

FRANCISCO CONESA *

LA TEOLOGIA Y EL ANALISIS DEL LENGUAJE DE LA FE

Una de las tareas de la teología consiste en ayudar a esclarecer el lenguaje con el que hablamos sobre Dios. L. Wittgenstein, en una breve alusión contenida en las *Investigaciones filosóficas* le atribuía precisamente esta tarea, que él denominaba gramatical¹. La teología, en cuanto gramática del lenguaje con el que habla el creyente tiene como una de sus funciones ayudar a esclarecer el significado que tiene el lenguaje que éste usa. El lenguaje sobre Dios que interesa de modo especial al teólogo es el lenguaje de la fe, es decir, el conjunto de expresiones que usa la comunidad eclesial. Cabe distinguir, en efecto, entre lenguaje de la revelación, lenguaje de la fe y lenguaje de la teología. La revelación de la intimidad de Dios se ha realizado «mediante acciones y palabras»² de manera que esa automanifestación se contiene y transmite en un lenguaje. Se trata —como hace notar la reflexión teológica— de un acto de condescendencia de Dios, que se abaja y adapta al lenguaje de los hom-

* FRANCISCO CONESA nació en 1961 en Alicante. Doctor en Filosofía y Letras y en Teología. Profesor de Filosofía y Teología en el Seminario de Alicante y en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Ha publicado *Crear y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica* (Pamplona 1994) y *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga* (Pamplona 1996).

¹ «La gramática nos dice qué clase de objeto es una cosa (la teología como gramática)» (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, I, § 373).

² CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 2.

bres. Forma parte de este lenguaje de la revelación principalmente el contenido en la Escritura. Al acontecimiento de la revelación responde el hombre con la actitud de acogida y de fe, que tiene también una expresión lingüística. Llamamos «lenguaje de la fe» o «lenguaje del creyente» a aquel con el que la comunidad cristiana responde a la revelación de Dios. Pertenece de manera esencial al lenguaje de la fe el que se usa en la oración y la liturgia: es el lenguaje con el que nos dirigimos a Dios, hablamos *a* Dios. Pero también es lenguaje de la fe aquel con el que hablamos *sobre* Dios, sea en el testimonio y proclamación o en la catequesis. En conexión íntima con el lenguaje de la revelación y de la fe está el lenguaje teológico. El lenguaje teológico está al servicio del lenguaje de la fe y, al igual que éste, es una respuesta a la palabra de Dios. Mediante el lenguaje teológico se pretende profundizar y exponer de manera reflexiva el lenguaje de la fe. Evidentemente, tanto el lenguaje de la fe como el lenguaje de la teología dependen del lenguaje de la revelación. Si hay lenguaje de la fe es porque Dios ha tomado la palabra primero y, como señala Fisichella, «si la teología puede “decir” a Dios es porque Dios ha hablado de sí mismo. La autorrevelación primera y gratuita de Dios está en el origen de todo lenguaje teológico»³.

En su reflexión acerca del lenguaje de la fe, la teología intenta esclarecer su gramática, es decir, su significado, las reglas de uso y sus implicaciones, mediante el análisis de dicho lenguaje. Este cometido, propio de toda la teología, corresponde de modo peculiar a la teología fundamental, a la cual le interesa mostrar la significatividad y racionalidad de este lenguaje, especialmente porque frecuentemente se ha puesto en duda o incluso se ha negado su sentido. Una teología fundamental suficientemente crítica no puede evitar ocuparse del lenguaje acerca de Dios que habla la comunidad creyente.

Para realizar este análisis, podemos atender a las tres dimensiones que, desde Charles Morris, la filosofía del lenguaje tiene en cuenta en su estudio del mismo: la sintáctica, la semántica y la pragmática⁴. Mientras que la sintaxis considera las relaciones de los signos entre sí, la semántica considera el signo en relación con lo que significa y la pragmática considera el signo en relación con sus intérpretes o usuarios y tiene en cuenta el contexto de uso del signo. Una investigación teológica en el lenguaje creyente deberá, por ello, acometer esta triple tarea⁵. En este

³ R. FISICHELLA, voz *Lenguaje*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, p. 825.

