
LENGUAJE RELIGIOSO

Y CIENCIAS DEL LENGUAJE

Alfonso Rincón González**

“¿Estáis vosotros realmente en el río del acontecer?
¿Lo estaréis en el futuro?
¿A quién habláis vosotros?
¿A Quién aprovecha lo que decís?
Y, entre paréntesis, ¿cabe ser sobrio?
¿Hay que leer por las mañanas?
¿Acaso es todo comprobable?
¿por la experiencia?; ¿por cuál?
Y, ante todo, ¿cómo proceder si se cree lo que decís?
Sí, ¿cómo proceder?” (1)

Este trozo de poema “Der Zweifler” de Bertolt Brecht me parece la mejor introducción al tema que voy a considerar. Formula, con una gran claridad, una serie de preguntas que ciertamente deben ser respondidas por todos los que, desde distintos ángulos, abordan la problemática del lenguaje.

I. EL LENGUAJE RELIGIOSO COMO PROBLEMA

De un tiempo a hoy la conciencia del carácter problemático del lenguaje religioso, o del discurso sobre Dios, se ha elevado al nivel de una investigación explícita sobre este mismo lenguaje. Se siente la

* Aunque, estrictamente hablando, conviene distinguir entre el lenguaje religioso directo o primario, espontáneamente dirigido a Dios (el de la invocación, la profesión de fe y la proclamación), y el lenguaje religioso secundario o indirecto, llamado también teológico, en cuanto discurso reflexivo sobre Dios, me referiré, bajo la expresión “lenguaje religioso”, a ambas formas de lenguaje. En algunos casos se observará, sin embargo, que el énfasis es puesto en el lenguaje religioso en cuanto discurso segundo y reflejo.

** Ponencia presentada en el III Foro Nacional de Filosofía organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional los días 26, 27, 28 de julio de 1978. Bogotá.

El Autor es profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana; Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional.

(1) B. Brecht. *Der Zweifler* (citado por Hans Dieter Bastian en *Teología de la pregunta*, Estella 1975. Traducción del alemán de Jesús Pérez Alija).

apremiante necesidad de justificarlo y de aclarar su objeto.

Actualmente la teología es interpelada, de manera acuciante, por las ciencias y la filosofía del lenguaje. ¿Qué significa hablar sobre Dios?, ¿cuál es la naturaleza y la función del lenguaje teológico? Tanto los teólogos como los filósofos reconocen una especie de crisis en la comprensión de este lenguaje. ¿Qué estatuto teórico posee la teología?, ¿es ciencia? y, si lo es, ¿cuál es su objeto? ¿Cuál es la fundamentación epistemológica y cuáles las estructuras lógicas del lenguaje religioso? Estas y muchas otras preguntas afloran en los más recientes estudios sobre el problema que ocupará nuestra atención (2). Empezamos, haciendo algunas observaciones previas.

Ya, desde muy antiguo, la relación entre la palabra y la teología ha sido muy estrecha. La palabra ha sido considerada como eficacia trascendente y ha estado ligada a la institución humana. Desde las más primitivas culturas, la primera palabra ha sido Palabra de Dios, creadora del orden humano. El primer lenguaje ha sido lenguaje esencial, no solo designación sino, ante todo, realidad fundante de las cosas. Todas las grandes religiones han otorgado un sitio de privilegio a una doctrina del verbo divino en la constitución de lo real.

En el ámbito más específico del cristianismo, la revelación bíblica es tenida como palabra de Dios. Este presupuesto, de naturaleza casi axiómica, le ha planteado al cristianismo, a lo largo de su historia y de su reflexión, la necesidad de aproximarse a los problemas que suscita el lenguaje. La hermenéutica como ciencia de la interpretación, en nuestro caso de la Biblia, ha estado vinculada también al tema del lenguaje. La teología interpreta la

palabra de Dios consignada en la Biblia. Esta, empero, se presenta en lenguaje humano; por tanto, la teología tiene que háberse las inevitablemente con la semántica de las palabras y, en la medida en que considera la Biblia como un texto, le es preciso tener en cuenta la lingüística como ciencia de base, y presuponer una comprensión de lo que es el lenguaje.

El teólogo, en consecuencia, tiene que escuchar atentamente a quienes hacen del lenguaje objeto de su estudio. Debe atender los aportes de la lingüística en el sentido estricto de ciencias de las lenguas llamadas naturales, de la semiótica como ciencia de los signos, en cada una de sus partes: la sintaxis en cuanto precisa y articula las reglas del uso del lenguaje religioso, la semántica en cuanto tiene que ver con el específico problema del significado en el uso religioso del mismo lenguaje, la pragmática en cuanto análisis e investigación del origen, uso, efectos y repercusiones comportamentales del discurso religioso.

Además, tiene que interesarse por el análisis estructural en la medida en que permite, más allá de la diacronía, tan característica de los métodos histórico-críticos de la exégesis, recobrar la riqueza del texto mismo desde la perspectiva sincrónica; la gramática generativa, mediante la cual se empiezan a indagar las reglas de producción, de formación y de transformación del discurso religioso. Finalmente, desde la hermenéutica crítica y la sociología del conocimiento deberán estudiarse las condiciones sociales de producción del discurso religioso.

El proceso de la palabra, elemento central de la teología, de la predicación y de la liturgia, exige, por tanto, que el teólogo

(2) Sobre el tema de la lingüística y la teología, Reinhard Breymayer y Domenico Ellena han elaborado una amplia bibliografía que comprende 1096 títulos, en *Linguistische Theologie*, herausgegeben von Uwe Gerber und Erhardt Güttgemanns, 2. Auflage 1975. Lingüística Bíblica Bonn.

se interne en el complejo mundo del lingüista, del lógico, del semiólogo, del filósofo, del psicoanalista y del sociólogo del conocimiento. Vasta y ambiciosa tarea, pero urgente.

El propósito del presente trabajo puede delinarse de la manera siguiente: ofrecer, en primer lugar, una visión histórica sucinta de lo que, buceando superficialmente en el mar de varios siglos, ha sido el proceso del problema del lenguaje en el pensamiento teológico cristiano, sus orientaciones, crisis y perspectivas y señalar, en segundo lugar, algunas de las más importantes tendencias de la ciencia del lenguaje y sus relaciones con la teología y su lenguaje, destacando los puntos que poseen relevancia para el trabajo teológico.

La intención fundamental es la de mostrar cuál es, en la actualidad, el "status quaestionis" del problema del lenguaje religioso frente a las ciencias del lenguaje.

II. BREVE HISTORIA DEL PROBLEMA

El cristianismo, desde sus comienzos, desarrolla una teoría del lenguaje en torno a los problemas de la revelación y de la inspiración de los libros sagrados. Naturalmente la discusión sobre la traducción de la Biblia y de sus categorías ocupa un lugar importante en las obras de los Padres (3). San Agustín elabora, dentro de la patrística latina, una primera teoría sobre el signo, que luego tendrá una gran in-

fluencia en la teología sacramental de la escolástica. En *De Magistro* (4) afirma que el signo pertenece al orden formal, al orden del conocimiento en cuanto representación. En la obra *De Doctrina Christiana* ofrece una teoría del signo, cuidadosamente elaborada, para fundamentar la doctrina de la hermenéutica bíblica (5). Es allí donde presenta la conocida definición de signo: "signum est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud ex se faciens in cogitatione venire" (6).

