

La performatividad en la articulación del sentido religioso

El descubrimiento operado en las «*Philosophische Untersuchungen*» por el último Wittgenstein provocó una revolución de tal envergadura que algunos creen que es comparable a la que originó Husserl. Fue una revolución que liberó para la filosofía vastos dominios que los positivistas tenían enajenados. Como suele ocurrir en las revoluciones, al menos en las etapas iniciales, este «giro pragmático» de la filosofía trajo un nuevo talante igualitarista con el que parecían nivelarse los injustificados privilegios de la «*Logic of Science*». Los positivistas del Positivismo lógico (Carnap, Reichenbach y el primer Wittgenstein) convencidos de que el significado de una sentencia era el método de verificación, ejercieron una despótica dictadura en nombre del único lenguaje verificable: el de la ciencia. El resto de los lenguajes eran o tautológicos (así el lenguaje de la matemática y la lógica) o insignificantes (todos los demás).

Para los positivistas había sólo un lenguaje perfecto, «bien hecho» (Russel) y que «era puro como el cristal» (von reisten Kristal sein)¹. Ante el tribunal de la «*Logic of Science*» todos los demás lenguajes eran, pues, ilógicos. Una dictadura tan estrecha como ésta no podía sostenerse

1 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (en adelante PU), edición bilingüe alemán-inglés (Nueva York 1960, Edición original 1953), p. 97 en donde se critica esta idea del lenguaje que el mismo Wittgenstein defendió en el *Tractatus*, 5.5583.1.

por mucho tiempo. Sus pseudodogmas fueron contestados y resistidos desde varios frentes. El principio positivista del significado, a saber: el significado es el método de su verificación, quedaría pronto suplantado por este otro —que, por cierto, lo formuló el mismo que había formulado el primero: Wittgenstein—, y reza así: «Die Bedeutung eines Wortes ist seines Gebrauch in der Sprache» (el significado de una palabra es su uso en el lenguaje²). Es a esto a lo que se denomina comúnmente principio de uso.

Mientras que para los positivistas del Círculo de Viena, había un uso privilegiado del lenguaje (el uso que de él hacía la ciencia), ahora, tras el «giro pragmático», ya no se concede privilegio alguno a ese «uso nominativo» u ostensivo del lenguaje científico, que viene a ser un uso entre otros usos. En modo alguno se reconoce ahora en él, el paradigma de todos los usos posibles. En modo alguno es ya permisible legislar desde el uso científico del lenguaje las reglas de otros usos como, por ejemplo, el de la psicología o el lenguaje de acción o el lenguaje de la fe. En esta breve nota, no se pretende hablar de los saludables efectos que el giro pragmático ha traído para el uso del lenguaje de la acción o de la psicología. Por lo que concierne a este último, hemos ya tratado en otra ocasión de dilucidar las consecuencias del «pragmatic turn»³; y en lo tocante al lenguaje de la acción, son muy recomendables los estudios de Ricoeur⁴.

De lo que se pretende hablar aquí es de las consecuencias que el giro pragmático tuvo para la liberación de los lenguajes de la fe, los cuales habían estado por decenios filosóficamente arrumbados por la dictadura neopositivista.

2 Cf. PU, 46.

3 Cf. José María García Prada, 'Explicar y comprender en psicología', en *Estudios Filosóficos* 33 (1984) pp. 289-327; y también en el libro *El retorno a la experiencia en psicología. Hacia una nueva heurística* (S. Esteban, Salamanca 1985).

4 Recogidos, en buena parte, en su *Discurso de la acción* (Cátedra, Madrid 1981).

¿Cabe, entonces, articular un sentido válido en el lenguaje de la teología y el de la confesión de la fe, en el de la súplica, la alabanza divina, o en el lenguaje de los espirituales y en el de la liturgia? Jean Ladrière, el conocido profesor de Lovaina por su constante alerta a los problemas lingüísticos y a las modulaciones de la racionalidad en nuestro siglo, creyó que sí cabe articular un sentido válido con todos estos lenguajes. El fue uno de los primeros filósofos católicos que, junto con el anglicano Macquarrie⁵, llevó a cabo los ensayos más serios para lograr esta articulación, ensayos que ahora se recogen en los dos tomos del *L'articulation du sens*⁶.