⁴ Cf. CH. MORRIS, *Fundamentos de la teoría de signos*, Paidós, Barcelona 1985.

⁵ Esbozos de esta tarea se encuentran también en F. FERRÉ, *Language, Logic, and God*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1961, pp. 150-166; J. MACQUARRIE, *God-Talk*.

artículo me limitaré a describir cuáles son, a mi juicio, las líneas de trabajo que se podrían seguir: por ello, más que un catálogo de respuestas intentaré presentar un programa de trabajo.

I. LA SINTAXIS DEL LENGUAJE DE LA FE

El cometido de una sintaxis del lenguaje de la fe es poner de relieve que tal lenguaje es capaz de ser significativo y que no hay dificultades de tipo lógico que impidan atribuir un carácter veritativo a tal lenguaje. Es una tarea muy importante que, sin embargo, se ha dado por supuesta muchas veces y no se le ha prestado la atención debida. Intentaré ir desglosando los pasos que, a mi juicio, debería seguir una sintaxis del lenguaje de la fe.

1. El primer paso consiste en mostrar que el lenguaje de la fe es susceptible, al menos en alguna de sus partes, de análisis lógico, puesto que realiza afirmaciones de tipo objetivo. No resulta extraño encontrar análisis del lenguaje de la fe que lo reducen a ser expresión de sentimientos y emociones del creyente o de actitudes que le impulsan a comportarse de un determinado modo⁶. En este caso el lenguaje de la fe sería muy parecido al poético: sirve para expresar sentimientos, pero no afirma nada sobre la realidad y, por ello, no es analizable lógicamente.

La posibilidad de análisis lógico está unida a la cuestión de la posibilidad de contradicción. Si no fuera posible contradecir una afirmación del lenguaje de la fe, daría lo mismo decir una cosa u otra. Este es precisamente el núcleo del ataque que Flew realizó al lenguaje religioso y que avivó la polémica en torno al mismo: como no hay nada que pueda contradecir las afirmaciones teístas, éstas mueren «con la muerte de mil calificaciones»⁷. Para evitar esto será pertinente mostrar la conexión del lenguaje con la realidad. Afirmaciones como «Dios ama a los hom-

An Examination of the Language and Logic of Theology, SCM, London 1967; S. BRETON, *Foi et raison logique*, Ed. du Seuil, París 1971; A. GRABNERHAIDER, *Semiótica y teología*, Verbo Divino, Estella 1976, pp. 228-257; J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 2 vols., Cerf, París 1970-1984; C. HUBBER, *E questo tutti chiamano «Dio»*. *Analisi del linguaggio cristiano*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

⁶ He descrito algunos de estos análisis en F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 34-71.

⁷ A. G. N. FLEW, *Teología y falsación*, en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Madrid 1992, p. 49.

bres» o «Jesús es el Mesías» no son tautológicas ni meras expresiones de sentimientos: se refieren a la realidad y, por ello, ciertos hechos las podrían contradecir. Así pues, un primer paso es poner de manifiesto el carácter explicativo o asertivo del lenguaje de la fe.

2. Una segunda cuestión es mostrar que este lenguaje es lógicamente consistente, es decir, que no contiene contradicciones internas. Como es evidente, si este criterio no se cumpliera, el lenguaje de la fe resultaría ininteligible. Se han realizado diversas aportaciones al estudio de la estructura sintáctica del lenguaje de la fe. Quizá la más conocida procede de I. M. Bochenski, el cual distinguió en el discurso religioso un conjunto de proposiciones válidas, describió las reglas heurísticas y lo que denominó «supuesto básico»⁸.

Otros autores —y especialmente Félix Pastor— han intentado proseguir esta labor.

