

La Teoría de la Comunicación como eje vertebrador de las Disciplinas Teológicas. Una Clave Relacional.

Rev. Aragon. Teol. 50 (2019)

José Manuel Martínez Sánchez

*En el principio existía la Palabra,
y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios
(Jn 1,1)*

*No se puede pasar a otras ciencias, si no es por la puerta de la Gramática
(Cervantes, El licenciado Vidriera)*

*Llegué a las puertas de la Gramática,
que son aquéllas por donde se entra a las demás ciencias
(Cervantes, Los trabajos de Persiles y Segismunda)*

Son diferentes y múltiples las aproximaciones a Dios llevadas a cabo desde disciplinas tanto filosóficas como teológicas. Nosotros vamos a proponer una más, seguramente la más humilde de todas, basada en la teoría de la comunicación como elemento unificador de diferentes disciplinas. Pero no se trata de una propuesta simplemente académica o intelectual para el acceso a Dios, sino que pretende, ante todo, ser una reflexión sobre Dios y sobre el hombre a través de otra disciplina, la lingüística —y, si se quiere, la comunicación—.

Como podemos ver en Juan 1,1, Jesús es la Palabra de Dios creadora que remite a Gn 1,1 y recoge la concepción de revelación que aparece en el A.T.: “Cristo, la Palabra hecha carne, es la revelación última y completa de Dios”¹. La relación de Dios con la creación es una relación de “comunicación”, nos atrevemos a decir, pues es la Palabra de Dios la que da origen a la realidad. Así lo podemos ver en ese primer relato de la creación de Gn 1, donde aparecen los *verba dicendi* “decir”, “llamar”. Dios, además, comparte esta capacidad creadora con el hombre, a través de la

¹ B. Vawter, “Evangelio según san Juan”, en R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (dir.) *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972, p. 417.

palabra que le concede: es Adán el encargado de poner nombre a su compañía, a las criaturas de Dios (Gn 2,18-20). El hombre se convierte en el *homo loquens*².

La historia de la relación del hombre con Dios se presenta en la Escritura como una conversación —eterna, si se quiere—: “Yahvéh Dios llamó al hombre y le dijo [...]” (Gn 3,9). Dios y el hombre se relacionaban cara a cara y hablaban entre iguales antes de la caída (Gn 3,8). Aquí parece radicar la semejanza del hombre con Dios, que habló consigo mismo antes de crear el mundo y al hombre (Jn 1,3).

Las conversaciones con Dios tienen lugar antes de que Adán y Eva probaran el árbol prohibido y se mantienen después de la caída como parte de la historia de la salvación. Es, por tanto, en la comunicación —concretamente en la teoría de la comunicación— donde podemos encontrar un vínculo con Dios; una forma de acceso, si queremos, a la divinidad; un retorno, aunque parcial, a lo más radical que se encuentra en el hombre en su relación con el Padre, por medio de la Palabra, que se hizo, además, palabra humana en la encarnación: “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14).

Tras la caída de Adán y Eva, todo comienza también con un acto comunicativo: Dios se dirige a un hombre, Noé, para comenzar su historia de la salvación: “Dijo, pues, Dios a Noé [...]” (Gn 6,13). Desde ese momento, ésta historia de la salvación ha consistido en conversaciones de Dios con los hombres, individuales (Abrahán, Moisés, etc.) y como género humano (los profetas), que se prolongan hasta nosotros, como reconoce el Concilio Vaticano II en la *Constitución Dogmática Dei Verbum*: “Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV 2).

Conocer los mecanismos de la teoría de la comunicación nos ofrece la posibilidad de articular en un eje común las diferentes aportaciones de las disciplinas de la filosofía y la teología y, en definitiva, una aproximación a la misma historia de la salvación -aunque no sea la única aproximación posible-³.

1. El *homo religiosus* como *homo loquens*

Desde que existe el *homo sapiens* se han dado dos realidades distintas pero, parece, complementarias: por un lado ha existido, desde los primeros rasgos del

² Cuando afirma Benedicto XVI que estamos “frente al misterio de Dios que se comunica a sí mismo mediante el don de su palabra” (VD 1), podemos entenderlo desde dos perspectivas: por un lado, Dios nos entrega su palabra en la Escritura y la Tradición de la Iglesia; por otro lado, Dios da al hombre la capacidad de lenguaje para comprender sus palabras y la Palabra.