1. NOCION DE PERFORMATIVIDAD

Hay performatividad cuando decir es hacer. Austin percibió en algunos enunciados una extraña fuerza. Cuando alguien, por ejemplo, dice en el curso de una ceremonia: «Sí, juro» o «Bautizo a este barco como Queen Elizabeth»⁷, no se nos describe nada, sino que se realiza lo que se dice. Realizar (en inglés: to perform) es, pues, la cualidad irreductible de estos enunciados. Dado que la traducción de «realizativos» no acaba de gustar a los hispanohablantes para denominar a estos enunciados; dado, además, que el abstracto «performativity» ofrece aún mayores dificultades de traducción, se opta generalmente por dejarlo todo sin traducir e importar para nuestra lengua un anglicismo más. El mismo Austin tuvo sus dificultades para denominar su hallazgo⁸.

5 Cf. su *God-Talk* (Sígueme, Salamanca 1976).

6 El subtítulo del tomo I es *Discurs scientifique et parole de foi*, el del tomo II: *Les langages de la foi*. Fueron publicados por Editions du Cerf, Paris 1985.

7 Los ejemplos son de Austin. Cf. *Palabras y acciones* (Paidós, Buenos Aires 1971). El título original es mucho más expresivo: *How to Do Things with Words* (Oxford 1962).

8 Consideró otras palabras candidatas tales como «operative», pero la rechazó porque presentaban otras connotaciones, y prefirió el neologismo

Este nuevo campo de fuerzas (locucionarias, ilocucionarias y perlocucionarias) había quedado abandonado por los neopositivistas, interesados, más que con la fuerza de los enunciados, con los *criterios* del sentido de los mismos. Los neopositivistas estuvieron muy ocupados ya sea con los problemas de la verificación y falsación (esto es, con la cuestión de cómo los enunciados eran sometibles a procesos de verificación o refutación sobre base empírica), o ya sea con la traductibilidad de las proposiciones (naturalmente, también al lenguaje empírico), y para nada hablaron de la performatividad. De ese modo, se perdió el fértil campo lingüístico de las intenciones, los deseos, las elecciones y motivos humanos, que son realidades en absoluto enajenables de la experiencia. A este campo sólo se puede acceder tras el *giro pragmático* de la filosofía del lenguaje.

1.1. *Fuerza ilocucionaria y perlocucionaria*

Con ser los enunciados performativos una parcela del lenguaje no menos lingüística que la de los enunciados constatativos, casi no tienen nada en común con éstos más que eso: el ser enunciados. Mientras que los constatativos pueden ser verdaderos o falsos, los performativos, que ni describen ni registran nada, no son susceptibles de verdad o falsedad; pero, a cambio, despliegan una fuerza que no tienen los enunciados constatativos. Cuando se dice: «La luz del cuarto está encendida», se expresa un estado de cosas mediante un enunciado que Austin denominó locucionario (locutionary), y en el cual se constata algo que es susceptible de ser verdadero o falso. Pero si se añade: «No te olvides de apagar la luz del cuarto», se ha efectuado un acto performativo del lenguaje, un acto ilocucionario (illocutionary) que ya no es ni verdadero ni falso, sino un ejercicio de poder o, simplemente, de advertencia. Si,

«performative» que le parecía no poseer otros significados preconcebidos, cf. *Palabras y acciones*, p. 48.