En las antiguas discusiones teológicas y conciliares se destacan numerosas controversias sobre los problemas que planteaban los términos y los enunciados teológicos. Con imágenes tales como: instrumento, dictado, enviado o heraldo de Dios, se busca comprender, de un modo analógico, a Dios como palabra y la acción del hombre en la comunicación de ésta.

Los medievales comentan la Escritura y practican una exégesis muy rica y variada (7). Abelardo, como teólogo y lógico, propone la necesidad de una ciencia del lenguaje. Para él, las palabras están hechas para significar, pero se fundamentan en la realidad; corresponden a las cosas que significan. El lenguaje no es el velo de lo real sino su expresión.

Fue, sin embargo, la gran Escolástica la que propuso un gran número de problemas pertenecientes al área de la semántica, la gramática y la sintaxis teológicas (8), y la que desarrolló una reflexión crítica sobre las expresiones directas de la fe al nivel del discurso segundo y reflejo que co-

(3) L. Alonso Schökel. *La Palabra inspirada*. Herder, Barcelona 1966.

(4) S. Agustín. *De Magistro*, Obras III. BAC, Madrid 1971.

(5) S. Agustín. *De Doctrina Christiana*, P.L. XXXIV.

(6) S. Agustín. *De Doctrina Christiana*, II, 1, n 1, P. L. XXXIV, 35.

(7) H. De Lubac. *Exégèse Médievale*, Aubier, Paris, 1959.

(8) M. Grabmann. *Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Max Huber verlag, München, 1926, pag. 115-141.

responde propiamente a la teología. Los escritores medievales consideraron indispensable tratar el asunto de los "nombres divinos". Santo Tomás, por ejemplo, elaboró un comentario a la obra de Dionisio (9). La teología de Santo Tomás ofrece la posibilidad de hablar de Dios de un modo positivo sin colocar a éste en el mismo nivel de los objetos que forman parte de nuestro universo. La analogía del ser será, para él, como para toda la teología católica posterior, un instrumento fundamental para el discurso sobre Dios.

El interés por un examen crítico del lenguaje fue creciendo hacia el final de la Escolástica. Incluso antes de la etapa nominalista y en el momento de máximo esplendor de la teología medieval, se escribe un tratado de *Modis significandi, sive Grammatica Speculativa* (10), antecedente de la moderna semántica y de la filosofía lingüística.

Hasta este momento las instancias que aseguraban la base metodológica de la teología eran, por una parte, la consideración de la Biblia como dato positivo revelado, patrimonio de verdades divinas y, por otra, la aplicación a ese patrimonio de unos modelos lógicos y epistemológicos tomados de la metafísica platónica o aristotélica. Esta, en su versión clásica y medieval había sido una filosofía del ser. De otra parte, como lo señala M. Foucault en *Las Palabras y las Cosas*, las palabras se hallaban en el mismo nivel de las cosas, son realidades activas y eficaces. Porque el lenguaje es cosa, funciona de manera "icónica", es decir, por la mediación de la semejanza. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes, buscar el sentido es sacar a la luz lo que se asemeja. Si las palabras se identifican con las cosas,

estas a su vez, se identifican con las palabras. No existe diferencia alguna entre las marcas visibles que Dios ha depositado sobre la superficie de la tierra, a fin de hacernos conocer sus secretos interiores, y las palabras legibles que la Escritura o los sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado en los libros salvados por la tradición. La relación con los textos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allí, lo que importan son los signos. ¿Cómo interpretar ese lenguaje?, ¿Cómo penetrar en la palabra de Dios? Por medio de un comentario del texto considerado sagrado y fielmente transmitido y conservado. De este tipo de interpretación hallamos múltiples ejemplos en los Padres y en los escritores medievales.

Lentamente, sin embargo, el eje de gravedad de la filosofía y del pensamiento pasa del ente al hombre y en el plano del lenguaje se da una nueva relación entre éste y la realidad: las palabras se desprenden de las cosas y se colocan frente a sí mismas. Del comentario se pasa al análisis, a la crítica.

Descartes con el "Cogito" centra definitivamente el pensamiento moderno en torno al sujeto: sujeto psicológico que, en su autoconciencia, está seguro de sí mismo y reconstruye a partir de sí, todo el universo. La conciencia aflora, entonces, a expensas de la duda sobre las cosas. Estas dejan de ser por sí mismas significativas y, entre las palabras y las cosas se establece el vínculo de la representación. El lenguaje expresa lo real tal como se lo representa el pensamiento. El lenguaje se convierte en discurso, en articulación razonada del mundo. La Biblia deja de ser una realidad divina que se comenta para

(9) S. Tomás de Aquino. *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*. Marietti, 1950.

(10) M. Grabmann, *Op. cit.* Allí el autor atribuye la obra al maestro Tomás de Erfurt y no a Duns Scoto como de acuerdo con la tradición, lo afirmó M. Heidegger en su obra "Die kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus", Tübingen 1916.

tornarse representación, discurso sobre Dios. La preocupación del intérprete será la de verificar en qué medida tal o cual discurso representa auténticamente lo real. Así nace la actitud crítica y como contrapartida, en la exégesis bíblica, la afirmación de la inerrancia de la Escritura.

Hasta el siglo XVII, el cristianismo, su lenguaje y la Biblia, tanto en el enfoque del catolicismo romano como en el de la Reforma, se habían impuesto universalmente como una especie de axiomática de la acción y del pensamiento. A partir de entonces la razón se yergue y reivindica para sí el control del espacio mental en su totalidad. Kant representa un nuevo momento del pensamiento occidental. Entre sus preocupaciones filosóficas encontramos el tema de Dios y el tema de la religión. Para él la fe no es cosa de razón sino de actitud, de voluntad, de sentimiento. La fe no pertenece al dominio de la razón sino al de la vida y la conciencia. Piensa que el dogmatismo de la metafísica es la verdadera fuente de toda incredulidad. Es preciso prescindir del aparato racional teológico; sólo así se beneficiará la fe. El sujeto se convierte en el sujeto trascendental concebido como el conjunto de estructuras a priori que hacen posible el conocimiento del objeto. La subjetividad trascendental es constitutiva del objeto y, por lo tanto, del mundo conocido. Con ello queda establecida la primacía filosófica del hombre.