Es importante advertir que uno de los desafíos más fuertes a la consistencia del lenguaje de la fe y, en general, de todo el lenguaje teísta, es el que genera el problema del mal. El filósofo oxoniense de origen australiano J. L. Mackie fue quien expuso en toda su crudeza esta cuestión. Desde su punto de vista resulta inconsistente cualquier sistema que sostenga las proposiciones «Dios existe» y «Existe el mal». De este modo, a juicio de Mackie, «algunas partes esenciales de las doctrinas teológicas son inconsistentes entre sí»⁹ y, por tanto, son positivamente irracionales. Son muchos los teístas que se han esforzado por mostrar que el problema del mal no es sintáctico, como pretendió Mackie, sino, a lo sumo, cuestión de balance de probabilidades. Entre estos esfuerzos destacan los de los filósofos norteamericanos como N. Pike, J. Ross y especialmente Plantinga¹⁰. Este último ha mostrado con agudeza que basta

⁸ Cf. I. M. BOCHENSKI, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967. Otros intentos de sistematización en G. KALINOWSKI, *Sur le langage de la confession chrétienne de la foi*, en C. BRUAIRE (ed.), *La confession de la foi*, Communio-Fayard, París 1977, pp. 231-246; F. A. PASTOR, *La lógica de lo inefable*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, pp. 35-59. Este último autor distingue axiomas, reglas y teoremas. También son de interés W. A. CHRISTIAN, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton University Press, Princeton 1964; F. FERRÉ - K. BENDALL, *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962; D. RITSCHL, *The Logic of Theology*, SCM, London 1986.

⁹ J. L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, en «Mind» 64 (1955) 200; IDEM, *El milagro del teísmo*, Tecnos, Madrid 1994, pp. 190-191.

¹⁰ Me he ocupado de exponer el problema y las soluciones más relevantes en el ámbito de la filosofía analítica en F. CONESA, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona 1996. Vid. también E. ROMERALES, *El problema del mal*, Ed. de la Universidad Autónoma, Madrid 1995.

suponer la posibilidad de que el hombre sea libre para probar que no estamos ante un problema de inconsistencia lógica. En cualquier caso, el teólogo debe tomar en serio el desafío que plantea el problema del mal y, teniendo en cuenta todos los datos que ofrece la revelación, esforzarse por mostrar la coherencia de la fe en Dios.

Para garantizar la consistencia del lenguaje de la fe habrá que poner también de relieve su relación con el lenguaje de la revelación, que es normativo. Las proposiciones del lenguaje de la fe serán sintácticamente correctas en tanto en cuanto expresen «la fe de nuestros padres»¹¹. A su vez, el lenguaje de la fe determina el de la teología, que es dependiente de ella. Asimismo, interesa mostrar la íntima coherencia que existe en el lenguaje de la fe y su armonía. Se trata de poner de manifiesto la «trabazón mutua» entre los artículos de fe, de la que habla Tomás de Aquino¹². Para ello, será relevante atender al orden o jerarquía de verdades según la conexión con el fundamento¹³.

3. Otra tarea sintáctica consiste en poner de relieve el estatuto del sujeto lógico de las proposiciones, que es Dios. En efecto, en el lenguaje general teísta el término «Dios» funciona como un predicado; de hecho se suele reconocer que el objeto de la teología natural es alcanzar el nombre propio de Dios. Sin embargo, para el creyente Dios es un nombre propio: Dios es «mi» Dios, quien «me salva» y «me ama». Ahora bien, aunque sobre la base de una cierta experiencia y conocimiento de Dios se pueda decir que «Dios» es un nombre propio, hay que añadir que no lo es como los demás. Por esto, Crombie dijo que era un «nombre propio impropriadamente tal»¹⁴. Un cometido de la sintaxis es fijar el estatuto del nombre de «Dios». Con esto se prolonga el viejo tema *De divinis nominibus*, de interés teológico desde el Areopagita. Una vez esclarecido el nombre, será preciso intentar describir la lógica de lo que predicamos de Dios, no sólo de los atributos naturales, sino sobre todo de los atributos revelados. Hay que mostrar cómo se entiende, por ejemplo, el término «padre» cuando lo aplicamos a Dios.

