

Aplicabilidad de los actos de habla en la Biblia: Lucas 17, 11-19¹

David Pino-Alonso²

Resumen

A pesar de su relativa longevidad, la teoría de los actos de habla iniciada por Austin y desarrollada por Searle sigue siendo aplicada en diversos estudios relativos al lenguaje. Sin embargo, en el ámbito de los estudios bíblicos, su aplicación presenta dificultades adicionales debido a la importante distancia entre los acontecimientos narrados y el sentido inicial de la teoría centrada en textos propios de la cotidianidad oral. En este artículo, se fundamenta la factibilidad de esta aplicación y se ilustra brevemente esta propuesta teórica a partir de un relato representativo en el evangelio de Lucas (17, 11-19).

Palabras clave: Acto de habla - Filosofía del lenguaje - Propositiones - Imperativos - Evangelio de Lucas.

The Speech acts' applicability in the Bible: Luke 17, 11-19

Abstract

Even though the Speech acts theory has been created by Austin et developed by Searle a long time ago, this goes their applicability on a lot of studies related to language. However, this applicability presents additional difficulties for the Biblical studies field due to the huge temporal distance between the events narrated and the original sense of the Speech acts theory focussed on quotidian oral exchanges. This paper supports this applicability and illustrates it with a representative Luke's gospel story (17, 11-19).

Keywords: Speech acts - Language philosophy - Clauses - Imperative form - Gospel of Luke.

Recibido: 6 de agosto 2020

Aceptado: 3 de noviembre 2020

¹ El artículo está redactado a partir del primer capítulo de la tesis: «El campo semántico de la pureza en el evangelio de Lucas», defendida para el programa de Magíster en Ciencias religiosas y Filosóficas, Universidad Católica del Maule, Chile (año 2020).

² Máster en Iniciación a la investigación en textos de la antigüedad clásica y su pervivencia y magíster en Ciencias religiosas y filosóficas, mención teología. Actualmente, estudiante del doctorado en «Estudis lingüístics, literaris i culturals» por la Universidad de Barcelona, España. dpinoalo10@alumnes.ub.edu

Antecedentes preliminares

La teoría de los actos de habla surgió como una de las principales concepciones pragmáticas de la filosofía del lenguaje. En efecto, esta corriente de pensamiento le asigna una importancia primordial a la capacidad lingüística del ser humano como un signo interpretativo de nuestra realidad y a pesar de que su mayor desarrollo y auge se constatan en el siglo precedente, sus principios son el resultado de una reflexión teórica cultivada por cientos de años en los que el lenguaje se representa como una de las principales puertas de acceso a la comprensión de lo humano (Acero, Bustos, & Quesada, 2001).

En otras palabras, uno de los aspectos más significativos de este enfoque filosófico es la centralidad que cobra el lenguaje en la comprensión de la realidad desde sus estructuras lógicas de funcionamiento (Hierro, 1989). De hecho, autores destacados en esta disciplina como Frege, Russell y Wittgenstein no son solo filósofos, sino también matemáticos. Y la búsqueda por el sentido de las ideas se desarrolla primeramente a partir de parámetros lógicos aplicados a enunciados lingüísticos, los cuales se presentan como «proposiciones» constituidas para ser consideradas como tales. En síntesis, el lenguaje se posiciona como un límite del pensamiento humano (Wittgenstein, 2007).

En consonancia a lo anterior, estas «proposiciones» son definidas como unidades con significado completo compuestas por un sujeto y un predicado y que pueden ser entendidas —en la visión de un filósofo llamado Stuart Mill— como la puesta en relación de dos «nombres» (Hierro, 1989). Además, para Frege, estas oraciones pueden ser medidas desde parámetros la verdad o la falsedad, así como

contar con un referente. Sin embargo, estas características presentan una excepción para los imperativos; enunciados lingüísticos que desde esta visión carecen de referente y por tanto no tienen valor veritativo: nada dicen sobre los hechos, sino que los intentan modificar.

Un ejemplo clarificador de estos conceptos se encuentra en variadas lecturas bíblicas que utilizan el estilo directo para permitir la interacción entre los personajes del relato. Desde una mirada literaria, la mayor parte de los diálogos que sostiene el Jesús histórico de los evangelios con los beneficiarios de su acción purificadora (sanaciones y exorcismos) contienen proposiciones con formas imperativas griegas.

