



TAL VEZ

ACTOS DE HABLA
ESPIRITUALES.
LAS
CONDICIONES
PARA LAS
ORACIONES
RELIGIOSAS *

Por: Juan David

Alfonso Sierra **

Ilustraciones:

Gustavo Cárdenas (behance.net/noretaw)

* Agradezco los valiosos comentarios de Ángel Rivera, Juan Esteban Castaño y Leidy Arévalo a borradores anteriores de este trabajo. Además de la claridad teórica y conceptual que requiere el análisis de la religión a partir de la Filosofía del Lenguaje, también necesité dimensionar la profundidad, la belleza y el respeto que ambos temas exigen para poder *decir algo* sobre ellos.

** Docente, Colegio San José de Cajicá. Semillero de Investigaciones Lógico-Lingüísticas. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Contacto: juan_alfonso@javeriana.edu.co / ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4687-6289>



RESUMEN

¿EXISTE ALGUNA DIFERENCIA ENTRE QUE UN CATÓLICO Y UN ATEO PROFIERAN UN PADRENUESTRO? ¿BASTA CON REPETIR LAS FÓRMULAS DE LAS ORACIONES RELIGIOSAS PARA ORAR? ESTAS PREGUNTAS CORRESPONDEN A LA SEMÁNTICA, PUES VERSAN SOBRE LAS CONDICIONES POR LAS QUE LOS TÉRMINOS SIGNIFICAN. PARA EL CASO DE LAS ORACIONES, SE INDAGA SOBRE LA CONDICIÓN POR LA QUE ELLAS SON ACTOS LINGÜÍSTICOS CON SIGNIFICADO, ES DECIR, SOBRE QUÉ HACE QUE SE CUMPLA EL ACTO DE ORAR. ESTE TRABAJO EXAMINA LAS ORACIONES A PARTIR DE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA. SE PROPONE QUE EN ELLAS OCURRE UN ACTO DE HABLA EXPRESIVO QUE TIENE COMO CONDICIÓN EL COMPROMISO CON UNA FORMA DE ESPIRITUALIDAD. INICIALMENTE SE CARACTERIZA LA RELIGIÓN COMO UNA FORMA DE ESPIRITUALIDAD, PARA LUEGO SEÑALAR LAS CLASES DE COSAS QUE SE PRETENDEN EN LAS ORACIONES. FINALMENTE, SE PLANTEA QUE EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EXPUESTO ES CONDICIÓN PARA EL ACTO DE ORAR Y SU RESPECTIVO TIPO DE ACTO ILOCUCIONARIO.

PALABRAS CLAVE: ORACIONES RELIGIOSAS, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE APLICADA, ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA, FILOSOFÍA DE LAS EMOCIONES.

ABSTRACT

IS THERE A DIFFERENCE BETWEEN A CATHOLIC AND AN ATHEIST UTTERING AN OUR FATHER? IS IT ENOUGH TO REPEAT THE FORMULAS OF RELIGIOUS PRAYERS TO PRAY? THESE QUESTIONS CORRESPOND TO SEMANTICS, SINCE THEY DEAL WITH THE CONDITIONS BY WHICH THE TERMS MEAN. IN THE CASE OF PRAYERS, THE CONDITION FOR WHICH THEY ARE MEANINGFUL LINGUISTIC ACTS IS STUDIED, THAT IS, WHAT MAKES THE ACT OF PRAYING TO BE FULFILLED. THIS WORK EXAMINES SENTENCES FROM THE THEORY OF SPEECH ACTS. IT IS PROPOSED THAT AN EXPRESSIVE SPEECH ACT OCCURS IN THEM, AND IT IS CONDITIONED BY THE COMMITMENT TO A FORM OF SPIRITUALITY. RELIGION IS INITIALLY CHARACTERIZED AS A FORM OF SPIRITUALITY, TO POINT OUT THE KINDS OF THINGS THAT ARE INTENDED IN PRAYERS. FINALLY, IT IS STATED THAT THE CONCEPT OF RELIGION IS A CONDITION FOR THE ACT OF PRAYING AND ITS RESPECTIVE TYPE OF ILLOCUTIONARY ACT.

