

## LENGUAJE CRISTIANO

1. *Precedentes históricos.* La consideración explícita del lenguaje es característica de la conciencia reflexiva, sabedora de sus mediaciones. En los momentos de mayor lucidez acerca de sí misma la teología ha prestado atención a su propio lenguaje, viendo en cuestiones lingüísticas problemas teológicos, y a la inversa. Naturalmente, las cuestiones de lenguaje no eran separables de las de la realidad misma, separación inconcebible para un pensamiento tan realista como el de la dogmática. Pero gozaban de entidad propia; eran objeto de debates relativos a la expresión lingüística en cuanto tal. Como ejemplo para la época patristica cabe citar el debate sobre el *homoousios*, de enorme trascendencia en la constitución de la doctrina cristológica. El acatamiento de ciertas fórmulas léxicas («de la sustancia del Padre», «consustancial») llegó a constituir santo y seña de ortodoxia. La lingüística de la controversia cristológica se refleja igualmente en la evolución del uso de la palabra *hypóstasis*: el papa Dionisio la empleó contra los sabelianos en el sentido de «sustancia» y negó que hubiera en Dios tres *hypóstasis* (DS 112), mientras que el Concilio de Calcedonia la utilizó más tarde con la acepción de «persona», proclamando en Cristo dos naturalezas y una *hypóstasis* (DS 302). Dicha dimensión aparece también en el debate sobre si María debía ser llamada *theotokos*, madre de Dios (DS 252). En la teología posterior el misterio de Cristo sigue reclamando puntualizaciones y esclarecimientos relativos a su persona. Es el problema de la *communicatio idiomatum*. Tomás de Aquino dedica una entera cuestión (*Summa Theologiae* III, q. 16) a ese problema bajo la modalidad de un examen de algunas proposiciones sobre Cristo. La discusión de ciertos enunciados como «Dios es hombre» o «Cristo es criatura» da ocasión ahí a un verdadero análisis lingüístico de las formulaciones cristológicas que se concreta en unas reglas de predicación determinadoras de lo correcto y lo incorrecto. A los escolásticos preocupó también otra cuestión eminentemente lingüística, la del nombre de Dios. De nuevo Tomás de Aquino le dedica una cuestión

(*Summa Theologiae* III, q. 13; cf. también *Summa contra Gentes* I, 30-36), en la que entre otros puntos explica la denominación *qui est* como el más propio nombre divino. El enfoque lingüístico aparece más dominante aún en Alejandro de Hales: todo su estudio de Dios (*Summa Theologiae* I-II) se presenta como un análisis de su nombre. Además de las cuestiones tratadas por santo Tomás, Alejandro realiza un examen amplio de la predicación respecto al nombre divino y hace preguntas sutiles como la de si es un nombre personal o esencial, y la de si el pronombre «yo» podría significar a Dios. La mención de cuestiones teológico-lingüísticas se alargaría citando resoluciones dogmáticas específicamente pertinentes al lenguaje, cuyo más notable ejemplo lo proporciona la definición tridentina del vocablo «transustanciación» (DS 1642 y 1652). Pero, más generalmente, todo → dogma encierra un aspecto de fijación de ciertas expresiones lingüísticas y correspondiente exclusión de otras. Destaca K. Rahner con razón que los enunciados dogmáticos, aparte de otros elementos contienen «una regulación comunitaria y terminológica del lenguaje» (*Escritos de Teología* V, Madrid 1964, 68). Bajo este aspecto, la historia de los dogmas es ya historia del análisis del lenguaje cristiano.