El siguiente ejemplo extraído de la lectura nominada por algunos editores como *Los diez leprosos* (Lucas 17, 11-19) ilustra preliminarmente el concepto de «proposición». En esta lectura, diez personas aquejadas por una afección cutánea otean a Jesús y llaman su atención desde lejos:

- (a) «¹³y, levantando la voz dijeron: “¡Jesús, Maestro, ten compasión (ἐλέησον) de nosotros!”
- (b) ¹⁴Al verlos, les dijo: “Id y presentaos (ἐπιδείξατε) a los sumos sacerdotes”.
- (c) Y sucedió que, mientras iban, quedaron limpios». (Lc 17, 13-14)

En efecto, tanto en (a) como en (b) lo importante no es comprobar la veracidad de la acción —si es verdad que Jesús tenía o no compasión o si quedaron realmente «limpios» al retirarse— ni quienes son los referentes aludidos, sino la acción en sí. Un personaje colectivo —«los leprosos»— intenta cambiar la realidad de exclusión que sufría por causa de la legislación religiosa vigente en su entorno (Aguirre, 1994). Esto es, pasar desde un estado descrito como «no compasión» a otro concebido como «sí compasión» (a).

Por su parte, la respuesta de Jesús (b) enuncia un mandato de vuelta: nuevamente la exigencia de otra acción. De este modo, las proposiciones funcionan como figuras de la realidad, pues aunque el lector no esté allí es capaz de comprender su sentido (López López, 2012). Por último, (c) representa un acto perlocutivo, pues

describe la consecuencia de la acción obedecida.

Esta lógica representa la mayor parte de las proposiciones claves de la interacción dialógica entre el Mesías y los beneficiarios de su acción curativa, pero es insuficiente para comprender el sentido comunicativo, puesto que no siempre a una misma proposición le corresponde un único significado.

En este sentido, la filosofía del lenguaje, en otra etapa de su propuesta, también ha contribuido en el abordaje del fenómeno del lenguaje desde el uso que el ser humano hace de él. El mismo Wittgenstein, en una segunda etapa de su filosofía, reconoce que el lenguaje no cuenta con una única forma lógica, sino que por muchas supeditadas al uso que los hablantes hacen de ellas (López López, 2012).

Aunque los enunciados lingüísticos efectivamente puedan cumplir con una estructura lógica, existen proposiciones que no siempre se adaptan a parámetros de verificabilidad y referencia, pero que de todas maneras tienen un sentido, pues poseen también una función comunicativa. Uno de los ejemplos más claros son nuevamente los imperativos (Hierro, 1989), sentencias fundamentales en una interacción dialógica que el mismo ejemplo (a) y (b) demuestra ser reproducido en estilo directo por un texto escrito.

La expresión griega «*ἐλέησον ἡμᾶς*» (literalmente: 'ten piedad de nosotros') es una proposición escrita en imperativo, pero que no tiene la función de *mandar*, sino de *rogar*, lo que no garantiza que la contraparte o interlocutor experimente o realice la acción solicitada, solo manifiesta la intencionalidad del enunciante.

Este mismo ejemplo da cuenta que el lenguaje funciona bajo ciertas reglas y que su significado depende del uso que se le quiera dar a ellas. A estos «usos lingüísticos» el Wittgenstein (1988) de las *Investigaciones filosóficas* llama «juegos del lenguaje», pues la acción comunicativa es como un juego en el que los entes que se comunican establecen reglas que le permite al lenguaje portar cierto significado.

De este modo, la filosofía del lenguaje se presenta como un «meta-estudio» de la interacción verbal humana gracias al planteamiento de hipótesis que buscan explicar

cómo funciona el pensamiento verbal a partir del uso lingüístico. En definitiva, este acercamiento inicial permite el pensar en cualquier texto escrito —incluida la Biblia— desde su propia materia prima: las palabras. Una aproximación que ayuda a disminuir los efectos de validez interpretativa que se podrían esgrimir considerando la enorme distancia que separa la cristalización escrita de los relatos bíblicos expresados primeramente desde una muy probable fuente oral. En consecuencia, la filosofía deja de estar encerrada en sí misma para autocuestionarse desde sus cimientos y el instrumento mejor para eso, no es otro que el lenguaje.

1. Actos de habla aplicados a la interpretación de textos antiguos como la Biblia

Acorde con la concepción científica actual, además de su dimensión teológica propia, la Biblia posee una dimensión literaria que caracteriza a cualquier texto surgido dentro de los parámetros de la ficcionalidad y verosimilitud (Beristain, 2013; Genette, 1970; Kristeva, 1972; Spang, 1983). Sin embargo, el discurso bíblico evoca también una concepción teológica y antropológica de gran importancia cultural que tiene un correlato hasta la actualidad. Por tanto, no es un texto aislado y olvidado en algún pasado remoto. Su fructífero diálogo con otros textos de las diversas épocas que atraviesa y las múltiples traducciones que se han hecho durante siglos le han otorgado una red de significados interna que ha permitido una serie de interpretaciones entre los diferentes grupos que consideran a las Sagradas Escrituras como uno de los principales o el principal texto de su sistema religioso.