³ Decimos conscientemente “aproximación”, puesto que no podemos agotar la comprensión de Dios (DV 6) en función, entre otras, de las carencias propias del lenguaje humano.

homo sapiens como *homo faber*, el *homo loquens*⁴; por otro lado, y junto a los anteriores, ha existido también desde el primer momento el *homo religiosus*⁵. ¿Cómo y cuándo se originó el hecho religioso? Se trata de una cuestión que ha dejado de interesar a la historia de las religiones, que se centra en estudiar los vestigios más antiguos de los fenómenos religiosos (pinturas rupestres, etc.)⁶.

Esta expresión dual en la forma de ser del hombre no es, sin duda, casual y azarosa: “lo importante del lenguaje es el ser transmisor de comunicaciones”⁷. El hombre encuentra su primera diferencia con los animales precisamente en el lenguaje, entendido como capacidad lingüística. Esto no niega que en el mundo animal no existan también funciones comunicativas. El hombre comparte con los animales algunas funciones comunicativas, como ya puso de manifiesto Karl Bühler bajo el concepto de funciones del lenguaje⁸. Para Bühler existen tres funciones del lenguaje⁹: la función señalativa o apelativa, que sirve para establecer contacto; la función sintomática o expresiva, que sirve para expresar sentimientos/emociones del emisor; y la función simbólica, que sirve para relacionarnos con interlocutores.

Es precisamente la función simbólica lo específicamente humano. El *homo sapiens* ya no es un animal que vive en un entorno, sino que tiene mundo¹⁰, que es, además, interpretado, un “universo simbólico” donde se relaciona con *pragmata*, cosas para un uso¹¹. Por tanto, para el hombre no existe una adecuación inmediata y automática entre estímulo y respuesta, sino que procesa todo mediante el sistema simbólico. Pero además, hablar de sistema simbólico es, en definitiva, hablar de sistema lingüístico, puesto que el símbolo es la base del lenguaje.

De esta manera, el hombre es capaz de ir más allá de lo que se presenta al entendimiento sensible, como “una manera de ser y hacer”¹², y en definitiva, todo lo que respecta al hombre, lo humano, podríamos decir, depende del lenguaje.

⁴ Esto ya lo dijo Aristóteles al decir que el hombre es *zōon lōgon échon* (Pol. I 2). Como afirma J. Gevaert en *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1987, 153, “el hecho cotidiano y misterioso de la palabra y de la verdad hace en todas partes su aparición junto con el hombre”. Aceptamos esta existencia conjunta de hombre y lenguaje ante la complejidad de responder a qué fue anterior, si es que esta pregunta tiene, siquiera respuesta.

⁵ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Trotta, Madrid 2017⁷, 11; 549

⁶ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 549 ss.

⁷ F. Marcos Marín, *Aproximación...*, 21.

⁸ Bühler habló sobre estas funciones en 1934 en su obra *Teoría del Lenguaje*. Sobre las funciones del lenguaje y su función en la comunicación hablaremos más adelante en el siguiente epígrafe.

⁹ *Teoría del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

¹⁰ Sobre este concepto de mundo en Husserl, Scheler y Heidegger, remitimos, como referencia a G. Amengual, *Antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, *Sapientia rerum* (4), Madrid 2007, 37-55.

¹¹ G. Amengual, *Antropología filosófica*, 120-121.

¹² G. Amengual, *Antropología...*, 127.

Así, como decíamos al comienzo de las presentes páginas, el hombre es semejante a Dios en cuanto al lenguaje, lo que le permite, mediante la razón natural, acceder al conocimiento de Dios, que no es inaccesible al conocimiento humano (DV 6). Aquí radica una de las razones por las que el hombre es *capax Dei* (CCE 35)¹³, y lo es por esa capacidad lingüística, entendida como un proceso de la psique humana¹⁴, un proceso que crea el mundo y al propio individuo. Hablar del *homo sapiens* es hablar, en definitiva, del *homo loquens et religiosus* —si se nos permite la expresión—, recogiendo la afirmación de Amengual: “la simbolización nos abre al lenguaje y a todo el mundo poético, imaginativo, evocativo, mítico, religioso, artístico, científico, matemático”¹⁵.

