



El lenguaje en la revelación: performatividad y pragmática*

ALBERTO R. RAMÍREZ**

RECIBIDO: 10-12-14 - APROBADO: 04-04-15

RESUMEN: El acceso al misterio de Dios por medio de la revelación, su aceptación, comprensión y comunicación son un acontecimiento del lenguaje. Este artículo se ocupa de un tipo de lenguaje que puede dar cuenta de la dinámica por la cual el testimonio creyente de lo revelado puede llegar a ser parte de la revelación que lo suscita, por medio de la autoimplicación. Se trata del lenguaje performativo y de su estructura pragmática, que muestran cómo *la Palabra* es el eje en el que gira la revelación, su transmisión, su realización e incluso su cumplimiento.

PALABRAS CLAVE: Revelación, lenguaje, performatividad, testimonio, autoimplicación.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Ramírez R., Alberto. "El lenguaje en la revelación performatividad y pragmática." *Theologica Xaveriana* 180 (2015): 301-325. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx65-180.lrpp>

The Language in Revelation: Performativity and Pragmatics

ABSTRACT: The access to the mystery of God by means of revelation, its acceptance, understanding and communication, are an event of language. This article is focused on a kind of language that can offer elements to understand the dynamics by which the faithful testimony of the revealed event can become part of the same revelation that motives it, by means of self-implication. It is about the performative language and its pragmatic structure that show how the Word is the central axes of revelation, its communication, development and fulfillment.

KEY WORDS: Revelation, Language, Performativity, Testimony, Self-implication.

A linguagem na revelação: performatividade e pragmática

RESUMO: O acesso ao mistério de Deus através da revelação, sua aceitação, compreensão e comunicação são um acontecimento da linguagem. Este artigo trata de um tipo de linguagem que pode dar conta da dinâmica pela qual o testemunho da crença do revelado pode chegar a ser parte da revelação que o suscita, através da auto implicação. Trata-se da linguagem performativa e de sua estrutura pragmática que mostram como a Palavra é o eixo onde gira a revelação, sua transmissão, sua realização e inclusive seu cumprimento.

PALAVRA CHAVE: Revelação, linguagem, performativa, testemunho, auto implicação.

* Artículo de reflexión centrado en el papel que el lenguaje performativo desempeña en la dinámica de la revelación.

** Doctorando en Teología, Universidad de Ratisbona (Alemania) y estudios culminados de Doctorado en Filosofía, Hochschule für Philosophie, Múnich (Alemania). Dirige el Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: frayalbertoramirez@usantotomas.edu.co

Lenguaje y revelación

Con el tema del lenguaje, los teólogos y filósofos siempre estarán ocupados. El comienzo del siglo XXI no solo ha mantenido este interés sino que, con el *giro lingüístico*, lo ha avivado y ha puesto el lenguaje como uno de los temas preferidos y más abordados de los pensadores contemporáneos. La religión y la teología cristiana no han permanecido al margen de la cuestión. En primer lugar, porque es evidente que no es posible intentar hablar de Dios sin estar atentos a las reglas que fija el lenguaje humano. En segundo lugar, porque la reflexión por el lenguaje surgida en el seno de la filosofía analítica llevó a que en un análisis de la cuestión del sentido y la referencia, la esencia y pertinencia del lenguaje religioso, sus expresiones teológicas quedaran limitadas al ámbito de la retórica, la poesía o, incluso, del silencio.¹ Y en tercer lugar, como propósito aún más relevante, porque las condiciones de las aserciones teológicas no son tan solo un aspecto de la lógica propia de las estructuras significativas, sino que tienen un sentido axiológico y teleológico que reclama tanto una acción interpretativa que conecte críticamente la palabra, las acciones y la existencia, como la urgencia de la instancia performativa. Así destaca Olvani Sánchez este último aspecto sirviéndose de Schillebeeckx:

Con la presencia de la instancia performativa del proceso interpretativo en la dinámica de la elaboración de la teología, se pretende construir un discurso teológico que “no solamente interprete la realidad del creyente, sino que proyecte también modelos operativos para transformarla y muestre, justo en la praxis, la validez de su interpretación actualizadora”.²

La elaboración del discurso teológico implica entonces no solo “interpretar” la vida del creyente a la luz de la palabra, sino autoimplicar al creyente por medio de la escucha y la acogida. De este modo es posible llegar a sostener la credibilidad del mensaje proclamado.

Tanto la teoría performativa de los actos de habla, como la pragmática lingüística, examinan estas implicaciones del discurso teológico y abren un nuevo horizonte de significación; este permite realizar un estudio analítico acerca de la peculiaridad y

¹ Jagstaidt, *Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen. Zwischen Offenbarung und Rationalitätsanspruch*, 10.

² Schillebeeckx, *La interpretación de la fe: aportes para una teología hermenéutica y crítica*, 158, citado por Sánchez Hernández, *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración teológica*, 107.

especificidad de los usos lingüísticos que articulan los diversos lenguajes de la fe.³ Así, el lenguaje humano adquiere una ineludible función de apertura al ser, al sentido y a la propia fe, y por tanto, una imprescindible dimensión mediadora creativa y poiética⁴, que manifiesta la fuerza realizativa de los lenguajes de la fe, como sostiene Vicente Vide.⁵

En esta experiencia de fe, la palabra juega un papel cardinal, pero no como expresión de un sistema, en el que simplemente se acerca a una verdad, sino como manifestación de un proyecto en el que se haya comprometido el destino del hombre e incluso el ser mismo de Dios. J. Ladrière identificaba hace ya cincuenta años este aspecto, al declarar que “a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe que es a la vez aceptación de lo que es anunciado, esperanza en las promesas que contiene el mensaje y voluntad de prestarse a la obra de Dios”.⁶

Conviene ahora establecer la condición de la *lebensform* del discurso cristiano. Esta nace en el acontecimiento de la revelación, de indicar cómo su intención comunicativa se encuentra perfectamente dentro del conjunto de los actos ilocucionarios y cómo su lógica responde a la dinámica de la autoimplicación; para que, como sostiene Vicente Vide, se vea

...la necesidad de una apertura por parte del sujeto para descubrir, desde una voluntad de compromiso existencial con la revelación, la realidad de lo significado y poder hablar con sentido de aquello que le trasciende y al mismo tiempo le interpela en la inmanencia de la historia de cada día.⁷

La revelación

Al hablar de la revelación, han surgido, entre muchas, tres grandes variaciones conceptuales que han marcado histórica y sistemáticamente la comprensión de la revelación. La primera, inclinada por el estudio general de la fenomenología bíblica y la historia de las regiones, concibe la revelación desde la irrupción de Dios en el mundo bajo el carácter natural o misterioso de una epifanía. La segunda, enmarcada más que todo en un contexto eclesial y bajo una intención pedagógica y formativa, entiende la revelación como un cuerpo doctrinal, que expone la voluntad de Dios.

³Vide, *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*, 13.

⁴Sánchez Bernal, “*Homo loquens*: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 28.

⁵Vide, *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, 24.