KEY WORDS: RELIGIOUS PRAYERS, APPLIED PHILOSOPHY OF LANGUAGE, RELIGIOUS SPIRITUALITY, PHILOSOPHY OF EMOTIONS.

SI YO HABLASE LENGUAS HUMANAS Y ANGÉLICAS, Y NO TENGO AMOR,
 VENGO A SER COMO METAL QUE RESUENA, O CÍMBALO QUE RETIENE.
 SI TUVIESE PROFECÍA, Y ENTENDIESE TODOS LOS MISTERIOS Y TODA CIENCIA,
 Y SI TUVIESE TODA LA FE, DE TAL MANERA QUE TRASLADASE LOS MONTES,
 Y NO TENGO AMOR, NADA SOY.
 I CORINTIOS 13:1-2

ORAR ES PENSAR EN EL SENTIDO DE LA VIDA
 LUDWIG WITTGENSTEIN

FORMAS DE ESPIRITUALIDAD

La inquietud frente a la vida es propiedad humana. “¿Qué somos?”, “¿qué hacemos en este mundo?”, “¿qué sentido tienen nuestras acciones?” son preguntas que puede tener tanto el creyente más devoto como el ateo más materialista —si es que existe tal—, pues aunque, en teoría, carecen de sentido para el ateo materialista consecuente, en la práctica resulta difícil pasarlas por alto. Es tan humana la misteriosa inclinación a preguntarse tales cosas como lo es la palabra. Este tipo de inquietudes corresponden a una apropiación espiritual de la vida, una valoración de nosotros mismos frente al mundo que nos rodea. Las valoraciones que hacemos frente a nuestra vida parten del rol de la espiritualidad como una metaemoción “que trasciende lo meramente personal, puesto que tiene en cuenta nuestro más grande (o más modesto) lugar en el universo” (Solomon, 2007, p. 268). Aquí se entiende por metamociones aquellas emociones que tienen como objetos intencionales otras emociones. Lo que caracteriza a esta, en particular, es que se compone de otras tres metaemociones, a saber, la felicidad, la gratitud y el amor. La razón por la que se consideran espirituales es el papel que desempeñan en la vida cotidiana o, lo que es lo mismo, “la contribución que hacen en la construcción del sentido de la vida de las personas” (Molano, Cuéllar y Pérez, 2018, pp. 79-80). Las emociones espirituales son de

naturaleza reflexiva sobre nosotros y la vida que hemos vivido. Así, en primer lugar, tenemos la felicidad, que es un juicio de valor sobre nuestra propia vida en toda su extensión. En segundo, la gratitud, que es también un juicio de valor, pero que se aplica sobre la valoración actual que tenemos de nuestra vida —por lo que sería una metaemoción que depende de la felicidad, si es la valoración que tenemos de nuestra vida—. Y en tercero, el amor, que es un juicio de valor sobre la relación que puede tener nuestra propia vida con el mundo circundante, ahora y en el futuro. Lo que define al individuo espiritual, sea practicante de una religión o no, es que articula estas emociones para el desarrollo de su propia vida y la forma en la que se enfrenta al mundo.

Si bien la espiritualidad es una metaemoción que comprende las metaemociones de la felicidad, la gratitud y el amor, hay una emoción “bisagra” que da el paso de la espiritualidad a la religión y que, por ende, es propia del creyente. Me refiero a aquella emoción en apariencia primitiva y que no deja de ser misteriosa: el miedo. Este tiene un doble objeto: por un lado, lo sagrado; por otro, el mundo. Con el primer objeto me refiero a la experiencia de una naturaleza diferente, inefable, una ruptura de nivel con el mundo. La presencia de lo sagrado es la presencia de algo tremendo, pero a la vez fascinante (Otto, 2005). Una experiencia que puede tener tanto el teísta como el creyente de una religión sin dioses.

