

## las "fórmulas vacías" y el lenguaje religioso

"Hay profesiones de las que el pueblo opina a priori que obligan a la totalidad de sus miembros a la mentira, como son por ejemplo: teólogos, políticos, prostitutas, diplomáticos, poetas, etc." (1). No se puede negar que el lenguaje político y el lenguaje religioso son terrenos especialmente abonados para la proliferación de las fórmulas vacías. Naturalmente las fórmulas vacías no siempre son mentira y pueden estar dichas con la mejor voluntad y por supuesto sin intención de engañar. Todos tenemos una idea aproximada de lo que son las fórmulas vacías y, dejando para más adelante una definición más exacta, podemos de momento contentarnos con una definición operativa: fórmulas vacías son aquellas fórmulas que, siendo gramaticalmente correctas, parecen decir algo, pero en realidad no dicen nada. El porqué realmente no dicen nada puede tener muchas causas. Puede ser que carezcan de vinculación con la realidad. Así, para empezar con una frase del terreno político, cuando el señor Girón decía en una ocasión que "los españoles prefieren morir de pie", se puede dudar que la afirmación estuviera respaldada por

una encuesta seria, en la que se hubiera preguntado a los españoles cuál era su postura favorita para morir. Se puede decir que es una fórmula que ha nacido vacía porque nunca ha significado nada. Su razón de permanencia es únicamente la musicalidad de las palabras y la magia que esta música produce (2).

Pero no se puede negar que el lenguaje religioso se presta de forma especial a multiplicar estas fórmulas que parecen decir algo, y aun algo importante, pero que en realidad no dicen nada, o al menos no dicen nada inteligible para la mayoría a la que van dirigidas.

Monseñor Lefebvre ha puesto de nuevo sobre el tapete la cuestión de la lengua latina sobre todo en la liturgia. Las razones para la conservación de la lengua latina en la Iglesia son muchas y las fundamentales han sido recogidas con toda claridad por Pío XII en su Encíclica *Mediator Dei*: "El uso de la lengua latina, que está en vigor en gran parte de la Iglesia, es un signo claro y hermoso de unidad y un remedio eficaz contra cualquier corrupción de la doctrina auténtica" (3). La fuerza de la

lengua latina para oponerse, como lengua inmutable, a la corrupción de los dogmas, aparece más claramente en la oposición de Pío VII a las traducciones de la Biblia a lenguas vulgares, "porque éstas con sus frecuentes vicisitudes, cambios y variedades destruirían aquella inmutabilidad que es propia de los testimonios divinos y la misma fe vacilaría" (4).

Se puede uno preguntar si con la lengua latina se consigue una unidad y una inmutabilidad real. La unidad sería en todo caso la de la Iglesia latina, que no es la Iglesia universal, pero que los occidentales tienen tendencia a confundir con la Iglesia universal. Pero además supone implícitamente una comprensión de la Iglesia como constituida fundamentalmente por el clero, que es quien entiende la lengua latina. Porque para los fieles, que no la entienden, la unidad sería demasiado superficial, si es que a eso se puede llamar unidad. Pero tal vez no es casual que la conservación de la lengua latina en la liturgia, cuando ya no era, o empezaba a no ser comprendida por el pueblo, coincidía precisamente con la concepción, al menos jurídica, de la Iglesia como compuesta prevalentemente por los clérigos, a finales del siglo VIII. Estos se convierten entonces en los mediadores insustituibles para un pueblo que ya no comprendía la celebración litúrgica (5).

La inmutabilidad de la lengua latina es naturalmente la inmutabilidad de una lengua muerta y creemos, con perdón de Pío VII, que la inmutabilidad de los testimonios divinos tiene que ser algo más que eso. Pero además incluso la inmutabilidad de la lengua latina es de hecho más aparente que real. La palabra *persona*, por ejemplo, que suena igual en latín y en castellano, es claro que no tiene hoy, ni siquiera en

latín, la significación que tenía en el siglo III (en Tertuliano por ejemplo) o en las controversias cristológicas y trinitarias posteriores. Por lo tanto mal puede conservar la inmutabilidad del dogma incluso para aquéllos que saben latín, si no caen en la cuenta de que inconscientemente pueden estar sustituyendo un sentido por otro.