⁶Ladrière, *La articulación del sentido*, 202.

⁷Vide, *Los lenguajes de Dios*, 247.

La tercera, más cercana a la reflexión teológica sistemática y contemporánea, llega a estimar la revelación como la autocomunicación de Dios al hombre.⁸

En esta tercera concepción se enmarcan los planteamientos de la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Por una parte, esta integra –en su exposición sobre la revelación– el énfasis que la constitución dogmática *Dei Filius*, del Vaticano I, había hecho sobre el carácter cognitivo de la revelación, para tratar de hacer frente a las críticas racionalistas; por otro lado, precisa la naturaleza de la revelación:

Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.⁹

La noción de revelación, según el Vaticano II, acentúa la revelación como el acontecimiento de un encuentro con la Palabra de Dios viva¹⁰, que no se revela de golpe, sino se va mostrando y entregando progresivamente por medio de acontecimientos, gestos, enseñanzas y testimonios¹¹ hasta llegar a Cristo. “En él” –como refiere el teólogo español Adolfo González Montes– “se ofrece a la fe de los cristianos el acontecimiento de la revelación definitiva de Dios; y como tal propuesta, la fe en Jesucristo es fe en la revelación de Dios en él ofrecida al asentimiento de los seguidores del Evangelio”.¹² Otro tipo de acercamiento al concepto de revelación, en el contexto cristiano, que obvie los elementos anteriores, resultará problemático.¹³

Lo anterior es necesario para ponderar consecuentemente el concepto de revelación –como Palabra de Dios y como palabra viva– y para mantener, por medio del lenguaje que la comunica, la tensión primordial entre la divinidad y la humanidad. El

⁸ González Montes, *Teología fundamental: de la revelación y la fe*, 7.

⁹ Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum* 2, *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (consultado el 16 de agosto de 2015).

¹⁰ Benoit, “Revelation et inspiration”, 321ss.

¹¹ Hardmeier, *Erzähltdiskurs und Redep Pragmatik im Alten Testament*, 6.

¹² González Montes, *Teología fundamental*, 5.

¹³ Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 181.

teólogo alemán evangélico Gerhard Ebeling, precursor de la hermenéutica teológica, hallaba una inquebrantable fascinación por el acontecimiento de la revelación¹⁴; lo describía como un suceso fenomenológico en el que lo “totalmente otro”, lo incondicional, lo extraordinario e inabarcable podía irrumpir en nuestro mundo con toda su fuerza, incluso, estando sometido a las condiciones del lenguaje y de la historia.¹⁵

Hablar de la revelación divina en el ámbito religioso supone que, aun sin tener que hacer referencia a contenido alguno¹⁶, la creencia sea depositaria de una declaración que le ha sido confiada y no se relacione con un invento o una creación humanos. Lo propio de las religiones –afirma Javier Melloni– no es señalarse a sí mismas, “sino a una Realidad que las trasciende”.¹⁷

Una Realidad a la que están referidas (re-ligadas) y que la perciben como apertura infinita que se despliega hacia lo alto, hacia lo largo, hacia lo ancho y hacia lo profundo de lo existente. De esta apertura beben, a ella se remiten, en ella descansan y en ella se pierden para reencontrarse más allá de sí mismas. En ello radica su fuerza, su tenacidad y su perseverancia”.¹⁸

Como afirma W. Brueggemann, esta apertura también atestigua que allí donde hay una situación de opresión y de sometimiento, es muy probable que Dios venga a involucrarse (Am 9,7). Con ello se mantiene un testimonio en favor de Yahveh, pero pone de evidencia que las religiones no solo no se remiten o refieren a sí mismas, sino tampoco poseen un derecho exclusivo sobre Yahveh.¹⁹ Esto marca y encausa muchos de los rasgos fundamentales y de las connotaciones de la revelación, que vale tener en cuenta en este contexto. Entre ellos, los siguientes:

1. La concepción teórica o instructiva de la revelación, es decir, su concepción como *comunicadora de conocimiento*: (*docens et attestans*), tan propia de los manuales sobre la revelación. De acuerdo con el Aquinate, ella aseguraba que la persona recibía

¹⁴ Principalmente en Ebeling, *Wort und Glaube: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*.

¹⁵ Brush, *Kirche als Prozess im Zeitalter der Technologie*, 58.

¹⁶ Esto se hace de manera consciente, para evitar que al afirmar de la revelación, que se trata de una manifestación del misterio inescrutable, tengamos que aceptar como algo consecuente, que la revelación –como asegura la noción escolástica– sea un conjunto ya fijado de afirmaciones. No se trata en modo alguno de vaciar la revelación de contenido, sino de evitar que se ignore el carácter del texto, que de forma artística e intencional procura mostrar a Dios bajo una condición o mejor un carácter ciertamente esquivo (Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 3).

¹⁷ Melloni, *Vislumbres de lo real: religiones y revelación*, 52.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 178.

per revelationem divinam todas aquellas cosas que sobrepasaban su inteligencia (*quae rationem humanam excedunt*), y daba paso a la comprensión de la revelación como apertura, como realidad palpable para la inteligencia humana, pero capaz de trascender. Con esto se abre la posibilidad de comprender y acoger un carácter no proposicional de la revelación.²⁰

La anterior connotación marca también su acento sobre la idea de revelación como “autocomunicación de Dios”, que se ha de entender como una acción intencionalmente salvífica. Esta autocomunicación de Dios –indica K. Rahner– se manifiesta tan históricamente que se hace, como dada y como irreversible, captable y creíble por la experiencia categorial de la humanidad.²¹ Si se sigue a Rahner, al hacer referencia a la experiencia en relación con la revelación se entiende aquí que el acontecimiento de la fe y el contexto que nutre el lenguaje no se limita a actos o vivencias, sino que hace referencia a la totalidad de la vida del espíritu humano, como una orientación hacia lo trascendental.

2. Dicha comprensión de la revelación conlleva otro elemento esencial, como el mismo Rahner sostiene: la revelación no llega a nosotros como algo extraño, como algo que viene de fuera, sino es la explicitación de aquello que ya somos desde siempre; ella expresa la profundidad de nuestra naturaleza, y por eso, cuando la persona acepta la revelación, se está aceptando a sí misma por entero, porque la revelación habla de ella.²² En ese sentido, la cercanía inmediata de Dios no radica en una irrupción extraña y ajena a la persona, sino más bien en el reconocimiento que la persona podrá hacer de que su propia vida es ya manifestación de Dios.

3. Esta dimensión personal de la revelación, que no se explica bajo las categorías de una filosofía personalista, sino se entiende como un acontecimiento individual, promueve el establecimiento de una relación con Dios fundada siempre en relación con el otro.

Estos tres puntos, entre muchos otros²³, permiten establecer una estrecha relación entre la revelación y los conceptos acción, relación, comunicación y compromiso, que respaldan una perspectiva de la revelación, que no solo expresan mucho mejor el

²⁰ Idea clara en Tomás de Aquino: I Sent, q. 1, prooem., art. 5; In III Sent, dist. 27, art. 3, ad 5 m; S. Th., I, q. 1, art. 1..