Sin embargo, la distancia espacio-temporal y cultural que media entre la composición del texto y los sucesivos lectores posteriores es un factor relevante al momento de comprender su sentido. Por esta razón, se hace necesario acercar esta brecha a través de la consideración del universo conceptual tanto del lector actual como del escritor.

De este modo, solo el lector puede adaptar sus esquemas mentales a la comprensión del texto. En otras palabras, no es posible acceder a la *enciclopedia textual* de los hablantes nativos productores de los discursos referidos y es necesario, por lo

tanto, que este actualice el texto con ayuda de *competencias endonarrativas* que le permitan esta interacción (Valdivia, 2016). Esto quiere decir, que la habilidad de leer parte de toda experiencia anterior de lectura. Esta necesidad se hace más patente cuando los textos actualizados son considerados normativos en la vida cotidiana para muchas comunidades que se consideran a sí mismas como cristianas y su influencia ha trascendido épocas y culturas muy diferentes (Olvera, 2002).

Además, los textos considerados sagrados como la Biblia encierran un problema adicional. Ya ha advertido Eco (1997) sobre el problema de la *sobreinterpretación* que se puede dar en la lectura específicamente de los *textos sagrados*. Su lectura es *sospechosa* y su libertad interpretativa es mucho menor considerando autoridades y tradiciones religiosas que se confieren a sí mismas la validez de interpretación sobre estos textos.

De esta manera, más allá del aspecto político-religioso, leer comprensivamente textos que fueron compuestos en un contexto muy diferente al lector, implica conocer adecuadamente esa realidad sociocultural muy distinta, pues el texto se configura a partir de códigos culturales que responden ese contexto diferente. Se exige, por tanto, superar algunas dificultades propias de la diferencia tecnológica, como la imposibilidad de registrar lo dicho oralmente y los diversos cambios que el texto ha tenido a lo largo de su copia, los cuales podrían eventualmente cambiar la percepción de los escritos.

En esta misma línea, la lectura de la Biblia implica considerar como altamente relevante las características de la oralidad como medio de transmisión con el fin de comprender la construcción e interpretación del texto escrito al que se tiene acceso. En el caso específico de los evangelios, es importante destacar que varios parlamentos propios de Jesús son reconstruidos a partir de la fuente escrita llamada «Q» con una configuración muy cercana a la oralidad, pues se trata de una *colección de dichos*³.

La importancia de esta fuente para comprender la historia de Jesús es gravitante,

³ Para ampliar la información sobre este documento, su importancia para la reconstrucción del texto y su sentido, cf. (Guijarro, 2014; Aguirre & Rodríguez, 1992)

puesto que hasta ahora es uno de los testimonios más antiguos y ofrece una visión bastante fidedigna del contexto humano que acompañó a Jesús, gracias a que los dichos fueron agrupados, seleccionados e incluso modificados por la comunidad que lo conoció. Esto implica entonces una reconstrucción literaria que ha generado un sistema de representaciones elaborados sobre él (Guijarro, 2014).

En este sentido, uno de los parámetros culturales relevantes en el mundo del mediterráneo anterior a nuestra era está dado por la importancia de la «oralidad primaria», entendida como la práctica de *hablar* uno a uno, sin mediar distancias ni tecnologías electrónicas (Ong, 2005). En los evangelios, se otorga recurrentes espacios a la oralidad primaria a través del frecuente diálogo y no solo a la acción entre los personajes.

Por su parte, la imposibilidad de registro hizo muy difícil su estudio durante siglos y habrá que esperar prácticamente hasta el nacimiento de la lingüística como ciencia con Ferdinand de Saussure para que los aspectos orales del texto sean considerados como parte del lenguaje. Así, la lingüística estudia la «lengua» (*langue*), pero también el «habla» (*parole*):

Estos dos objetos están estrechamente ligados y suponen el uno al otro: la lengua es necesaria para que el habla sea entendible y produzca todos sus efectos, pero esta última también es necesaria para que la lengua se establezca. Históricamente, el hecho del habla siempre precede.⁴ (Saussure, 1995: 37)

De modo que ambos aspectos se comunican y permiten reconocer a la manifestación oral de la lengua una prevalencia histórica que ya es reconocida en la redacción de un texto antiguo. Se evidencia así que antes de cualquier composición por escrito, existe una importante tradición oral funcionando en la configuración del escrito, tal como lo plantea la teoría de composición de los evangelios representada por

⁴ Traducción propia. Texto original: «cet deux objets sont étroitement liés et supposent l'un l'autre : la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets, mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse ; historiquement ; le fait de parole précède toujours».

la preexistencia del documento *Q*.

