

**ÉTICA Y LENGUAJE:
LA EXPLICACIÓN DEL “VERUM” COMO TRASCENDENTAL DEL SER,
SEGÚN HANS URS VON BALTHASAR**

José Miguel Hernández Terrés

(Universidad de Murcia)

Resumen.

Se trata en este trabajo de dar cuenta de las implicaciones antropológico-comunicativas presentes en la explicación de uno de los llamados trascendentales del ser de la filosofía escolástica, a partir de la explicación actualizada dada del concepto de “verum” por el filósofo y teólogo suizo H. U. von Balthasar.

Palabras clave: Filosofía del lenguaje, verdad, mentira, antropología lingüística, Pragmática lingüística

Abstract

It is in this work to account for communicative anthropological implications in the explanations of one of so-called transcendental properties of being of scholastic philosophy, from the current explanation of the concept of verum by the Swiss philosopher and theologian H. U. von Balthasar.

Key words: Philosophy of language, truth, lie, linguistic anthropology, linguistics Pragmatics

0. Tratamos en este trabajo de dar cuenta de la presencia del lenguaje humano en la personal explicación y actualización que realizó el filósofo y teólogo H. U. von Balthasar del tema de los trascendentales del ser. No es mi intención entrar de lleno en el tratamiento del tema de los trascendentales del ser en sí mismo, sino simplemente hacerme cargo del hecho de que en la explicación del “verum” el filósofo suizo introduce una dimensión que creo puede interesar plenamente a la teoría del lenguaje, y ser pertinente para el esclarecimiento de algunas de las cuestiones de plena actualidad de la lingüística teórica y/o lingüística general; y esto en la medida en que el autor de referencia no sólo explica el tema de fondo, la verdad del ser, con una nitidez y profundidad realmente admirables, sino, y sobre todo, por el hecho de que interpreta la relación entre sujeto y objeto a propósito de la verdad en términos comunicativos tales que los estudiosos de la comunicación y del lenguaje humano podemos entender muy cercanos

a algunos de nuestros campos de interés. Ha de tomarse, por tanto, este trabajo con todas las cautelas necesarias, por cuanto quien lo escribe no es un filósofo, sino un lingüista que más bien piensa en su comunidad científica. Y en esta se suele mantener una actitud de permanente apertura a nuevas perspectivas de estudio, al mismo tiempo que se suele ser consciente de las limitaciones de cada una de las parcelas que conforman nuestra disciplina. La amplísima parcelación de los estudios lingüísticos no empece el hecho, simple pero seguro, de que más allá de las concreciones de nuestros intereses científicos puntuales, estamos hablando siempre de una realidad en sí misma única y, en cierto sentido previa, a todas y cada una de esas concreciones particulares que pueden interesarnos legítimamente por una u otra razón. Y desde este hecho, una mirada a ciertos asuntos propios de la lingüística más esencial desde cierta filosofía del lenguaje creemos que puede ayudar a aclarar un poco algunas cuestiones.

Pues bien, hoy en día son escasas las reflexiones que se dirijan a esa dimensión única y previa. O, dicho de otra manera, tenemos muchas lingüísticas y pocas filosofías del lenguaje, o teorías del lenguaje. Y sin quitar ni un ápice de legitimidad, valor e importancia a ese sinfín de intereses científicos particulares y fragmentados de la lingüística contemporánea, no parece que sea ocioso que volvamos a adoptar renovadas perspectivas universales que, además, bien pudieran iluminar y ayudar a extraer mejores conclusiones en algunas de las parcelas o ámbitos propios de la lingüística contemporánea.

El título del trabajo no debe llevar a confusión. Como hemos dicho, se trata de recuperar, sin ningún tipo de prejuicio, la idea que del lenguaje humano se destila en la obra de uno de los pensadores más importantes del siglo pasado, quien antes y al mismo tiempo que teólogo fue un filósofo de gran altura, por lo que es normal que, como en todo sistema filosófico bien construido, aparezca el fenómeno del lenguaje humano en alguno o algunos de los puntos fundamentales de sus esquemas de pensamiento. Y esto es, justamente lo que pretendemos esbozar en este trabajo.

1. El lugar del lenguaje en el pensamiento filosófico de von Balthasar.

Me centraré, por ahora, en una sola obra del pensador referido: el primer volumen de su *Teológica. La verdad del mundo*¹. El tema del libro es un clásico de la filosofía escolástica y medieval en general: el concepto de verdad en el marco de los denominados "trascendentales del ser"². En el análisis que v. Balthasar hace de uno de los trascendentales, (verum), aparecen en varios momentos cuestiones de naturaleza semiótica o semio-lingüística de gran interés, que aportan una visión no frecuente en nuestros ámbitos y creemos que de gran valor. Se trata, como veremos, de cuestiones que encajan de lleno en los ámbitos de interés de la Semiología o Semiótica General; desde luego que tratadas desde una perspectiva muy particular, como no podía ser de otra manera. Y no es que pretendamos decir que von Balthasar es un semiólogo "avant la lettre", sino más bien que la indagación gnoseológica del teólogo-filósofo conlleva cuestiones de naturaleza semiótica, o propias de una teoría del lenguaje³.

¹ Hans Urs von Balthasar: *Theologik. Wahrheit del Welt*, 1985 Johannes Verlag, Einsiedeln. Edición española *Teológica. Vol. 1 Verdad del mundo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.

² Fundamental es la obra de Eliecer Pérez Haro (1994), en la que sobre todo nos interesa en este momento la clara explicación sobre la fundamentación antropológica del pensamiento de V. Balthasar. Vid. pp. 292 y ss.

Un buen resumen del tema desde una perspectiva histórica lo encontramos en R. Luciani, 2008. Los trascendentales quedaron comprendidos como "propiedades del ser que Dios dona a los entes y estos, por participación, poseen en común con la divinidad (Luciani: 2008: 35). Y en otro sentido, serían las propiedades mediante las cuales se comunica el ser y se dona a los entes (id. p. 39).