Pero el pluralismo religioso confirma también en cierta medida esta dirección del *homo loquens et religiosus*: si el lenguaje humano no es perfecto —y depende, además, del lenguaje divino— tampoco su conocimiento de lo divino puede ser perfecto¹⁶, de donde emanan las diferentes experiencias religiosas y las diferentes manifestaciones en múltiples fenómenos religiosos concretos.

El hombre es, en definitiva, un ser abierto a “lo sagrado”, por usar el consagrado término de R. Otto¹⁷, abierto a un ámbito en el que se articulan los elementos del hecho religioso (Dios, actos, objetos, espacios, tiempos, etc.) y que se presenta común a todas las culturas y tiempos. Es precisamente esa capacidad simbólica del hombre la que le permite pasar a un “orden” distinto de la realidad lo que se convierte en símbolo¹⁸, “el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma”¹⁹.

¹³ “Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la tierra, y fijó los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a la divinidad [*tòn theón*], para ver si a tientas la buscaban y la hallaban. Pero no pensemos que se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros” (Hch 17,26-27). Esto que refleja la Escritura, y que recoge el CCE (27), es reflejo de esta realidad de hombre religioso que descubren también la historia de las religiones, la filosofía de las religiones y la fenomenología de las religiones, por lo que no sólo pertenece al ámbito de la teología, tampoco la cristiana.

¹⁴ G. Amengual, *Antropología...*, 123.

¹⁵ G. Amengual, *Antropología...*, 124. En este momento parece pertinente la enunciación de Thomas y Páez: “Pero, ¿somos siempre conscientes de los indisolubles lazos existentes entre lengua, cultura y comunicación? Lo que expresamos y como lo decimos, ¿no retrata nuestro yo?” (E. L. Thomas Ibarra – V. Páez Pérez, “Lenguaje, cultura y comunicación: su influencia en la traducción-interpretación”, *Pedagogía Universitaria*, 8 (2003), 54).

¹⁶ A este respecto, cf. M. Guerra Gómez, *Historia de las religiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, *Sapientia fidei* (21), Madrid 2017², 51-52.

¹⁷ R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid 1968 (= *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917).

¹⁸ En el cristianismo, lo sagrado y lo profano no son dos mundos separados, sino que son el mismo mundo. Cf. J. Martín Velasco, *Introducción...*, 94.

¹⁹ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 125.

Esta experiencia de lo sagrado es lo que se concreta en las religiones en lo que se dice en relación a Dios (*ordo ad Deum*²⁰), como captación de algo “tremendo y fascinante”, totalmente otro y trascendente²¹, que el hombre es capaz de concebir por analogía (también lingüística) como “la presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad de la persona, a la que se refieren las variadísimas representaciones de lo anterior y superior al hombre a lo que remiten todas las religiones”²².

Pero aunque lo sagrado y el Misterio se dan por sí mismos en la realidad, el hombre no sería *homo religiosus*, en el sentido más literal de tener religión, si no hubiera también una respuesta, una disposición a la relación con el Misterio con todas sus facultades que lo hacen hombre: espíritu, ánimo, cuerpo²³. Desde esta respuesta se da la experiencia religiosa del hombre, como “primera visibilización de la actitud y el lugar en que coinciden los aspectos externos del fenómeno religioso, sus dimensiones interiores y, a través de ella, la realidad a la que una y otras remiten”²⁴. Y la experiencia religiosa es, en definitiva, una vivencia global que surge de la actitud religiosa²⁵, individual y concreta, que aparece en sus infinitas manifestaciones en todas las tradiciones religiosas.

En última instancia, también de la capacidad simbólica del hombre se desprenden las llamadas por los estudiosos de la religión “mediaciones”, entendidas como las realidades mundanas que, sin dejar de serlo, hacen presente al Misterio para el hombre y cuyas manifestaciones han sido innumerables a lo largo de la historia del hombre (lugares, objetos, rituales, doctrinas, símbolos, instituciones, etc.). Se trata del fenómeno originario de la constitución de la realidad trascendente en lenguaje mediato”²⁶.

2. Teoría clásica de la comunicación

De la misma manera que los fenómenos religiosos, como hemos visto, aparecen ligados a relaciones sociales, modelos culturales, poder y política, experiencia, valores y actitudes, objetos y lugares —y aún así sujetos a estructuras comunes—,

²⁰ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 117.