Además, la lingüística comenzará a estudiar luego también la oralidad, impulsada por el llamado *giro lingüístico* proveniente de la concepción filosófica que presenta al tradicional método filológico como insuficiente para abordar la investigación del lenguaje natural (Acero *et al.*, 2001). De este modo, la filosofía del lenguaje inicia un campo de investigación que permitirá el desarrollo de la pragmática como ciencia del lenguaje y una sistematización del conocimiento que se puede construir desde el uso concreto y social de los sistemas de la lengua, en la que la teoría de los actos de habla ya enunciada tendrá un papel fundamental.

En efecto, esta teoría funciona muy bien como descriptora de la interacción oral directa entre los individuos, pero en su concepción original se observa una limitante importante: la literatura. Este uso «especial» del lenguaje, no podría contener actos ilocucionarios, de modo que, según Austin (1962), estos son usos «parásitos» del lenguaje que no sirven para reflejar el uso de la interacción cotidiana los hablantes.

Se hace necesario entonces justificar su pertinencia para el trabajo con textos escritos antiguos como el bíblico. Ante esta situación, la aplicabilidad de los actos de habla ya ha sido discutida y defendida por autores como Richard Ohmann y Teun van Dijk, quienes se apoyan en la capacidad mimética de la literatura. Ohmann (1999) afirma que «el escritor emite actos de habla imitativos *como si* estuvieran siendo realizados por alguien». (45)

Por lo tanto, todo acercamiento pragmático implica un pacto entre el emisor y su receptor; en el cual la intencionalidad final de la obra (*intentio operis*)⁵ es equivalente a lo narrado en el texto. De esta manera, en la literatura —y por tanto, en la Biblia—, no se manifiestan «actos de habla» en sentido estricto, sino *representaciones de actos de habla*: «su fuerza ilocutiva es mimética» (Ohmann, 1999: 28). Por su parte, van Dijk señala que aunque no parece haber un acto específico de la literatura, sí existe una función *ritual* que interviene en el mundo de los valores del oyente o receptor (Van Dijk,

⁵ Concepto utilizado por Umberto Eco (1997, p. 77).

1996). Por tanto, se observa una función pragmática indirecta en la medida que el mundo narrado se basa en el real.

Por tanto, para efectos de esta propuesta, en las interacciones que Jesús experimenta con personas consideradas impuras en su tiempo, los actos de habla —y sobre todo los directivos— tienen una direccionalidad de sentido que se proyecta sobre un doble destinatario: el impuro —considerado enfermo o endemoniado— con quien Jesús se comunica directamente en una interacción dialógica y la comunidad receptora marcada profundamente por la mentalidad del judaísmo común del siglo I d.C.

En esta interacción, la palabra directiva es gatillante y se presenta como un mecanismo característico de presentar narrativamente tanto curaciones como exorcismos: «El propio uso de Jesús de la palabra autoritaria para ordenar, podría haber sido la técnica característica principal usada con un efecto tanto para exorcizar, como curar»⁶. (Aune, 2008: 391)

2. Aplicación del modelo: el acto de habla directivo en Lucas 17, 11-19

El resultado comunicativo que se establece a partir de la teoría de los actos de habla se puede clasificar en diferentes actos ilocutivos: representativos, directivos, comisivos, expresivos y declarativos Searle (1976). El segundo de ellos destaca para efectos de este estudio, pues describe una interacción entre oyente y hablante por el medio de la cual el emisor pretende que el receptor *haga o deje de hacer algo*, sin importar el modo de enunciación, pues su fuerza ilocutiva depende de lo que se quiere conseguir a nivel pragmático, no en la peculiar estructura sintáctica de hacerlo. Esquemáticamente, el tipo de verbo que mejor representaría la interacción entre Jesús y sus beneficiarios es «pedir», el cual tiene la variante «mandar» (Tabla 1). De este modo, se pueden describir las siguientes reglas en este verbo:

⁶ Traducción propia. Texto original: «Jesus' own use of the authoritative word of command was perhaps the most characteristic technique which he used to effect both exorcism and healing».

Tabla 1.⁷

Estructura de «pedir» en esquema «tipos de acto ilocucionario» según Searle (1994, p. 74)

Tipos de regla	Descripción
Contenido proposicional	Acto futuro de A de O.
Preparatoria	O es capaz de hacer A. No es obvio ni para H ni para O que H va a hacer A de manera espontánea en el curso normal de los acontecimientos.
Sinceridad	H desea que O haga A.
Esencial	Cuenta como un intento de hacer que O haga A.