La cuestión del lenguaje, sin embargo, no ha saltado a primer plano hasta la época moderna. Ha llegado a la teología modelada por un planteamiento idealista, historicista y hermenéutico. Para los teólogos de la penúltima generación había un doble problema teológico del lenguaje: el de la comprensión e interpretación de unos textos antiguos, los de la Biblia, pertenecientes a un mundo que no es ya el actual, pero portadores de un sentido y una interpelación que llegan hasta hoy; y el de la relación de la palabra con el ser, y más precisamente, del lenguaje humano con la palabra de Dios. La interpretación de unos textos redundaba en interpretación de nosotros mismos. En consecuencia, la teología se configuró como ciencia de esa doble interpretación, como → hermenéutica. La teología hermenéutica dominó principalmente en los medios reformados de Alemania (R. Bultmann, G. Ebeling, E. Fuchs), pero marcó de manera profunda toda la teología cristiana entre 1930 y 1960. La teología hermenéutica trataba de ganar la comprensión auténtica de la existencia humana ante la palabra de Dios atestiguada en unos textos. Recababa para ello sus instrumentos conceptuales del idealismo poskantiano y de la fenomenología. La concepción que manejaba del lenguaje era básicamente la de Cassirer, Humboldt, Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer: el lenguaje como producto del espíritu y acceso al ser; la forma interior del lenguaje como visión peculiar del mundo; la comunicación lingüística y la comprensión de textos escritos como fenómeno de afinidad existencial. Con dicho instrumental la teología hermenéutica ha sido la primera que en un planteamiento específicamente moderno, posterior a la crítica científica de las representaciones religiosas, ha vuelto a poner la pregunta sobre el sentido de hablar de Dios y ha tematizado la cuestión del lenguaje teológico. Un escrito de R. Bultmann de 1925, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (recogido en *Glauben und Verstehen* I, Tubinga 1966, 26-37), refleja bien esa tematización. La respuesta de Bultmann es



asimismo representativa de la solución generalmente ofrecida por los teólogos de tendencia hermenéutica: «Si se pregunta cómo es posible un hablar sobre Dios debe responderse que sólo lo es como un hablar sobre nosotros», sobre la existencia humana (*ibid.*, 33). Para Bultmann, hablar de Dios en términos de existencia del hombre equivalía a una interpretación existencial y a un programa de desmitificación de los enunciados bíblicos. De hecho, los debates en torno al programa bultmanniano de desmitificación constituyeron la más extensa operación de análisis del lenguaje teológico desarrollada hasta entonces. La teología hermenéutica no compartió en todo las propuestas de desmitificación de Bultmann, pero sí en amplia medida su propósito de interpretación existencial. Supuestos básicos de la hermenéutica eran: la persistencia de una comunidad de espíritu entre el lenguaje a interpretar (el texto bíblico) y el lector o el intérprete actual; el énfasis en las categorías de encuentro, de relación dialógica, de interpelación; la búsqueda de la autenticidad existencial y la definición de la misma en términos de sumisión al  $\rightarrow$  juicio de Dios y de confianza en su gracia; la relevancia antropológica y existencial de la  $\rightarrow$  revelación bíblica; la reducción de la  $\rightarrow$  fe a un puro existir ante Dios, ante su gracia y su palabra, sin conexión o connotación mundana alguna; la apropiación (no siempre confesada) de un método fenomenológico de descripción antropológica y de una ontología existencial. La decadencia de la teología hermenéutica sobrevino con la crisis de algunos de esos supuestos, en particular de sus premisas fenomenológicas y existenciales; y también con la aparición de métodos rigurosos de análisis del lenguaje, que harían prescribir sus procedimientos interpretativos, fundados casi exclusivamente en la intuición y apenas científicos.

2. *Enunciados religiosos y positivismo lógico.* Por los años mismos de florecimiento de la hermenéutica teológica, en ciertos ambientes filosóficos no ajenos a la metafísica en que aquélla descansaba implícita o explícitamente empezó a prosperar una metodología de análisis lingüístico de signo muy distinto: rigurosamente empírica y sujeta a los procedimientos de control de la actividad científica. Una epistemología positivista, analítica y empirista es común a diferentes movimientos que, a partir de 1920, se enfrentan a la filosofía idealista: el círculo de Viena, cuajado en torno a M. Schlick, con su manifiesto de 1929, y con figuras autónomas de tanto relieve como R. Carnap y O. Neurath; la reposición en Inglaterra de su antigua tradición filosófica empírica y analítica (retorno sobre todo a Hume) por parte de filósofos autóctonos (B. Russell, G. E. Moore) y algún otro venido del continente (L. Wittgenstein); la determinación de la filosofía estrictamente como filosofía de la ciencia (K. Popper, aparte de los ya citados) e incluso como lógica de la ciencia, y el consiguiente desarrollo de la lógica moderna (A. Tarski, W. V. O. Quine); la divulgación de todas esas ideas e investigaciones en forma de sistema filosófico unificado, básicamente urdido como filosofía inherente al conocimiento científico (A. J. Ayer). Los diferentes y a veces importantes matices peculiares de cada movimiento y aun de cada autor no obstan a su fundamental convergencia; la cual autoriza a englo-