En el esclarecimiento del sujeto lógico de las proposiciones hay que tener en cuenta también que para el discurso cristiano sobre Dios la pa-

¹¹ Cf. F. FERRÉ, o. c., p. 151.

¹² S. TÓMAS DE AQUINO, *Summa Theologia*, II-II, q. 1, a. 6. La expresión latina que usa es *coaptatio ad invicem*.

¹³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, 11.

¹⁴ I. M. CROMBIE, «La posibilidad de los enunciados teológicos», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, p. 40.

labra «Jesús» goza de una centralidad similar y sustituye a la palabra «Dios» en muchos contextos. Habrá que estudiar las reglas de este intercambio de sujetos, cuestión de la que se ocuparon ya los padres de la Iglesia al hablar de la *communicatio idiomatum*.

4. Por último, resulta muy importante mostrar los eslabones lógicos entre el lenguaje de la fe y el discurso profano. El lenguaje de la fe no es un lenguaje autónomo y esotérico, desvinculado del lenguaje que ordinariamente usamos. Para aprender el lenguaje de la fe lo que se requiere —señala Hudson— es «aprender cómo usar el lenguaje con más amplitud»¹⁵.

En este contexto, tiene un valor especial mostrar la conexión del lenguaje de la fe con otros lenguajes sobre Dios y especialmente con el lenguaje filosófico y el lenguaje de la experiencia religiosa. El lenguaje sobre Dios que habla el cristiano es peculiar, pues se basa en la revelación de Dios, pero no está desconectado del lenguaje que la razón humana ha alcanzado sobre Dios ni del lenguaje de la experiencia religiosa, que tenemos en común con los creyentes de otras religiones.

II. LA SEMANTICA DEL LENGUAJE DE LA FE

Un segundo momento del análisis del lenguaje de la fe consiste en atender a la semántica, es decir, al significado que tiene y al modo en que significa. Para desarrollar una semántica del lenguaje de la fe es necesaria, a mi parecer, una triple tarea: una justificación de la racionalidad del acto de fe, una teoría de la experiencia religiosa y una teoría del conocimiento simbólico y analógico. F. Ferré se refirió a estas tres teorías denominándolas, respectivamente, «lógica de la obediencia», «lógica del encuentro» y «lógica de la analogía»¹⁶.

1. En primer lugar, es preciso justificar el acto de fe, puesto que el contenido del lenguaje creyente es, ante todo, la revelación de Dios. El lenguaje de la fe expresa la acogida humana de la automanifestación de Dios y halla su última justificación y fundamentación en el carácter coherente y racional del acto de fe, por el que nos entregamos libremente

¹⁵ W. D. HUDSON, *Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief*, en G. N. A. VESEY (ed.), *Talk of God, Royal Institute of Philosophy*, London 1969, p. 40.

¹⁶ F. FERRÉ, o. c., pp. 67-104.

a Dios. En la recepción de la revelación de Dios en el lenguaje creyente opera lo que se ha denominado «lógica del testimonio»¹⁷. Aceptamos lo que Dios ha revelado de sí mismo no porque lo podamos verificar experimentalmente, sino porque creemos en Dios y le creemos. Como indica el catecismo, aceptamos «la verdad por confianza en la persona que la atestigua»¹⁸. Por la fe el hombre se confía y apoya en Dios y acepta su palabra como verdad. Esta acogida de la palabra de Dios tiene su paralelo en las relaciones humanas, donde la confianza que profesamos a alguien desemboca en la aceptación de lo que nos dice. Las proposiciones de fe que fundamentan la teología se apoyan en un testimonio y para evitar la arbitrariedad habrá que precisar las razones por las que se aceptan¹⁹. En definitiva, se trata de mostrar las razones por las que creemos en Dios y le creemos. El estudio de esa lógica del testimonio o de la obediencia puede ayudar a esclarecer los motivos por los que se acepta la revelación y mostrar así la significatividad del lenguaje de la fe. Precisamente esta tarea concierne de modo especial a la teología fundamental, la cual debe mostrar la razonabilidad del acto de fe exhibiendo las razones por las que nos apoyamos en Dios y aceptamos como verdad lo que El nos ha revelado, que es su misma intimidad.