El propio v. Balthasar nos ha ofrecido un resumen de su pensamiento que, además, nos da la plena justificación de que nos ocupemos de él: *Lo Uno, lo Bueno, lo Verdadero, lo Bello, es lo que llamamos atributos trascendentales del Ser porque sobrepasan los límites de las Esencias y son coextensivos al Ser. Si hay una distancia insuperable entre Dios y la criatura, si hay una analogía entre ellos que no puede resolverse en ninguna forma de identidad, entonces tendrá que existir también una analogía de los atributos trascendentales en la criatura y en Dios.*

*De ahí pueden sacarse dos conclusiones: una positiva y otra negativa. La positiva: el hombre sólo existe por el diálogo interhumano, es decir, por el lenguaje, la palabra (en gestos, en mímica o en vocablos). Entonces, ¿por qué negar al Ser la Palabra? "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios" (Jn 1,1). Hans Urs von Balthasar : Intento de resumir mi pensamiento . *Communio*. Revista Católica Internacional, Año 10, julio/agosto IV/88.*

³ También pudiera ser entendido este trabajo como una contribución a la historia del pensamiento lingüístico, entendido éste en un sentido más amplio del que es habitual en el ámbito de la historia de la Lingüística. Y en este caso habría que puntualizar que lo que v. Balthasar dice a propósito del lenguaje ha de entenderse en su propio marco o ámbito de referencia. Es decir, no estamos ante un lingüista, sino, en este momento, ante un filósofo. Y estamos no sólo autorizados, sino, en

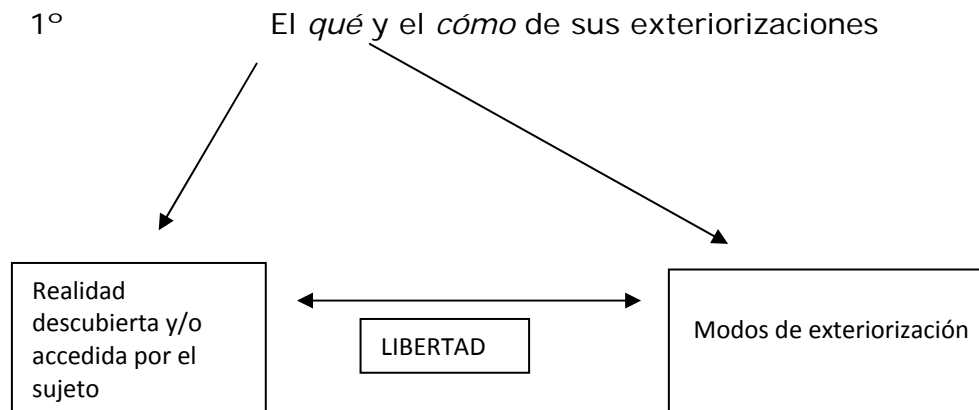
Ya desde el principio de la obra, la relación entre sujeto y objeto puede entenderse en términos semióticos tales como la relación entre el hablante-emisor y el mundo objeto de referencia. Veamos algunos textos significativos.

En el hombre, la conciencia adquiere un carácter más íntimo al convertirse en autoconciencia. El ámbito interior no es sólo, como en el animal, luminoso, sino luz para sí mismo. El hombre es el primer ser que se posee a sí mismo y, por tanto, libre. ... en la medida en que es espíritu puede disponer de sí mismo. Puede, por tanto, disponer del qué y del cómo de sus exteriorizaciones. La libertad está inserta entre la palabra interior y la exterior; llega a ser una parte esencial de la verdad. El hombre libre dispone de la verdad que se le ha puesto en las manos y se le ha confiado para que la administre de modo autoconsciente. Es el primer ser que puede decir libremente la verdad, y es también, por esto, el primero que puede mentir (op. cit. p. 94)

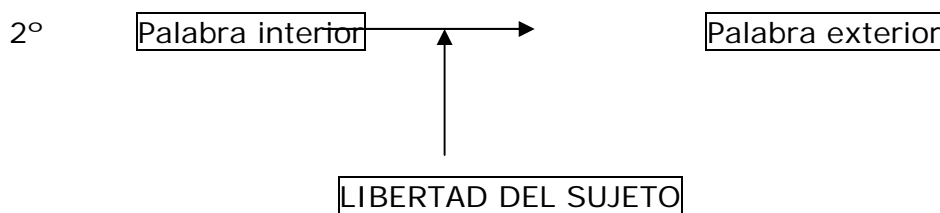
Podríamos decir que v. Balthasar parte, para los temas que le interesa desarrollar, de una determinada concepción antropológica basada en los conceptos de autoconciencia y libertad: el hombre se posee a sí mismo y, por tanto, es libre. "Exteriorización", "palabra interior", "palabra exterior", "el qué y el cómo de las exteriorizaciones", son conceptos con clara resonancia lingüístico-comunicativas que iremos desmenuzando e interpretando, y en los que creemos ver también una explicación de algunas de las profundas raíces en las que queda anclada la construcción de mensajes que sean justamente expresión de lo conocido como verdad.

cierto sentido, también obligados, como historiadores de nuestra disciplina, a atender y considerar aquellas aportaciones no estrictamente lingüísticas, pero que, por alguna razón, puedan ser consideradas relevantes para la mejor comprensión de cuestiones permanentes. De esta forma, la recuperación histórica de explicaciones y planteamientos válidos hará de las contribuciones a la historia del pensamiento lingüístico algo más que simples recuperaciones de opúsculos y comentarios más bien intrascendentes. Es posible que mucho de lo que queda por recuperar de las aportaciones históricas al conocimiento del lenguaje humano debamos buscarlo en ámbitos como el de la historia del pensamiento filosófico, poco explorados en las últimas décadas por nuestra disciplina.

Veamos esquemáticamente la explicación de v. Balthasar, que fácilmente podemos reformular en términos semióticos:



Vemos, pues, que inicialmente v. Balthasar ya establece un esquema que podríamos considerar esencialmente semiótico, dado que la realidad descubierta no es otra cosa que lo que en nuestros ámbitos solemos llamar el referente, y los modos de exteriorización no serían sino las formas de construcción de los mensajes. Lo importante creemos que está en dejar sentado desde un principio que la relación entre ambos está regida por la libertad. En la explicación v. Balthasar utiliza los términos "palabra interior" y "palabra exterior". La primera es la verdad misma en tanto que conocida y a disposición del sujeto, mientras que la segunda sería el mensaje mismo creado, en el que se administra la verdad conocida. Pero para v. Balthasar lo importante en este punto, insistimos, es el elemento de tránsito de un ámbito a otro. Diríamos que el *qué* (verdad conocida/referente) se ha convertido en palabra interior, ha adquirido en la consciencia del sujeto representación objetiva y forma lingüística, mensaje que resuena en su interior, y cuya exteriorización o conversión en palabra exterior puede controlar libremente. La palabra exterior está previamente sometida voluntariamente a cómo quiere el sujeto que sea tal palabra. El tránsito de un ámbito a otro está gestionado, podríamos decir, por la libertad. De este modo el esquema anterior puede concretarse más en los siguientes términos:



La palabra interior ya establece con respecto a la verdad objetiva una visión perspectivística; el sujeto se descubre a sí mismo capaz de establecer la medida entre las cosas y la expresión de las cosas. En términos lingüísticos hablaríamos de perspectiva ante los hechos, focalización, etc. La activación de estos mecanismos ya implica decisiones de libertad, en el planteamiento de v. Balthasar. Ante el hecho, mundo o realidad conocida, la primera gestión o ejercicio de libertad consiste en configurar libremente una "verdad subjetiva"; una focalización de la verdad a partir de la cual construiremos el mensaje, y en el que quedará plasmada no ya la realidad objetiva, la "verdad objetiva", sino la realidad "perspectivizada" o "verdad subjetiva"

Pero antes de continuar con el resumen de la teoría de v. Balthasar, volvamos al esquema 2º. Como seres cognoscentes y comunicativos, administramos la verdad de modo autoconsciente. Digamos, si queremos no herir sensibilidades, que administramos nuestro conocimiento de la realidad, del mundo, de los hechos, etc., de modo autoconsciente; es decir, reflexivo, sabiendo que podemos, justamente, dar más o menos de lo poseído por el conocimiento; incluso que podemos no dar nada de él deliberadamente, y esto será entonces el silencio intencionado sobre algo, la deliberada decisión de no hablar sobre algo, también en uso de la libertad⁴. El hablante es efectivamente autoconsciente de lo que dice y de lo que no dice. Y esta autoconsciencia es lo que está presente también en la mentira, en la que libremente se decide no ya "no hablar", sino hablar para, libremente, no representar para el otro la verdad "accedida" o conocida. Ser veraz o mentir son comportamientos comunicativos éticamente marcados, y

⁴ Cfr. Marco, Ángeles (2000): *Una aproximación a la semiótica del silencio*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona. Y Mateu, Rosa (2001): *El lugar del silencio en el proceso de la comunicación*, tesis doctoral, Universidad de Lleida.

como tales, tienen que ver, según v. Balthasar, con el principio supremo de la libertad que rige el actuar entre la palabra interior y la palabra exterior⁵.

Antes de seguir con la exposición del modo de entender estas cuestiones v. Balthasar, hemos de detenernos en un aspecto importante en la explicación del teólogo que nos habla de la naturaleza comunicadora del hombre. Veamos el texto en el que se encuentra la cuestión a la que nos referimos:

El develamiento ontológico coincide con la posibilidad de darse. El espíritu recibe en el mismo instante ambos regalos: saber la verdad y decir la verdad (subr. nuestro). Sería inconcebible que recibiera el primer don sin el segundo. El espíritu se consumiría en la plenitud interior de la verdad sin poderla exteriorizar. Sería como una luz que tuviera que iluminarse a sí misma, sin poder irradiar. Sería una comunicación que no podría ser comunicada, una palabra que no se podría pronunciar. La intensidad del espíritu exige inmediatamente poder existir, la posibilidad de su extensión hacia fuera. La revelación del ser ante sí mismo, es también, a la vez, la posibilidad y, por tanto, la exigencia de su revelación a otros (op. cit. pp. 94 y 95)

Según esto, la comunicación o actitud comunicativa del ser humano, es, podría decirse, el estado natural del ser cognoscente. Esta "exigencia de revelación a otros" coincide con el impulso comunicativo inmediato. En los esquemas más simples del circuito o circuitos de la comunicación suele presentarse esto de forma más sencilla como la respuesta a un estímulo externo que provoca la realidad conocida o percibida por el sujeto hablante. Pero en el pensamiento de v. Balthasar este planteamiento más o menos conductista no tiene cabida. Parte el filósofo de una concepción antropológica muy diferente a la que subyace en el conductismo más o menos confesado. Para él la comunicación es una exigencia de la intensidad del espíritu; intensidad a la que se ha llegado en el estado de conocimiento de la verdad. La posibilidad de extensión hacia fuera es, sencillamente, el

⁵ Son claras las resonancias pragmático-lingüísticos de estos planteamientos, sobre las que nos extenderemos más adelante.

lenguaje humano. Y por primera vez, por poseer también esta posibilidad de "extensión hacia afuera", aparece "el otro", el destinatario de la revelación. Aparece lo que los lingüistas llamamos relación comunicativa, relación interpersonal en el circuito de la comunicación, o como quiera que sea que llamemos a esto. v. Balthasar matiza este punto, o más bien, amplía las argumentaciones anteriores sobre la libertad de la siguiente manera:

Pero esta revelación es en adelante libre. Si bien el hombre está hecho en general para la comunicación, la naturaleza no le obliga a una determinada comunicación consciente. No necesita decir lo que sabe. Puede disponer de su tesoro en saber hasta el punto de poder hacer un libre don de cada información particular. Nadie puede arrebatarse su verdad, nadie puede disponer de ella sin su conocimiento y consentimiento. La verdad en cuanto develamiento se convierte en un acto libre y por tanto responsable, de gran importancia ética. Es posible que haya una ciencia del alma y del espíritu humano en general; no es posible que haya ciencia de un hombre singular concreto sin que este se decida espontáneamente a hacer accesible el objeto y el contenido de tal ciencia. En el mismo instante en que aparece eliminada la intimidad de la conciencia animal con su soledad e incomunicación esenciales, porque el ámbito espiritual interno no puede manifestar a sí mismo la palabra espiritual, esta forma de la intimidad es reemplazada por una mucho más elevada, más valiosa: por la forma de la libertad de la comunicación en general. En el momento en que la verdad adviene totalmente a sí misma, puesto que el develamiento del ente se posee y se comprende a sí mismo, la verdad deja de ser una cosa universalmente accesible para convertirse en una realidad libre y personal. Esto determina, tanto por parte del que comunica, como de parte del que recibe, una actitud totalmente nueva. En el que comunica – libre dispensador de la verdad- la comunicación comienza en una decisión libre de compartir con el otro lo que le es peculiar. Tal decisión es una acción moral cuya justificación depende de las leyes de la ética. La comunicación misma ocurre de modo que la