barlos en una denominación única: «positivismo lógico» parece la más propia entre las que suelen proponerse. Del desafío del positivismo lógico vino a los teólogos del área anglosajona, completamente dominada por esa filosofía, la provocación decisiva para un estudio a fondo del lenguaje religioso. La aplicación al análisis del lenguaje cristiano, primero en teólogos de lengua inglesa, luego también en otros, apareció como reacción y réplica a la nueva lógica positivista. En efecto, el positivismo lógico niega a las proposiciones religiosas, como también a las metafísicas, toda significación o sentido. Las declara *non-sense*, es decir, no significantes, carentes de sentido, vacías de contenido real. Los enunciados de la religión y de la teología propiamente no dicen nada, no enuncian, son meras combinaciones de palabras. El razonamiento que lleva a esta apreciación coincide en su médula con el desarrollo del sistema lógico-positivista, de suerte que habría que exponer completamente este sistema para hacerse cargo de aquél. Aquí sólo cabe reseñar dicho razonamiento reducido a su esquema esencial y más pertinente a la cuestión religiosa, simplificando mucho y también omitiendo importantes variantes o matices de cada autor.

La lógica positivista arranca de la distinción entre proposiciones de hecho y proposiciones formales. La distinción equivale a grandes trazos a la kantiana entre juicios sintéticos *a posteriori* y analíticos *a priori*, con correcciones de tanto bulto como la eliminación de la clase de juicios sintéticos *a priori*, admitida por Kant. Las proposiciones de hecho son las únicas que ilustran acerca de la realidad y que incluyen conocimiento. Los formales se refieren nada más al funcionamiento de nuestra mente: como juicios analíticos que son, no añaden conocimiento; constituyen meras tautologías; no nos dicen cómo es el mundo, sino cómo se ordenan nuestras representaciones y juicios sobre el mundo. Respecto a las proposiciones de hecho, rige incondicionalmente un criterio empirista: son descripciones del mundo de la experiencia; su verdad y significación consisten en la experiencia sensible a que se refieren. En esto pretende el positivismo lógico limitarse a desglosar la lógica inmanente a la ciencia, considerando además el conocimiento científico como única forma en definitiva válida de conocimiento. Interesa advertir que en el positivismo lógico el criterio de significación es inseparablemente criterio de posible verdad, y a la inversa. La significación de un enunciado fáctico no es independiente del procedimiento mediante el cual podría averiguarse su verdad o falsedad. El sentido de una proposición consiste precisamente en el proceso que, eventualmente al menos, permitiría establecer si es o no verdadera. El positivismo concibe ese proceso en términos de verificación empírica. La verificación permite saber si un enunciado es verdadero. La verificabilidad permite decir si es significativo. Un enunciado absolutamente inverificable —o sea, inverificable no en razón de los actuales instrumentos de observación (por ejemplo, la existencia de seres inteligentes en otros planetas), sino en razón de su inverificabilidad intrínseca (como la existencia de Dios)— es un enunciado vacío de sentido, no significativo; en realidad, ni siquiera es enunciado más que en la apariencia gramatical. El principio de verificación empírica rige la significatividad de todas las propo-



siciones de hecho. Este principio, de resultas de sucesivas críticas surgidas contra él fuera y dentro de los círculos positivistas, ha sufrido importantes puntualizaciones y modificaciones: distinción entre verificación absoluta y relativa (Ayer), sustitución por el principio de confirmación (Carnap). La más conocida y coherente de esas correcciones es la aportada por Popper, quien en el lugar del principio de verificación coloca el de refutación o «falsificación». La prueba de la significatividad de una teoría o de una proposición estaría en la posibilidad no tanto de verificarla positivamente cuanto de invalidarla o «falsificarla». Una teoría o un enunciado absolutamente irrefutables demuestran con eso mismo ser no significativos.