por último, en vista de que nuestra advertencia no fue lo bastante fuerte (eficiente), y resultó que nuestro interlocutor se olvidó de apagar la luz del cuarto, decimos: «¡La luz!», proferimos entonces un acto perlocucionario (perlocutionary) que es ya todo un despliegue de fuerza performativa —usualmente, ya en la misma emisión de la voz— y que interpone ante nuestro interlocutor un poderoso estímulo. Un estímulo que, a su vez, activará cierto efecto o consecuencia sobre los «sentimientos, los pensamientos o las acciones del oyente, o de quien emite la expresión o de otras personas»⁹. Aun podrían ponerse otros ejemplos, tal vez más claros, con enunciados del tipo «yo te nombro», «te felicito», «te ruego», etc.

Austin se puso a catalogar actos performativos del lenguaje, y encontró cuatro clases principales: 1) los *compromisivos* (commisives), 2) los *decretos* (exercitives) con los que se hace uso del poder, influencia, advertencia; o se nombra a alguien para un puesto; 3) los *conductales* (behavitives) y 4) los *veredictos* (veredictives) con los que se concede, se admite, se responde, etc. No se le pueden regatear méritos al buen trabajo taxonómico de Austin, pero, al fin, hijo del empirismo británico, se embarcó en una empresa de nunca acabar. En este punto, se hizo necesaria la reconducción del estudio de la performatividad por J. R. Searle, el cual con su importante obra *Speech-Acts*¹⁰ no dudó en apartarse de este empirismo excesivo de Austin, demasiado a ras de ejemplo, y emprender un camino decididamente constructivista. Se pueden encontrar en esta obra modelos y figuras teóricas, a medio camino entre la empiria y el «a priori» lingüísticos, que vanamente buscaríamos en la obra de Austin.

⁹ Cf. *Palabras y acciones*, p. 145.

¹⁰ Esta obra fue publicada con el subtítulo *An Essay in the Philosophy of Language* en Cambridge 1969. La traducción española se hizo en Ed. Cátedra, Madrid 1980. Cf. también su conferencia '¿Qué es un «acto de habla»?', en *Cuadernos Teorema* (Valencia 1977).

1.2. *Abusos (infelicities) de la performatividad*

Por diferentes que estos enunciados performativos sean con relación a los constatativos, y a su correspondiente «Logic of Science», no están carentes de lógica. Hablar performativamente es someterse a estrictas reglas, so pena de caer en el mero *hablar* (la mera *cháchara*), y no *hacer nada*. Cuando el hablante profiere actos *formalmente* pero sin el atenimiento a las reglas que aquéllos demandan, ocurre lo que Austin y los filósofos denominan «infelicities», «misfires» o «abuses»¹¹. Es decir, que el legítimo *uso* de la performatividad se torna en abuso cuando los usuarios de este lenguaje no satisfacen unas «condiciones necesarias y suficientes».

Estas «infelicities» o infortunios se evitan si el hablante: 1) se atiene cuando hace un enunciado performativo, al procedimiento convencionalmente aceptado, 2) si lo que dice se lo dice a las personas apropiadas, 3) lo hace de forma correcta, y 4) entera, esto es, siguiendo ciudadosamente *todos* los pasos requeridos. Es, además, preciso que 5) los usuarios adopten ciertas actitudes bien sea en sus pensamientos o, quizá, también en sus sentimientos; finalmente, 6) han de ir más allá de las actitudes, y comportarse efectivamente tal como el enunciado requiere: así el que promete, que cumpla, y el que le dice a otro su agradecimiento, que se abstenga de propinarle un puñetazo. Es, finalmente, perentorio para que la performatividad despliegue su fuerza que haya sinceridad, y que el hablante, (al prometer, por ejemplo), se sitúe a sí mismo en la condición o disposición de hacer un acto futuro¹².