²¹ Rahner, K. *Escritos de teología* VI, 75.

²² *Ibíd.*, 489.

²³ Comprendido este desplazamiento no como negación u olvido, sino como la adquisición de una doble inteligencia: ver a Tomás de Aquino, en I Sent. , q. 1, rooem. ; *Ibíd.* art. 5; In III Sent., dist. 1, q. 1, art. 3, ad 44.

carácter de revelación como acontecimiento fundamental en la realización humana, sino que al ponerse en clara relación con tópicos propios de la filosofía del lenguaje (especialmente con la vertiente performativa y con la línea pragmática) permiten una mejor comprensión de lo que implica su irrupción como experiencia en la comunidad de los creyentes; y destapa caminos que dejaron de ser recorridos y que son extraordinariamente acertados para comprender con inteligencia de fe, con inteligencia humana, la presencia y el sentido de Dios en el mundo.

En ese sentido, el lenguaje teológico de la revelación no tendría por qué entenderse como una lógica extraña y peculiar; o por lo menos, el análisis del comportamiento lógico de las formas que utilizamos para hablar de Dios no tendría por qué resolverse siempre apelando a una estructura lógica propia de las afirmaciones teológicas. Si en algún momento se tiene que apelar necesariamente a la totalidad y ultimidad del misterio de la revelación, no necesariamente tiene que inferirse que, para lograrlo o mantenerlo, es necesario revestir la lógica del lenguaje de una enigmática oscuridad.

La palabra es, por su condición misma, reveladora; al pronunciarse abre un camino en el que Dios aparece como un “otro” digno de confianza, y no un camino en el que él se hace extraño y elusivo. Sin embargo, la palabra, en esta misma dinámica, adquiere otra dimensión no menos apasionante que la de ser vehículo de revelación; se trata de una condición que se hace absolutamente indispensable y evidente en la praxis del Antiguo Testamento: el testimonio.

De este modo la revelación que se hace palabra, en su condición de palabra testimoniada, se vuelve revelación; como afirma W. Brueggemann, tal como se entiende en la teología de Israel, el testimonio que se da acerca de Dios es asumido por la comunidad eclesial del texto como manifestación fiable de la verdadera voluntad de Dios:

Así, gran parte del Antiguo Testamento, la parte que Von Rad incluía bajo el epígrafe de “Respuestas”, es explícitamente una declaración humana. Por ejemplo, la conocida declaración de Sal 23,1, “el Señor es mi pastor”, es una declaración humana y una metáfora en cuanto tal. Dicha declaración es considerada por el creyente como revelación, como una manifestación verdadera y fiable de quién es Dios.²⁴

Esta constatación lleva a que Von Rad puede estar convencido de que una declaración humana, como la del Salmo 23, “el Señor es mi pastor”, sea tomada por el

²⁴ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 121 [Traducido al español con el título *Teología del Antiguo Testamento: un juicio a Yahvé*. Salamanca: Sígueme, 2007].

creyente como verdadera revelación de Dios, como manifestación que diga verdadera y confiablemente quién es Dios, y desvele el valor y la condición que el testimonio tiene en el contexto de la revelación.

Como señala Brueggemann, en la misma cita anterior, las declaraciones que aparecen en la escritura, incluso las que se atribuyen a Yahveh, tienen un hablante humano. Incluso declaraciones como las de Is 40,1-110 y Job 38-41 son asumidas en la dinámica de la Sagrada Escritura como manifestación verdadera y fiable. Cómo se lleva a cabo esta trasposición entre revelación y testimonio es algo que ciertamente no está muy claro, a pesar de que es un giro constante en los escritos bíblicos.

Sí está claro que los testigos, quienes tenían otras alternativas a su disposición e incluso otros intereses por los cuales abogar, decidieron autoimplicarse²⁵ en esta narración, y por medio de esta actitud declarar algo “verdadero” respecto de la esencia de Dios. Así pues, de la manera como el discurso lleva a la realidad de Dios, esta realidad de Dios se apoya a su vez en la confianza que, por la autoimplicación del testigo, posee el discurso.

Esto tiene, desde luego, un sinnúmero de consideraciones; se pueden poner de relieve, entre otras, que la realidad de Israel, como pueblo peculiar de la herencia, resulta siendo tan frágil como las palabras mismas; que una realidad que anteceda a la discursividad del testimonio, pareciese alejarse inevitablemente de las intenciones originarias de la revelación.

Por otro lado, pone en evidencia que un acercamiento creyente o teológico a la revelación escriturística exige un acercamiento a la dinámica propia del lenguaje, en este caso, al lenguaje autoimplicativo del testimonio. Esto ya lo sugiere Andrés Torres, al afirmar que el carácter de la revelación conclusa de la escritura conduce a que su estudio, su aprehensión y el diálogo con el texto nos lleve a encontrarnos con la revelación misma.²⁶

Porque es en el lenguaje, y no en otro lugar, donde Dios se revela y realiza su acción salvadora en toda su novedad y con toda su fuerza transformadora. Toda lo que aparece en el mundo como acontecimiento revelador está sujeto al lenguaje, que no solo se expresa o comunica, sino se realiza, tal como aparece atestiguado innumerables veces en la misma escritura: “Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con

²⁵ Se sigue aquí la teoría de Donald Evans sobre la autoimplicación (Evans, *The Logic of Self-Involvement*, 11ss.).

²⁶ Torres, *Repensar la revelación*, 38.

tu palabra hiciste todas las cosas” (Sb 9,1-11; Gn 1,3; Si 42,15; Jn 1,3). La palabra es el poder creador y redentor que tiene Dios:

Porque como descienden de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelven allá sino que riegan la tierra, haciéndola producir y germinar, dando semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi boca, no volverá a mí vacía sin haber realizado lo que deseo, y logrado el propósito para el cual la envié (Is 55,10-11).

De este modo, pretendemos movernos en el terreno en el que el lenguaje se halla en el centro de la vida de fe de Israel y de todo creyente, y desplazar así el lugar que antes parecía estar ocupado solo por las consideraciones ontológicas emanadas de la metafísica, que desechaban de entrada cualquier construcción de la realidad no erigida bajo las condiciones de lo óntico. Quien esté familiarizado con el discurso ontológico percibirá rápidamente que un desplazamiento de lo ontológico suele traer siempre consigo una angustiosa consecuencia: la irrupción de lo múltiple, de lo que fragmentado, de lo equívoco.

Tal consecuencia, en vez de ser un disuasivo, se convierte en una constatación: la escritura es precisamente un claro ejemplo de pluralismo, de fragmentación; nada más ajeno a ella que discurso hegemónico y esencialista. La fuerza del lenguaje bíblico no se halla, pues, en evidencias o tautologías, sino en un proceso o una fuerza persuasiva del lenguaje. No obstante, lo que surge como fragmentario o múltiple, tiene –en el caso del lenguaje– una tendencia a buscar un cierto tipo de consistencia, que es capaz de imponerse –aunque no necesariamente aniquilar– sobre los discursos contrarios.