Los enunciados religiosos no satisfacen los requisitos del principio de verificación en ninguna de sus variantes. En base a tal principio, son tan inverificables como irrefutables. Los positivistas lógicos los declararon, pues, vacíos de sentido. A pesar de que pretenden y parecen decir algo, los creyentes en realidad no dicen nada en sus declaraciones religiosas. Estas son combinaciones de palabras gramaticalmente posibles, pero lógicamente absurdas o más bien huecas. Su significado, de tener alguno, no es cognoscitivo-objetivo, sino expresivo o emotivo: mera manifestación de los gustos, sentimientos o valoraciones del sujeto creyente. La mayor concesión a la posibilidad de un lenguaje religioso por parte de los clásicos del positivismo lógico está hecha por L. Wittgenstein en las últimas proposiciones del *Tractatus*, donde perfila el estatuto lógico o, más exactamente, para-lógico de la mística (= la religión). Son enunciados célebres: «Sentir el mundo en cuanto totalidad limitada constituye el elemento místico» (6,45). «Seguramente existe lo inexpresable y se muestra: es el elemento místico» (6,52). «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (7). Pero los positivistas de más estricta observancia siempre rechazaron por engañosas estas finales referencias a lo inexpresable. Si de lo inefable no es posible hablar, ni siquiera cabe citar significativamente lo inefable.

Los postulados del positivismo lógico aparecen hoy harto discutibles ya en el marco de una filosofía de la ciencia, donde tuvieron su matriz originaria. Desde la perspectiva misma en que son propuestos, su lado más flaco es que de hecho no responden al proceder de la práctica científica. La investigación y el conocimiento proceden en ciencia no exclusivamente regidos por el objeto, por la experiencia, sino también por las aportaciones del sujeto observador o experimentador, que aduce un elemento de hipótesis, de teoría y aun de interpretación que conforma internamente la percepción misma y la experiencia. No hay datos brutos ni experiencia pura, como pretendía el positivismo lógico. «Los hechos están hechos» (G. Bachelard), es decir, contruidos por la conciencia que los registra. Pero no es lugar éste para entablar un debate completo, sino sólo para reseñar cómo a partir de los supuestos lógico-positivistas algunos autores han practicado un análisis expreso del lenguaje religioso sin contentarse con declaraciones tópicas sobre su sinsentido. Desde una convicción ateológica, los más finos análisis se deben a A. Flew. Para desentrañar el contenido significativo de los enunciados religiosos y creer descubrir su vaciedad acude este filósofo al criterio

de «falsificación». Tomemos el enunciado cristiano: «Dios nos ama». ¿Qué podrá ocurrir para descalificar o «falsificar» semejante afirmación? Cualquiera sufrimientos, desgracias, catástrofes que aflijan a la humanidad, el creyente seguirá diciendo que Dios ama al mundo. Ahora bien, arguye Flew, una afirmación que permanece compatible con no importa qué estado de cosas no afirma nada propiamente; es no significativa. Una parábola propuesta por J. Wisdom le sirve para mostrar de manera sensible esa no significancia. Es la parábola del invisible jardinero. Dos exploradores, llegados a un claro de la selva, discuten sobre si un jardinero cuida o no aquel terreno. Para cerciorarse, lo rodean de alambre electrificado, hacen guardia con perros policías y montan un sistema completo de observación. Ningún rastro del supuesto jardinero. Pero uno de los exploradores sigue sosteniendo: «Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no despide olor ni hace ruido y que viene secretamente a visitar el jardín que ama». A lo cual responde el otro, desesperado de tan grande terquedad: «¿Qué es lo que queda así de tu primera afirmación? ¿Qué diferencia hay entre lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible y eternamente escondido, y un jardinero imaginario o ningún jardinero?». Concluye Flew que las puntualizaciones que hacen los creyentes sobre la inverificabilidad de Dios y sobre la imposibilidad de demostrar su inexistencia dejan a ese Dios sin diferencia significativa con un Dios imaginario o con un no Dios. La inicial aserción impetuosa del creyente queda erosionada palmo a palmo por sus ulteriores cualificaciones. La hipótesis de la existencia de Dios muere la muerte de las mil cualificaciones.