1.3. *La performatividad como lenguaje expresivo*

Un desarrollo muy interesantes de las ideas de Austin nos lo ofrece otro británico, Donald D. Evans con su obra

11 Cf. J. L. Austin, *Palabras y acciones*, p. 55.

12 Cf. J. R. Searle, *Actos de habla*, pp. 70-71, y las sinopsis de los tipos de actos ilucucionarios en pp. 74-75.

The Logic of Self-Involvement (Londres, 1963). Ladrière utiliza extensamente las aportaciones de Evans y, como él, las aplica muy sugestivamente al lenguaje religioso. Evans parte de las aportaciones no tanto del primer Austin como de los últimos desarrollos de éste, al que completa con su teoría del lenguaje expresivo.

Hay, dice Evans, unas variedades de expresiones del lenguaje ordinario que no se encuentra forma de alojarlas en las categorías performativas que nos legó Austin. Expresiones tales como las que él denomina «FRB» (feeling-revealing-behavior) constituirían otro *uso* al lado del uso performativo. Integrarían esta nueva categoría cuatro modos según los cuales se expresa el afecto, a saber: 1) síntomas, 2) manifestaciones, 3) expresiones y 4) informes explícitos (reports), que, como habrá observado el lector, se alinean en un «continuum» desde la nula espontaneidad (síntoma) hasta la máxima (informes). Ejemplos del mismo Evans: 1) El rostro de X se torna pálido, 2) X está fatigado, 3) X sonríe, y 4) X dice «estoy triste»¹³.

Así resulta que todo lenguaje expresivo es performativo, pero no todo el performativo es necesariamente expresivo. Ladrière encuentra muy atrayentes y justificadas las incursiones que Evans hace por el lenguaje del Antiguo Testamento (Génesis) llevando su teoría de la expresión por delante. Sus hallazgos son intrigantes: la Creación del mundo que nos narra el Génesis no hay que leerla con arreglo a la lógica de los enunciados constativos, sino, mucho más fructuosamente, con la ayuda de la lógica de la performatividad. El hagiógrafo presentaría la Creación del mundo dentro de un esquema similar a la creación de Israel, esto es, por decreto emanado de un acto de una «autoridad institucional». Seguiría, pues, el esquema de un acto de tipo de los «exercitives» o decretales (véase arriba). Y cuando el hombre (Abraham, Moisés, el pueblo) respon-

13 Cf. en J. Ladrière, 'Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans', en *L'articulation...*, I, pp. 108 ss.

de al acto de Yahvé y confiesa: «Yo os pertenezco», hablaría performativamente según el tipo de acto «behavitive» y conductal, etc.¹⁴. No nos vamos a detener más en los muy sugestivos pormenores de la teoría performativa de Evans para poder reservar un pequeño espacio a otras prometedoras prestaciones del enfoque performativo.

2. RENDIMIENTOS DE LA PERFORMATIVIDAD EN EL LENGUAJE RELIGIOSO

Sería fácil observar la fuerza de la performatividad en el lenguaje jurídico, en el lenguaje de los adolescentes, en las jergas y usos lingüísticos de los gremios, de los militares, etc. En esta nota vamos a examinar exclusivamente algunos de los efectos performativos del lenguaje religioso.

2.1. *La performatividad del texto de los evangelios*

La performatividad corre por todos los planos del texto evangélico: corre por el *relato*, por el *relator* y por los *oyentes* del relato. Por lo que concierne al relator, éste es, ante todo, un testigo. Lo que el evangelista escribe no son crónicas o reportajes informativos, integrados exclusivamente con enunciados constativos y verificables. No está ahí su fuerza. Ladrière encuentra esa fuerza propia del evangelio muy nítidamente expresada en ese versículo lingüísticamente interesantísimo del Evangelio de Juan: «Nosotros sabemos que su testimonio es verídico», (Jn 20, 24), dice un segundo narrador colectivo. Primeramente, un locutor «fundador» del Evangelio de Jn enuncia un relato «fundador». Tras él, un segundo locutor con un «acto derivado» retoma y acredita el relato fundador («es verídico», dice). Más tarde —y a través de los siglos— acontecerán

14 Cf el pormenorizado desarrollo de estas ideas de Evans en Ladrière, *Language auto-implicatif...*, pp. 115 ss.

otros incontables «actos derivados »que apropian ese sentido y lo re-acreditan, a su vez. He ahí una cadena de apropiaciones y re-apropiaciones del sentido por cuyos eslabones circula la performatividad.