Comentario: *Ordenar y mandar tienen la regla preparatoria adicional de que H debe estar en una posición de autoridad sobre O. Mandar no tiene probablemente la condición 'pragmática' que exige no-obviedad. Además, en la relación de autoridad afecta en ambos casos la condición esencial, puesto que la emisión cuenta como un intento de hacer que O haga A en virtual de la autoridad de H sobre O.*

En efecto, si se lee A = acto, O = oyente y H = hablante para realizar la acción de «pedir» existen ciertas reglas que deben cumplirse:

1. Contenido proposicional: Lo dicho se refiere a un acto futuro, pues la acción enunciada en el acto del habla no ha ocurrido en la realidad.
2. Preparatoria: Existen ciertas condiciones que se deben cumplir. Esto significa que quien escucha la petición es capaz de realizar el acto que se pide. Además, no existe obligación ni es natural que el oyente realice el acto solicitado.
3. Sinceridad: Efectivamente, la petición busca que el oyente realice el acto solicitado por el hablante, no hay un sentido irónico ni tampoco puede ser falso.
4. Esencia: En síntesis, esta regla muestra un intento verbal por conseguir que el oyente haga el acto dado.

Esta estructura es válida para todos los actos que impliquen una petición. Así, para ilustrar esto, se profundiza en la lectura de Lucas 17, 11-18 conocida en frecuentes

⁷ Las cursivas son del original.

ediciones españolas como *Los diez leprosos*. El contexto refiere a un grupo de supuestos «leprosos»⁸ que se acercan a Jesús para luego provocar su compasión con la palabra «ἐλέησον» (literalmente ‘ten piedad’) que en griego tiene una forma imperativa de aoristo. Por su parte, Jesús les contesta que se vayan y se presenten a unos sacerdotes, aunque la forma imperativa en el parlamento de Jesús es «ἐπιδείξατε» (literalmente: ‘exhíbanse’). A continuación, se presenta el texto griego en la versión junto con una traducción literal propia al español (Tabla 2) para mostrar mejor los conceptos clave:

Tabla 2. Versiones griega y española Lucas 17, 11-19

Versión griega (Nestlé-Aland)	Versión española propia
<p>¹¹Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας. ¹²Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἰς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἱ ἔστησαν πόρρωθεν ¹³καὶ αὐτοὶ ἤραν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς. ¹⁴καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. ¹⁵Εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν, ¹⁶καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης. ¹⁷ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἑννέα ποῦ; ¹⁸οὐχ εὐρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἄλλογενὴς οὗτος; ¹⁹καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστάς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.</p>	<p>¹¹Y sucedió que al pasar hacia Jerusalén estaba él [Jesús] atravesando por entremedio de Samaría y Galilea. ¹²Y entrando él en cierta aldea salieron al encuentro (con él) diez varones leprosos que se detuvieron de pie lejos ¹³y ellos elevando la voz exclaman: «¡Jesús, Maestro, ten compasión de nosotros!» ¹⁴Al verlos les dijo: sigan su camino y vayan hasta los sacerdotes. Y sucedió que al ir (hacia ellos: los sacerdotes) quedaron purificados. ¹⁵Uno de los que fueron, habiéndose visto sano, se devolvió con una voz fuerte glorificando a Dios, ¹⁶ se arrodilló con el rostro cerca de los pies de él (Jesús) y le agradecía; y este era (un) samaritano. ¹⁷Entonces, respondió Jesús (y) dijo: «¿No quedaron purificados los diez? ¿dónde están los (otros) nueve? ¹⁸¿no ha habido quien volviera a dar el agradecimiento a Dios, sino este extranjero? ¹⁹Y le dijo: queda en pie y vete, la fe tuya te salvó».</p>

⁸ En realidad, esta afección sería una reacción cutánea que no correspondería lo que actualmente se conoce como lepra. En la Biblia, este concepto es aplicado también a objetos. (Léon-Dufour, 1972)

Si se analiza directamente el aparato crítico de Nestlé-Aland para comprender las variantes utilizadas en el esto. Esta versión encierra en corchetes «[]» el pronombre dativo referido a los leprosos, pues hay dudas razonables sobre la autenticidad de esta palabra. Su presencia o no produce un posible matiz en el sentido: por un lado, con «*αὐτῶ*» se refuerza la idea de que los leprosos *salieron al encuentro con Jesús*, mientras que su ausencia, es más compatible con la idea de que *estaban allí* y fue Jesús quien se topó con ellos en el pueblo. Desde la teoría del acto de habla —y considerando el objetivo de «*rogar*»— es posible colegir su presencia, pues existe una iniciativa clara de parte de los leprosos por comunicarse con Jesús y mostrarse. Esta idea se refuerza con la elección de los editores por la variante «*ἀπήντησαν*» ('salieron al encuentro', 'se encontraron') frente a la estructura circunstancial de lugar «*ὅπου ἦσαν*» ('donde estaban') presentes en tres testigos con propuestas minoritarias en el aparato⁹.