En el contexto mismo de una lógica positivista de rigurosa observancia, con vigencia plena del principio de verificabilidad o del de «falsificabilidad», otros filósofos han llegado a conclusiones menos negativas, creyendo encontrar aún sobre dichas bases algún significado para la fe. Para R. H. Hare, la discrepancia entre el creyente y el incrédulo, como entre los dos exploradores de la parábola, no se refiere a hechos de experiencia, pero sí a un *blick* o perspectiva sobre esos hechos; y por ahí resulta significativa. Algunos autores tratan incluso de señalar modos especiales de verificabilidad de los enunciados religiosos. Así, J. Hick dice que éstos son inverificables para nosotros, aquí y ahora, pero no de suyo absolutamente; habría una verificación o «falsificación» escatológica (la muerte será la experiencia que permitirá comprobar si hay o no vida eterna) que confiere significado a tales enunciados. También se ha propuesto una verificabilidad de las afirmaciones religiosas por la vida entera y aun por la historia humana entera; lo que equivale a excluir una verificación por experiencias cruciales aisladas, pero no toda clase de verificación o «falsificación». En concreto, la realidad de un mal absoluto, si se diera, refutaría la creencia en el amor de Dios, por donde esta creencia realmente significa algo. En estas réplicas sobre la significancia de la afirmación de Dios se pone en cuestión no el método o los principios del positivismo lógico, sino los resultados que de ellos se pretende extraer frente al discurso religioso. El acuerdo de base respecto al análisis permite decir conjuntamente a los dos editores de una antología de *New*



*Essays in philosophical Theology*, de los cuales uno, A. MacIntyre, se profesa cristiano, y el otro, A. Flew, agnóstico, que es una misma y sola disciplina o ciencia la que afirma a Dios y la que le niega, la teológica y la ateológica, siendo tan teólogo D. Hume en sus *Diálogos sobre la religión natural* como Tomás de Aquino en su presentación de las cinco vías. Con ello queda patente que para los autores aquí mencionados, también para los cristianos, el método definitorio de la teología científica es el análisis lógico-positivo de los enunciados religiosos.

Los análisis lógico-positivistas de los enunciados religiosos hubieran quedado confinados a círculos universitarios académicos o de intelectuales, sin repercusión mayor en la teología ni en las Iglesias, de no haber sido divulgados y popularizados por la teología de la muerte de Dios. Este movimiento teológico encuentra su fundamento cultural en el proceso de secularización de Occidente y su plataforma filosófica en el positivismo lógico (en general, en la racionalidad positivista y tecnológica). El lado lógico-analítico ha sido explotado sobre todo por P. van Buren, quien cree en consecuencia estar constreñido a descubrir un significado puramente secular del evangelio. Este autor no ha hecho más que una síntesis lograda y al alcance de amplios públicos de ideas propuestas por otros autores. Su aportación más personal está en resolver el significado del evangelio en una perspectiva histórica de alcance ético-práctico: el evangelio es la buena noticia de un hombre libre que ha libertado a otros.