Pero ¿qué es lo que ese segundo locutor en el Evangelio de Jn «sabe»? Y cuando nosotros, por nuestra parte, apropiamos los contenidos proposicionales de ese saber evangélico, ¿qué nos acontece? ¿qué acabamos sabiendo? Decididamente, esa fuerza y ese saber que opera a través de esta cadena de apropiaciones del sentido evangélico es la del «testimonio». Pero resulta que el testimonio, como dice Ricoeur siguiendo una idea de J. Nabert, es una suerte de despojo (*depouillement*) de la fortaleza de la autoconciencia¹⁵. Creíamos saber cosas por nosotros mismos, pero tras inevitables desengaños, optamos por otro saber más seguro que nos da el testigo, un saber transindividual, que nos trasciende. Por eso, salimos de nuestro precario autoconocimiento, y, por la mano de testigos, arribamos a otro saber, un *saber mediato* e indirecto, forjado no con hechos verificables sino con testimonios.

En el caso de Jn 20, es claro que esos testigos no operan bajo la misma modalidad de fuerza ilocucionaria. De esa manera, se nos crea una compleja red de performatividades en la que unos eventos (los fundadores) recubren a otros (los fundados). En el Seminario que Ladrière dirigió en la Universidad de Louvain y en Nanterre (París), se valió de la siguiente estructura para enfrentarse con esta complejidad

$$L (F' \langle F \langle p \rangle \rangle)$$

donde L es la fuerza ilocucionaria de la enunciación que opera a diversos niveles. Volviendo a Jn 20, 24 (F') es un indicador de la fuerza ilocucionaria expresada por el «Nosotros sabemos». Se trata de una fuerza testimonial que

¹⁵ Cf. Paul Ricoeur, 'Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation', en *Essays on Biblical Interpretation* (Fortress, Philadelphia 1980) 110 ss.

es, a su vez, el reflejo de otra fuerza ilocucionaria previa (F), es a saber: la del testimonio que ofrece el narrador primero y «fundador». El campo de operación de este locutor (F) es (p), esto es, el contenido proposicional o el relato mismo en tanto que describe eventos.

La fuerza ilocucionaria cruza, pues, todo el campo del sentido: del sentido «fundante», del «derivado» y del «apropiado» por nosotros. Tanto el evangelista (F) como el locutor del «Nosotros sabemos» (F'), como todos nosotros apropiamos un sentido que deviene tal sentido, gracias al testimonio que recibimos y que damos. Pero este testimonio no opera bajo la misma modalidad en (F) y en (F'), ya que, como dice Ladrière, uno y otro ofrecen contenidos diferentes y presuponen razones diferentes. Así cuando el redactor (F) escribe su Evangelio de Jn parece decirnos: «Yo, que narro estos sucesos, he tenido con ellos una relación de tal naturaleza¹⁶, que me siento autorizado a relatarlos como verdaderos». A su vez, (F') o el colectivo y anónimo locutor que escribió el versículo 24, vendría a decirnos: «Nosotros tenemos con el relator-testigo tal tipo de relación que podemos acreditar el relato de su testimonio sin reserva alguna». Finalmente, como anota atinadamente Ladrière, cuando este segundo relator (F') añade en el versículo 31: «para que vosotros creáis», activará otra nueva fuerza ilocucionaria que podría parafrasearse así: «Nosotros, que llegamos al texto siglos más tarde, nos encontramos, sin embargo, en una relación tal con la primera Comunidad Apostólica —y con el segundo relator (F')—, que no dudamos en dar nuestra fe sin reservas a lo que se nos transmitió —el contenido proposicional (p)— con su testimonio».