Pero la conservación de la lengua latina en la liturgia tiene sin duda razones más profundas que las razones puramente intelectuales que propone Pío XII en la *Mediator Dei*, como aparece del hecho de la conservación de lenguas ininteligibles en las liturgias no solo de otras iglesias cristianas, sino incluso no-cristianas. Esto indicaría un fenómeno religioso más universal, con raíces más profundas y seguramente más inconscientes.

Dentro del cristianismo los rusos conservan en la liturgia el antiguo eslavo, los griegos el griego de la koiné, muy distinto del griego moderno, y los mismos luteranos conservan la Biblia de Lutero como una especie de Vulgata, que ya se va haciendo ininteligible.

Entre las religiones no cristianas consta por Quintiliano que los Saliros conservaban unos cantos que "apenas pueden entenderlos correctamente sus sacerdotes, pero la religión prohíbe que se alteren y tiene que practicarse lo consagrado" (6). Los asirio-babilonios habían conservado el uso del sumerio como lenguaje litúrgico. En esos casos la incomprendibilidad, como dice G. van de Leeuw (7), aumenta su fuerza numinosa y muchas veces es así como nace un lenguaje cultural propiamente dicho. Claro que así se explica la afirmación de W. James sobre la influencia maravillosa en los corazones piadosos de palabras tales

como "Mesopotomia" y "Filadelfia" y el tremendo poder que ha emanado siempre de palabras culturales tales como "Aleluya", "Kyrie eleison", etc. Sin embargo, añade G. van de Leeuw, el poder máximo lo poseen las palabras que se acomodan en una fórmula, en una frase determinada en sonido, impresión sonora y ritmo. Todavía en la Edad Media una súplica, que no se hace de vez en cuando, con palabras ordinarias, sino solemnemente y con palabras fijas, tiene una fuerza dominadora. El ritmo, la tonalidad y la sucesión de las palabras poseen en casi todas las religiones una fuerza semejante.

Las razones para la conservación de estos idiomas desconocidos en las liturgias de tantas religiones son muchas. En primer lugar sin duda el respeto al texto original. Este respeto puede llegar tan lejos que, cuando la conservación del idioma es imposible, se conserva por lo menos la escritura original. Así los escritos maniqueos se escriben con el mismo alfabeto en idiomas tan distintos como el arameo, el parto, el persa medio y el turco, como han demostrado los descubrimientos de estos escritos antiguos. Y casi en nuestros días la Sociedad Bíblica Británica publicaba la Biblia en polaco para Polonia, pero la imprimía en "Antiqua" para los católicos y en "Fraktur" (gótico) para los protestantes (8).

Además de este respeto influye, como ya hemos indicado antes, la posibilidad de creación de un ambiente sacro precisamente por las palabras ininteligibles de la liturgia, lo mismo que se puede crear por la música sacra o por el silencio sacro, o por el murmullo de una plegaria apenas audible ("lento murmure susurrat"). En este sentido puede tener el latín para los que no lo entienden un

valor religioso, como instrumento para crear un ambiente propicio a la experiencia religiosa. Naturalmente se trata de valores religiosos, pero imprecisos, y no precisamente de la claridad que haría falta para que la lengua latina se convirtiera en baluarte de la unidad y la inmutabilidad de los dogmas. Y aunque ciertamente no queremos minimizar el valor religioso de esa experiencia vaga, no tenemos más remedio que confesar que S. Pablo no parecía muy inclinado a favorecer esos valores irracionales de la experiencia religiosa dentro de la liturgia. Basta con sustituir, como ya ha hecho alguien, el "latín" por el "lenguaje extraño" en la 1 Corintios 14 para ver la poca confianza que tenía en lo que solo edifica el sentimiento pero no la razón y solo edifica al individuo y no a la comunidad: "Si no pronuncias palabras reconocibles, ¿cómo va a entenderse lo que habláis? Estareis hablando al aire". "De todos modos si uno habla un lenguaje que yo no conozco, mis palabras serán un galimatías para él y las tuyas para mí. Aplicaos el cuento: ya que ambicionais los dones del Espíritu, procurad que abunden los que construyen la comunidad. Por tanto, el que habla en una lengua de esas (pongamos el "latín") pida a Dios la traducción. Cuando pronuncio una oración en esas lenguas, en mí el Espíritu reza, pero mi inteligencia no saca nada. ¿Conclusión de esto? Que quiero rezar llevado del Espíritu, pero quiero rezar también con la inteligencia" (1 Cor 14, 9-15).