2. La segunda tarea es realizar una teoría de la experiencia de fe, puesto que también el lenguaje de la fe responde, en parte, a un conocimiento experiencial de Dios. La fe no sólo nos conduce a la aceptación de la revelación de Dios, sino que nos hace conocer a Dios. Es más, la fe es primariamente un conocimiento de tipo personal y secundariamente de tipo objetivo²⁰. Ese conocimiento, nacido de la fe y el amor, puede alcanzar a los mismos misterios que hemos aceptado basándonos en la autoridad de Dios. La celebración del misterio, la oración, la praxis del amor, en definitiva, la vida de fe nos puede ir haciendo conocer más a Dios. En esa experiencia de fe encuentra su significado muchas aserciones del lenguaje de la fe.

A este propósito conviene recordar que gran parte del lenguaje de la fe no es descriptivo, sino expresivo de sentimientos e intenciones. Para captar el significado de este lenguaje hay que remitirse a las experiencias de gozo, alabanza, compromiso, etc., que lo avalan. Finalmente, la

¹⁷ Cf. D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 176-179; F. CONESA, *Creer y conocer*, pp. 255-260.

¹⁸ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 177.

¹⁹ Cf. S. BRETON, o. c., p. 105.

²⁰ Cf. F. CONESA, *Creer y conocer*, pp. 276-299.

remisión a la experiencia es importante también porque algunas afirmaciones que pertenecen al lenguaje de la fe apuntan a experiencias de tipo histórico o vital. Así, encontramos en el lenguaje de la fe afirmaciones sobre la historia —la fe cristiana confiesa la actuación de Dios en la historia humana— y también argumentos que aluden al efecto de la fe en la experiencia humana²¹.

3. Tanto en la aceptación de la revelación como en el conocimiento generado por la fe Dios permanece insondable en su misterio. Hay en la revelación una especie de dialéctica de luz y oscuridad, revelación y misterio. La revelación divina es revelación del misterio y, a la vez, es autocomunicación en el misterio. Por ello, el lenguaje que intenta expresar este acontecimiento revelador recurre al símbolo y a la analogía, mediante los cuales se muestra y a la vez se oculta la realidad divina. El lenguaje de la fe tiene un carácter paradójico, pues pretende expresar al que es inefable. Por esta razón debe recurrir a todos los registros que el lenguaje mismo le permite usando el símbolo, la metáfora, etc. Un importante elemento de la investigación semántica del lenguaje de la fe será el estudio de la capacidad analógica y simbólica de este lenguaje.

La analogía es un modo de explicar la relación que existe entre el lenguaje sobre Dios que usa el creyente y el lenguaje profano. Así la entiende el filósofo analítico James Ross, para quien la doctrina de la analogía explica cómo podemos transferir el significado desde los contextos lingüísticos que nos son familiares al contexto religioso, en el que nos referimos a Dios y a realidades espirituales²². La doctrina de la analogía nos permite hablar de Dios evitando tanto el antropomorfismo como el agnosticismo. Su dificultad reside en la situación de equilibrio que se ve forzada a mantener, entre la univocidad y la equivocidad, la semejanza y la desemejanza entre Dios y las criaturas. Junto a la analogía del ser, necesaria para cualquier esfuerzo humano por pensar a Dios, la teología tiene en cuenta de modo particular la analogía de la fe como intento de pensar de modo integral el don gratuito de la revelación.