Esa tendencia es la que lleva a la conformación de la realidad. El lenguaje constituye la realidad, y lo que Dios viene siendo depende, entonces, y no en poca medida, de la consistencia discursiva del pueblo de Israel²⁷; es decir, de su testimonio, de su vida como “pueblo elegido”, de sus prácticas culturales y sociales, a la luz de la promesa de Dios. (Dt 23,5; Ez 20,5)

Es comprensible que, en el contexto de una teología arraigada en las evidencias de corte escolástico, este tipo de afirmaciones difícilmente puedan ser admitidas. No obstante, es necesario comprender la religión, y de manera particular la revelación, más allá de los postulados de certeza racional, que si bien brillaron como razón suficiente, de ellos parecen quedar tan solo pálidos reflejos, que al final podrían llegar a comprometer el espíritu innovador del mensaje revelado. George Steiner anota:

²⁷ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 17ss.

...el siglo XX ha cuestionado la seguridad teológica, filosófica y político-materialista de la esperanza. Inquieta sobre su razón de ser y sobre su credibilidad para los tiempos futuros, nos hace entender que existe abundancia de esperanza, pero no para ninguno de nosotros (Franz Kafka).²⁸

Todo esto lo representa Steiner bajo el contexto de lo que él ha denominado el eclipse de lo mesiánico. Tal fenómeno solo puede combatirse si se vuelve a ese *logos*, que es dinámico, a que es eternidad dinámica, generadora, en la que el tiempo se despliega hacia adelante, no detenido en el “es” sino en el “será”; porque en definitiva –afirma Steiner– “los tiempos futuros son el idioma de lo mesiánico”.²⁹

Por todo ello, una mirada detenida al lenguaje, en la dinámica de la revelación, no tiene que ver con la pretensión de instaurar un método de estudio, sino con la esencia misma de la revelación, de su comprensión y conocimiento en la existencia humana. Se trata, pues, de volver hacia lo que Derrida consideraba “el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal”, en el que el desplazamiento de la metafísica hacía vivir en la sensación de ausencia de centro o de origen.

Todo se convierte en discurso es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.³⁰

El lenguaje que, en su constitución, dice algo de nosotros mismos, que ayuda a conocer la esencia misma de lo humano, también tiene la capacidad de dar a conocer a Dios³¹; pero no como virtud propia del lenguaje en general o de un lenguaje en particular, sino de la accesibilidad que Dios da así mismo por la revelación.³² Es algo que queda expresado en dos momentos fundantes de la Escritura: “en el comienzo era la palabra” y “la palabra se hizo carne y mora entre nosotros”. Estos son dos momentos que introducen un aspecto fascinante del lenguaje: el “decir” como “hacer”, es decir, el lenguaje como capacidad de evocar, generar y articular realidades que irrumpen como un orden en medio del caos.

²⁸ Steiner, *Gramáticas de la creación*, 18.

²⁹ *Ibid.*, 18.

³⁰ Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 385.

³¹ Zimmermann, *Theologische Hermeneutik*, 73.

³² Wilhelm Jansen, Franz. *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen: Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann*, 72

Lenguaje, performatividad y revelación

El lenguaje humano se convierte en el primer acceso de la persona al Dios revelado. En ese sentido, por ejemplo, el acceso al mundo como creación –si se habla en sentido teológico– se da por medio de la palabra.³³ Ya no es posible mantener una distinción tan tajante entre una *revelación natural* y una *revelación por la palabra*. ¿Acaso podría sostenerse, en el caso de que la distinción fuera necesaria, que se puede acceder a la revelación por medio de la capacidad racional de la persona, excluyendo al lenguaje como parte integrante de esa capacidad racional? Y esto no puede aparecer de modo extraño a los teólogos.

Paul Tillich es tajante con la afirmación de que no existe, en modo alguno, algo así como una revelación natural.³⁴ Tampoco puede resultar extraño que ese primer acceso, como se ha indicado antes, no sea necesariamente a un contenido; pues como bien se sabe, el sentido que tienen las palabras no depende solo del significado de las expresiones sino también de la intención del hablante, de lo que él quiere hacer o decir cuando pronuncia esas palabras. Esta es una condición válida y necesaria, como afirma Fisichella en su la reflexión teológica:

La primera característica [del lenguaje teológico] es la performatividad. Un lenguaje performativo es por su naturaleza un lenguaje que compromete al sujeto en el momento en que lo pone en acto [...]. Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble. La performatividad del lenguaje teológico se presenta como una premisa indispensable que se deriva de la fe misma del creyente como acto fundamental del saber teológico.³⁵

A esto se suma otra condición que no puede pasarse por alto: lo que es válido para el pensamiento o la opinión del hablante, también ha de ser válido para la comprensión del oyente. Solo de esta manera el oyente podrá comprender la afirmación del hablante, es decir, su acto locucionario, o lo que es lo mismo, su intención comunicativa. Cuando esta condición no se da, se hace imposible para el oyente reconocer cuál era la intención del hablante.

Con ello se entra en el terreno de los actos de habla, gracias a los cuales las palabras que expresan la revelación dejan de ser un “cúmulo” de información y se convierten en el acontecimiento mismo de la revelación, capaz de articular y expresar

³³ Ebeling, *Wort und Glaube: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, 397.

³⁴ “Eine natürliche Offenbarung gibt es nicht.” (Tillich, *Gesammelte Werke* 7, 220.

³⁵ Fisichella, “Lenguaje”, 827.

la absoluta novedad que reviste la convicción de que Dios se autocomunica y es capaz de hacer comprensible el poder creador de la palabra que es pronunciada por él.

Bajo las condiciones de la teoría de los actos de habla, el discurso, incluso aquel que es puesto en boca de Yahveh, no es considerado en primera medida como si se tratase de un decir-principio, algo así como una especie de *logos* racional fundante, sino que se considera ante todo en su condición de discurso. En el caso particular del Dios que se revela, es un discurso que por lo general se expresa como un acto de habla performativo³⁶, es decir, que se expresa como juramento, como promesa, o como bendición entre muchos otros.