Al ponerse de relieve la fundamental separación y contraposición de la experiencia sensible y de la metafísica no sensible, toda la teología dogmática se sintió sacudida. Las orientaciones empíricas posteriores, basadas, en cierto modo, en el trascendentalismo kantiano, introducen una clara separación entre ciencia, de un lado, y arte y religión, del otro. Los juicios

científicos, o son analíticos o son sintéticos, juicios a posteriori, es decir, empíricos. Todos los restantes juicios no tienen cabida en la lógica de la ciencia. Se niega todo tipo de metafísica, entendiendo por tal toda filosofía que pretenda llegar a afirmaciones normativas o a enunciados de la realidad por un camino apriorístico. Yendo más allá de Kant se negará la existencia de los juicios sintéticos a priori y, en consecuencia, su validez (11).

La filosofía empieza a ocupar un lugar de preeminencia, se interesa básicamente en la interpretación de los textos; con ella se relaciona la naciente crítica textual. Todavía no se manifiesta un interés por el lenguaje en sí mismo; si éste se estudia es porque forma parte del ámbito de la filosofía. Sin embargo un nuevo cambio se produce: el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte, a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado. Ya no es ni cosa ni representación, es objeto. La Biblia y el lenguaje son una realidad del espacio y del tiempo que, en consecuencia, deben ser analizados desde una dimensión diacrónica. La palabra de Dios tiene que ser escudriñada como un conjunto de libros que han tenido su génesis, sus autores, sus circunstancias; es una "biblioteca". Tanto la filosofía como la historia y la psicología reivindican el derecho de examinar la verdad y la teología cristianas como también la validez y las raíces terrenas de su discurso. El mensaje religioso no se impone ya como algo incuestionable.

El desarrollo de los estudios hebraicos, el conocimiento de otras lenguas semitas del cercano oriente, la reconstitución histórica y arqueológica de los pueblos de la Biblia irradian una nueva luz para la lectu-

(11) J. Ayer. *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971.

ra y la hermenéutica bíblicas. La palabra de Dios no se ha pronunciado en un vacío total de significaciones: ésta es siempre la palabra de alguien que habla a otro, en un momento dado y en circunstancias precisas que es menester restablecer, si se quiere comprender lo que se anuncia. Apoyado en la exégesis histórica, el teólogo entiende que la teología es un discurso en el cual el hombre es, simultáneamente, sujeto y objeto, y no un discurso de Dios sobre Dios mismo. De esta manera ha surgido una nueva situación epistemológica.

El pensamiento teológico se ve forzado a aplicar al lenguaje y a las creencias religiosas la nueva metodología crítica. La palabra de Dios es estudiada como escritura que debe ser escudriñada e investigada. La traducción de la Biblia a las lenguas vulgares da a ésta una actualidad que se había perdido. El estudio del hebreo y del griego se impone como una necesidad inaplazable. Comprender un texto significa entender lo que quería decir en su tiempo, poseer la clave del vocabulario y del espacio mental de las ideas y de los conceptos. Herder, en su obra *Vom Geist der hebräischen Poesie*, afirma que la Biblia es también literatura; quiere devolver a los textos bíblicos su densidad concreta y redescubrirlos como expresión del alma hebrea. Este mismo espíritu ha estado presente en la monumental traducción de la Biblia a la lengua castellana, realizada por Luis Alonso Schökel (12).

La teología, ante el impacto de todos estos nuevos descubrimientos y del desarrollo impetuoso de las nuevas disciplinas, deja de ser la mera repetición de un dato, de una palabra antigua, para convertirse en búsqueda de sentido. Empieza la her-

menéutica moderna a adquirir mayor definición en sus contornos y en su rostro. La crítica histórico-literaria descubre los matices de los libros santos, ordena sus partes de acuerdo con el tiempo en que fueron redactados, establece sus géneros literarios y precisa las diversas dependencias literarias.

Con la Ilustración ha entrado en crisis la conciencia religiosa. Hegel, en su fenomenología del Espíritu, analiza el divorcio que se ha producido entre la razón profana y la conciencia creyente y afirma que, por una parte, la razón abandona irremediablemente la fe para instalarse en la secularidad y, por otra, la fe se distancia de la razón.

Ha nacido una teología con enfoque antropológico que trata de alcanzar a Dios desde la lógica de una autonomía del espíritu. Se trata de la teología liberal. Esta, influida por un idealismo latente o manifiesto, considera al cristianismo como la máxima realización del espíritu del hombre e interpreta de forma humanista toda la Biblia. No es Dios quien se revela en ella: todo puede reducirse al hombre que a lo largo de los siglos, de una historia ascendente va encontrando sus raíces religiosas, descubriendo el secreto de la hondura divina de su alma. Esta teología está ligada al idealismo, al optimismo, y a la fe en la humanidad, en la ciencia y en el progreso (13).

La guerra de 1914 rompe los viejos ideales progresistas y muestra, en medio de la inquietud general de los ambientes cultos, que el hombre no puede llamarse "ser divino". ¿Dios se agota en la realidad del hombre?, ¿se puede hablar de Dios

(12) L. Alonso Schökel-J. Mateos. *Nueva Biblia Española*, Cristiandad, Madrid, 1975. Ver además L. Alonso Schökel-E. Zurro. *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Cristiandad, Madrid, 1977.

(13) Sobre el optimismo del siglo XIX cfr. E. Brunner. *Das ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1965, pag. 15-25.

como se habla del hombre?, ¿es posible hablar humana y razonablemente de Dios?, ¿el verdadero Dios puede enmarcarse dentro de la religión natural? Parece que la respuesta a todas estas preguntas es un rotundo no.

Contra la teología liberal y en nombre de la Reforma se afirma la trascendencia de la revelación con respecto a la religión. La antigua teología natural, tan golpeada por Hume y Kant y por todos los filósofos que posteriormente criticaron la metafísica, fue abandonada por muchos teólogos que creyeron poder prescindir impunemente de aquella y recurrir exclusivamente a la Revelación. Fue así como la teología, sobre todo en su vertiente protestante, se arrojó en el regazo de la "teología dialéctica" cuyo principal exponente es Karl Barth (14). Este, frente al viejo cristianismo liberal, en cuyas filas había estado, y contra su manera de entender el ser divino como simple hondura de lo humano, intenta señalar la independencia y el valor primario de Dios y de su obra salvadora.

Para lograr este fin tiene que restablecer en su pureza, sin elementos racionales para hacerlo verosímil, el hecho de la revelación divina; no ciertamente en la forma clásica del oráculo, en una especie de fundamentalismo literal, sino en la de misterio trascendente, rigurosamente escondido y sustraído a la comprensión humana. Su esfuerzo se dibuja como un nuevo intento hermenéutico. Se trata de entender la Biblia y de comprender lo que nos dice. ¿Cuál es el lenguaje que nos habla la Escritura?, ¿de qué modo podemos entenderlo? En lo que se refiere a nuestro problema, su teología se lanza a la fantasmática alingüística del lenguaje de la fe.