3. *Enunciados teológicos y filosofía del lenguaje ordinario.* El «segundo Wittgenstein», el de las *Investigaciones filosóficas*, abandonó el criterio rígidamente cientista que antes había empleado en el análisis de las proposiciones e introdujo la noción de «juegos de lenguaje». Ahora Wittgenstein repara en los múltiples usos del lenguaje y define la significación no ya por la correspondencia con los hechos del mundo, sino sencillamente por el uso de las palabras: «La significación de una palabra es su utilización en el lenguaje» (43). Desistiendo de su anterior concepto de la filosofía como una lógica del lenguaje científico sobre el mundo, se aplica a un análisis del lenguaje de la vida cotidiana en sus diferentes modulaciones o «juegos». No hay un criterio único de sentido. Afirmar, dudar, creer, ordenar, pedir, prometer, permitir, indicar, etc., son juegos de lenguaje, todos ellos significativos, cada cual a su manera, es decir, según el uso a que se aplican. Este giro del filósofo hacia la consideración del lenguaje común y hacia tipos de significancia no sujetos al viejo criterio de verificabilidad fue severamente censurado por los empiristas rígidos del círculo de Viena y de la propia Inglaterra (Russell, Ayer). Pero dio origen al importante movimiento de la llamada filosofía del lenguaje ordinario, trabajada por G. Ryle y sobre todo J. L. Austin. Este último introduce el concepto de lenguaje «performativo», referente a la constitución de una operación, por contraste al lenguaje «indicativo», de enunciados de hecho. El lenguaje indicativo es o verdadero o falso. El performativo, ni una cosa ni otra. Presenta otros caracteres: implica un compromiso del que lo habla; forma parte integrante del acto a que se

refiere. Los modos fundamentales del lenguaje performativo son para Austin la afirmación de creencias, la promesa, el decreto, el lenguaje-conducta y el veredicto.

A diferencia del análisis lógico-positivista clásico, que no da cabida a la teología, esta reflexión filosófica sobre el lenguaje ordinario deja lugar para un análisis de los enunciados religiosos que reconozca su significación conforme a criterios distintos de la verificabilidad empírica. Ha sido, pues, ampliamente utilizada por los teólogos de lengua inglesa sobre todo. Cuando en un contexto teológico se habla de análisis del lenguaje cristiano o religioso, hay que entender generalmente un análisis practicado según los criterios no del positivismo lógico estricto, sino de la teoría de los juegos del lenguaje y de la lógica del lenguaje ordinario. En ese tipo de análisis realizado por teólogos suelen señalarse como rasgos esenciales del lenguaje religioso: su valor expresivo y performativo antes que enunciativo, la referencia a un contexto de invocación y de culto, la ligazón con el compromiso de la vida entera del creyente, la posición en perspectiva de lenguaje de actor y no de mero espectador, el recurso al símbolo, a la parábola, a la paradoja como medios expresivos del misterio. En estrecha correspondencia con su interés o desinterés por la ortodoxia resuelven los teólogos la ulterior cuestión de si el lenguaje así descrito contiene o no un nódulo de afirmación y de objetividad. Los autores católicos y los protestantes neoortodoxos enfatizan las reclamaciones cognoscitivas que desarrolla acerca de la realidad un lenguaje de fe no primariamente cognoscitivo. Otros no lo hacen tanto, o no lo hacen en absoluto. Más bien en esta última línea, el modelo analítico de Austin ha sido expresamente tomado y aplicado al lenguaje bíblico por D. D. Evans, quien trata de interpretar el lenguaje del creacionismo en términos de autoimplicación. Este autor propone recibir el relato de la creación como una parábola que sugiere actitudes, no como un conjunto de aserciones o proposiciones sobre Dios y el mundo. Para la Biblia, presentar a Dios como creador equivale a mostrarlo autoimplicado o comprometido con el hombre; la fe o reconocimiento de la creación significa a su vez implicación del hombre, que mira ahora al mundo de otra manera. La lógica del lenguaje religioso bíblico sería la lógica de esa actitud autoenvolvente hecha posible por la parábola de la creación.