Por estos actos de habla Dios suele comprometerse de manera solemne con Israel. La solemnidad de su palabra implica también para Yahveh asumir una serie de obligaciones para establecer la realidad fundante que se introduce por la solemnidad de su acto de habla. Sorprende, pese a lo grandioso que puede ser esto, que tal compromiso, respaldado por el testimonio del pueblo y por la irrupción de una nueva realidad, esté soportados en algo tan frágil y elusivo, tan solemne y serio, como, por ejemplo, un juramento o una promesa.³⁷

El ser ya no descansa en la comodidad incomunicada de la entelequia metafísica, sino en el *decir*, que no solo desvela el sentido, sino es capaz de producirlo. Al descansar en el *decir*, el ser se convierte en vivencia, en experiencia, que es acontecer de la palabra. Como afirma Ladrière: "...el lenguaje hace que aparezca, la estructura de la experiencia y le da la forma definida que representa la articulación discursiva."³⁸

Con esto ya hay una primera gran coincidencia con la pragmática, en cuanto que la experiencia no se corresponde con algún principio metafísico externo, ni remite restringidamente a algo dado, sino que —como afirma Dewey— "la experiencia equivale a lo nuevo, a lo que nos arranca de nuestra adherencia al pasado, la que nos descubre hechos y verdades nuevas".³⁹ Así, afirma Plazaola:

[Dewey] se empeña en hacernos ver que la experiencia es un continuo, un proceso serial que resulta según principios autorreguladores, y que, en cuanto contiene el hombre y la inteligencia, es y deviene historia total, vibrante de subjetividad y objetividad. Entre materia y espíritu, naturaleza y hombre, real

³⁶ Para sostener el carácter performativo del lenguaje religioso se sigue aquí la obra de Jean Ladrière, *Rede der Wissenschaft-Wort des Glauben*.

³⁷ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 165.

³⁸ Ladrière, *La articulación del sentido*, 337. Ver a Ladrière, "Langage de spirituels", cols. 208ss.

³⁹ Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, 116.

e ideal, hechos y valores, no hay relación de incompatibilidad y antagonismo, sino un circuito continuo de interacción unitaria la categoría de lo real es la acción recíproca la interacción.⁴⁰

En ese sentido, la palabra acontece, llega al mundo como una experiencia que introduce en el mundo algo nuevo: una promesa, un compromiso, un juramento o un mandato, que autoimplica al hablante y que pretende implicar al oyente de la palabra. Esto es válido para cualquier tipo de experiencia, incluso y sobre todo para la experiencia religiosa, en lo que respecta a su comprensión de la revelación.

Si Dios no es objeto de experiencia (*Deum nemo vidit unquam*), su irrupción por la palabra sí lo es, y resulta siendo el acceso primero y privilegiado capaz de ubicar a la persona creyente en el contexto del misterio y de desatar la irrupción de un nuevo mundo; en este Dios se hace presente y palpable gracias a la compenetración de su palabra con el oyente como implicación y compenetración con la palabra que escuchó. No se trata, sin embargo, de una especie de experiencia de verificación indirecta, como lo expresaba Pannenberg, sino fiabilidad en los hechos que van constituyendo una nueva realidad.

La condición performativa del lenguaje muestra una nueva realidad, que no se erige desde el prorrumpir de la palabra. Hoy se ha concedido la palabra y no habrá, al final, nada más emancipador y alentador que la palabra en la boca de quien no desconoce el poder que ella transfiere. En palabras de Hanna Arendt, esta fuerza performativa aparece descrita y justificada así:

Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses, el hombre no podía defendirse pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final de Antígona) “grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros”, entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña, si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras, esta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata.⁴¹

A partir de esta fuerza que el “decir” es capaz de desencadenar, la teoría performativa del lenguaje ha podido superar los paradigmas que limitaban el lenguaje

⁴⁰ Plazaola, *Introducción a la estética: historia, teoría, textos*, 215.

⁴¹ Arendt, *¿Qué es la política?*, 67.

bajo condiciones demasiado estrechas, por ejemplo, esa que concebía el lenguaje como representación del mundo⁴², en el que pensamiento, lenguaje y realidad eran un todo único; o esa otra que –inspirada en Port-Royal⁴³– solo concebía el lenguaje como representación de pensamientos; y la doctrina contraria que, sumida en el pesimismo, afirmaba que el lenguaje era en definitiva una pésima representación de nuestros pensamientos.⁴⁴

El giro lingüístico estableció una nueva inteligencia en la que podía relacionarse el lenguaje con la realidad; signo, mente y realidad aparecen relacionados en un nuevo orden, que sin ser enteramente extraño, resulta sugerente y prolífico para comprender la fuerza transformadora de la palabra; pero como bien lo indica Alfonso Drake:

...la tarea no es tan sencilla, si bien la filosofía siempre habla, a fin de cuentas, de lo mismo: del hombre, del mundo; nunca, sin más, habla de lenguaje. Pero, en todo caso, habla. Y ello basta para que el lenguaje nunca deje de atraer su atención. Solo el siglo XX, sin embargo, probó a sostener el pensamiento más audaz: con aclarar las cuestiones lingüísticas desaparecerían, se pensó, todos los problemas filosóficos. Y, en efecto, así es: aclarar el lenguaje lo aclararía todo, porque el enigma del lenguaje es el enigma mismo de la naturaleza humana. Pero el lenguaje, hoy lo sabemos mejor que entonces, no ha revelado fácilmente su secreto.⁴⁵

Sin embargo, la concepción del lenguaje y su análisis como decir, como hacer y como causar es hoy para toda filosofía del lenguaje y para las filosofías como la pragmática, que se relacionan estrechamente con el lenguaje, un punto esencial.

En este contexto es donde se ubican las fuerzas que desencadena el lenguaje performativo que pretenden siempre dejar en evidencia, por lo menos, uno de estos tres aspectos. Primero que “el decir algo” es hacer algo; segundo, que “al decir algo” estamos haciendo algo; y el tercero, relacionado más claramente que los anteriores con la autoimplicación, señala que “porque decimos algo” estamos haciendo algo. De esta manera explica Austin la estructura de la teoría performativa del lenguaje:

En primer lugar distinguimos un grupo de cosas que hacemos al decir algo. Las agrupamos expresando que realizamos un acto locucionario, acto que en forma aproximada equivale a expresar cierta oración con un cierto sentido o

⁴² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6

⁴³ Clausjürgens, *Erkenntnis und Sprache in Port-Royal. Rekonstruktion und Geschichte einer Theorie der Repräsentation*, 18ss.

⁴⁴ Por ejemplo, Carnap, *The Logical Syntax of Language*.

⁴⁵ Drake, *Hablar, hacer, causar. La teoría de los actos de habla en J.L. Austin*, 9.

referencia, lo que a su vez es aproximadamente equivale al “significado” en el sentido tradicional. En segundo lugar, dijimos que también realizamos actos ilocucionarios, tales como informar, ordenar, advertir, comprometernos, etc., esto es, actos que tienen una cierta fuerza (convencional). En tercer lugar, también realizamos actos perlocucionarios, los que producimos o logramos porque decimos algo, tales como convencer, persuadir, disuadir, e incluso digamos, sorprender o confundir. Aquí tenemos tres sentidos o dimensiones diferentes, si no más, de la expresión uso de una oración o el uso del lenguaje (y, por cierto, también hay otras).⁴⁶

Al ser así, ya no es posible delimitar la función del lenguaje a una función exclusivamente representativa o descriptiva de algún tipo de realidad que le antecede y que, por naturaleza, habría de ser distinta al lenguaje con que denota. Esta es una función importante, pero no la única o la más esencial al lenguaje. En el lenguaje también se da una condición en la que la realidad, antes que ser descrita por el lenguaje, es producida y transformada por este.