Como punto de partida de su pensamiento se pueden presentar estas palabras: "Dios es Dios y tú eres hombre". Sólo Dios habla de Dios. Ninguna palabra humana sobre Dios es significativa a menos que corresponda a una revelación. Piensa que la crítica kantiana y poskantiana de la religión ha hecho imposible todo discurso humano sobre Dios. La palabra humana es impotente cuando pretende hablar de él. En tal situación, sólo es posible que Dios hable de sí mismo. y, por tanto, hay que hacer de la revelación un anillo que empieza y acaba en su propia circularidad divina, sustraída, por principio, a toda crítica humana.

La teología se refugia, de este modo, en su propio mundo. Se pone a salvo, tanto de la hermenéutica crítica como de la filosofía analítica que, por aquel entonces, empieza a enfilarse sus baterías. Dentro de las murallas de la teología dialéctica puede hablarse pacíficamente el lenguaje de la fe, declarado lenguaje misterioso, absolutamente diferente del lenguaje normal. La capacidad humana del lenguaje y del texto, como un hecho natural, no está en condiciones de hablar de Dios, ni de elaborar textos sobre Dios. Esta postura de Barth, como lo señala el teólogo y lingüista E. Güttemanns, entra en contradicción con la antropología cultural para la cual el hombre siempre ha poseído un lenguaje religioso sobre Dios (15). Por otra parte, supondría la existencia de una gramática del Espíritu Santo, lo cual no es posible, según lo muestra el mismo Güttemanns.

Para Barth, una teología natural, tan corriente en el pensamiento católico apoyado en la analogía del ser, preocupada por buscar eslabones entre el uso profano

(14) Sobre la obra de Karl Barth es indispensable el libro de H. Rouillard. *Karl Barth I - II - III*, Aubier, París 1957.

(15) E. Güttemanns. "Y a-t-il une grammaire du discours sur Dieu?" en *Recherches de Science Religieuse*, 1973 pag. 105-118.

del lenguaje y el religioso, no merece ninguna credibilidad; el lenguaje de la fe se justifica desde la fe misma. Dentro de la vastísima producción teológica de Barth no existe ninguna elaboración de una teoría lingüística. El problema del lenguaje religioso se reduce fundamentalmente a la cuestión de saber cómo pueden las palabras humanas llegar a expresar la palabra de Dios. Su respuesta consiste en afirmar que Dios confiere graciosamente a nuestro lenguaje la capacidad de hablar sobre él. Esta escueta solución no es satisfactoria y plantea numerosas dificultades, insolubles frente a los logros de la moderna lingüística. Así lo ha señalado Güttermann, en su aproximación al discurso sobre Dios desde la gramática generativa de Chomsky (16).

Rudolf Bultmann también se mueve en la línea que rechaza todo conocimiento natural de Dios y en la orientación kantiana que no se atreve a afirmar nada de Dios, a no ser como postulado de la razón práctica. Mientras la teología de Barth es "teología de la subjetividad trascendental divina", la de Bultmann es "teología de la subjetividad trascendental del hombre". Su obra pretende ser fiel al intento original barthiano: Dios es diverso, está fuera de los hombres y no puede confundirse con la sola hondura del espíritu; la revelación de Dios es inaccesible al lenguaje conceptual y a toda búsqueda histórica objetivante. La revelación cristiana se toma o se deja; no necesita fundamentación: "el que se mueve por razones para creer en la realidad de Dios, ése puede estar seguro de que no ha comprendido nada de la realidad de Dios; y el que pretende afirmar algo sobre la realidad de Dios, basándose en la demostración de

Dios, discute sobre un fantasma" (17). Bultmann cree, sin embargo, que es necesario unir la lejanía de Dios con los hombres. Como intérprete del hombre contemporáneo quiere hablar su lenguaje y utilizar sus conceptos. Para ello propone, por una parte, la desmitologización y, por otra, el recurso a la interpretación existencial. Heidegger está presente en su obra; al fin y al cabo ambos enseñaron, al mismo tiempo, en Marburgo en donde descubrieron puntos de contacto y se enriquecieron mutuamente (18). Entender lo que nos dice de Dios la Biblia implica "comprender" primero al hombre. Sucede así porque sólo aquello que responde a mi exigencia interna puede hablarme y presentar un sentido. Dios siendo distinto es palabra que me llama y que conduce a su plena meta mi existencia. De él no podemos hablar como si fuera un objeto del pensamiento capaz de ser examinado separadamente, al igual que otros objetos sensibles. De Dios yo no puedo hablar en proposiciones generales o en enunciados científicos que pretendan ser verdades sin referencia a la situación concreta en que me hallo. Nuestro hablar sobre Dios no puede considerarse, en consecuencia, de un modo abstracto, sólo tiene sentido en aquellos momentos de experiencia en que incide sobre nuestra existencia humana.

Bultmann ha tenido que dar un salto, sin conexión lógica que una el lenguaje sobre el hombre y el lenguaje sobre Dios. Por ello no se ve cómo hablar sobre Dios no signifique, en último término, hablar sobre el hombre mismo.

Dentro de sus planteamientos Bultmann desconoce la peculiaridad y la función comunicativa del uso mítico del len-

(16) E. Güttermann. *Op. cit.*

(17) R. Bultmann. *Creer y Comprender*, Studium, Madrid, 1974, vol I, pag. 27.

(18) El primer tomo de *Glauben und Verstehen*, 1 ed. de 1933 está dedicado a Heidegger, recordando con agradecimiento "die gemeinsame Zeit in Marburg".

guaje, como también las reglas de esa clase de juego de lenguaje, elementos éstos tan seriamente tenidos en cuenta por los estudios actuales. Por otra parte, su teoría nos lleva a la "privatización" del lenguaje religioso. Tanto Barth como Bultmann intentan criticar la teología liberal como el idealismo del siglo XIX; ninguno, sin embargo, logra superar los problemas que suscita el punto de partida kantiano.

Además de estos teólogos sería preciso mencionar a muchos otros que han abordado el problema del lenguaje sobre Dios: P. Tillich, K. Rahner, W. Pannenberg, E. Gütgemanns; dada, sin embargo, la limitación del presente trabajo, sólo nos hemos referido a Barth y a Bultmann porque, en cuanto representantes eximios de la teología de la Palabra, han dejado una profunda huella en la reflexión teológica de este siglo.

Conviene observar que casi toda la teología contemporánea ha estado vinculada estrechamente con la filosofía hermenéutica, en su vertiente ontológico-existencial particularmente.

Filósofos tales como Kierkegaard, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, han estado profundamente presentes en la reflexión. La confrontación con otras corrientes filosóficas, como la filosofía analítica del lenguaje, apenas empieza a realizarse (19).

De otra parte, y en relación con lo anterior, la exégesis, principalmente la ale-

mana, ha estado influida de una manera especial por el historicismo y el existencialismo. El interés por el primero se observa en la preocupación histórica por la evolución de los géneros literarios, la trasmisión de las tradiciones, las sucesivas reinterpretaciones del material, el estudio del autor y de los destinatarios de los escritos bíblicos. El interés por el segundo se manifiesta en el énfasis puesto sobre la dimensión existencial de tipo subjetivo. Este enfoque ha dejado en la sombra la organización interna de los textos y los determinismos históricos y sociales del sujeto.