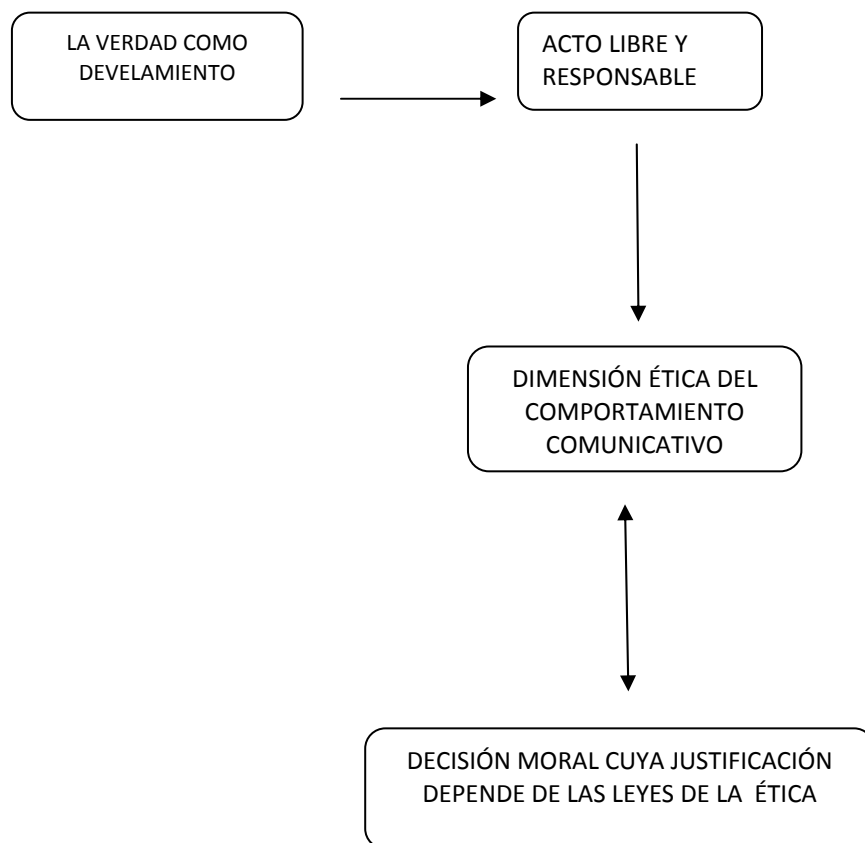
verdad íntimamente poseída logre expresión externa. Pero la relación entre contenido y expresión no tiene ya el mismo carácter de necesidad que poseía en la vida infraespiritual. El signo externo del contenido externo no es aquel de un lenguaje naturalmente comprensible y simbólico. Si lo fuera, en el instante de cumplirse la expresión, se eliminaría la libertad de la intimidad espiritual. La libertad del espíritu consistiría entonces únicamente en decidir si quiere mantener para sí su propio bien o renunciar a él en cuanto algo propio... Si el espíritu debe ser realmente libre, ha de serlo, no sólo antes de la comunicación, sino en y después de ella. Tiene que disponer de la posibilidad de hablar de sí mismo, de revelarse de un modo verdadero sin tener por eso que abandonar su intimidad, su ser-para-sí. Tiene que poseer la posibilidad de darse al otro sin que el otro tenga la posibilidad de cogerlo. Debe tener la rara capacidad de ofrecerse a sí mismo en examen sin que el otro pueda ver directamente dentro de su alma. Esto resulta posible porque la relación misma entre contenido y expresión está confiada a su libertad. La palabra que pronuncia el espíritu libre es una palabra libremente formada y no naturalmente establecida. (op. cit. pp. 95 y 96)

Parece posible interpretar esta larga cita a la luz de conceptos y términos que nos son más familiares a los lingüistas por proceder de nuestro propio ámbito científico. Prevalece en el autor la idea de que el hablar es una actividad anclada en la autoconciencia y en el ejercicio de la libertad. ¿Qué quiere decir que la relación entre contenido y expresión está confiada a la libertad del sujeto? No cabe deducir de esta expresión que se desconozca el carácter convencional, supraindividual y preestablecido del lenguaje y de las lenguas. El ejercicio de la libertad se refiere evidentemente al hablar; y es en el hablar, no en las lenguas, donde el individuo rehace libremente la relación entre contenido y expresión. v. Balthasar se está refiriendo al hablar, al lenguaje en sentido pleno, entendido como capacidad de comunicar; ha de tenerse en cuenta que habla de comunicación. En este sentido han de entenderse expresiones como que el otro no puede ver dentro del alma del hablante. Siendo esto

así, su libertad de decir o no decir, o de cómo decir, añadimos nosotros, queda a salvo. En este sentido, vale en términos pragmáticos que la palabra pronunciada está "libremente formada", y no "naturalmente establecida". No es que se niegue la realidad de la palabra "naturalmente establecida" (podríamos decir convencionalizada), es decir, la Lengua como sistema preestablecido al hablar, sino que lo pronunciado está libremente formado ¿Qué quiere decir esto? Ha de profundizarse más para comprender mejor el alcance de estas afirmaciones. No se trata tanto de una limitación natural, dado que no somos transparentes, no nos vemos en el interior de nuestro espíritu de forma totalmente intuitiva. La razón de ser de lo que en adelante llamaremos "la libertad del hablar" es "la dignidad del espíritu personal cuyo ser-para-sí no puede abrirse a otro ser contra su decisión libre".

Hemos de insistir en que a la vista de la larga cita anterior, ha de entenderse que ser comunicativo es uno de los atributos del sujeto que lo diferencia de seres inferiores. El hombre es descrito en esto como *libre dispensador de la verdad*; todo acto comunicativo empieza en una *decisión libre de compartir con el otro*, y como decisión personal de actuar *depende de las leyes de la ética*. Ya podemos anticipar alguna conclusión importante derivada de estos planteamientos: ser veraz o no serlo en el intercambio comunicativo es una decisión que queda anclada en el tipo de relación interpersonal que libremente se decide establecer en relación con la verdad develada. La libre dispensación de la verdad actúa antes del acto comunicativo, en la comunicación y después de esta.