Por lo tanto, en primer lugar, claridad. Si se quiere conservar el latín para el pueblo, que se sepa para qué se le conserva: para crear un vago sentimiento religioso, o tal vez puramente estético, como lo puede crear el canto gregoriano o la música de Bach. Pero

la fórmula como tal ha quedado vacía. Puede ser llenada de cualquier contenido. Santa Teresa podía decir, hablando del Breviario latino que rezaban las monjas de su tiempo, "mientras menos lo entiendo más devoción me da", porque ella tenía con qué llenar de sobra aquellas fórmulas vacías. Pero por el mero hecho de quedar vacías se presta a toda clase de manipulaciones. San Pablo no desdenaba ciertamente lo que podemos llamar valores irracionales de la experiencia religiosa, pero quería junto con eso la claridad intelectual: "Quiero rezar llevado del Espíritu, pero quiero rezar también con la inteligencia" (1 Cor 14,15).

Otro terreno en el que se ha usado el latín con frecuencia ha sido el de los sermones. La intención en ellos, tanto consciente como inconsciente, era distinta del uso litúrgico. En algunos casos es posible que el mismo predicador no estuviera muy seguro de lo que decía, como cuando Fray Gerundio de Campazas decía "Horrida per campos bam-bim-bombarda sonabant", cuyo valor era puramente musical, como el del "acróstico epinicio del celestial paraninfo" (9). En este caso naturalmente sólo se trataba de despertar admiración en la gente. Pero en la mayoría de los casos el predicador sabía lo que decía y al mismo tiempo estaba absolutamente seguro de que no era entendido por el público. ¿Por qué se usaban sin embargo? Tal vez también para despertar en el público la admiración por la ciencia del predicador y su autoridad, pero también para dar más valor a sus afirmaciones (10). Una verdad envuelta en un ropaje tan antiguo y tan ininteligible no tenía más remedio que ser una verdad eterna. Hoy gracias a Dios se ha abando-

nado prácticamente esa costumbre.

Las fórmulas latinas son fórmulas que se han hecho vacías porque el idioma latino ha dejado de ser comprendido por la mayoría. Pero hay otras fórmulas que se han hechos vacías, a pesar de que siguen siendo aparentemente inteligibles.

Entre éstas hay que colocar en primer lugar las fórmulas muy generales, que cada uno puede llenar con el contenido que quiera. Así las fórmulas en las que entran las palabras "auténtico", "verdadero", "legítimo", etc. como cuando se habla del "auténtico evangelio" o de "la verdadera tradición", etc. La elasticidad de estas fórmulas es tal que se explica que a lo largo de la historia de la Iglesia se llegara a las luchas más encarnizadas entre facciones que simultáneamente pretendían defender el verdadero evangelio o la auténtica tradición. En estos casos hay que caer en la cuenta de que al decir eso aun no se ha dicho nada, mientras no se precisen con cierta exactitud los límites de esas afirmaciones. Pero es posible que con frecuencia esas precisiones no sean ni posibles ni deseables, pues la fuerza de atracción de las fórmulas reside precisamente en su falta de precisión. Quizá como la Victoria de Samotracia, que es mucho más sugerente por el mero hecho de que cada uno le puede colocar la cabeza que quiera y no demasiado precisa, para no quitarle el encanto de lo meramente entrevisto. Pero las fórmulas religiosas tienen que tener otra misión que la de despertar un vago sentimiento estético. A pesar de todo en algunos casos tal vez queden de intento vacías para poder ser manipuladas más fácilmente por los usuarios (11). Cuando se habla de "verdadera tradición", es pre-