En el ámbito francés nuevas tendencias han irrumpido. De sujeto, el hombre se torna objeto precario y provisional. Deja de ser el rey. Se habla de sistemas, de códigos, de estructuras. La noción de estructura, utilizada desde hacía varios decenios por la matemática y la física, adquiere un puesto predominante. Ahora se aplica a las diferentes ciencias humanas. También los teólogos y los exégetas de la Biblia comienzan a incorporar dentro de sus investigaciones los métodos de Barthes y Greimas (20).

Hoy se presentan, además, nuevos hechos y nuevas tendencias. El problema de Dios y del discurso religioso deja de ser mirado exclusivamente desde la óptica de la metafísica, de la teología dialéctica para ser observado, por una parte, desde el nivel de la acción y de la praxis y, por otra, desde el horizonte de las teologías

(19) Camps V. *Programática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona, 1976. A. Grabner-Heider. *Semiótica y teología*, Verbo Divino, Pamplona, 1976. D. Antiseri. *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid, 1976. Ramsey. *Religious Language, an empirical placing of theological phrases*, London, 1957.

(20) P. Ricoeur. *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, publicada en París por el Institut d'Etudes Oecuméniques, sin indicación de fecha. En esa conferencia Ricoeur confronta el trabajo del exégeta alemán Georg Von Rad con el del semiólogo estructuralista Roland Barthes sobre la estructura del relato. En septiembre 4-9 de 1969 se reunió un congreso de Exégesis en Chantilly. Tomaron parte en él los estructuralistas Joseph Courtés Gritti (alias J. B. Fages) y Roland Barthes quien presentó un interesante análisis estructural de los capítulos X - XI de los Hechos de los Apóstoles. Con la mediación de Ricoeur empezó allí el diálogo entre exégetas, hermeneutas y estructuralistas. Los resultados del congreso se consignaron en la obra en colaboración *Exégèse et Herméneutique*, Du Seuil, París 1971.

de la secularización, de la liberación y, más ampliamente, desde las perspectivas que ofrecen las teologías influenciadas por los problemas planteados por Marx, Freud y Nietzsche para quienes el signo y el lenguaje son como disfraz y máscara cuya falacia es necesario descubrir (21). También la teoría crítica de las ideologías y la sociología del conocimiento afectan el modo de abordar el lenguaje teológico y religioso. Para estas disciplinas el lenguaje sobre Dios tiene un sentido histórico y social; no es puramente autónomo, y depende de exigencias extrínsecas y del contexto socio-histórico dentro de un juego muy complejo de interacciones. El lenguaje sobre Dios posee también una significación política (22). Urge por lo tanto, descubrir y analizar las condiciones sociales de producción del discurso teológico y de quienes lo elaboran, como también la función ideológica que desempeña el discurso religioso en la formación social.

Frente a todos estos problemas se encuentra, en la actualidad, el problema del lenguaje teológico y, más en general, todo lenguaje religioso.

Una vez presentado el mapa global de la situación, tratemos de señalar algunas de las más importantes tendencias de las ciencias del lenguaje y su conexión con la teología y la hermenéutica. Hemos optado por escoger dos: la filosofía analítica del lenguaje y el análisis estructural.

III. LENGUAJE RELIGIOSO Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

Veamos en forma sumaria, qué relación tiene el análisis del lenguaje con la teología y con el lenguaje religioso.

En un comienzo, el diálogo fue muy difícil, más aun, casi nulo. Los filósofos del análisis lingüístico manifestaron una gran hostilidad hacia la problemática religiosa. En su primera fase de atomismo y de empirismo lógicos mostraron un fuerte rechazo hacia todo discurso religioso, metafísico y mítico, considerándolo sin sentido. Es conocida la frase con que Wittgenstein cierra el *Tractatus*: "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (23). Esta afirmación planteaba una pregunta muy seria: ¿hay problemas o asuntos de los cuales no se puede decir nada significativo? ¿Cuáles?

J. Ayer (24) pensó que las sentencias que no son tautológicas, particularmente las de la lógica y la matemática, o que no son verificables por la experiencia sensible carecen de significado y, por lo tanto, son incapaces de ser verdaderas o falsas. En este orden estarían los enunciados teológicos y religiosos, los cuales, a lo sumo, pueden ser simplemente emotivos.

Esta opinión se resquebrajó cuando los analistas consideraron que el programa —que parte de Leibniz— de un único lenguaje de precisión, lógicamente claro, de la filosofía entendida como "lingua rationalis philosophica", había fracasado.

(21) Ch. Wackenheim, *Christianisme sans idéologie*, Gallimard, 1974. M. Xhaufflaire, otros, *Práctica de la teología política*, Sígueme, Salamanca, 1978.

(22) Ch. Duquoc-J. Guichard, *Política y vocabulario litúrgico*. Sal Terrae, Santander, 1977.

(23) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Universidad, Madrid, 1975, pag. 203.

(24) J. Ayer, *Op. cit.*

Al abandonarse el modelo del lenguaje ideal y del lenguaje científico unitario, para dar cabida a la teoría de la variedad de los "juegos del lenguaje" (25), el análisis del lenguaje ha podido aplicarse al uso religioso del lenguaje. El giro pragmático de la filosofía analítica va a permitir un cierto diálogo con la teología.

Señalemos algunos de los puntos más importantes que contribuyeron a establecer el diálogo.

1. No pueden decirse, por adelanto las clases de lenguaje que son significativas y las que no lo son, sino que debe reconocerse que hay muchas clases de lenguajes.

2. Es menester superar la posición "fiscalista", tremendamente reductiva. El lenguaje de la física no es la norma para todos los lenguajes. Si bien es cierto que las sentencias y las palabras tienen un sustrato físico, lo que es distintivo en ellas no es su aspecto físico sino su aspecto humano, el cual es portador de comprensión y de significado en el seno de una comunidad de personas. Existe un tipo de lenguaje "personal" que no se reduce al lenguaje-objeto (26), y es dentro de este tipo de lenguaje personal donde halla cabida el lenguaje religioso y teológico.

3. Recupera su importancia el uso del lenguaje oblicuo, indirecto; aquél en el cual la referencia última del habla se insinúa a través de la mediación de alguna otra: la analogía, el mito, el símbolo (27). Ahora bien, el discurso sobre Dios emplea

a menudo, la forma de hablar indirecta y evocativa, habla en "parábolas y comparaciones". Tal lenguaje no es simplemente emotivo sino que posee la capacidad de iluminar niveles de experiencia que no pueden ser clarificados por medio de proposiciones que tengan una referencia empírica directa (28).