Es de notar que lo que nos importa y se reconoce en

¹⁶ Con esta expresión deliberadamente vaga, podemos salir al paso de la fácil objeción del exegeta que nos diga: «¡Alto ahí! que el redactor de Juan probablemente no conoció a Jesús ni fue testigo de la crónica de su vida que nos relata. Lo que nos cuenta, es ya un saber mediato, aprendido, tal vez casi medio siglo después de los sucesos reales.

todo este juego de testigos y testimonios, no son los valores subjetivos tales como la sinceridad, autenticidad o la fuerza persuasiva de los testigos. Como le ocurría a Juan el Bautista, que menguaba para que creciese Jesús, también aquí parece como si el testigo se esfumase ante su testimonio o contenido proposicional que él anuncia. De hecho, no nos es posible siquiera identificar nominalmente a ninguno de los cuatro relatores «fundadores» del testimonio de los evangelios.

Y, finalmente, conviene notar también lo que, sin duda, el lector perspicaz habrá ya notado: que hay en todo esto un invencible —que no vicioso —«círculo hermenéutico»: creemos por el testimonio de los testigos primeros, pero ese testimonio sólo lo podemos acreditar desde la creencia. Un filólogo o historiador haría una muy diversa recepción del «Nosotros sabemos» de Jn 20, 24. La fe se apoya en la fe. Lo explica profundamente Ladrière: «el *operador de creencia* —dice— remite a un tipo de justificación que nada tiene que ver con aquélla que se encuentra en la esfera de los enunciados constatativos ni siquiera en la esfera del razonamiento; la única justificación se encuentra en la esfera del signo, y éste sólo vale —y justifica— en virtud de la interpretación, que pone, a su vez, en juego a la creencia»¹⁷.

Se trata, no obstante, de un círculo en el que —como nos enseñó Heidegger— se encierran positivas posibilidades de la comprensión y de un conocimiento más originario. Más aun: es una condición de posibilidad, un momento estructural del «Verstehen» o de la comprensión. De ahí que no tenga nada de círculo «vicioso» o falso: al contrario. Genera conocimiento verdadero y es un obligado presupuesto formal que guía la comprensión y la eleva a la

17 Cf. 'Les aspects performatifs d'un text de l'Évangile, Jn. XI', en *L'articulation du sens*, II, p. 53.

18 Para una profunda reflexión sobre el «círculo hermenéutico», cf. Han Georg Gadamer, *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (Sígueme, Salamanca 1977) pp. 383 ss.

participación del acontecer de la tradición¹⁸. Del mismo modo que sólo podemos alcanzar el sentido de las partes de un texto desde eso que Gadamer llama «anticipación de la perfección», así también sólo podemos captar los puntuales contenidos de la fe desde la «anticipación» en esa misma fe.

2.2. *La performatividad del lenguaje litúrgico*

Para que un acto performativo sea serio, y no un simple abuso del lenguaje, ha de someterse a reglas. El lenguaje de la liturgia sólo hace un *uso serio* de su lenguaje y es performativo, si se atiene a las condiciones que señala Austin para todo lenguaje performativo, es a saber: si es proferido y escuchado por las personas apropiadas, de forma correcta y con arreglo a unos procedimientos o ritual; y, sobre todo, si se cumple la condición «sine qua non» de la sinceridad, tal como señala Searle para todo acto ilocucionario. Sin éstas y otras reglas, el lenguaje litúrgico es un «abuso» lingüístico, una parodia o inerte rutina; en suma: es un acto «infortunado» que resulta de una «infelicity» lingüística.