²¹ Sobre el origen de la explicación del Misterio y de las respuestas a ésta, cf. J. Martín Velasco, *Introducción...*, 123 ss.

²² J. Martín Velasco, *Introducción...*, 125-126.

²³ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 1161-162.

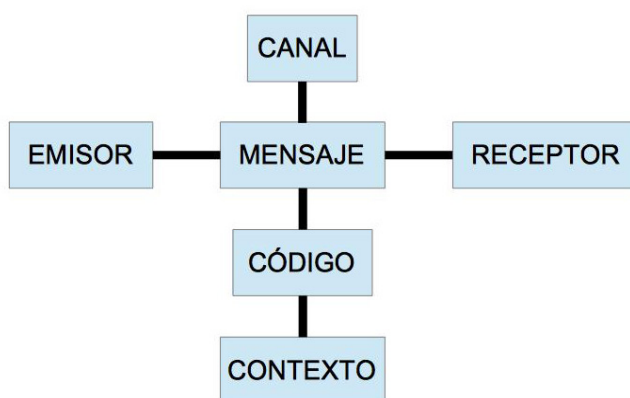
²⁴ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 174.

²⁵ Y no a la inversa: la actitud religiosa no parte de la experiencia religiosa, como bien hace notar J. Martín Velasco, *Introducción...*, 175. Y más adelante afirma: “mientras el filósofo afirma la existencia de la realidad suprema, el hombre religioso reconoce y confiesa su presencia” (*Idem* 183).

²⁶ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 207-208.

el lenguaje, como parte también de esta capacidad simbólica del hombre, aparece ligado a todas estas circunstancias²⁷.

Superando el esquema propuesto por Bühler de las funciones del lenguaje, Jakobson propuso un nuevo modelo de estructuración del acto comunicativo más complejo, partiendo de las aportaciones que el estructuralismo, especialmente F. de Saussure, había hecho al respecto de la fluidez del lenguaje a la hora de expresar la misma idea, como puede verse en el siguiente esquema²⁸:



Para Jakobson el contexto equivale al tema del que se emite el mensaje²⁹. Nosotros preferimos designar este concepto como referente, puesto que entendemos, con Austin y Searle, que en el acto comunicativo se separan el tema y el contexto, lo que ellos llaman situación comunicativa o contexto, que envolvería a todos los agentes del proceso³⁰.

²⁷ J. P. Gee, *La ideología en los discursos*, Ediciones Morata, Madrid 2005, 9. También son interesantes en este sentido las aportaciones de T. A. van Dijk, *Sociedad y discurso: cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*, Ed. Gedisa, Barcelona 2010.

²⁸ Jakobson propuso por primera vez este esquema de los agentes de la comunicación en 1958, en una sesión del congreso organizado por el Social Science Research Council, haciéndolos depender de las funciones del lenguaje que proponía. La ponencia fue publicada en el año 1960 en T. A. Sebeok, *Style in language*, Mass M.T.I Press (existen dos ediciones españolas, una publicada por Seix Barral en 1975 y reeditada en 1984 en Ariel; y la edición de Cátedra Editorial, de 1983, que incluye una introducción de Fco. Abad, de la que nos hemos servido para citar).

²⁹ Cf. R. Jakobson, *Lingüística y poética*, Ed. Cátedra, Madrid 1983.

³⁰ J. L. Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge 1962; J. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969. De la misma opinión pero más reciente son J. J. Gumperz, "contextualization and understanding", en A. Durante – Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge

Cada una de los agentes del esquema anterior se reflejan en cualquier acto comunicativo, pero no todos tienen la misma importancia en función de la intención del emisor. De esta forma puede hablarse de las funciones de la comunicación, como hizo Jakobson.

De esta manera, cuando la atención del mensaje se centra sobre las emociones, intenciones y deseos del emisor, quien construye el mensaje, hablamos de la función emotiva (por ejemplo, un lamento); cuando la atención se centra sobre la reacción que se busca por parte del receptor, hablamos de función apelativa (por ejemplo, una orden); cuando la atención se centra en el mensaje mismo, en su belleza, hablamos de función poética; cuando el mensaje se centra en el canal, por donde se transmite el mensaje (por ejemplo, una afirmación por teléfono que confirma que la línea sigue abierta); cuando el mensaje se dedica a transmitir una información objetiva sobre un tema concreto, hablamos de función referencial; y hablamos de función metalingüística cuando el mensaje habla sobre el propio código³¹.