4. Se introduce la noción de "juego de lenguaje". Este consiste en el conjunto formado por el lenguaje y las acciones que lo acompañan (29). Saber hablar es saber usar la palabra adecuada en su momento, conocer las reglas del juego, convertir el lenguaje en una forma de vida. Hay que buscar el significado en la forma como se usa el lenguaje. Según sea el uso, la imagen o el signo reciben un significado distinto para quien lo emplea o lo contempla. Más aún, el uso da vida al signo. Esto no quiere decir que sea preciso reducir totalmente el significado al uso del lenguaje, ya que sabemos que los usos no son nunca arbitrarios sino que están limitados, en cierto modo, por el significado. Sin embargo, las palabras solo pueden manejarse cuando sabemos en qué contextos un nombre, una negación, una súplica, una prohibición son significativas.

Austin, con el concepto de "speech-acts", enriqueció la perspectiva abierta por Wittgenstein. La comunicación lingüística consiste primordialmente en el desarrollo de una actividad que se realiza bajo la forma de actos lingüísticos. Para clasificar tales actos no basta tener en

(25) L. Wittgensteins *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York, 1958, par. 23-27.

(26) P. Strawson. *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, New York, 1963.

(27) R.A. Evans. *Intelligible and responsible talk about God. A Theory of the dimensional structure of language and its bearing upon theological symbolism*. J. Brill, Leiden, 1973.

(28) V. Camps. *Op. cit.* pag. 187-224.

(29) L. Wittgenstein. *Phil. Invest.* par. 7.

cuenta lo que se dice, sino la totalidad de circunstancias que concurren en la relación hablante-oyente (cómo, dónde, para qué, quién). El estudio del lenguaje, desde este punto de vista, coloca en un primer plano al sujeto que habla y considera asunto de la máxima importancia la relación pragmática entre el individuo hablante y el lenguaje que usa. Tal relación determina la interpretación semántica. La pregunta: ¿qué significa p?“, se complementa con otra: ¿qué quiere decir x con p?“. De este modo el análisis del lenguaje lleva necesariamente a la superación del concepto estático del significado, predominante en la semántica tradicional. Las palabras y sentencias no pueden ser tratadas como entidades aisladas; no basta, por consiguiente, la sola sintáxis interna del lenguaje.

Esta nueva orientación permite aplicar al lenguaje religioso las nociones de “juego de lenguaje” y de “acto lingüístico”. Dentro del “juego” se da una lógica propia y las palabras adquieren un significado propio (30). Es menester, definir con claridad las fronteras del juego de lenguaje religioso para evitar el “hechizo de la inteligencia” que puede resultar al confundir unos juegos con otros; también es necesario escapar del peligro de separar tan radicalmente el juego de lenguaje religioso de cualquier otro juego, de modo que se le prive de toda significación (31). Es cierto que cada uno de los juegos posee su lógica, su propio universo, pero no podemos afirmar, sin más, que el lenguaje religioso y teológico pueda prescindir de la lógica general, o que sus enunciados sean ilógicos o supralógicos. El lenguaje religioso no forma un mundo totalmente aparte, sino que se incrusta en el lenguaje humano y reclama ser una parte de la totalidad

del discurso del hombre; no es un lenguaje “privado”.

El análisis lingüístico, al no abordar el problema del contenido, solo puede ofrecer una ayuda a la teología. El fenómeno del discurso religioso, su intencionalidad y su referente tienen que ser estudiados desde otra perspectiva. El análisis, sin embargo, obliga a los teólogos a formular con mayor precisión el contexto en el que surge el lenguaje, el estatuto lógico de los enunciados y proposiciones teológicas. Estas deben ser aquilatadas en el crisol de un análisis sintáctico y semántico que prescriba el rigor disciplinado de su uso. A menudo, por falta de tal rigor, se pueden tomar unos enunciados dogmáticos en los que la semejanza de la construcción gramatical y la identidad del sujeto pueden ocultar la diversidad lógica de modos distintos de significar. No se puede dar un trato semejante a dos expresiones construídas gramaticalmente como equivalentes: Cristo ha muerto-Cristo ha resucitado, y que, por su naturaleza, reproducen unas estructuras lógicas y epistemológicas diversas. Otro tanto sucede con aquellas proposiciones teológicas que tienen a Dios sintácticamente por predicado o que lo tienen por sujeto.

La teología tiene que analizar sus propios enunciados, que realizar un análisis crítico de la forma y de la intención significante de todo lenguaje y expresión de la fe, tanto en sus formas espontáneas de oración, anuncio de la palabra y profesión de fe, como también en sus modalidades más elaboradas y reflejas de discurso teológico y dogmático. Al no efectuar tal análisis y al suponer gratuitamente que sus conceptos y enunciados fundamentales son lenguaje divino, la teología se ha

(30) W. D. Hudson. *A philosophical approach to religion*, Macmillan, London, 1974 pag. 1-25. cfr. Th. E. Hill. *The concept of meaning*, London, 1974.

(31) W. D. Hudson. *Oc Cft.* pag. 13.

eximido, con frecuencia, de valorar y corregir las proposiciones en las que se expresa la fe, o ha ignorado el nivel de significación en que se hallan las proposiciones. De ahí que el discurso teológico y mucho más el eclesialístico corra el peligro de caer en la retórica y de mantenerse en la ambigüedad, la imprecisión semántica y la anfibología.

El principio analítico del "uso" del lenguaje abre caminos a la teología para abordar su propio lenguaje y le permite tomar para sí, complementariamente, la idea de que el lenguaje nace como respuesta a ciertas necesidades y se desarrolla y cambia para responder a otras exigencias. Esto es fundamental, y debe ser muy tenido en cuenta por el teólogo y el hablante religioso y, en particular, el eclesialístico es entendido cada vez menos por los creyentes mismos. Tal juego lingüístico se ha vuelto problemático para sus propios usuarios (32). Una de las causas más sobresalientes puede ser la carencia de sentido en cuanto no contiene ya ninguna referencia perceptible a las experiencias reales vividas en el mundo. No es suficiente tener claros los criterios lingüísticos y lógicos del uso significativo del lenguaje religioso, es necesario, además, tener presente que el lenguaje solo comunica sentido cuando articula una experiencia compartida por la comunidad y cuando tematiza aspectos de la experiencia cotidiana. Hoy pueden existir muchos términos,

conceptos y enunciados religiosos que han perdido su sentido porque ya no se ve en ellos ninguna referencia a la propia experiencia. Están ahí, pero no dicen nada (33).

IV. LENGUAJE RELIGIOSO Y ANÁLISIS ESTRUCTURAL

El interés por el estudio del análisis estructural, como método, ha aumentado notablemente entre los biblistas y teólogos, particularmente en Francia, y ha permitido descubrir nuevos elementos para el abordaje del lenguaje y del texto religioso. Por otra parte, varios filósofos, entre ellos principalmente Paul Ricoeur, han efectuado trabajos muy valiosos sobre los aportes y las limitaciones del método para su empleo en el estudio del lenguaje religioso (34).

Destaco, de manera sumaria y sin detallar los diferentes matices que en la actualidad se están ofreciendo, algunos de los presupuestos fundamentales del análisis estructural, para señalar luego los aportes que ofrece al estudio del lenguaje religioso (35).