Es preciso también un estudio del símbolo y de la metáfora, entendidos, en la línea de Ricoeur, no como meras figuras retóricas, sino co-

²¹ Cf. J. MACQUARRIE, O. C., pp. 231-237.

²² Cf. J. F. ROSS, *Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language*, en «International Philosophical Quarterly» 1 (1961) 468-502. Es interesante también la teoría de W. P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1989, pp. 17-117

mo formas de relacionarse con la realidad y de referirse a ella²³. La imagen, el símbolo, la metáfora son indispensables para captar muchas conexiones de la realidad que escapan al discurso conceptual.

Por último, no conviene olvidar que también el silencio es una forma de decir a Dios. El silencio no es simplemente la ausencia de palabra; puede ser constitutivo de un acto discursivo e indicar respeto y veneración ante el Innombrable. San Agustín decía que «tal vez el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo Inefable; pues, si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable»²⁴. El teólogo siempre habla de Dios en la frontera del silencio.

III. LA PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE DE LA FE

La última fase —que no la menos importante— en el análisis del lenguaje de la fe es el estudio de su pragmática. Para realizar este análisis habrá que fijarse en el acto lingüístico y el contexto en que se realiza. Podemos distinguir tres aspectos a los que debe atender la pragmática del lenguaje de la fe: cómo se usa el lenguaje de la fe, cómo afecta a hablante y oyente el lenguaje de la fe y cómo comunicar dicho lenguaje.

1. Hemos de comenzar preguntando por el uso del lenguaje de la fe, puesto que, como advirtió con frecuencia el último Wittgenstein, a través del uso podemos alcanzar también el significado. Lo primero que advertimos al fijarnos en el uso es que —como se ha apuntado ya— el lenguaje de la fe no es un lenguaje esotérico y separado del resto del lenguaje de cada día, sino que es ese mismo lenguaje usado con una finalidad especial. La fe transforma el lenguaje ordinario, no crea un lenguaje propio. Por eso, para algunos autores deben evitarse expresiones como «discurso religioso» o «lenguaje de la fe» y hablar de «uso religio-

²³ Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980; J. GREISCH, *L'énonciation philosophique et l'énonciation théologique de Dieu*, en «Recherches de science religieuse» 67 (1979) 547-564. Uno de los estudios más completos sobre la metáfora y el lenguaje religioso es J. M. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon, Oxford 1985.

²⁴ S. AGUSTÍN, *Sermo* 117, 5-7 (PL 38, 663-665). Vid. las contribuciones al cuaderno *Dire ou Taire Dieu. Le procès de Dieu entre paroles et silences*, dirigido por J. MOINGT, en «Recherches de science religieuse» 67 (1979) 321-561.

so del lenguaje» o «uso creyente del lenguaje»²⁵. Pues bien, en el uso creyente del lenguaje advertimos la presencia de multitud de juegos de lenguaje como «suplicar», «agradecer», «rezar»²⁶, «hacer profesión de fe», «predicar un sermón», «absolver», «recitar letanías», «cantar himnos», «contar parábolas», «dar catequesis», «discutir sobre religión» o «hablar sobre el más allá». Wittgenstein decía que para captar la gramática profunda de una palabra había que remitirla a los juegos de lenguaje en los que tiene sentido. Una importante tarea de la pragmática del lenguaje de la fe será situar palabras como «Dios» en el contexto de los juegos de lenguaje en los que resulta significativa. Junto a ello será importante también fijarse en las reglas que rigen esos juegos de lenguaje (su lógica peculiar, las inferencias que se pueden realizar) y en las imágenes (*pictures*) con las que van ligadas las palabras²⁷. Pero aun resta una labor ulterior: situar los juegos de lenguaje en el contexto de las formas de vida en los que tienen significado. Con la referencia a las «formas de vida» quiso Wittgenstein subrayar que para entender un lenguaje no podemos limitarnos a su contexto lingüístico sino que es preciso atender al contexto más amplio de la «vida real». En el caso del lenguaje de la fe existen, a mi parecer, diversas formas de vida (por ejemplo, vivir las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y la caridad, arrepentirse, perdonar) que garantizan la significatividad del lenguaje. Entre ellas existe un «aire de familia»²⁸, pues todas son formas de responder a Dios. Podría decirse también con Mananzan que son «actividades de la fe»²⁹, es decir, modos de responder a la automanifestación libre de Dios.