En cuanto al contexto, no existe una función propia que refleje en el mensaje el contexto mismo. Se trata más bien de los contextos comunicativos objetivos (lugar, tiempo, situación histórica, contexto geográfico) y de la intención comunicativa del emisor³².

3. Filosofía y teología como ciencias de los elementos de la comunicación

Como se puede ver en el esquema anterior, y como adelantábamos al comienzo, la historia de la salvación es la historia de una comunicación que tiene lugar entre Dios y el hombre, aunque se trate de un diálogo muy particular. Cada una de las disciplinas de la filosofía y la teología se centran, en definitiva, en entender algún aspecto del esquema propuesto de Jakobson que hemos visto brevemente en el apartado anterior, como vamos a ver en las siguientes líneas.

El emisor es Dios mismo que “habla a los hombres como amigos” (DV 1), porque quiere asegurar la salvación de los hombres. A cómo Dios se manifiesta a los hombres se dedican las disciplinas que estudian misterio de Dios y la cristología. Pero además, el emisor se complica, porque Dios se dirige a los hombres “por medio de hombres y en lenguaje humano” (DV 12-13). Esta realidad es más complicada,

University Press, Cambridge 2000, 229-252; y J. P. Gee, *La ideología...*, 2005.

³¹ Quizá sea esta la función más compleja. Pongamos un ejemplo: “en”, en español, entra en la categoría de preposición. Es una preposición en español. Sin embargo, cuando la frase dice “en” es una preposición, se encuentra como sustantivo, sujeto de la oración. Este intercambio metalingüístico es el que refleja esta función, pues en, no se encuentra en la frase como cuando “Juan está EN casa”.

³² Sobre la importancia de conocer el contexto de emisor y receptor, aunque desde la perspectiva aplicada a la traducción, referimos a J. M. Martínez Sánchez, “Ars translationes: el sentir de los clásicos”, *Creatividad y Sociedad*, 29 (2019), 210-216.

porque este emisor doble es más complejo de estudiar. A esta relación entre ambos emisores se dedica la teología fundamental³³. Pero también hay otras disciplinas que se dedican a estudiar al emisor humano, que son las mismas que estudian al receptor, que también es humano.

Los dos agentes humanos, emisor y receptor, se estudian desde la antropología, tanto filosófica como teológica, la psicología y la sociología, que dedican sus esfuerzos a estudiar la configuración y la particularidad del ser humano en el mundo. Pero además, el receptor, que ha de sentirse interpelado y ha de ser puesto en acción por el mensaje de Dios, también es estudiado desde las disciplinas de la epistemología y la teodicea en cuanto al acceso a la realidad y a Dios; desde la ética y la moral, además de la teología espiritual, en lo referente al comportamiento del hombre en su interioridad; y desde los sacramentos, la liturgia, la eclesiología y el derecho en los referente a las actuaciones concretas a las que es llamado por Dios.

También son diferentes disciplinas las que estudian el mensaje concreto. Por un lado se encuentran las disciplinas que estudian la comprensión de la realidad y los mensajes, como la lógica y la metafísica; por otro lado están las disciplinas que estudian el contenido concreto del mensaje, como son las diferentes áreas de la teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamentos, la mariología y la escatología.

Las disciplinas que se dedican al referente, a la función de la religión en el ser humano y en la sociedad, se dedican la filosofía de la religión, la teología fundamental y la fenomenología de las religiones.

Al código se dedican las diferentes disciplinas de la lingüística, la filosofía del lenguaje y las diferentes filologías que estudian las lenguas humanas en que el mensaje de Dios se ha concretado a través del emisor humano (hebreo, griego, latín, arameo, siríaco, etc.).

Sobre el canal en que se ha transmitido, ya hemos nombrado anteriormente la teología fundamental, que se encarga de la cuestión de la inspiración, pero también se dedican a ellos las disciplinas bíblicas que estudian los soportes, historia de los textos (crítica textual, canon, procesos de redacción, etc.), así como la metodología específica necesaria para el estudio de la transmisión.

Y, finalmente, al contexto en que tiene lugar la comunicación de Dios con los hombres, en todos los tiempos y lugares —incluido el momento actual— se dedican disciplinas como la historia (historia de Israel, orígenes del cristianismo, historia de la Iglesia), la sociología, la historia de la filosofía y la historia de las religiones.