Otras variantes relevantes en la interpretación de texto son las presentadas en los versículos claves para el acto perlocutivo esperado (vv. 14-15), pues describen la purificación de los leprosos y el autorreconocimiento de esta condición por parte del único que vuelve hasta Jesús. El *codex Bezae*¹⁰ añade justo antes de las palabras de Jesús «*τεθεραπευσθε*» (sean sanos/limpios), mientras que el $\mathfrak{B}75$ ¹¹ integra en la misma posición: «*θέλω, καθαρίσθητε καὶ εὐθεὺς ἐκαθαρίσθησαν*» ('quiero, queden purificados/limpios y de inmediato quedaron purificados/limpios'), inserciones que han sido interpretadas como una nota exegética en relación a la otra historia de curación de un leproso considerando especialmente los paralelos de Mateo 8, 1-4 y Marcos 40-45. (Schmid, 2009)

En esta misma línea, en el versículo siguiente, *el codex Bezae* cambia el pasivo

⁹ D, que representa la familia del *codex Bezae*; y 'λ', 'e' (manuscritos latinos).

¹⁰ Manuscrito en griego y latín escrito para la lectura litúrgica y que pertenece al grupo de los unciales por usar exclusivamente caracteres en mayúscula. Ha sido considerado un el principal de los textos de tipo occidental y en cuanto a su propuesta muy controversial. Aparentemente, tiene como copista a un hablante de quien su lengua materna era el latín, pero que se alejó de la línea principal del texto latino de la Biblia representando un lectura interpretativa secundaria (Aland & Aland, 1987).

¹¹ Famoso material hecho de papiro que contendría una de las versiones más antiguas de un texto neotestamentario, aunque esta condición ha sido cuestionada recientemente. (Nongbri, 2016)

«*ιάθη*» ('había sido curado') por el aoristo «*έκαθαρίσθη*» ('quedó purificado/limpio'), la misma forma verbal que utilizan los paralelos en Mateo (8,3) y Marcos (1,42) en la curación del primer leproso. Para Fitzmyer (1987), no hay aquí un cambio de significado. Sin embargo, podría ser más asertivo precisar que esta variable demuestra la pertenencia de estos términos a un mismo campo semántico de significado.

De este modo, los movimientos discursivos del acto ilocutivo quedan representados por dos actos, cada uno con sus propias reglas de funcionamiento. El primero, un «*ruego*»; y el segundo, una «*orden*», lo que clasifica a ambos dentro de los actos de habla directivos. A continuación, se presentan y analizan los roles y tipos de regla que componen ambos actos:

(a) : H = leprosos, O = Jesús, A = el tener compasión.

1. Contenido proposicional: Cuando los leprosos enuncian: «*έλέησον ήμᾶς*» ('ten compasión de nosotros'), al acto no ha ocurrido, por lo que está proyectado hacia una solicitud en el futuro.
2. Preparatoria: Para los hablantes, el oyente es capaz de realizar el acto solicitado. Además, no existe obligación por parte de Jesús para cumplir con la petición ni menos de sentir lo que ellos buscan.
3. Sinceridad: Efectivamente, los leprosos buscan producir compasión en Jesús, no están mintiendo ni usan la ironía.
4. Esencia: En síntesis, los leprosos intentan a través de este acto de habla que Jesús se conmueva de su enfermedad, es decir, el acto se configura como un «*ruego*».

La segunda etapa —la cual contesta esta petición— cambia los roles de la primera:

(b): H = Jesús, O = leprosos, A = exhibirse (al sacerdote).

De esta manera, las reglas son las siguientes:

1. Contenido proposicional: Cuando el Mesías enuncia: «*πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν*» ('Id y presentaos a los sumos sacerdotes'), el acto ordenado aún no ha ocurrido, por lo que está proyectado hacia el futuro.
2. Preparatoria: Para el hablante, los oyentes son capaces de realizar el acto solicitado. Además, los oyentes podrían no hacer lo solicitado. Sin embargo, tal como figura en el comentario de este tipo de acto, esta vez sí existe una obligación, pues Jesús al recibir el ruego anterior adquiere un rol de autoridad frente a los solicitantes.
3. Sinceridad: Efectivamente, Jesús busca que los leprosos lo obedezcan, pues no está mintiendo ni usa la ironía.
4. Esencia: En síntesis, Jesús da una «orden» a los leprosos, quienes, en efecto, la cumplen.