Podríamos esquematizar el pensamiento de v. Balthasar del siguiente modo:



En diversos momentos la Lingüística se ha planteado la cuestión de la verdad y de la mentira desde distintas perspectivas. Basta recordar que la prevaricación ya fue propuesta por Ch. Hockett como una de las características universales del lenguaje humano por comparación con lo que sucede en otros sistemas semióticos. Y más cercano a nosotros es el planteamiento de A. López, quien depura al máximo la validez de las supuestas características esenciales del lenguaje humano hasta considerar sólo la reflexividad, doble articulación y prevaricación como exclusivas y diferenciadoras del lenguaje natural y de las lenguas⁶. En otro sentido, el concepto de creatividad deja la puerta abierta a la conformación de la ficción y de la mentira⁷, y ha sido propuesto en repetidas ocasiones como

⁶ Cfr. Ch. Hockett y S. Altmann (1968), y A. López (1989).

⁷ Coseriu (2001).

Sobre la mentira no son los más frecuentes los planteamientos lingüísticos, entre lo que ha de recordarse el trabajo de Bolinger (1973); se pueden ver planteamientos no semiótico-lingüísticos como en Martínez Selva (2005), o desde un punto de vista de la antropología social Catalán (2005).

una de las características universales del lenguaje humano. A nuestro autor le interesa sólo el hecho de que la veracidad o la mentira son actuaciones propias del hecho comunicativo en tanto que el sujeto establece una relación libre con respecto a lo que quiere representar de lo conocido.

2. La actividad del otro. El receptor

En apretada síntesis el autor también se refiere, en la obra de referencia, a la función del receptor o destinatario del mensaje, y a la relación que se establece con el emisor a propósito de la manifestación de la verdad. Para el otro, para el receptor, el emisor queda instituido como testigo de lo que dice, de aquello a lo que se refiere, y con respecto a lo cual se responsabiliza de que la ecuación entre contenido y expresión sea correcta. Se crea, pues, un principio de confianza en el emisor; y todo se desarrolla en torno a dos polos de clara naturaleza ética: testimonio y confianza. Si esto no ocurre, la consecuencia puede ser muy grave, según v. Balthasar, pues "se habría rebajado el espíritu a un modo infrapersonal de existencia". Podríamos decir que el receptor queda instalado en la confianza en el otro, que se produce un pacto comunicativo basado en la confianza. La presuposición profunda de todo intercambio comunicativo se podría formular en los siguientes términos:

- Yo, emisor, represento ante ti la verdad conocida sometido al principio ético de veracidad.
- Yo, receptor, acojo tu mensaje confiado en tu compromiso, y libremente renuncio a todo deseo de constatación de la verdad representada por ti.

Testimoniar y *creer* son los conceptos clave en los que queda anclado para v. Balthasar el intercambio comunicativo. En éste la comunicación plenamente humana pertenece al ámbito de la libertad del sujeto. Si no se desarrolla así el intercambio comunicativo, si se sale de estas coordenadas, la consecuencia es muy grave, pues queda rebajada la relación interpersonal al ámbito de lo infrahumano, se rebaja el espíritu "a un modo infrapersonal de existencia". Son muchas las consecuencias que podrían

extraerse de este modo de entender el acto comunicativo, pero no es este el momento de amplios desarrollos en este sentido. Ahora sólo pretendemos dar cuenta objetiva del pensamiento de v. Balthasar y sugerir posibles vías de ampliación y tratamiento de temas propios de la Lingüística contemporánea. Veamos, aun a riesgo de citas excesivas, el propio texto del autor:

Ahora bien, la libertad del espíritu que se comunica -libertad que ni siquiera en el acto de la revelación se anula- condiciona también en el espíritu receptivo una actitud especial y nueva. Frente a una verdad comunicada sin libertad espiritual, el que la recibe es juez de la relación que entre contenido y expresión existe en el ente. Una relación [de] tal índole existe, en verdad, siempre y en la medida en que no hay verdad comunicada que carezca de misterio, pues nunca la verdad está tan expuesta a la luz que lo que se revela se agote totalmente en su revelación. En este sentido, no hay ninguna verdad puramente imparcial, puramente objetiva. Pero en tanto la abertura es un proceso naturalmente constreñido, está sometida también al examen del sujeto cognoscente. Esto se modifica en cuanto la comunicación se hace comunicación libre, pues entonces el examen de la relación entre contenido y expresión ya no es accesible sin más al tribunal de quien conoce. Entre ellos se ha interpuesto un aspecto de la libertad del que se revela. La palabra pronunciada ya no es mera expresión de la palabra interior sino un testimonio. El que habla establece una ecuación inexaminable desde fuera entre el contenido de la declaración y la forma de la declaración, y se hace responsable de que su ecuación sea correcta. Al responsabilizarse de esto, en cuanto persona, proporciona a quien la recibe un sustitutivo de la descartada posibilidad de comprobación. Así, pues, si la declaración de la verdad reviste el carácter de un dar testimonio, es decir, el carácter ético de la veracidad, le corresponde por parte de quien la acoge un carácter de fe confiada. Sin este aspecto no es concebible un intercambio de verdad entre seres libres. Si se quiere excluir de la forma de

comunicación entre los espíritus la condición de dar testimonio y del creer, se desplazaría su libertad del centro de su inteligencia y se le concedería, en el mejor de los casos, una especie de reclusa existencia en actos morales aislados. Con ello se habría conmovido en el centro de su ser-para-sí su trato con la verdad y –puesto que la posesión de la verdad y la comunicación de la verdad son inseparables en el espíritu- su verdad misma, y se habría rebajado el espíritu a modo infrapersonal de existencia (op. cit. pp. 96 y 97)

