del lenguaje⁸¹. Esta encíclica insiste en la necesidad de mostrar qué formas lingüísticas permiten hablar de lo que supera toda experiencia humana⁸².

⁸⁰ Ibidem., 69.

⁸¹ Cfr. JUAN PABLO II: *Fe y razón. Carta encíclica «Fides et ratio»*. BAC, Madrid 1998, n. 65.

⁸² Cfr. Ibidem., n. 67.

3. No todas las formas lingüísticas preparan al *auditus fidei*. Las filosofías analíticas, basadas en una semántica referencialista, especialmente en su versión neopositivista (Carnap, Neurath, Ayer, etc) al reducir el instrumental significativo al verificacionismo, cuestionan hondamente el sentido de los lenguajes de la fe por su carencia de referencia fáctica. El sentido y la verdad de los lenguajes de la fe no pueden, pues, captarse desde la óptica de una epistemología representacionista. No todos los analistas anglosajones adoptan esta epistemología. Hoy hay muchos que muestran la importancia de los lenguajes de la fe desde las diversas ciencias cognitivas. No me he referido a ellos porque no han desarrollado explícitamente elementos en relación con una teología de la palabra.

4. Las filosofías del lenguaje como las de la pragmática-lingüística o las de la hermenéutica simbólica o las de autores como Wittgenstein, Habermas, K.O. Apel o Sperber y Wilson predisponen para el *auditus fidei*. Estas filosofías y estos autores analizan el lenguaje desde la acción comunicativa y muestran la dimensión de autotranscendencia que caracteriza al mismo. En este sentido predisponen para justificar la razonabilidad de los actos de habla en los que se expresa la fe cristiana.

5. Los riesgos de una aplicación de las filosofías del lenguaje 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. Por otra parte, los actos de habla de la fe son muy peculiares, ya que expresan, mediante el dinamismo de la palabra humana, una intención comunicativa divina. Esta peculiaridad desborda cualquier tipo de regla ilocucionaria. Asimismo, muestran la centralidad de la paradoja, la infabilidad y el silencio a la hora de hablar de Dios. En este sentido, no basta un análisis de los usos comunicativos para dar cuenta razonada de la fe. Es preciso contar con la hermenéutica simbólica y con la metafísica.

6. Las teorías de la acción comunicativa y de la ética discursiva de Habermas y K.O. Apel nos abren hacia una trascendencia religiosa. Habermas reivindica un humanismo ilustrado desde un estudio en profundidad de las dimensiones de la racionalidad, comportadas en la acción comunicativa que nos llevan hacia una ética discursiva, autónoma y universal, válida para la humanidad en sus pretensiones argumentativas de justicia y solidaridad. Pero Habermas no es un teólogo. Y olvida lo que intuyeron los Horkheimer, Adorno, Benjamin: la irreductibilidad del fenómeno religioso al marco racional de la acción comunicativa. La propuesta apeliana de una fundamentación última de la ética discursiva abre interesantes perspectivas. Pero ha de ser completada

con una indagación metafísica que posibilite el acceso a la trascendencia desde el análisis trascendental de la inmanencia patente en el dinamismo de la acción comunicativa⁸³. Asimismo es preciso contar con una hermenéutica metafísica que se plantee la verdad de la realidad misma, ya que en todo conocer, hablar y actuar humanos tiene lugar una cierta anticipación de algo último, incondicionado y absoluto⁸⁴.

7. En el lenguaje vivimos, nos movemos y existimos. En virtud de su carácter referencial, performativo, autotrascendente y auto-implicativo, el lenguaje nos encamina hacia una trascendencia comunicativa. Así lo expresa H.U. von Balthasar:

«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»⁸⁵.

8. El análisis lingüístico nos predispone a la escucha de una palabra trascendente, originaria, radicalmente nueva, que da razón plena, última y definitiva de la racionalidad comunicativa y simbólica del ser humano. Como dice R. Fisichella:

«Mientras que la filosofía habla de la palabra (*Wort*), la teología habla de la Palabra (*Ubertwort* = "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»⁸⁶.

El análisis de la palabra desde las filosofías del lenguaje nos lleva así a descubrir el dinamismo de la Palabra encarnada y entregada a la humanidad por amor en la Eucaristía y en la Pasión, como afirma bellamente H.U.von Balthasar:

⁸³ Así lo señala la encíclica *Fides et ratio*: «Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*...Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación». Cfr. JUAN PABLO II, *Fe y razón*, op.cit., n. 83.

⁸⁴ Cfr. CONESA, F – NUBIOLA, J.: *Filosofía del lenguaje*. Op.cit., 244.

⁸⁵ BALTHASAR, H. U.von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. Madrid 1964. Guadarrama., 112.

⁸⁶ FISICHELLA, R.: *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. op.cit., 203.

«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»⁸⁷.

⁸⁷ BALTHASAR, H. U. von.: *Ensayos teológicos I. Verbum caro*. op.cit., 112.