Si, en cambio, hay ateniimiento a reglas, el lenguaje litúrgico puede desplegar su performatividad ilocucionaria que Ladrière analiza bajo una triple modalidad: hay una fuerza «presentifiante», en virtud de la cual, se reasumen como actos de hoy palabras de ayer; hay, en segundo lugar, un efecto performativo del tipo de los «decretos» (véase más arriba) que instituye la comunidad, y hay, finalmente, un efecto de «inducción existencial». Este último efecto es producido por la operación mediante la cual una forma expresiva reactiva en quien la asume —según las reglas apropiadas— una cierta *dis-posición* para abrir la propia existencia a un nuevo campo de realidad¹⁹, una realidad generalmente numinosa.

19 Véase aquí un claro ejemplo de la función innovadora del lenguaje, que tan ahincadamente señala Ricoeur en sus escritos, gracias a la cual,

Es una operación inicialmente ilocucionaria que, eventualmente, acabará por ser perlocucionaria. Empieza por dis-poner el ánimo de los asistentes de un modo todavía algo indiferenciado. Progresivamente se van generando figuras más y más determinadas y más concretas. (Piénsese, por ejemplo, en el desarrollo del ritual de la Misa: se inicia con actitudes de sumisión y de confesión del mal —de los pecados—, se oyen a continuación las grandes voces de los «testigos» —liturgia de la Palabra— para proseguir con la «oración de los fieles» en la que las actitudes primeramente informes van cobrando figuras determinadas que se concretan en enunciados que tocan directamente la experiencia vivida). Finalmente, estas actitudes típicas de toda experiencia religiosa se van reforzando unas a otras hasta formar un sistema: el de una disposición religiosa fundamental.

Ninguna de estas operaciones sucede sólo en la esfera de la pura racionalidad, ni todavía en la esfera conductal o de la acción. Todo ocurre principalmente en esa esfera, tan cercana a lo numinoso que Schleiermacher supo tan bien descubrir y que la denominó tan mal: la esfera del *sentimiento*. Es la esfera de la afectividad (del sentirse afectado o tocado por lo Otro, por lo Sagrado, como —con más fortuna— la denominó R. Otto²⁰). Pero no debe entenderse esta afectividad como emoción o sentimiento, sino como esa capa de nuestra experiencia que, al ser tocada por lo Sagrado, se abre receptivamente, y es así capaz de entrar en armonía con esa realidad sagrada en sus más diversas manifestaciones. Más que emoción o sentimiento, es una «receptivité constitutive»²¹. No podemos detenernos

el lenguaje patentiza un «mundo propuesto» en el que yo puedo habitar y proyectar posibilidades humanas. Cf. *La tache de la herméneutique* en G. Antoine et Alii, 'Exégèse' (Delachaux & Nestle, Paris 1975) pp. 210 ss.

20 Cf. su obra ya clásica *Das Heilige*, generalmente bien traducida por Fernando Vela, menos en su título que con escasa exactitud tradujo por *Santo* y no por *Sagrado*. Fue editado por la *Revista de Occidente* (Madrid 1965).

21 Cf. J. Ladrière, 'La performativité du langage liturgique', en *L'articulation du sens*, II, p. 60.

ya en análisis de las otras modalidades del lenguaje litúrgico, para reservar algún espacio a otro notable ejemplo de performatividad.

2.3. *La performatividad del lenguaje de los espirituales*

Este lenguaje se diferencia de otros lenguajes religiosos (el de la teología, el de la predicación y el de la confesión de la fe) en que su referente es la experiencia religiosa del autor, la cual es una realidad vivida con un modo propio de objetividad. Parecería, pues, que esta vez, al revés de los dos ejemplos precedentes, nos encontraríamos con un lenguaje descriptivo, plagado todo él con enunciados, más que ilocucionarios, constatativos y verificables. Pronto advertimos, sin embargo, que en las páginas de un místico —en el sentido de Rahner²²— abundan más las hipérboles que los enunciados estrictamente constatativos. Es fácil descubrir en el lenguaje de los espirituales una estructura común, cualesquiera que sea la época o la circunstancia particular en que se escriba: se nos habla de etapas, de formas o estados de la experiencia del alma y Dios, de las vicisitudes y de las cautelas para el buen curso de dicha experiencia, etc.