³³ En esta relación entran cuestiones como la inspiración.

Conclusión

Como podemos ver, la dimensión simbólica —que incluye particularmente la lingüística— “se encuentra en todos los órdenes de expresión de la actitud religiosa”³⁴, y las relaciones que se dan entre los elementos que forman el esquema tradicional de la teoría de la comunicación pueden constituirse en un eje de comprensión más de las relaciones entre Dios y el hombre, relaciones de comunicación que, como ya hemos visto, son en el pensamiento cristiano también, y principalmente, comunicadas en lenguaje humano.

Pero no por esto venimos a significar que el estudio de la teoría de la comunicación se equivalente al estudio de la teología y tampoco queremos reducir al hombre a una mera dimensión lingüística, que no sería capaz de explicar la complejidad existencial del mismo. Tan sólo queremos presentar una posibilidad holística de acceso a Dios, desde la creencia de que la historia de la salvación es la historia de una comunicación bidireccional entre Dios y el hombre, que incluye todas las realidades del hombre y de su contexto. Se trata de acercarnos a esta historia de relación entre Dios y el hombre con atención específica a lo que la comunicación significa para el ser humano, por su radical configuración del mismo y por ser herramienta que se pone en movimiento desde los primeros instantes de la vida de éste.

En la historia del hombre, en definitiva, la palabra y la Palabra han sido el eje articulador de toda realidad. La segunda, para crear; la primera, para destruir, pues la sola palabra del hombre consigo mismo (Gn 3) y con otros hombres (Gn 11) no tiene poder creador. Pero todo cambia cuando Palabra y palabra se mezclan, pues en el hombre se da la capacidad creadora. Así lo experimentaron los apóstoles en Pentecostés cuando, tras recibir el Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego comenzaron a hablar en diversas lenguas (*glóssais*), reflejo de la gran lengua de Dios (*Lógos*). Se convirtieron así los apóstoles en co-creadores del Reino a través de la palabra (Hch 2).

En conclusión, “también hoy en la Iglesia hay un Pentecostés, es decir, que la Iglesia habla en muchas lenguas; y esto no sólo en el sentido exterior de que en ella están representadas todas las grandes lenguas del mundo, sino sobre todo en un sentido más profundo: en ella están presentes los múltiples modos de la experiencia de Dios y del mundo, la riqueza de las culturas; sólo así se manifiesta la amplitud de la existencia humana y, a partir de ella, la amplitud de la Palabra de Dios” (AAS 101 [2009], 5).

³⁴ J. Martín Velasco, *Introducción...*, 208.

ABREVIATURAS

AAS = Acta Apostolicae Sedis

CCE = Catecismo de la Iglesia Católica

DV = Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación

VD = Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, G., *Antropología filosófica* (Madrid 2007).
- ARISTÓTELES, *Aristotelis Politica recognovit brevitque adnotatione critica instruxit W. D. Ross*, (Oxford, 1980).
- AUSTIN, J. L., *How to do things with words* (Cambridge 1962).
- BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje* (Madrid 1985)
- DIJK, VAN, T. A., *Sociedad y discurso: cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación* (Barcelona 2010).
- GEE, J. P., *La ideología en los discursos* (Madrid 2005)
- GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* (Salamanca 1987).
- GUERRA GÓMEZ, M., *Historia de las religiones* (Madrid 2017).
- GUMPERZ, J. J., “Contextualization and understanding”, en A. Durante – Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon* (Cambridge 2000)
- JAKOBSON, R., *Lingüística y poética* (Madrid 1983).
- MARCOS MARÍN, M., *Aproximación a la gramática española* (Madrid 1978).
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 2017).
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, J. M., “Ars translationes: el sentir de los clásicos”, *Creatividad y Sociedad*, 29 (2019)
- SEARLE, J., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge 1969).
- THOMAS IBARRA, E. L. – V. PÁEZ PÉREZ, “Lenguaje, cultura y comunicación: su influencia en la traducción-interpretación”, *Pedagogía Universitaria*, 8 (2003)
- VAWTER, B., “Evangelio según san Juan”, en R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (dir.) *Comentario bíblico “San Jerónimo”* (Madrid 1972).