Austin pone al descubierto una fuerza del lenguaje que trasciende el enunciar y el comunicar, y que se instala, con toda propiedad, dentro de las estructuras que conforman el hecho social. Esto es algo que no viene a ser desconocido para el proceso teológico, ni tampoco para la *lebensform*⁴⁷ cristiana, tal como se puede apreciar en las siguientes consideraciones de Alfaro sobre la enumeración de los aspectos esenciales del lenguaje:

... carácter asertivo, que corresponde a la dimensión confesional-cognitiva de la *fides quae*; carácter autoimplicativo, que corresponde a la actitud personal del creyente en la entrega confiada de sí mismo a Cristo; carácter doxológico, que expresa el reconocimiento de la gratuidad absoluta de la salvación cumplida por Dios en Cristo (*credere Christo*) “*fides qua*”; carácter operativo, en cuanto la fe cristiana lleva en sí misma el compromiso por las exigencias de la praxis.⁴⁸

Autoimplicación, carácter doxológico y operatividad, aspectos de carácter eminentemente performativo, expresan aquí dimensiones del lenguaje que subyacen al lado del carácter asertivo, pero que en ningún modo pueden aparecer relegadas por este. Incluir todos estos aspectos dentro de la reflexión y comprensión en torno de la revelación no puede tomarse como un fenómeno desafiante que se asoma en el camino

⁴⁶ Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*, 153.

⁴⁷ En el sentido en el que Wittgenstein lo aplica para referirse a la religión, en Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 19, 23, 241.

⁴⁸ Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 122.

que toda la teología ha recorrido hasta aquí en la comprensión de la revelación. Se trata más bien de un indiscutible enriquecimiento, no solo para la filosofía de la religión, la teología, sino para la vida misma del creyente; porque entramos a un nuevo universo de significación, de posibilidades.

A estas consideraciones se suma la teoría de los juegos del lenguaje que desarrolló Wittgenstein en su obra *Investigaciones filosóficas*, estudiadas más adelante de manera más explícita –como señala Vicente Vide⁴⁹– por los trabajos de Strawson y Austin en Inglaterra. Ello, bajo una convicción originaria de Searle:

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.⁵⁰

Todo esto tiene con implicaciones directas al lenguaje bíblico, como el mismo Vicente Vide describe:

Una vez más se ve cómo el contexto especifica el significado propio de un enunciado. Así, por ejemplo, la frase: “No matarás”, en el contexto del Decálogo, expresa un mandamiento de la Ley de Dios; en cambio, en otro contexto puede significar la predicción de que un suceso no tendrá lugar. La relación entre pragmática lingüística y teología encuentra mayores puntos de interés si se encuadra en el ámbito de la pragmática lingüística, ya que esta incide directamente en la cuestión acerca del significado y especificidad de las aserciones teológicas.⁵¹

En el contexto de la pragmática lingüística y su relación con la revelación, ha de ponerse en consideración un aspecto no menos significativo que los hasta aquí señalados. Se trata del concepto de verdad. ¿Qué puede ser tenido por verdadero, cuando el lenguaje autoimplicativo ha desplazado al ser?

Si bien es cierto que el problema de la verdad ocupa un papel central, no solo en el ámbito filosófico sino también teológico, y que son múltiples las perspectivas desde las cuales se examina su dinámica, en la práctica, la verdad parece reducirse a aquello que resulta siendo sujeto a la verificación. Si bien no es el caso de la confesión de fe, está resultaría siendo una especie de honrosa excepción.

⁴⁹ Vide, *Los lenguajes de Dios*, 87.

⁵⁰ Citado por Vide, *Los lenguajes de Dios*, 87.

⁵¹ *Ibid.*, 87.

Strawson resuelve la situación de una manera que resulta siendo, en gran medida, significativa y pertinente para la comprensión de los alcances que la teoría performativa y la pragmática tienen en el contexto de la revelación. Si tenemos en cuenta la relevancia del testimonio en el ámbito bíblico, podemos afirmar con Strawson que la condición de verdad está ligada al lenguaje mismo y no a una especie de correspondencia con lo real (metafísico).⁵² Lo verdadero ha de considerarse como tal, cuando se confirma o se admite lo que el interlocutor, el otro, ha dicho.

Sin embargo, no se trata de escapar de *adaequatio rei* para caer en la mera *doxa*. En medio se halla comprometida la acción del agente, del sujeto que no es solo una estructura lingüística –como Butler pretende señalar al referirse de la condición performativa del sujeto–, descargándolo de cualquier tipo de connotación.⁵³ El sujeto es agente de fuerza performativa gracias a su carácter autoimplicativo, que expresa su actitud personal de compromiso frente a lo declarado y atestado. Como bien indicó Habermas:

Todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez. Y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. En la medida en que quiera participar en un proceso de entendimiento, no puede menos de entablar las siguientes pretensiones universales de validez (precisamente y no otras): (1) La de estarse expresando inteligiblemente. (2) La de estar dando a entender algo. (3) La de estar dándose a entender. Y (4) La de entenderse con los demás.⁵⁴

Desde esta perspectiva establecida claramente por Habermas, la realización exitosa de un acto ilocucionario se halla enriquecida en gran medida por las condiciones de verdad y satisfacción que Searle reclamaba.⁵⁵ El agente de la acción aparece, frente a la realidad (como entorno al que carga de sentido) y a la verdad, como aquel que, por medio de la fuerza de una ilocucionaria, se muestra como garante de eso que tiene pretensión de validez dentro de la comunidad.

⁵² Ghosh, Manjulika. *Performatives, Knowledge and Truth*, 83.

⁵³ “El “yo” solo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad” –afirma J. Butler– “con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación.” (Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, 21).

⁵⁴ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 300.

⁵⁵ Searle, *Actos de habla*, 100ss.

Pragmática y revelación

Junto con la teoría de los actos de habla y los juegos del lenguaje, la pragmática lingüística abre un nuevo horizonte de significación para el lenguaje. Este continúa el camino que pretende resignificar las formas de lenguaje que carecen de pretensiones de validez tautológicas o de empirismo, por medio de algún tipo de correspondencia con el mundo fáctico. Según Vicente Vide, la pragmática

...ofrece, al mismo tiempo, una metodología para analizar los diversos actos lingüísticos que articulan los lenguajes de la fe. Aplicando la clasificación de los actos de habla realizada por el filósofo J. Searle, nos topamos con un método analítico que permite indagar acerca del sentido y valor cognitivo de este tipo de lenguajes. El diálogo con las disciplinas filosóficas ha estado siempre presente, de alguna manera, en la historia del cristianismo, ya que una de las funciones de la teología consiste precisamente en dilucidar el logos con el que el Dios inefable ha querido entrar en relación dialógica con el *homo loquens*.⁵⁶

James, Pierce y Dewey coincidían en la concepción que tenían sobre la filosofía. Para ellos, la reflexión filosófica tenía la tarea de ocuparse del “aquí” y del “ahora” de la vida del mundo. Para ellos, el pensamiento y el actuar no eran más que las dos caras de la misma moneda. El conocimiento, particularmente en Dewey –afirma Peter Watson–, “era parte de la naturaleza, y cada uno se habría camino en el mundo lo mejor que podía, aprendiendo a cada paso qué funcionaba y qué no: el cómo nos comportamos no era algo preestablecido al momento de nacer”.⁵⁷