El estructuralismo, como método, toma por separado la cosa sobre la que se habla y los sujetos que hablan. A partir de F. De Saussure se impuso la distinción entre el lenguaje como institución (langue,

(32) E. Schillebeeckx. "La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico", en *Concilium* 85, mayo 1973, pag. 193-209.

(33) Varios. *Concilium* 85, mayo 1973. Sobre "Crisis en el lenguaje religioso".

(34) P. Ricoeur ha tenido un proceso de aproximación al estudio del análisis estructural y su relación con la hermenéutica. En 1962-1963 el grupo filosófico de la revista "Esprit" se dedicó a la discusión del "Pensamiento Salvaje" de Lévi-Strauss. El número de noviembre de 1963 publicó el artículo "Structure et Hermeneutique" de Ricoeur. En 1967 publicó Esprit "La structure, le mot, levènement", del mismo. Luego este trabaja en el congreso de Chantilly y habla de la convergencia de los métodos. cfr. P. Ricoeur. *Hermenéutica y estructuralismo*. Megápolis, Buenos Aires, 1975; "Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 18, 1968 pag. 334-348.

(35) Günther Schiwy. *Structuralisme et Christianisme*. Mame, Tours, 1973, R. Lapointe. "Structuralisme et Exégèse", en *Science et Esprit*, 24, 1972. Jerome T. Walsh. "A synchronic approach. Genesis 2: 4b-3:24, en *Journal of Biblical Literature* vol 96, n 2, june 1977, pag. 161-177.

die Sprache, language, lengua), y el lenguaje como acontecer de la lengua (la parole, die Rede, speech, discurso o habla). Tras esta dicotomía, la lengua se puede reducir, metodológicamente, a unidades mínimas de tipo semiológico. La función analítica debe dar cuenta solo de la combinatoria a la que obedecen tales unidades, abstrayendo de la significación. Según la conocida imagen del ajedrez la lengua es el estado en el que se encuentra el juego en un determinado momento, mientras que el acontecer de la palabra es el nuevo movimiento o jugada por la que el estado de cosas pasa a ser otro estado de cosas distinto.

Su interés consiste en estudiar la lengua como estructura independiente del sujeto que habla. La lengua es vista como un sistema de signos autónomo y cerrado; los signos no tienen existencia sino en las relaciones que marcan diferencias, con unidades que se oponen en un sistema. Cada uno de los signos tiene valor solamente en relación-conyuntiva o disyuntiva-con los otros signos. No hay diferencia a algo externo, los signos sólo se refieren a otros signos.

El método estructural no se interesa por el sentido. El decir algo sobre algo, lo propio del discurso, queda eliminado del campo de su consideración. ¿Qué es la realidad?, ¿qué el referente de las palabras o del texto? Estas preguntas no reciben respuesta. Y es así porque en la perspectiva estructural no hay significado último. El sentido, si puede hablarse así, sería sencillamente el recorrido interminable de los significantes. No hay, en consecuencia, lugar a la pregunta ontológica o teológica, todo queda dentro de la inmanencia del lenguaje. En esta perspectiva se prescinde de toda consideración herme-

néutica. No hay un mensaje que transmitir, ni un sentido que descifrar, ni intenciones profundas que haya que comprender existencialmente. El lenguaje es un modelo lógico, codificado, su estudio se agota en el análisis de la combinatoria de los diversos signos. La semántica debe ser analizada, ante todo, sincrónicamente: de acuerdo con la estructura de la lengua en un momento dado, y no diacrónicamente conforme al proceso de su evolución histórica.

Estos elementos del análisis estructural pueden emplearse en el estudio del lenguaje y del texto bíblico, pero con la necesaria conciencia de sus limitaciones ya que el lenguaje bíblico y religioso, por su misma naturaleza, supone que alguien hable de una manera significativa, en otras palabras: exige la comprensión del lenguaje como discurso. No basta, por tanto, fijar la atención en las palabras como elemento diferencial dentro de un sistema léxico; la palabra hay que verla como función dentro de una frase, sabiendo que aquella participa de la intencionalidad de la frase entera. Así lo dice el mismo Benveniste: "por la frase se abandona el dominio de la lengua como sistema de signos, y se entra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es el discurso" (36).

Para que la misma hermenéutica del discurso bíblico y teológico tenga un fundamento más firme, el teólogo y el exégeta debe aprender a considerar el texto como un "en sí", independientemente de la intención del autor y de las condiciones de su producción, naturalmente sin perder de vista jamás la importancia de estas para un análisis total. Siguiendo el método estructural podrá lograrse un distanciamiento frente al texto que hace a este

(36) E. Benveniste. *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI, México, 1976 pag. 128-129.

contemporáneo y sincrónico. Así se logra, dentro de la sola estructura, descubrir conexiones, relaciones, combinaciones y perspectivas muy ricas que permiten que el texto refleje un rostro propio y cobre nueva vitalidad (37).

Si bien es cierto que la fe surgirá siempre por un encuentro personal en el cual alguien habla a alguien con sentido —aspecto excluido por el análisis estructural— y que, en el orden de la fe siempre tendrá primacía el habla sobre la lengua, no puede olvidarse, sin embargo, que la estructura entra también en juego a la hora de precisar el sentido de lo que dicen los enunciados y las palabras del lenguaje religioso. Solo la estructura contextual permite clarificar la polisemia de las palabras. Esto es de gran utilidad para el trabajo del exégeta. Por mucho tiempo los estudios literarios de las palabras y de los conceptos bíblicos se limitaron a una especie de historia de las ideas a través de las palabras, olvidando que las palabras pertenecen a una estructura determinada y que fuera de ella se tornan conceptos abstractos y su historia se convierte en una construcción sin mucho fundamento. En este sentido se han orientado las críticas de J. Barr (38) a la magistral obra de Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

La aceptación y la aclaración de la polisemia exige a la teología revisar sus conceptos y datos; no todos ellos son homogéneos. Si no lo hace, se expone a comprenderlos de un modo superficial, a no distinguir los diferentes niveles de significación y a establecer síntesis con elemen-

tos, a veces, totalmente heterogéneos. Sin este rigor las palabras teológicas se convierten en vocablos-caleidoscopio capaces de recibir toda clase de significaciones y se corre el riesgo de caer en la ambigüedad y la equivocidad. Estas exigencias son, a su vez, enriquecidas por lo que el análisis de corte inglés, nos ha enseñado.