El teólogo que de manera más sistemática y personal se ha esmerado en el análisis del lenguaje cristiano ha sido I. A. T. Ramsey. Sus trabajos tienen por fondo la crítica del positivismo lógico y son muy deudores, aunque con instrumentos conceptuales propios, de la filosofía de Wittgenstein en la segunda época. Al examinar cómo funciona el lenguaje religioso, comienza Ramsey por resaltar que se trata de un extraño género de lenguaje, singular y sorprendente si se le compara con los ordinarios modos de hablar. A nivel de funcionamiento o de «lógica» de ese raro lenguaje señala sus afinidades con el lenguaje ético. La lógica de la palabra «Dios» es semejante a la de «libertad» o a la de «yo». Todos éstos son términos que funcionan de parecida manera: envuelven un compromiso personal y no son tratables en lenguaje observacional. Desde el punto de vista lógico consisten en tautologías,



pero tautologías significantes, que incluyen una autoafirmación y una final opción del tipo: «yo soy yo». No es casual así que la manifestación de Yahvé en el Sinaí revista la estructura lógica de la tautología (que Ramsey retiene frente a otras interpretaciones que convierten esas palabras en lenguaje ordinario): «Yo soy el que soy». El estatuto de la palabra → «Dios» aparece diferente al de cualquier otro vocablo. Es la palabra que preside el universo del lenguaje, que conforma su arquitectura; es una palabra-llave. A estas observaciones sobre el funcionamiento del lenguaje religioso añade Ramsey la pregunta por su anclaje empírico. El uso de las palabras teologales queda así enlazado con la experiencia o con la percepción que las hace significativas y que en algún sentido las verifica. Las palabras religiosas se refieren concretamente a una situación y experiencia de discernimiento-compromiso. Suponen un compromiso de entrega completa por parte del sujeto a la realidad en cuanto tal, al universo. Suponen también una experiencia de descubrimiento o penetración que discierne y en la que todas las cosas cobran vida. Después de todo lo cual puede Ramsey bosquejar una teología enteramente vista por el lado lingüístico. Con indudable acierto pone de manifiesto el fondo lingüístico y lógico de algunas cuestiones dogmáticas tradicionales (doctrina trinitaria y cristológica), así como de ciertas situaciones bíblicas (milagros, resurrección, profetismo). Por último, una reinterpretación de la noción clásica de → analogía en términos de «modelos» (o puntos empíricos de referencia y afinidad) y «cualificadores» (operadores o directivas que imponen al modelo una determinada inflexión) permite dilucidar en qué sentido y por qué procedimiento habla de Dios la teología.

4. *Ciencias del lenguaje y hermenéutica.* Al positivismo lógico y a la filosofía del lenguaje ordinario se les ha reprochado cierto desconocimiento y alejamiento de los métodos y resultados de la investigación científica del lenguaje, señaladamente de la lingüística. Sólo muy recientemente, algunos autores como J. J. Katz y J. Searle han incorporado a esa anterior filosofía del lenguaje los instrumentos de la indagación estrictamente lingüística. Los teólogos, como de ordinario, se han sentido provocados antes por la filosofía que por la ciencia; y así sucede que el más importante trabajo de análisis teológico del lenguaje cristiano se haya realizado sobre el bastidor de la filosofía del lenguaje ordinario y en reacción polémica frente a las negaciones lógico-positivistas, sin apenas tomar en cuenta las ciencias del lenguaje. Con todo, la metodología propiamente científica empieza a estar en uso en el análisis teológico. Hay que señalar en concreto la adopción de métodos estructurales para el estudio de textos bíblicos (P. Beauchamp, L. Marin), produciéndose en exégesis una renovada atención a la sincronía del texto por oposición al enfoque diacrónico del método genético y de historia de formas antes dominante. Los estudios estructurales pueden considerarse aplicación de la crítica literaria de orientación estructural (W. Propp, R. Barthes) a los relatos de la Biblia. La lingüística propiamente dicha, ya estructural, ya transformacionalista, o también, dentro de ella, la semántica, no han tenido eco por el momento en teología. Existe, en cambio, un incipiente interés