El otro objeto del miedo es el mundo. “Estar vivos es ser vulnerables” (Solomon, 2007, p. 29), y es en el reconocimiento de esta vulnerabilidad donde surge el

“
**El direccionamiento
 es solo posible por
 la fe del creyente,
 ya que en ella radica
 la confianza de que
 sus preferencias van
 dirigidas a Dios...**
 ”

miedo. Considero el miedo una metaemoción por este sentido valorativo y reflexivo, pues en él se reconoce nuestro precario y expuesto lugar en el mundo. Podemos sentir miedo al valorarnos a lo largo de nuestra vida como seres a los que pueden ocurrirles —o de hecho les ocurren— tragedias, males y dolores. Aun con esto, el miedo no es una emoción negativa, ya que previene ciertos peligros al advertirlos; es una especie de radar. Siguiendo la línea de las emociones como estrategias que configuran acciones, lo que hace el creyente es adherirse a una práctica religiosa en la que su visión del mundo cambia. Así, la experiencia de un fenómeno natural y espantoso como los rayos y los truenos, de los que en algún momento ignorábamos su causa, nos llevó a llamar Júpiter al gran cuerpo animado del cielo.¹ Podemos pensar que este es el caso específico de Occidente, pero no. El miedo es una constante en varias culturas para la motivación del culto y el rito,² al lograr una comunión entre el mundo circundante y la divinidad, que se expresa en objetos ritualísticos que se tornan símbolos; para nuestra cultura cristiana, en la cruz.³ Los símbolos que nacen a partir de la motivación emotiva —acaso esta redundancia ilustre la naturaleza de la emoción— son los que institucionalizan la práctica religiosa (Agustín, 2011 / s. V), con lo que se encauza esta vulnerabilidad que se valora por la espiritualidad y el miedo. En últimas, la experiencia propia de la espiritualidad es ver el mundo, ya no como fragmentos de hechos que lo componen, sino como un todo unitario, una totalidad.⁴ En el caso de la religión, la experiencia está acompañada

1 Cfr. Vico, 1995/1725, (377) p. 183.

2 Para un estudio comparativo de casos, véase Warburg, 2004.

3 Cabe aclarar que mi ejemplo principal es la tradición cristiana, pues en ella es explícita la oración religiosa como un acto propio de la práctica religiosa. Ahora bien, la aclaración que propongo del concepto de *religión* es, a mi parecer, satisfactoria para otras religiones, incluso las no teístas.

4 Cfr. Antiseri, 1976, p. 182.

de un miedo, ya no concreto, sino ante una totalidad en la que nosotros mismos nos vemos precarios.

Con la institucionalidad religiosa que se configura a partir de los símbolos del rito, pasaré a la normatividad. El creyente de una religión es un individuo espiritual que se distingue de un individuo meramente espiritual no solo por el miedo, sino por la adopción de principios, dogmas y tesis teológicas que articulan sus creencias, haciéndolo parte de una comunidad,⁵ y regulan una forma concreta de desarrollar su vida — desde los hábitos cotidianos hasta los principios morales que asume—; en últimas, su forma de vida.⁶ La configuración de su vida —su sentido— incluye la apropiación de principios supersticiosos y, a la luz de una mirada escéptica, absurdos. Un principio como “creo en Dios” implica una creencia como “creo que recibo el cuerpo de Cristo en la Eucaristía”. Aquí, “creo” tiene un énfasis especial, pues su uso no es el mismo de cuando decimos “creo que lloverá en la tarde”; este es ordinario y aquel, supersticioso.