De esta manera, el intercambio dialógico y las condiciones preparatorias diferentes de ambas etapas permiten que un mismo acto de habla tenga categorías semánticas diferentes y que, por tanto, su efecto sobre el oyente también lo sea.

Al igual que en las lecturas anteriores, aunque se presenta un grupo de personas, la iniciativa de la palabra es tomada por los leprosos como una sola voz. Para Fitzmyer (1987), la respuesta de Jesús no es más que un signo de la autoridad de su palabra. Una orden que vuelve a recordar el episodio en el que el leproso es enviado a mostrarse al sacerdote (Lucas 5, 12-16). Sin embargo, en esa ocasión, nada más hacer caso de inmediato, se presenta la acción purificatoria en los diez al unísono. Las palabras de Jesús preguntando por los otros nueve dan a entender que ellos mismos se podían haber dado cuenta del acto.

De otro modo, no se explica que Jesús *esperara* su retorno si les acababa de decir que se fueran. La estructura narrativa es clara tanto por la posición de la descripción de la purificación como del uso de la frase «*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν*» ('Y sucedió que al ir (hacia ellos: los sacerdotes) quedaron

purificados’); por tanto, no alcanzan a llegar. Surgen, entonces, un par de preguntas: ¿necesitaban realmente *ir* con los sacerdotes? ¿Por qué entonces Jesús no les manifiesta simplemente su curación? La respuesta no es segura, pero el relato lucano pareciera establecer dos estados diferentes: la curación de la lepra en sí y la purificación vinculada con la salvación del único que volvió hacia Jesús.

Como respuesta al mandato general de Jesús, la acción de los leprosos es en bloque e inmediata: le hacen caso. Sin embargo, el relato narra que, si bien los diez se dieron cuenta de su curación, *solo uno* se devuelve hasta Jesús sin relevar la narración aún de quién se trata. A partir de ese punto en el texto, un miembro de los ya exleprosos se separa y toma la palabra, pero ya no para «pedir», sino para «agradecer»: un acto de habla exclamativo que para Searle (1994) también está clasificado como un acto ilocutivo, pues tiene una consecuencia que va más allá de la curación de una enfermedad: busca demostrar interés en un hecho pasado que ha beneficiado al hablante en favor del oyente (Jesús).

De este modo, aunque el samaritano es considerado de todas maneras un marginado y a pesar de que la curación de Jesús es para todos, solo *el extranjero* (ó *ἀλλογενής*) la completa con sus palabras de agradecimiento. Unas palabras que dan cuenta de la fe que este personaje posee en contraste con los judíos¹², lo cual se ha postulado como una prefiguración de la tensión entre *creer* y *no creer* que se da a lo largo de toda la obra lucana, especialmente en la sección de los Hechos de los Apóstoles (8, 12-13) en la que se vincula fe y salvación a partir del un doble sentido que tendría en este episodio el verbo σῶζω (tanto «sanar» como «salvar»). De este modo, los otros nueve solo obtendrían una sanación física. (Meier, 2018)

Esta *purificación completa* podría verse como un cambio en la configuración de un *mapa de la pureza* que se presenta en la sociedad descrita, pues a pesar de que los diez tenían internalizado el mapa anterior y se van a presentar ante los sacerdotes, Jesús espera con su orden que ellos mismos *al darse cuenta* de su purificación, cambien

¹² La suposición de que el resto eran judíos es aceptada en todos los comentaristas consultados. (Ayuch, 2005; Bovon, 2005; Fitzmyer, 2007; Meier, 2018)

el centro desde el templo hacia Dios. Para los destinatarios del evangelio es otro ejemplo de la importancia de centrarse en la figura de Jesús y una explicitación entre la relación entre la fe y la salvación.

Conclusiones

Este trabajo permite pretende contribuir en la discusión sobre la aplicabilidad de una teoría que ha nacido para reforzar el análisis de la lengua oral cotidiana, pero que bajo esta perspectiva también es útil para comprender las relaciones discursivas que se relatan en textos antiguos como la Biblia cristiana.

Debido a que solo se buscaba ilustrar esta aplicabilidad, el presente trabajo solo ha profundizado el análisis en una lectura, pero el modelo es susceptible de ser aplicado en otros relatos que cumplan con las condiciones de narrar una interacción dialógica entre personajes y consideren el contexto cultural en la que están insertas. Los ejemplos más emblemáticos en el evangelio de Lucas son cuatro más: *Jesús enseña en Cafarnaún y cura a un endemoniado* (Lucas 4, 31-37); *Curación de un leproso* (Lucas 5, 12-16); *El endemoniado de Gerasa* (Lucas 8, 26-39); y *El ciego de Jericó* (Lucas 18, 35-45).