Algunos estructuralistas piensan que el lenguaje tiene también una referencia y que dice algo sobre algo, pero afirman que tal problema no estra ya en la cuestión del uso correcto del lenguaje. En lo que se refiere al problema teológico, existe un momento en el cual el análisis estructural señala, por así decirlo, el vacío teórico de Dios. Roland Barthes lo expresa de la siguiente manera: "En cuanto al problema del significado último diré lo siguiente: solo existe un ser que puede detener el proceso de la significancia, y es evidentemente Dios. El significado último solo puede ser Dios, el único que no es significante de otra cosa. Se trata, sin duda, de una posibilidad que no afecta el proceso del análisis estructural. Este puede realizarse sin necesidad de definirse sobre el significado último" (39) Alfredo Fierro comenta así la afirmación de Barthes: "Para el crítico estructuralista, hecho a analizar en infinito crículo palabras que remiten a palabras, textos que reproducen o glosan otros textos, significantes que significan otros significantes, Dios aparece como metatexto o realidad más allá de las palabras y los escritos, como aquél que rompe su inacabable circularidad, como significado o referente puro y no significante o denotador de otra cosa. La clausura del saber estructuralista, ceñi-

(37) R. Barthes, R. Martin-Achard, J. Starobinski, F. J. Leenhardt. *Análisis estructural y exégesis bíblica*. Megápolis, Buenos Aires, 1973. Varios trabajos dirigidos por mí en seminarios sobre exégesis de los profetas y del sermón de la montaña, en la Universidad Javeriana, Facultad de Teología.

(38) J. Barr., *The semantics of biblical language*. Oxford, 1961. cfr. la reseña que hizo sobre este libro, L. Alonso Schökel: "teología bíblica y lingüística" en *Biblica* vol. 43, 1962, pag. 217-223.

(39) R. Barthes, P. Beauchamp, otros. *Exégèse et Herméneutique*, Du Seuil, Paris, 1971.

da al principio de inmanencia del lenguaje, no se hace con éso apertura a un absoluto o a una trascendencia. Pero define claramente los límites del círculo en que está cerrado el conocimiento y señala el punto donde interviene una opción ontológica o religiosa, exterior al discurso de la ciencia" (40).

⁴ El contacto con el método estructural permite al teólogo y al hablante dogmático, que suele moverse en el campo de lo fijo, lo estable y terminado, descubrir la relatividad de los significantes, así sean éstos enunciados dogmáticos. Nuestro saber no es absoluto y perentorio, es aproximado y continuamente abierto; implica una filosofía de la finitud en la cual, por la opción libre de la fe, queda un espacio para la trascendencia. De esta manera nos acercamos a lo más acendrado de la teología negativa como aceptación crítica de la insuperable finitud de todos los modos que tenemos para hablar de Dios. Esto no significa que tengamos que hundirnos en el silencio. Puesto que la fe cristiana reivindica para sí un carácter cognitivo, tiene que intentar articular en palabras lo que cree, más debe, al mismo tiempo, ponerse en guardia contra la tentación de caer en la idolatría de las palabras o de los conceptos sobre Dios que le reducen a una entidad manipulable.

V. CONCLUSION

Las dos tendencias que brevemente hemos presentado, ofrecen ricas posibilidades para acercarnos al estudio del lenguaje religioso; consideramos, sin embargo, que son insuficientes y que nos dejan a medio camino. Hay que mirar el lenguaje desde otras perspectivas. El método fenomenológico, como lo practican Ricoeur, Mac-

quarrie y Evans, nos ayuda a elucidar un aspecto imprescindible, a saber: la relación que se da entre el lenguaje como sistema de signos y el acontecer de la palabra como intencionalidad. Para esta corriente el lenguaje es ofrecimiento de sentido. Es un discurso en el que se da una estructura triádica: expresión, referencia y comunicación. En esta estructura el lenguaje sirve de mediación, dentro de un horizonte peculiar de comprensión. En nuestro acto de hablar siempre encontramos una persona que dice algo, un objeto sobre el cual se dice algo y una persona a quien se dice algo (41). En el caso específico del lenguaje religioso "Dios" es la palabra que organiza y coordina las demás palabras dentro de una estructura significativa. Dios aparece en ese lenguaje de diversos modos: en el discurso teológico como objeto de un lenguaje (aquel de quien se habla), en la invocación, la oración y la súplica, como tú invocado en y a través del lenguaje (aquel a quien se habla) y finalmente como sujeto que habla de sí mismo (aquel que habla).

Además de analizar el fenómeno del lenguaje y la intención del hablante, hay que buscar qué nos dice el lenguaje de la realidad de Dios, en otras palabras: el lenguaje sobre Dios ¿qué tiene que ver con Dios mismo? pues el lenguaje religioso sin Dios sería, en la afortunada expresión de Macquarrie como "Hamlet sin el príncipe de Dinamarca". La fe que se expresa en el lenguaje religioso es algo más que un mero estado mental. Dios no es simplemente un elemento de la experiencia humana, sino algo independiente frente al hombre; la experiencia cristiana se fundamenta en una realidad que trasciende la conciencia. Por esta razón, el análisis fenomenológico existencial, para no ence-

(40) R. Barthes, P. Beauchamp, otros. *Exégesis y Hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1976, prólogo a la edición española, pag. 16.

(41) J. Macquarrie. *Gold-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Sígueme, Salamanca, 1976.

rrarnos en un subjetivismo puro, tiene que complementarse con una visión en la cual se plantee la pregunta sobre la dimensión ontológica del lenguaje, que precede a las mismas estructuras lingüísticas y a las intenciones del sujeto. En esta búsqueda algunos teólogos encuentran a Heidegger y sus reflexiones sobre un análisis del lenguaje en el cual se de expresión explícita a la realidad. Sea lo que sea, inevitablemente el teólogo tendrá que enfrentarse con la ontología o, ¿por qué no decirlo?, a un nuevo tipo de metafísica.

En el presente trabajo hemos querido plantear, a grandes rasgos, algunos aspectos del problema del lenguaje religioso ante los aportes de las nuevas ciencias del lenguaje. Al concluir podemos decir que la tarea de los teólogos es inmensa: salir de un dogmatismo ingenuo y acrítico para buscar la forma de acercarse a un lenguaje comprensible y comprometido. Su tarea ciertamente no es neutra. Aunque proceda metóricamente y teniendo en cuenta los logros de las ciencias del lenguaje, no podemos afirmar que tenga ante sí un "dato" objetivable, en el sentido en que pueden hablar las ciencias y la epistemología contemporáneas. Su es-

esfuerzo —y ahí se encuadra el presente trabajo— se da ciertamente dentro de una precomprensión, dentro de una experiencia de creyente que busca entender una conducta a la vez personal y comunitaria como es la fe, y una forma concreta de expresarla por la mediación del lenguaje. Ello implica un acto de confianza en el valor de la fe. El lenguaje religioso cristiano es un discurso sobre la misma fe y presupone una adhesión al evangelio, una experiencia y la convicción de que tal conducta puede ser expresada en lenguaje humano. Por otra parte, el discurso religioso, aunque se incrusta en la opción de fe, se apoya además en la posibilidad de hablar de Dios, con balbuceos, con imágenes, sin autosuficiencia, sin la pretensión de agotarlo dentro de nuestros conceptos, pero con la certeza de que al hablar de Dios estamos apuntando hacia el designado.

Finalmente, el camino recorrido en estas páginas nos invita a producir un lenguaje religioso inteligible y responsable, capaz de ser oído, de provocar una comunicación real y de suscitar una acción comprometida.