Las creencias ordinarias son afirmaciones susceptibles de ser verdaderas o falsas —“creo que lloverá esta tarde” puede ser falso o verdadero según el estado de cosas—; mientras que las creencias supersticiosas no son afirmaciones, aunque tengan su forma,⁷ por lo que no pueden ser verdaderas ni falsas. Son, en cambio, un marco normativo que rige la forma de vida del creyente,⁸ y en tanto que su objeto es la vida, su función es dar forma a la espiritualidad. Así, las expresiones de creencias supersticiosas tienen sentido solo en la trama de la forma de vida del creyente, de ahí que se puedan implicar otras creencias coherentes a partir de la expresión “creo en Dios”. Además de



5 Cfr. Solomon, 2002, p. 12. Fijémonos, además, en que la etimología de “sacramento”, *sacramentum*, nos indica que el término refiere, en su sentido originario, a la iniciación y el compromiso en una comunidad (véase Lee, 2017, p. 6).

6 Los actos lingüísticos —o juegos de lenguaje—, en los que se incluye la oración religiosa, hacen parte de —y, por lo tanto, tienen sentido en— una actividad, esto es, una forma de vida. Cfr. Wittgenstein, 2003/1953, §23.

8 Cfr. Wittgenstein, 2002/1967, p. 129.

regularse en la propia forma de vida del creyente, las creencias supersticiosas se ciñen bajo la normatividad de los dogmas y principios de la institución religiosa, que es el horizonte para dar sentido a términos como “fe”, “gracia”, “misterio”, etc. Más aún, es en la gramática del lenguaje religioso donde está la forma de vida del creyente.⁹ Él sigue reglas en estas prácticas religiosas, puesto que se conforma a la convencionalidad¹⁰ de una institución —la Iglesia, en el caso de los cristianos—, en la que se comprenden los dogmas y principios de una determinada confesión y se ordena la espiritualidad.

Comprender de este modo la religión evita que se la limite a una mera relación con un ser superior por la que toda acción considerada religiosa está determinada por la intencionalidad hacia dicho ser, y permite hablar en términos de estrategias, de compromisos en las acciones. Hay entonces, en la religión, un aspecto de dependencia o de relación que suscita sentimientos respecto a una experiencia que rebasa a los individuos.¹¹ No es solamente una relación con Dios, sino que es una apropiación vital de dicha experiencia, una vivencia. Habiendo definido que la religión es una forma de espiritualidad, tenemos las condiciones esenciales para la oración religiosa.

EL ACTO DE ORAR

La oración religiosa es una expresión de la forma de vida del creyente; por lo tanto, un acto regulado por

su forma de espiritualidad. Daré una definición de “oración religiosa” con la que me comprometo y cuatro funciones que se pretenden en ella, para luego pasar al examen de su estructura significativa desde la teoría de los actos de habla.

Entiendo la oración religiosa como un acto mediante el cual un creyente emite una serie de palabras (a veces compuestas como una fórmula¹²) adecuadas a una normatividad religiosa, para expresar un conjunto de emociones asociadas con una forma de espiritualidad y que tiene un direccionamiento —u “oyente”— particular. Allí incluyo plegarias, rezos, sermones, prédicas, cantos, homilías y jaculatorias. La inclusión de los actos religiosos celebrados en comunidad se debe a que, si bien son dirigidos a quienes participan en ellos, tienen el mismo direccionamiento particular de la oración íntima. Las cuatro funciones o actos que se pretenden en una oración religiosa son alabar, agradecer, pedir perdón y hacer una petición.¹³

En las dos primeras se pretende llevar a cabo el acto de expresar; en las dos últimas, según parece por su estructura, el de pedir. Puesto que pedir perdón es una forma de petición, a la vez que una función particular de la oración religiosa, la consideraré en la petición. Los actos que se llevan a cabo son pedir, solicitar, rogar, suplicar, implorar y otros actos directivos; sin embargo, es problemático identificar la petición en la plegaria con este tipo de actos, ya que eso presupondría un interlocutor e, incluso, la idea de que la plegaria es *literalmente* eficaz para cambiar el mundo.¹⁴ Pero, por supuesto, el creyente *crea* ambas cosas. Si bien es problemático para una perspectiva es-

9 Cfr. Buritica, Rivera-Novoa y Carbonell, 2019, p. 7.

10 La gramática o vocabulario propio de la religión (“fe”, “esperanza”, “gracia”, “pecado”, “salvación”, etc.) configura la forma de vida compleja del creyente. Véase Wittgenstein, 2003/1953, II, 1.