ferible no precisar si esa tradición es realmente antigua o ha empezado en la Iglesia hace relativamente poco y por motivos no del todo claros, o porqué se hace una selección en las tradiciones, prefiriendo tradiciones ciertamente más recientes a otras más antiguas. Puede verse como confirmación la reciente polémica en algunas revistas religiosas españolas sobre la comunión en la mano. El artículo de D. José Camón Aznar publicado por ABC y reproducido en Iglesia Mundo (Septiembre de 1976), es, en sus párrafos finales, una auténtica antología de "fórmulas vacías": "De la mano del sacerdote a los labios del creyente. En una unidad de acto que no interrumpe el éxtasis. Sin riesgo de accidentes ni de profanaciones. ¿Cómo es posible que las manos, las manos macilladas del hombre, puedan sostener el cuerpo de Cristo sin temblar?", etc. La Sagrada Forma no pasa a los labios, sino a la lengua y no sabemos porqué el entregarla en la mano tiene que "interrumpir el éxtasis" ni porqué las manos del hombre van a estar más mancilladas que la lengua, de la que dice Santiago: "Entre los órganos del cuerpo la lengua se hace un mundo de injusticia, ella contamina la persona entera, con llamas de infierno prende fuego al curso de la existencia" (Santiago 3, 6).

Pocas palabras se prestan tanto a la elaboración de fórmulas vacías como la palabra "libertad". Mientras no se ha determinado "libertad de qué y para qué", no se ha dicho nada con la mera palabra. Eso justifica que pueda ser utilizada tan generosamente en el lenguaje tanto religioso como político, sin que comprometa de hecho prácticamente a nada.

Las fórmulas vacías por la elasticidad de su contenido pueden ser utilizadas también para disimular

contradicciones de fondo entre distintos movimientos dentro de la Iglesia, y dejar la impresión de que más allá de las disensiones existe un profundo acuerdo en las cuestiones fundamentales, que en realidad se entienden de forma muy distinta. Así cuando en las iglesias protestantes tanto los movimientos confesionales como un teólogo tan radical como W. Marxsen se ponen de acuerdo en la fórmula: "Jesús ha muerto en la cruz por nuestros pecados", es porque cada uno la puede llenar con un contenido distinto. La fórmula tiene que ser tanto más vacía cuanto más amplio tenga que ser el consentimiento que pretende. Un ejemplo típico es la fórmula de concordia del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en la que el "de acuerdo con las Escrituras" permite a cada una de las Iglesias componentes del Consejo entender la fórmula misma de forma diferente (12).

Se puede caer también en la fórmula vacía por el camino contrario, es decir, a fuerza de matizar y precisar una decisión, que lleva de hecho a eludir todo compromiso. La decisión del 30 de Enero de 1971 de la conferencia episcopal alemana sobre el libro de Hans Küng: *¿Infalible? Una pregunta*, puede ser aleccionadora en este sentido: (En este libro) "se plantean preguntas fundamentales en relación con las posibilidades de una aserción obligante de la fe en la Iglesia, en las cuales se tocan en parte elementos fundamentales de la comprensión católica de la fe y de la Iglesia. Algunos de estos elementos fundamentales parecen a la conferencia episcopal alemana no ser defendidos en dicho libro". ¿Porqué se habla de "las posibilidades de una aserción obligante de la fe" en vez de decir "la posibilidad de aserciones obligantes de la fe"?

¿Porqué se dice que "algunos de estos elementos parecen no ser defendidos" y no simplemente: "no son defendidos"? ¿Es para procurarse la posibilidad de una marcha atrás? (13).

Algunas fórmulas, aun de la Sagrada Escritura, pueden quedar totalmente vacías cuando se pronuncian en un contexto socio-económico totalmente diverso de aquel en el que fueron pronunciadas originariamente. S. Kierkegaard cita a este propósito un ejemplo que hemos visto repetido con demasiada frecuencia: "En la soberbia catedral el Honorable y muy Reverendo Privado-General-Super-Predicador de la Corte, el favorito de todo el mundo elegante, apareció delante de una selecta concurrencia y predicó *sin emoción* sobre el texto escogido por él mismo: "Lo plebeyo del mundo, lo despreciado, se lo escogió Dios" (1 Cor 1, 28). Y no se rió nadie", es el cáustico comentario de Kierkegaard a ese atentado contra la palabra de Dios, (*Attack upon "Christendom"*, Princenton 1944, p. 181).