Pocas veces como en la lectura de los «místicos», podrá el lector comprobar esa importante función del texto a la que aludíamos anteriormente: el texto «místico» nos alumbraba un «mundo propuesto» al que podemos arribar. Justamente, el «místico» nos detalla el «itinerarium mentis» que hemos de seguir para alcanzarlo. Los «místicos» son, pues, los «prácticos» en esa andadura o navegación hacia lo eterno. Y su lenguaje no es otra cosa que el órgano de expresión de ese «saber prácticamente práctico» del que hablaba

22 Contra el común y vulgar sentir que atribuye al místico propiedades bastante ridículas, Rahner cree que todo cristiano ha de ser un místico, más aun: el cristiano del futuro será un místico, esto es una persona que experimenta algo, o no será nada, dice. Cf. *Escritos de Teología*, IV (Taurus, Madrid 1967) p. 25.

J. Maritain²³, y del cual los «místicos» son los verdaderos maestros.

Es evidente que estas funciones del lenguaje «místico» apenas son descriptivas y verificables con arreglo a la doctrina neopositivista; y es, igualmente, evidente que sí son funciones performativas. Pero ¿en qué manera lo son? De una manera ilocucionaria, por lo pronto; después veremos que también opera bajo una modalidad perlocucionaria. Es ilocucional porque este lenguaje reobra, antes que sobre nadie, sobre el propio autor, y contribuye así a su propia realización personal. Comprendemos ahora que los «místicos», aunque digan que lo que dicen es inefable, no pueden menos que hablar. En su lenguaje resuenan de nuevo las fibras «afectadas» en su experiencia de lo divino. Por obra de su lenguaje, esa experiencia, inicialmente desarticulada, cobra vertebración —como «une armature», dice Ladrière—, y se torna, gracias al efecto ilocucionario del lenguaje, en experiencia más firme y más configurada. Puede así el autor «místico», tras la expresión de su experiencia, reencontrarse otra vez con aquélla y re-asumirla, gracias a que la palabra ha conjurado ante él una presencia y un espacio claro de re-representación y de re-producción de esa experiencia²⁴.

Y opera también, decíamos, bajo la modalidad perlocucionaria. Ello ocurre cuando ese lenguaje le abre el acceso a un nuevo ámbito de experiencia y a formas aun más elevadas. El lenguaje místico de San Juan de la Cruz, que nunca es especulativo, sino «prácticamente práctico», se carga de valores de instrucción, de edificación, de apremio a subir la Subida al Monte Carmelo, y a entrar en ese ámbito de experiencia espiritual que se describe. Pone, de esta manera ante el lector, poderosos estímulos que poseen fuerza perlocucionaria para desencadenar conductas, res-

²³ Cf. *Distinguir para unir o los grados del saber* (Dedebec, Buenos Aires 1945) p. 113.

²⁴ Cf. J. Ladrière, 'Le langage des spirituels', en *L'articulation...*, pp. 79-8.

puestas y actitudes vivas. Claro es —y no haría falta decirlo de nuevo— que con todo lo que precede nos topamos inescapablemente con el «círculo hermenéutico». Si el lenguaje de San Juan de la Cruz o del Maestro Eckhart es *hablado* desde la fe, es natural que sea, igualmente, *oído* desde ella. Es precisa en el lector esa cualidad que Evans denominó «rapportive» (de «rapport» = buena, adecuada relación) y Ladrière traduce al francés como «affinité». Acabamos invenciblemente en el círculo: el lenguaje de los «místicos» es el mejor instrumento para acceder a la experiencia de lo divino, pero para oírlo y seguir su itinerario, es preciso tener ya esa experiencia.

JOSE MARIA GARCIA PRADA