Dewey estaba convencido de que el pensamiento aparecía en las situaciones que resultaban siendo problemáticas, que las ideas que emanaban de nuestro pensamiento eran respuestas a problemas prácticos y que su valor reside “no en la adecuación a una supuesta realidad previa o antecedente, sino en sus consecuencias, en su capacidad para transformar las situaciones”.⁵⁸

Si bien la pragmática lingüística ha estado distante de cualquier formulación que involucre la filosofía de la religión, no por ello sus aportes han de resultar extraños para una reflexión teológica que ha tomado como presupuestos el lenguaje y la acción. A esta lógica responde la revelación. Si bien su historicidad y la doctrina que subyace en ella son ciertamente aspectos relevantes, o por lo menos dignos de estudio en el ámbito del estudio del lenguaje, hay varios aspectos que merecen ser leídos a la luz de los planteamientos de la pragmática.

⁵⁶ Vide, *Los lenguajes de Dios*, 13.

⁵⁷ Watson, *Ideas*, 1108.

⁵⁸ Mougán, *Acción y racionalidad: actualidad de la obra de John Dewey*, xiii.

Uno de los aspectos cruciales en la revelación, desde sus orígenes, es por ejemplo el tema de su credibilidad, de las garantías que se nos ofrecen de creer que ella es verdadera y no una invención, que su origen es divino y no humano. Frente a estas cuestiones no es posible acudir a una “racionalidad especial” ni la fe puede sostenerse en ella misma. Para los patriarcas y los profetas era claro que la certeza que se tenía de que la palabra que se pronunciaba como oráculo solo podría ser cierta si realmente sucedía lo que se vaticinaba y si el comportamiento de aquel que decía hablar palabras provenientes de Dios se comportaba de acuerdo a esta palabra.

Además –y quizás este es el punto más significativo en esta reflexión–, la palabra pronunciada no era vana u ociosa ella realizaba algo nuevo, como lo declara Isaías: “Así será mi palabra que sale de mi boca, no volverá a mí vacía sin haber realizado lo que deseo, y logrado el propósito para el cual la envié” (Is 55,11). De este modo se observa, como indica Vide:

...la pragmática lingüística muestra cómo el significado de las palabras se torna dinámico, operacional, performativo, ya que es una función de la vida en su dinamismo histórico de modo que si se hace abstracción de esta, de sus diferentes contextos situacionales y del polimorfismo de sus funciones, solo queda el residuo de unos valores expresivos.⁵⁹

La palabra está dada para transformar las situaciones. Dewey entendió –continúa Mougán– que muchos de los males que aquejan la sociedad se deben, en buena medida, a los dualismos que invaden el pensamiento de las personas y que se reflejaban en la disparidad existente entre el desarrollo de la inteligencia en asuntos de orden material, el gran avance científico y técnico, y el atraso en la que se encontraban las cuestiones de índole social moral y humana. Esto no era un problema intelectual, sino un problema práctico.⁶⁰

Para la revelación, este es también un aspecto importante, superado de manera conveniente cuando, al utilizar el lenguaje performativo, era real la autoimplicación del hablante con la palabra que pronunciaba. En el lenguaje bíblico, esto se reconoce como el testimonio: la inteligencia de la fe en armonía con la acción del testigo que declaraba la irrupción del absoluto, que solo era tal como tal por el hablante y su oyente, si era capaz de engendrar un nuevo sentido; sentido no ontológico ni epistémico, sino sentido capaz de penetrar la realidad presente de la persona y elevarla hacia un escenario absolutamente nuevo, pero del cual la persona es capaz de tener una experiencia.

⁵⁹ Vide, *Los lenguajes de Dios*, 93.

⁶⁰ Mougán, *Acción y racionalidad*, 15.

Aquello que irrumpe como revelación y que acontece como palabra ya no puede contenerse, si bien el que recibe el testimonio, a diferencia del testigo, no ha visto nada sino escucha, y su escucha no frena en lo absoluto el acontecer de la palabra revelada; y no se frena, si —como dice Dewey— esa experiencia equivale a lo nuevo, a lo que nos arranca de nuestra adherencia al pasado, si ella nos descubre hechos y verdades nuevas.

De todo esto puede sacarse en claro que un acercamiento comprensivo del lenguaje desde su uso, como principio constitutivo y no desde su naturaleza ontológica, ha de ser una consecuencia que se desprende de asumir la concepción pragmática y performativa del lenguaje.

Conclusión

Lo anterior es tan solo un medido asomo a esa maravillosa relación que se establece entre un lenguaje liberado del encadenamiento verificacionista del empirismo y un lenguaje religioso, liberado de esa carga ontológica que pretende disfrazar su lógica de verdad y su imposibilidad de misterio absoluto. La pragmática y la performatividad comparten la misma convicción: las palabras no son transparentes, no son ladrillos que construyen la realidad, sino son la irrupción de una nueva realidad que no se respalda en una esencia ontológica sino en la firmeza del compromiso, por la autoimplicación y por el testimonio. Por tal razón, el testimonio del creyente que se autoimplica con el mensaje de la revelación se incorpora como parte misma del acontecimiento propio de la revelación: el testimonio es revelación.

Como señala Brueggemann, si existiera un tipo de reivindicado para lo ontológico dentro de la lógica del discurso bíblico, este solo puede sostenerse mediante la proclamación testimonial. Solo en la medida en que un testimonio es admitido como verdadero, es decir, una vez que lo afirmado es creído, es posible hablar de una ontología, y en el caso de la revelación, se trata de afirmar la realidad de Yahveh como fundamento de aquello que se sostiene como verdadero.⁶¹

Sin embargo, una realidad de Dios, que no sea relacional y que esté al margen del testimonio de Israel, supone seguramente someterse a un Dios distinto al Yahveh de Israel, que hace todo nuevo y cuyo conocimiento —como declara Dewey— no puede estar separado bastándose a sí mismo, sino se inserta en un proceso por el que la vida puede llegar a sostenerse y desarrollarse.⁶²

⁶¹ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 714, Nota 21.

⁶² Dewey, *Democracia y educación*, 24.

Un distanciamiento de lo ontológico, como sustento de la realidad discursiva de la revelación, supone la búsqueda de algo que pueda dar firmeza a la pluralidad de discursos que se entretajan en la escritura y que van produciendo una nueva realidad, que se extiende en el horizonte como dadora de sentido y que puede llegar a asumirse como revelación misma. Todo esto, gracias a la condición performativa y a la autoimplicación que asume el testigo, quien llega a entender la revelación, no como un discurso informativo, sino como un acontecimiento que compromete su propia existencia y que, precisamente por ese compromiso, se muestra auténtico.