Como se puede advertir, es muy importante esta labor del teólogo: poner en conexión el lenguaje de la fe con aquellas formas de vida, con las praxis en las que es significativo. Esto supondrá poner en relación el lenguaje de la fe con la vida misma de la comunidad cristiana. Debemos

²⁵ Vid. R. H. BELL, *Wittgenstein and Descriptive Theology*, en «Religious Studies» 5 (1969) 6; D. M. HIGH, *Belief, Falsification and Wittgenstein*, en «International Journal for the Philosophy of Religion» 3 (1972) 241.

²⁶ Estos son mencionados por WITGGENSTEIN en *Investigaciones filosóficas*, 1, § 23.

²⁷ Cf. L. WITGGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 664. Vid. J. F. M. HUNTER, *Depth Grammar*, en J. V. CANFIELD (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, Garland, New York 1986, pp. 152-158.

²⁸ Vid. L. WITGGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, § 67. Con esta expresión pone de relieve Wittgenstein que unas formas de vida no están aisladas de otras.

²⁹ M. J. MANANZAN, *The «Language Game» of Confessing One's Belief. A Wittgensteinian-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements*, M. NIEMEYER, Tübingen 1974, pp. 133s.

evitar a toda costa el peligro de usar palabras generales desligadas de la praxis de fe, que es el contexto en el que adquieren significado.

2. Una segunda tarea es atender a cómo afecta el uso del lenguaje tanto al hablante como al oyente. En este punto debe ponerse de relieve el carácter autoimplicativo del lenguaje de la fe. El lenguaje de la fe no es una información neutral, sino que tiene el carácter de proclamación, es decir, en él no es posible separar del todo la palabra y la realidad, la persona del hablante y la cosa hablada. El que habla de Dios sabe que dice también algo decisivo del hombre. Todo el lenguaje con el que hablamos *de* Dios depende, implícita o explícitamente, de la fórmula «Yo creo». Ahora bien, cuando el verbo «creer» se usa en su sentido propio, es un verbo realizativo, según la clasificación de Austin. Las afirmaciones del creyente acerca de su fe suponen, por esto, un compromiso en relación con la verdad de lo que se afirma. Cuando un creyente dice «(Creo que) Dios es bueno» o «Creo en Dios Padre Todopoderoso» da su palabra de que eso es así. Quien usa el lenguaje religioso (en primera persona del singular del presente de indicativo) se compromete a creer en Dios. Donald Evans caracterizó por ello el lenguaje de la fe como «autoimplicativo»³⁰. Con ello se refiere a que el creyente no sólo se compromete con la verdad de lo que dice, sino también a realizar acciones ulteriores. Del mismo modo como al decir «Prometo devolverte este libro mañana» me comprometo a hacerlo, al decir «Creo en Dios» o «Jesucristo es el Señor», me comprometo a llevar una vida acorde con lo que digo. El discurso de la fe tiene, pues, efectos particularmente fuertes en la praxis de conducta de sus partícipes. Estos efectos son claramente más vigorosos que, por ejemplo, en el discurso lógico-matemático o el gramatical. El lenguaje de la fe lleva consigo la verificación del comportamiento del sujeto, que se compromete con ese lenguaje. Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble³¹. Como J. Ladrière y otros autores han subrayado,

³⁰ Este tema fue desarrollado por el autor y aplicado al concepto de creación en D. D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement*, Herder, London 1963. Vid. IDEM, *Faith and Belief*, en «Religious Studies» 10 (1974) 1-19; 199-212. El tema ha sido retomado por J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*.