Estos textos tienen evidentes resonancias en algunos capítulos de la Lingüística contemporánea, particularmente en el ámbito de la Pragmática Lingüística, y en alguno de sus capítulos clásicos en particular. Como dije más arriba, en otro momento se desarrollará esto de forma más pormenorizada. Ahora, sin embargo, y para fundamentar lo que decimos, basta recordar el tan controvertido Principio de Cooperación Comunicativa de P. Grice y sus máximas conversacionales⁸. Para unos, dicho principio ha sido entendido como la presentación de una especie de limbo o paraíso comunicativo totalmente ajeno a la realidad de los hechos. Aunque parece claro que el planteamiento de Grice es descriptivo y no prescriptivo, parece evidente que tal escisión es cuanto menos incómoda; fijémonos en que términos como “cooperación”, “cortesía” y otros propios de la Pragmática, difícilmente pueden abstraerse de la dimensión ética de sus significados; y no hay por qué renegar de esto, pues efectivamente, decidimos cooperar o no en nuestros intercambios comunicativos; y en caso afirmativo decidimos hacerlo siguiendo ciertas pautas de comportamiento, pues somos libres de controlar el qué, el cómo, el cuándo, el a quién, de nuestros intercambios comunicativos. Aunque la Pragmática lingüística en sus diferentes vertientes sea, como decimos, de naturaleza descriptiva, nada impide extrapolar de ella explicaciones que tiene que ver justamente con lo que más interesa del fenómeno de la comunicación: las relaciones interpersonales, y en este ámbito es legítimo volver al punto inicial del que parte v. Balthasar. En otro sentido creemos que la simple constatación de que las máximas conversacionales pueden ser masivamente transgredidas no quiere decir

⁸ Valdés Villanueva (1991)

que en una situación no marcada no sea el Principio de Cooperación un punto de partida válido. Lo que creemos que añade el planteamiento de v. Balthasar es un anclaje antropológico en el concepto de libertad del sujeto. Sólo así, entendiendo que se establece libremente un vínculo entre "testigo de la verdad" y "acogimiento confiado", podemos entender las desviaciones con respecto a ese punto de partida, analizar y ver sus causas y consecuencias. De no hacerlo así sencillamente se renunciaría a buscar explicaciones de muchos fenómenos que sí interesa esclarecer. Decir que no existe el Principio de Cooperación comunicativa porque es normal no cooperar, puede conllevar haber renunciado a otras indagaciones, y limitarse epistemológicamente a constatar, sin mayor indagación, lo que son situaciones de hecho inmediatamente identificables. En el caso de v. Balthasar tal apelación a que el Principio de Cooperación comunicativa se refiere a un ámbito irreal, carecería de sentido. Refiriéndose en particular al receptor y a lo que llama estado de "fe confiada", advierte:

... puesto que la libertad misma es propia tanto de la palabra exteriorizada como de la verdad del espíritu, no hay para el espíritu receptor ninguna otra posibilidad de manifestar que ha reconocido libremente esta palabra que la de reconocer también la libertad de tal palabra. Pero el reconocimiento de la libertad ajena sólo puede expresarse mediante la renuncia a un ilimitado juzgar y enjuiciar con el espíritu propio, y por tanto mediante la confianza entregada a lo mostrado en la libertad. Esto no significa que el espíritu cognoscente se abstenga para ello de todo derecho al examen e investigación de la verdad ofrecida, sino sólo que, además de este examen, jamás puede prescindir de un elemento de fe previa y posterior (op. cit. p. 97)

Y en la medida en que puede ejercitar su derecho al examen e investigación, puede llegar también a ser conocedor de la mentira. Si por ello renunciara definitivamente a confiar en el otro, quedaría de hecho cerrado en sí mismo e imposibilitado para todo acto comunicativo.

3. La administración de la verdad.

El apartado C de la obra que estamos considerando de v. Balthasar lleva como título *La administración de la verdad*; y podríamos decir que es el de contenido más específicamente semiolingüístico. Es evidente que el autor parte de una concepción creyente en la que fundamenta en última instancia sus explicaciones, lo que añade, si cabe, mayor precisión a sus planteamientos. Recojamos los textos.

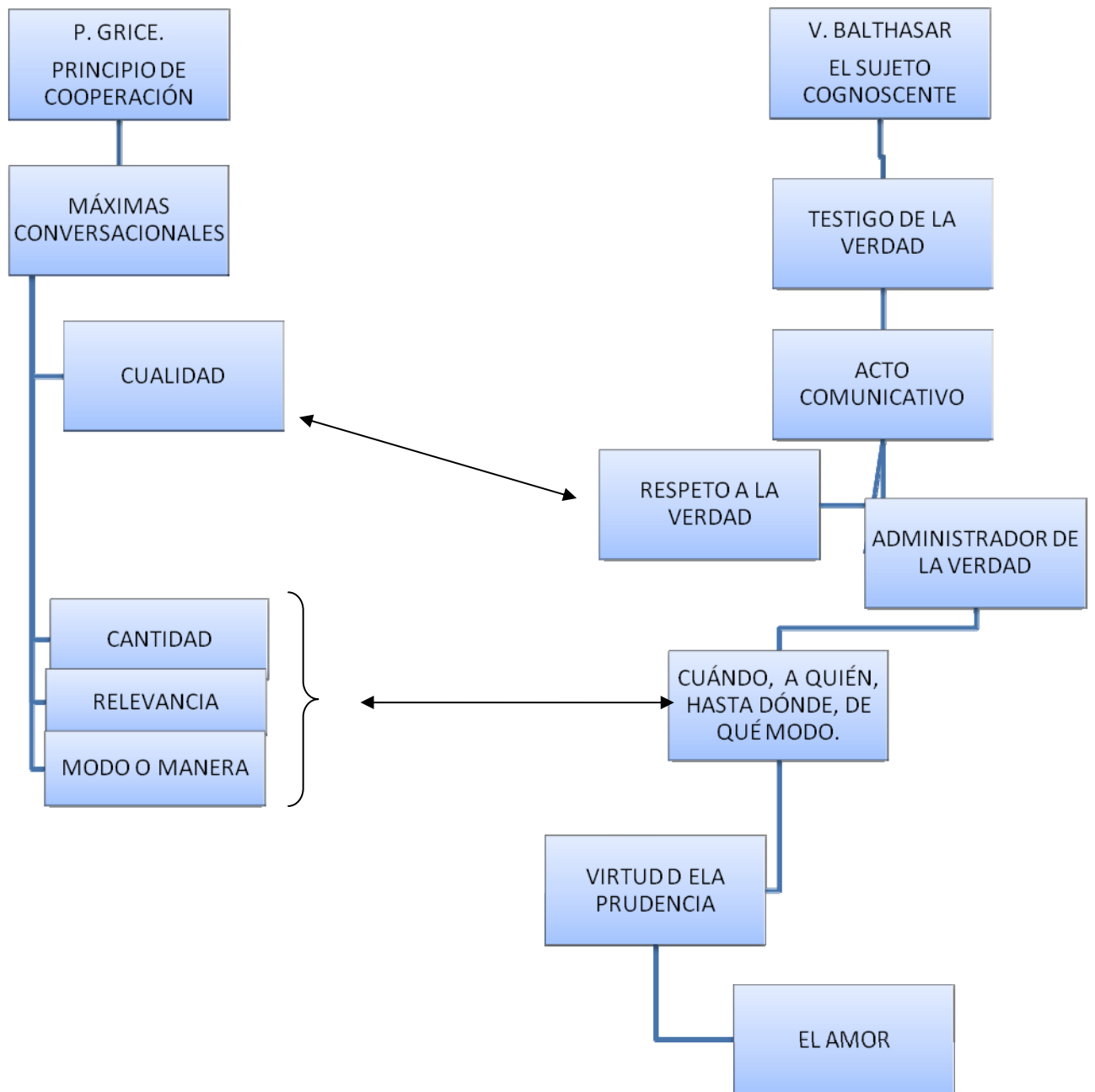
Dios no quiere administrar solo la verdad: establece que los hombres cooperen en su administración. En la Encrucijada de la naturaleza y la libertad está el testimonio. El hombre está llamado a dar testimonio de la verdad. Abriéndose a la verdad, y abierto en la verdad para los otros, no cumple ningún mandato extraño superior a él, sino la ley de su propio ser. Ha de obedecer este imperativo que está inscrito en su más íntima esencia. Debe tomar sobre sí este fardo, que, sin embargo, no es sino su felicidad, si no quiere echar a perder su espíritu, y tiene que aceptar dicho fardo de modo que se dedique libremente a esa tarea, a la que no puede sustraerse. Pues si no es libremente, no puede ser administrada la verdad humana. La intimidad de los dos ámbitos, del objetivo y del subjetivo, implica la libre proclamación de la verdad a fin de que ésta sea conocida desde fuera. Nadie puede confiarse en que la verdad salga a la luz sin él, que la verdad tenga que cuidar de su propia revelación. En el plano de la humanidad, ella no puede prescindir de la libre revelación recíproca de los hombres que se dan uno a otro libre testimonio de la verdad. Puesto que la verdad no está naturalmente abierta, ha de ser abierta espiritualmente, y puesto que ella, aun cuando es algo revelado, en la medida en que se trata de la verdad de un sujeto no puede ser comprobada, el sujeto revelador tiene que salir fiador, con toda sus responsabilidades, de la verdad de su testimonio (op. cit p. 121 y 122)