De este modo se realiza el proceso por el cual se comprenderá el significado y significante de la fe; porque, si nos atenemos a Searle⁶³, el carácter significativo es asegurado gracias al criterio por el que el sentido de una expresión no se descarga de manera exclusiva sobre enunciados descriptivos o verificables, sino aun sobre aquellos cuya función es, entre muchas otras, expresiva, declarativa o compromisiva.

Asimismo, el carácter significativo, fundamental, para vincular el lenguaje con la construcción de esa realidad que carga de sentido el mundo, es asegurado gracias al vínculo entre la acción fruto de la performatividad y el cumplimiento o realización de la intención que traía la fuerza perlocucionaria.

Todo lo anterior deja ver con claridad que la revelación es portadora de una fuerza performativa capaz de crear, renovar o restablecer una realidad, y enmarcada por una intención mayor; una realidad que responde de fondo a la búsqueda inquietante de la humanidad por hallar una razón y un sentido al mundo y a su existencia en particular, pero a la vez una realidad que, en su coherencia razonable y veracidad, también posee unas huellas que dibujan una forma reconocida por la estética pragmática en la vida de las personas.

En el fondo, con todas estas posibilidades ofrecidas desde el ámbito del lenguaje, no se pretende algo distinto a nutrir una relación más estrecha, cálida y fructuosa entre las declaraciones de fe y la vida de los creyentes, entre el lenguaje en el que se expresa, se transmite y se celebra la fe y las realidades cotidianas que envuelven y condicionan profundamente la vida de los creyentes.

Performatividad y pragmática indican que el lenguaje es una *lebensform* que incluye la acción comunicativa pero que va mucho más allá, al aseverar la irrupción de la trascendencia de Dios en la historia y su continuación por medio del testimonio autoimplicativo de quienes declaran que Dios ha hecho una promesa, es decir, una

⁶³ Searle, *Actos de habla*, 99f.

declaración performativa que lo obliga también a él frente a la comunidad que vive y espera en su promesa.

Por último, y dado el innegable carácter performativo que se descubre en el dinamismo de la revelación, se ha de advertir que cualquier acercamiento contemporáneo al concepto de revelación implica necesariamente abordar de manera más consecuente el papel que el lenguaje –y de manera particular la performatividad– juegan en una sociedad en la que el lenguaje performativo viene creciendo en relevancia.⁶⁴

Bibliografía

- Alfaro, J. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Aquino, Tomás de. *Scriptum Super Sententiis*. Roma: Scuola Cattolica, 1974.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Benoit, Pierre. “Revelation et inspiration.” *Revue biblique* 70 (1963): 321-370.
- Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2005.
- Brush, J. E. *Kirche als Prozess im Zeitalter der Technologie*. Berlin: Lit, 2014.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Carnap, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*. Londres: Trench Tubner & Co. Ltd., 1937.
- Chomsky, Noam. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Clausjürgens, Reinhold. *Erkenntnis und Sprache in Port-Royal. Rekonstruktion und Geschichte einer Theorie der Repräsentation*. Bielefeld: Universität Bielefeld, 1984.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación.” *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (consultado el 16 de agosto de 2015).

⁶⁴ Ver a Volbers, Jörg. *Performative Kultur: eine Forschungsperspektive*, 11; Kellermann y Wulf, *Schulkultur und das Performative*, 307ss.; Gergen y Gergen, “Performative Sozialwissenschaft”, 358ss.

- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Dewey, J. *Art as Experience*. New York: The Berkeley Publishing Group, 2005.
- _____. *Democracia y educación*. Madrid: Morata, 2004.
- _____. *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993.
- Drake, Alfonso. *Hablar, hacer, causar. La teoría de los actos de habla en J.L. Austin*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Ebeling, Gerhard. *Wort und Glaube: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1969.
- Evans, D. *The Logic of Self-Involvement*. Londres: SCM Press, 1963.
- Fisichella, R. "Lenguaje." En *Diccionario de teología fundamental*, editado por R. La-tourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot, 827. Madrid: Paulinas, 1992.
- Gergen, Mary, y Kenneth Gergen. "Performative Sozialwissenschaft." En *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, editado por Günter Mey y Katja Mruck, 358ss. Wiesbaden: Springer VS, 2010.
- Ghosh, Manjulika. *Performatives, Knowledge and Truth*. Nueva Dehli: Northern Book Centre, 2008.
- González Montes, Adolfo. *Teología fundamental: de la revelación y la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- Hardmeier, Christof. *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament*. Tübinga: Mohr Siebeck, 2005.
- Hinzen, Wolfram. *An Essay on Names and Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Jagstaidt, Christoph. *Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen. Zwischen Offenbarung und Rationalitätsanspruch*. Hannover: GRIN Verlag, 2014.
- Kellermann, Ingrid, y Christoph Wulf. *Schulkultur und das Performative*. Wiesbaden: Springer VS, 2015.
- Ladrière, J. *La articulación del sentido*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- _____. "Langage de spirituels." En *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Tomo IX. Paris: Beauchesne, 1976.
- _____. *Rede der Wissenschaft-Wort des Glauben*. Munich: Kösel, 1972.

- Melloni, Javier. *Vislumbres de lo real: religiones y revelación*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.
- Mougán, J. C. *Acción y racionalidad: actualidad de la obra de John Dewey*. Cádiz: Publicaciones Universidad de Cádiz, 2000.
- Plazaola Artola, Juan. *Introducción a la estética: historia, teoría, textos*. Bilbao: Biblioteca Deusto, 2007.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*. Vol. VI. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- Ramírez Téllez, Alberto. “La creación divina como acto lingüístico performativo y su connotación estética desde una mirada pragmática.” En *estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo*, por Porfirio Cardona-Restrepo y Freddy Santamaría, 301-324. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.
- Rorty, R. *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2005.
- Sánchez Bernal, Juan José. “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos.” En *Lenguajes y fe: XIX Semana de estudios de Teología Pastoral (Madrid, 29 a 31 de enero de 2008)*, editado por el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, 17-51. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2014.
- Sánchez Hernández, Olivani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración teológica*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Schillebeeckx, E. *La interpretación de la fe: aportes para una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Searle, J. *Actos de habla*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.
- _____. *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza, 2001.
- Steiner, George. *Gramáticas de la creación*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- Tillich, Paul. *Gesammelte Werke*. Vol. 7. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959.
- Torres, A. *Repensar la revelación*. Madrid: Trotta, 2008.
- Vide Rodríguez, Vicente. *Hablar de Dios en tiempos de incredulidad*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1997.
- _____. *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1999.
- Volbers, Jörg. *Performative Kultur: eine Forschungsperspektive*. Berlin: Freie Universität Berlin, 2014.

Waldenfels, H. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Munich: Schöningh, 2005.

Watson, P. *Ideas*. Barcelona: Editorial Crítica, 2012.

Wilhelm Jansen, Franz. *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen: Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann*. Münster: Lit Verlag, 2004.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 1984.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Cosimo Classics, 2009.

Zimmermann, Jens. *Theologische Hermeneutik*. Freiburg: Herder, 2008.