³¹ Es posible que el creyente abuse del lenguaje, es decir, que diga algo y no lo crea de verdad, que no se comprometa con la verdad de lo que afirma o que no actúe en concordancia con lo que cree. Entonces, como observaba Austin, tiene lugar un «infortunio», un «abuso». Si en uso del lenguaje de la fe se cometieran continuos «abusos», no sólo quedaría desacreditado el mismo creyente, que no se atiene a lo que dice, sino también el mismo lenguaje, que quedaría convertido en pura palabrería.

este carácter realizativo del lenguaje de la fe se hace patente de un modo especial en el lenguaje litúrgico, caracterizado por su peculiar operatividad³².

3. Finalmente, a la pragmática del lenguaje de la fe corresponde también estudiar cómo comunicar ese lenguaje. Esto puede plantearse a un doble nivel: cómo transmitir el lenguaje en el interior de la comunidad lingüística y cómo transmitirlo en general al hombre de nuestro tiempo.

En el primer caso, se trata de enseñar el lenguaje de la fe, lo cual se realiza en el interior de la comunidad creyente. Es dentro de esa comunidad, que entiende y habla el lenguaje de la fe, donde se puede aprender a hablar. Por eso, el Catecismo indica que así como aprendemos de nuestros padres la lengua que hablamos, aprendemos de la Iglesia el lenguaje de la fe³³. Es la comunidad la que, haciéndonos participar de las formas de vida en las que el lenguaje tiene sentido y enseñándonos a usar determinadas imágenes (sobre todo mediante las narraciones que escuchamos desde niños), nos introduce en su lenguaje. Para aprender el lenguaje de la fe es preciso, por tanto, interesarse en una tradición lingüística.

En general, se reconoce que el segundo caso, la transmisión del lenguaje de la fe en una sociedad secularizada, es mucho más complejo. El lenguaje de la fe ha perdido el significado, muchas veces por abusos de los mismos creyentes. Es preciso encontrar en la sociedad occidental aquellas formas de vida en las que el lenguaje de la fe resulte significativo. Es decir, se trata de buscar los contextos en los que sea posible hablar el lenguaje de la fe con sentido. Esto exigirá, sin embargo, un importante esfuerzo de adaptación y la renuncia a viejos esquemas conceptuales. También contribuirá a legitimar el lenguaje de la fe el apoyo en una praxis coherente. Ya se ha señalado que el lenguaje de la fe es autoimplicativo; por ello, la praxis de lo que se afirma aparece ante nuestros contemporáneos como un modo irrenunciable de comprobar la significatividad de tal lenguaje. Lo que decimos resulta creíble por lo que hacemos.

³² Cf. J. LADRIÈRE, *La performatividad del lenguaje litúrgico*, en «Concilium» 9/1 (1973) 215-229; J. M. GARCÍA PRADA, *La performatividad en la articulación del sentido religioso*, en «Estudios filosóficos» 38 (1989) 147-162.

³³ «Como una madre que enseña a sus hijos a hablar y con ello a comprender y a comunicar, la Iglesia, nuestra Madre, nos enseña el lenguaje de la fe para introducirnos en la inteligencia y la vida de la fe» (CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 171).

A lo largo de este artículo he intentado describir cuál es la tarea que correspondería a un análisis teológico del lenguaje de la fe. Para concluir, quisiera añadir dos observaciones. La primera es que todos estos aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos se complementan y se encuentran entrelazados, de manera que no conviene aislarlos demasiado. La segunda es que la perspectiva analítica, que he intentado ofrecer, podría y debería completarse con un tratamiento de la cuestión hermenéutica, ya que la lingüística de la revelación y la fe conlleva la dependencia de una cultura y requiere el esfuerzo de una hermenéutica.