11 En este sentido, son afines la concepción que tiene Schleiermacher de la religión como un sentimiento de dependencia absoluta (1893, p. 105) y la definición de William James como “sentimientos, actos y experiencias de los individuos en su soledad, en la medida que se aprehenden a sí mismos en relación con lo que consideran divino” (1982, II, 29).

12 En el catolicismo y el judaísmo existen oraciones religiosas ya compuestas, como el padrenuestro, el avemaría y el credo, en el primer caso, y la compilación del Sidur, en el segundo.

13 Planteo estas cuatro, pues considero que son las principales. Incluyo la alabanza, aunque considere que se dé en todos los tipos de plegarias.

14 Cfr. Downes, 2018, p. 13.

céptica tomar la oración como una interacción con un agente que atiende al ser convocado, que está situado en un espacio normativo y del que se espera una respuesta, el creyente reconoce la inefabilidad divina que surge a partir de la metaemoción del miedo. De este modo, para él, el “diálogo” con Dios no se da con las características del diálogo con un igual, pero en él se da un sentido, un direccionamiento que se aprecia en la forma vocativa y apostrofada de la mayoría de las oraciones religiosas. El direccionamiento es solo posible por la fe del creyente, ya que en ella radica la confianza de que sus preferencias van dirigidas a Dios, aun cuando no sea patente en un espacio normativo. En este sentido, la naturaleza vocativa –esencia del significado del lenguaje (Kukla y Lance, 2008)– surge de la creencia supersticiosa.

A partir las peticiones que hace el creyente en sus plegarias, ni él mismo ni el escéptico tendrían forma de sostener que las *bendiciones* que recibe sean

casuales; pero de ahí no se sigue que sean *causales*, esto es, que sean un efecto de la plegaria; aquí, como ya dije, no se está en el nivel ordinario. Siguiendo esto, determinaré la petición como un signo mediante el cual se expresa un deseo,¹⁵ *un esperar que*;¹⁶ entonces ella es, al igual que la alabanza y el agradecimiento, un acto expresivo. No obstante, la oración depende de unas condiciones específicas que lo distancian de otros tipos de actos expresivos, por lo que lo denominaré un *acto de habla expresivo espiritual*, o simplemente, un *acto*

15 Siguiendo a san Agustín, en la oración se muestra exteriormente el signo de la voluntad del creyente por articulación del sonido (Cfr. Agustín, 1971 / s. V, I, 2).

16 Cfr. Downes, 2018, p. 13.



de habla espiritual. Sus condiciones son la espiritualidad y la práctica religiosa institucionalizada, es decir, una forma de espiritualidad, según la he caracterizado. El sentido de la emisión de la oración religiosa recae en la forma de vida del creyente, de ahí que los principios tengan un aspecto compromisivo frente a sus acciones y su vida en general. Esta forma de vida, como ya sugerí, depende del compromiso con las creencias supersticiosas que regulan su vida y de una cierta disposición emotiva.

su creencia religiosa —es decir, una espiritualidad estructurada desde una normatividad que define una práctica ritual—, la condición de este acto de habla particular recae sobre tal creencia. Si se la comprende como una acción, la oración religiosa significa por la particularidad de su fuerza ilocucionaria, es decir, por el tipo de acción que se lleva a cabo cuando se emite. La siguiente tabla ilustra la tipología de los actos de habla para el análisis que haré de las oraciones religiosas:

EL ACTO DE HABLA ESPIRITUAL

Si se comprende la oración religiosa como una expresión del creyente que implica un compromiso con

TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA ¹⁷		
CONDICIONES PREPARATORIAS	TIPO DE REGLA	INFORTUNIOS LINGÜÍSTICOS
	A	DESACIERTOS (<i>MISFIRES</i>)
Debe haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional, y debe incluir la emisión de ciertas palabras.	A.1	No hay acto
Las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.	A.2	
CONDICIONES ESCENCIALES	B	RUPTURASS (<i>BREACHES</i>)
El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta.	B.1	Acto defectuoso
El procedimiento debe darse en todos sus pasos.	B.2	Acto obstruido
CONDICIONES DE SINCERIDAD	Γ	ABUSOS (<i>ABUSES</i>)
Cuando el procedimiento lo requiera, como sucede a menudo, los participantes deben llevarlo a cabo con los pensamientos, sentimientos o disposiciones (estados mentales) adecuados.	Γ.1	Actos vacíos e insinceros
Los participantes deben comportarse según la conducta específica.	Γ.2	

17 Cfr. Austin, 1990, p. 56; García Suárez, 1997, p. 168.

A pesar de que la fuerza ilocucionaria es el núcleo significativo en la teoría de los actos de habla, el acto en cuestión es de aquellos que requiere de las disposiciones adecuadas (regla Γ), específicamente el compromiso con la forma de espiritualidad. No basta con que un acto de habla emplee el vocabulario religioso para que sea una oración religiosa, incluso si es un acto expresivo, pues no necesariamente se cumplen las condiciones de compromiso con una forma de espiritualidad ni se siguen todos los pasos que componen una oración religiosa. Aclararé esto con un ejemplo.

Tomemos dos casos de ateísmo: el de un individuo sin compromisos espirituales y el de un individuo espiritual sin creencia religiosa. Supongamos que el primer individuo se arrodilla en un lugar silencioso, cierra los ojos, acomoda las manos, saca un rosario y profiere unas palabras con una adecuada construcción lingüística de una oración religiosa haciendo una petición, pidiendo perdón, o agradeciendo. En este caso, el individuo estaría cometiendo un infortunio lingüístico (*misfortune*); específicamente, un descuido (*misfire*) y un abuso (*abuse*). Si bien emite las palabras apropiadas (condición A.1), y lleva a cabo el acto de forma correcta y en todos sus pasos (condición B), no es una persona apropiada (condición A.2), en tanto que no es creyente, y no tiene los pensamientos ni sentimientos correspondientes al propósito en tal ocasión (condición Γ), tanto porque no cree en los principios de una institución eclesial como porque su forma de vida no es espiritual.

Ahora supongamos que el segundo individuo lleva a cabo los mismos pasos. Este tampoco estaría emitiendo una oración religiosa, pues aunque emite las palabras apropiadas (condición A.1), lleva a cabo el acto de forma correcta y en todos sus pasos (condición B), y puede llegar a tener los pensamientos y sentimientos correspondientes al propósito en tal ocasión (condición Γ), no es una persona apropiada (condición A.2), ya que tampoco es creyente. En am-

bos ejemplos, la condición A.1 se satisface porque se cumplen los procedimientos institucionalmente aceptados; pero la oración religiosa no se concreta, pues la satisfacción de la condición A.2 requiere que se cumpla la condición Γ . La aceptación de la normatividad religiosa es lo que hace creyente a un individuo espiritual.

Con las condiciones de sinceridad se habilitan el espacio de la oración y el de la bendición al prójimo. Me causa gran perplejidad el amor que expresa un individuo que reconoce su precariedad y, aun así, hace algo que desborda sus posibilidades: pedir por el bienestar de la persona que ama. Cuando el creyente dice que *cree*, que tiene fe en que, por ejemplo, su ser querido sanará luego de ir a Misa, no es necesariamente porque desconozca la existencia de una disciplina que verse sobre la salud con tratamientos sofisticados para el caso concreto. El creyente puede acceder a que se trate a su ser querido, pero hace algo radicalmente distinto cuando ora por él. Orar por un ser querido que está lejos o pedir por la salud de un familiar es la expresión de una forma de vida en la que se reconoce nuestro modesto lugar en el mundo y la escasez de medios para las extrañezas de la vida. Entender este lenguaje en específico “significa vivir una determinada vida” (Antiseri, 1976, p. 187). Ver la plegaria como una comunicación con un ser en una locación espaciotemporal es una comprensión errada de la experiencia religiosa, pues es más el emprendimiento por la búsqueda en lo íntimo, como diría san Agustín, por darle palabra al modo en el que los creyentes viven en el mundo.