Como dijimos más arriba, v. Balthasar enmarca toda su explicación en Dios: "Dios no quiere administrar solo la verdad: establece que los hombres cooperen en su administración". Es como decir que Dios ha

creado al hombre para que comunique la verdad conocida. Al establecer la comunicación de la verdad cumple exactamente con "la ley de su propio ser". Ser comunicador de la verdad constituye un imperativo que está inscrito en su propia esencia. Y siendo esto así, resulta coherente pensar que no cumplir esta función antropológica de ser testigo de la verdad supondrá "echar a perder su espíritu". Insiste v. Balthasar en que se trata siempre de una actividad que se realiza en el ámbito de la libertad: libre proclamación de la verdad a fin de que ésta sea conocida. Las relaciones interpersonales, en este orden de cosas, consisten en lo que v. Balthasar llama "libre revelación recíproca". Es decir, está inscrita en la naturaleza humana una libre decisión de pacto comunicativo basado en la confianza. ¿No recuerda de nuevo todo esto el Principio de Cooperación de Grice? Ciertamente, pero me atrevo a decir que con mayor precisión y fundamentación.

3. Cuestiones concernientes a la regulación y a la justa norma de la administración de la verdad.

Partiendo de este punto surge una cuestión de capital importancia para el pacto comunicativo de revelación de la verdad que todavía tiene, si cabe, mayores resonancias de la Pragmática griceana, en particular en la concreción de las máximas conversacionales. v. Balthasar lo plantea como *cuestiones concernientes a la regulación y a la justa norma de la administración de la verdad*. Los lingüistas llamaríamos a esto plano metacomunicativo o algo parecido; y el cuánto, a quién, hasta dónde y de qué modo, de v. Balthasar tendrían su correlato en las máximas de cantidad, modo y relevancia. Es evidente que lo que Grice llamó *máxima de la cualidad* (sé veraz) no tiene correlato alguno en este plano con el planteamiento de v. Balthasar, porque en su caso la veracidad se sitúa en un plano superior: el del testimonio asumido y la confianza mutua en ese testimonio que desencadena justamente el intercambio comunicativo. Podemos representar esquemáticamente los paralelismos y diferencias entre P. Grice y v. Balthasar del siguiente modo:



Veamos los textos:

... en tanto que la administración de la verdad está confiada a la libertad humana, se plantean varias cuestiones concernientes a la regulación y a la justa norma de esta administración. Para quien se abre, para quien comparte su verdad, surge el problema de la

norma que determina su autoapertura. ¿Cuándo debe revelarse, a quién, hasta dónde y de qué modo? De parte del que está abierto a la verdad extraña se plantea la misma cuestión sobre la norma según la cual ha de regular su aceptación de la verdad, ya que para él es evidentemente imposible estar de forma indiferente a disposición de cualquier verdad que le salga al encuentro. Ahora bien, la auténtica elección, tanto en la abertura como en el estado de abierto, es regulada indudablemente por la virtud de la prudencia. Ésta, en toda situación, hace ver lo lícito y lo ilícito de la acción, al tiempo que trata de aplicar a las circunstancias concretas las pautas generales, que sin ellas serían abstractas e inaplicables. Así, se puede decir en general que uno debe abrirse al que tiene un especial derecho, al que es digno de confianza, al que usa la verdad y no abusa de ella. Pero quién es el interesado en cada caso ha de decidirlo la prudencia. En pocos ámbitos humanos se le ha dado a esta virtud tanto campo de acción, se le ha concedido tanta confianza y atribuido tanta responsabilidad. En el fondo, ella posee como dote sólo dos leyes: la de decir la verdad y la de decirla libremente, por tanto con elección. Con ella se ha de salvar el amplio intervalo entre estos dos principios generales y su aplicación particular. Pero habría de fracasar si no le fuera entregada una pauta superior. Pues tampoco la virtud de la prudencia, a la que compete la aplicación espontánea, productiva de lo abstracto a lo concreto, puede justificar sólo por sí misma esta acción inventiva que siempre es una acción genuinamente creadora. Ella siempre ha de poder declarar por qué fue prudente decidirse así. Por tanto, ha de dirigir su vista hacia una norma última según la cual decidir. Pero, en definitiva, esta norma sólo puede ser o el egoísmo o el amor. Todas las otras normas son provisionales y se rigen según esta última decisión. Así, un hombre puede ser muy prudente en su autoapertura, pero teniendo por fundamento y norma de su prudencia el decir la verdad sólo en la medida que de ello resulte para él mismo un provecho. O bien un hombre puede haberse puesto como norma admitir en sí sólo aquella verdad que él oye