En todos estos relatos, se ha podido observar como la interacción que el Jesús relatado en el evangelio de Lucas con diversos beneficiarios de su acción taumatúrgica están estructurados por representaciones de actos de habla con formas imperativas griegas que se clasifican principalmente como directivos, pero que también se pueden acompañar con otros actos que complementan el mensaje.

De esta manera, el análisis de las reglas que configuran esta interacción social permite tomar algunas posturas acerca de algunas teorías filológicas como la inserción o incorporación de cierta variante o algunas polémicas en la interpretación del discurso.

En definitiva, a la luz del discurso dialógico descrita gracias a los actos de habla, se propone que el relato de *Los diez leprosos* marca una frontera social entre una ciudad

samaritana hostil que rechaza a Jesús primeramente¹³ y un cambio de este en el relato de Lucas 17, 11-19 en la que la salvación/curación de este samaritano plantea que la pureza para Jesús va más allá de una curación corporal, sino que implica la salvación (Meier, 2018) y esta se manifiesta da a través del uso discursivo, sin requerir del contacto físico como en otras historias.

La aplicabilidad de los actos de habla para analizar textos antiguos se demuestra, entonces, en un plano representacional de los textos escritos que imitan el lenguaje oral y construyen un espacio de interpretación coherente entre el contexto sociocultural del relato y las formas lingüísticas utilizadas en su construcción.

Referencias bibliográficas

- Acero, J. J., Bustos, E., & Quesada, D. (2001). *Introducción a la Filosofía Del Lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Aguirre, R. (1994). *La mesa compartida Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Bilbao: Sal Terrae.
- Aguirre, R., & Rodríguez, A. (1992). *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Estella: Verbo Divino.
- Aland, K., & Aland, B. (1987). *The text of the New Testament* (2nd ed.). Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Aune, D. (2008). Magic in Early Christianity. In *Apocalypticism, prophecy, and Magic in Early Christianity* (pp. 367–401). Grand Rapids: Baker Academic.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Ayuch, D. (2005). Jesús y el templo de Jerusalén en Lucas: entre narración e historia. *Revista Bíblica*, 67(3–4), 1–14.
- Beristain, H. (2013). *Diccionario de retórica y poética*. Ciudad de México: Porrúa.
- Bovon, F. (2005). *El evangelio según San Lucas (Lc 15, 1-19, 27)*. Salamanca: Sígueme.
- Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fitzmyer, J. (2007). *The Gospel according to Luke I-IX*. Yale: Yale University Press.
- Genette, G. (1970). Fronteras del relato. En Roland Barthes *et al. Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- Guijarro, S. (2014). *Los dichos de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Hierro, J. (1989). *Principios de Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kristeva, J. (1972). *La Productividad Llamada Texto*. Buenos Aires: Tiempo

¹³ Cf. Lucas 9, 53.

contemporáneo.

- Léon-Dufour, X. (1972). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- López López, A. F. (2012). Del Tractatus Lógico-Philosophicus a Las Investigaciones Filosóficas Y La Teoría De Los Juegos Lingüísticos De Ludwig Wittgenstein. *Escritos*, 20(44), 121–135.
- Meier, J. (2018). *Un certain juif Jesús: les données de l'histoire. V Enquête sur l'authenticité des paraboles*. Paris: Cerf.
- Nongbri, B. (2016). Reconsidering the Place of Papyrus Bodmer XIV–XV (P75) in the Textual Criticism of the New Testament. *Journal of Biblical Literature*, 135(2), 405. doi: 10.15699/jbl.1352.2016.2803
- Ohmann, R. (1999). Los actos de habla y la definición de literatura. En *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid: Arco libros.
- Olvera, M. (2002). De la búsqueda del sentido de los textos a la formulación de una teoría general de interpretación. *Sociológica*, 17(48), 147–171.
- Ong, W. J. (2005). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Routledge.
- Saussure, F. (1995). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Schmid, U. (2009). Scribes and variants - Sociology and Tipology. *Fifth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament*, 1–23. New York: Georgias Press.
- Searle, J. R. (1976). A classification of illocutionary acts. *Language in Society*, 5(01), 1. doi: 10.1017/S0047404500006837
- (1994). *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis Valdés Villanueva. Barcelona: Cátedra.
- Spang, K. (1983). Mímesis, ficción y verosimilitud en la creación literaria. *Anuario Filosófico*, 17, 153–159.
- Valdivia, S. (2016). Competencias de los lectores y los esquemas secuenciales. En *Reflexiones y propuestas para mejorar la competencia comunicativa* (pp. 114–134). Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Van Dijk, T. (1996). *Estructuras y funciones del discurso*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- (2007). *Tractatus logicus philosophicus*. Madrid: Tecnos.