de los teólogos por los métodos de análisis de la psicología y la sociología en referencia al lenguaje cristiano. Los estudios psicológicos se orientan en sentido psicoanalítico y examinan, por ejemplo, el simbolismo y nombre del padre en la fe cristiana (Vergote, Ricoeur), o bien en el sentido de investigaciones positivas sobre psicología de la religión y de la creencia (A. Godin, J. P. Deconchy). Los sociológicos siguen igualmente una doble dirección: la de sociología del conocimiento en la línea de Weber y Mannheim o la de una crítica marxista de la religión en cuanto ideología. La adopción de métodos científicos de análisis del lenguaje cristiano enlaza de ese modo con la crítica científica de la creencia y con la funcionalidad de las diversas ciencias dentro del discurso teológico.

El problema más serio subsiguiente a un análisis lógico y científico del lenguaje religioso es la amenaza de disolución de la teología en tanto que disciplina irreducible a otras. Si la reflexión teológica se limita a analizar el lenguaje de la fe con unos métodos tomados en préstamo a la lógica, a la lingüística o a otras ciencias, la teología parece reducirse a un conglomerado de procedimientos de análisis aplicados al objeto cristiano, pero sin unidad propia. Resulta entonces bien explicable y congruente que algunos autores, tras haber recurrido al análisis lógico o al científico, traten de recuperar la peculiaridad del discurso teológico por la mediación de un replanteamiento hermenéutico con las características señaladas al principio de esta reseña: primacía de la pregunta por la comprensión, introducción de la reflexión filosófica, referencia ontológica y en alguna medida existencial. El enfoque hermenéutico, por tanto, no queda abandonado, según hacen otros teólogos, sino solamente diferido, mediado y preparado por una indagación preliminar más ceñida a los rigores de la ciencia. Tal perspectiva es visible en la obra de J. Macquarrie, que comienza por atender las demandas del positivismo lógico y la exigencia de validación empírica para los enunciados religiosos y termina con nociones de círculo hermenéutico y de desvelamiento de la verdad por la palabra, pasando así primero a un lenguaje existencial y luego todavía al lenguaje del ser, tal como se da en Heidegger y en Tillich. Como convicción básica que orienta su trabajo, postula Macquarrie que el adecuado análisis del lenguaje religioso está correlacionado con el análisis existencial. Una transición semejante es razonada por P. Ricoeur en recientes estudios. En el análisis de la palabra distingue Ricoeur un triple nivel: el de la ciencia lingüística como conocimiento de un sistema de la lengua clausurado en sí mismo y sin referencia alguna a otra cosa; el de una fenomenología del lenguaje que se ocupa de éste como función de la existencia humana, atendiendo a sus aspectos referenciales de significación, comunicación y expresión; por último, el de una ontología del decir, el de un análisis filosófico que se pregunta por el ser y la existencia que preceden, envuelven y hacen posible la palabra. Este último nivel, descrito también con terminología y mención expresa de Heidegger, sería preciso para articular el lenguaje de la fe; y Ricoeur se esfuerza por mostrar cómo es reclamado por los niveles anteriores, en cada uno de los cuales descubre una exigencia de tránsito hacia el siguiente.



A. Flew-A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1955; I. T. Ramsey, *Religious Language*, Londres 1957; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Londres 1961; D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, Londres 1963; J. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewoods Cliffs/N. J. 1963; J. M. Bochenski, *La lógica de la religión*, Buenos Aires 1967; J. Macquarrie, *Gold-Talk*, Londres 1967; P. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968; J. Macquarrie, *Lenguaje religioso y filosofía analítica actual*: *Concilium* 46 (1969) 473-482; L. Gilkey, *Naming the Whir-wind: The Reneval of God-Language*, Indianápolis/Nueva York 1969; P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, París 1969; Varios, *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, París 1969; J. Ladrière, *L'articulation du sens*, París 1970; *Crisis en el lenguaje religioso*: *Concilium* 85 (1973); M. Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, Pamplona 1975; D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976 (con bibliografía); X. Léon-Dufour (ed.), *Exégesis y hermenéutica*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976.