Se ve, o al menos es mi pretensión, que las prácticas y la normatividad asumidas determinan las formas de espiritualidad de los individuos: sus formas de vida. En la trama de la forma de vida del creyente se articulan actos coherentes con las creencias que la regulan, y uno de ellos es la oración religiosa. Si bien esta hace parte de formas de espiritualidad específicas, los individuos espirituales también tienen actos propios de su espiritualidad, que distan de ser religiosos por las condiciones recién explicadas. Los actos propios de otras formas de espiritualidad son un asunto serio, aunque

no reúnan las condiciones de la oración religiosa. La importancia que tiene la oración religiosa para el creyente es la misma que tiene para el practicante de otra forma de espiritualidad el ritual de, por ejemplo, cantarle a la tierra, hablarle a la luna o simplemente callar ante la vida. ◆

Referencias

- Agustín, S. (1971). *Del maestro*. Trad. M. Martínez O.S.A. Madrid: BAC. (Obra original: s. V).
- Agustín, S. (2011). *L'istruzione Cristiana*. Trad. M. Simonetti. Bolonia: Fondazione Lorenzo Valla. (Obra original: s. V).
- Antiseri, D. (1976). *El problema del lenguaje religioso*. Trad. A. de la Fuente Adañez. Madrid: Cristiandad.
- Austín, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. G. Carrió y E. Rabossi. Barcelona: Paidós.
- Bach, K. (2006). Speech acts and pragmatics. En M. Devitt y R. Hanley (Eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language* (pp. 147-167). Pondicherry: Blackwell.
- Buriticá, A., Rivera-Novoa, A. y Carbonell, D. (2019). Creencia religiosa, creencia ordinaria y superstición en Wittgenstein. En A. Rivera y A. Buriticá (Eds.), *La racionalidad de la creencia religiosa* (pp. 69-93). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Downes, W. (2018). Prayer as a cognitive register. En P. Chilton y M. Kopytowska (Eds.), *Religion, Language, and Human Mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- García Suárez, A. (1997). *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos.
- James, W. (1982). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kukla, R. y Lance, M. (2008). 'Yo!' and 'Lo!'. *The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Lee, J. (2017). *Augustine and the Mystery of the Church*. Mineápolis: Fortress Press.
- Molano, A., Cuéllar, J. y Pérez, M. (2018). Integridad emocional. Sobre cómo ser espiritual en un mundo escéptico. *Hallazgos*, 15(29), 73-85. 10.15332/1794-3841.2018.0029.03
- Otto, R. (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. F. Vela. Madrid: Alianza.
- Schleiermacher, F. (1893). *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Nueva York: Pantianos.
- Solomon, R. (2002). *Spirituality for Skeptics*. Nueva York: Oxford University Press.
- Solomon, R. (2007). *True to our Feelings. What our Emotions Are Really Telling Us*. Nueva York: Oxford University Press.
- Vico, G. (1995). *Ciencia nueva*. Trad. R. de la Villa. Madrid: Tecnos. (Obra original: 1725).
- Warburg, A. (2004). *El ritual de la serpiente*. Trad. J. Etoena. México: Sexto Piso.
- Wittgenstein, L. (2002). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Trad. I. Reguera. Barcelona: Paidós – Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. (Obra original: 1967).
- Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. Trad. A. García-Suárez y U. Moulines. México: Universidad Autónoma de México. (Obra original: 1953).