con gusto, que encaja en su idea preconcebida y que no estorba su satisfecha tranquilidad. Y puede igualmente hacer esta elección con gran prudencia. Ambos hombres tratan con la verdad, ambos poseen una ley de elección dictada por la prudencia. Pero esta ley es el egoísmo, y esto contradice la ley del amor. Ahora bien, el amor, como se ha señalado, no es separable de la verdad. Está ya en el origen del movimiento de la verdad, tanto en el objeto como en el sujeto... El egoísmo, por el contrario, que no conoce el amor, no puede tampoco saber de la verdad en el sentido pleno. Quien participa de la verdad sólo en provecho propio, puede probablemente causar la impresión de que se abre y se entrega, pero en resumidas cuentas no lo hace. Utiliza el movimiento de la entrega sólo como medio para cerrarse mejor en sí mismo. Se contradice a sí mismo en su hacer y por eso no está en la verdad. Su autoapertura no es sino en apariencia, la simulación del movimiento del amor y tiene en sí, por eso, mucho más de mentira que de verdad. (op. cit p. 123 y 124.)

Conviene no perder de vista la fundamentación antropológica de la explicación: el hombre concebido como libre dispensador de la verdad conocida. El autor identifica dos medidas para el desarrollo de esta actividad: la prudencia y el amor. En tanto que administrador, el sujeto controla todas las dimensiones del acto comunicativo. En posteriores trabajos nos detendremos pormenorizadamente en cada una de estas dimensiones. Ahora, a título ilustrativo atenderemos a una de ellas: el *cómo* o *de qué modo* se administra la comunicación de la verdad, y que podemos emparejar con la llamada por Grice *máxima del modo o manera*. Parfraseando a v. Baltahsar podríamos decir que el sujeto-hablante se descubre a sí mismo capaz de controlar deliberadamente la forma de construcción de su mensaje. La reflexividad, punto de partida del proceso cognoscente, se proyecta también sobre el propio sistema de signos que le ha sido dado al sujeto en la comunidad a la que pertenece. Y en relación con ese sistema se reconoce capaz de manipular y controlar hasta sus

mismos elementos esenciales: la fosilización interna del signo, su convencionalidad. A partir, justamente, del conocimiento de la verdad de su lengua, se ve libre también para administrar ese tesoro según le convenga, para la representación de la verdad conocida⁹. En este punto radica la búsqueda de la forma del mensaje; búsqueda que si está éticamente fundada tenderá a activar el Principio de Cooperación en su conjunto, y tendrá que ver con la última virtud que v. Balthasar vincula con la administración de la verdad: el amor. Cuando no sea así, cuando la configuración de la forma del mensaje no esté éticamente fundada, la forma conseguida no estará al servicio del Principio de Cooperación, sino al servicio de intereses espúreos en la comunicación: la mentira, la manipulación, etc. No en vano ya la Retórica clásica definía al orador como “vir bonus dicendi peritus”.

Es evidente que los temas suscitados por v. Balthasar, y de los que apenas hemos dado unas pinceladas, merecen un tratamiento mucho más extenso y pormenorizado. Pero creemos que puede bastar para vislumbrar ya que todas aquellas cuestiones que tienen que ver con la dimensión ética del comportamiento lingüístico pueden encontrar en estas reflexiones importantes puntos de referencia útiles para ulteriores y más amplios tratamientos. Mentir y ser veraz son comportamientos lingüístico-comunicativos, son acciones lingüísticas, siempre que entendamos lo lingüístico en un sentido plenamente humano. Creo que los planteamientos de v. Balthasar abren una vía de acceso a estas cuestiones que ayudará a completar explicaciones y ofrecer nuevas perspectivas para el tratamiento de temas vinculados a la Teoría del Lenguaje, y en particular, con algunas teorías lingüísticas propias del ámbito de la Pragmática.

BIBLIOGRAFÍA

- Balthasar, Hans Urs von: *Theologik. Wahrheit del Welt*, 1985 Johannes Verlag, Einsiedeln. Edición española *Teológica. Vol. 1 Verdad del mundo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.

⁹ Sobre la importancia del concepto de reflexividad en la teoría del lenguaje, cf. A. López (1989)

- "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios" (Jn 1,1). Hans Urs von Balthasar: Intento de resumir mi pensamiento. *Communio*. Revista Católica Internacional, Año 10, julio/agosto IV/88.

- Bolinger, D. (1973) Truth Is a Linguistic Question, *Language*, vol. 49, nº 3, sept.

- Catalán, Miguel (2005): *Antropología de la mentira*. Taller de Mario Munik

- Coseriu, Eugenio. *Dix thèses à propos de l'essence: du langage et du signifié*. Texto [en ligne], juin 2001, vol. VI, N°2. Disponible en: <http://www.revue-texto.net/Inedits/Coseriu_Theses.html>. La versión original está en el Archivo Eugenio Coseriu de la Universidad de Tubinga, Alemania (www.coseriu.de).

- Hockett, Ch. y S. Altmann (1968): "A note on design features", en T.Sebeok, ed: *Animal Communication*, Indiana Univ. Press(61-72).

- López, A. (1989): *Fundamentos de Lingüística perceptiva*, Madrid: Gredos.

- Marco, Ángeles (2000): *Una aproximación a la semiótica del silencio*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona.

- Martínez Selva, J. M^a (2005): *La Psicología de la Mentira*. Paidós Ibérica.

- Mateu, Rosa (2001): *El lugar del silencio en el proceso de la comunicación*, tesis doctoral, Universidad de Lleida

- Pérez Haro, Eliecer (1994): *El misterio del ser: una meditación entre filosofía y teología en Hans Urs Von Balthasar*. Barcelona, España, Santandreu Editor.

- Valdés Villanueva, Luis M. (compilador) (1991): *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*. 4^a ed. Madrid: Tecnos, 2005.