Pero ¿qué es exactamente una fórmula vacía? Una fórmula vacía se origina cuando una palabra o frase, que estaban llenas de sentido en un conjunto de relaciones de una antigua visión del mundo, se insertan en otro conjunto de relaciones de una moderna visión del mundo, en la que ya aparecen como vacías de contenido y de sentido (14). La pregunta que esta interpretación de una fórmula vacía plantea es mucho más radical que todas las que hasta ahora hemos propuesto y que pueden ser calificadas de simplemente episódicas. ¿No pertenece la totalidad de las formulaciones religiosas a una visión del mundo anticuada? Y, por tanto, ¿no han dejado de tener sentido y se han convertido automáticamente

en fórmulas vacías, aunque aún continúen siendo utilizadas con una cierta apariencia de contenido? Para poner un ejemplo concreto: ¿tienen sentido en un mundo técnico, en el que todos los días se ve por televisión el mapa del tiempo, seguir pidiendo por la lluvia? ¿No pertenece esa petición a una visión pre-técnica y primitiva de la realidad? Y llevando la cuestión a toda su radicalidad: ¿Se puede seguir hablando de un Dios personal y trascendente en un mundo que solo concibe la realidad desde un punto de vista puramente funcional y pragmático?

Como enfrentamiento de dos mentalidades o de dos formas de comprender el mundo, el problema ha sido expuesto por los filósofos analistas del lenguaje en una conocida parábola: la del jardinero misterioso. La parábola ha sido desarrollada por A. Flew a partir de un cuento narrado por John Wisdom: "Hubo una vez dos exploradores que llegaron a un claro del bosque. En el claro crecían muchas flores y algunas yerbas malas. Uno de los exploradores afirmaba: "un jardinero tiene que cuidar esta parcela". El otro no está de acuerdo: "no hay ningún jardinero". Así plantaron sus tiendas y pusieron guardia. No se vió ningún jardinero. "Pero quizá es un jardinero invisible". Así que tendieron un alambre espinoso. Lo electrificaron. Hicieron rondas con sabuesos. Pero ningún grito sugirió que algún intruso hubiera recibido una descarga eléctrica, ningún movimiento de los alambres traicionó a un invisible escalador, los sabuesos no ladraron. Pero sin embargo el creyente no estaba convencido: "Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, que no tiene olor ni hace ruido, un jardinero que viene secretamente a cultivar el jardín que



ama". Pero el escéptico finalmente le replicó desesperado: ¿Qué queda en realidad de su primera aserción? ¿En qué se diferencia lo que Vd. llama un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, de un jardinero imaginario, o de ningún jardinero en absoluto?" (15).

La parábola ha sido después contada y recontada infinidad de veces y existen además las que podríamos llamar contraparábolas y parábolas paralelas en un intento de clarificar el problema acercándose a él desde otros puntos de vista. Así está la parábola de B. R. M. Hare del que padece manía persecutoria y todo lo ve bajo ese prisma, que condiciona su visión total de la realidad. A esa visión la llama Hare "*Blik*" y en este terreno previo, y no en el de las afirmaciones sobre el cómo es la realidad, habría que situar, según él, las aserciones religiosas (16). La parábola de Basil Mitchel sobre el miembro de la resistencia que tiene que actuar a veces como policía pondría el acento en la ambigüedad de nuestra experiencia de la totalidad (17). Y John Hick nos cuenta la parábola de los dos caminantes uno de los cuales opina que el camino por el que van lleva a una ciudad celestial y el otro que no lleva a ninguna parte, pero ambos tienen que seguir caminando porque es el único camino. El camino, que atraviesa regiones fértiles y regiones desérticas no da pie para ninguna conclusión definitiva, antes de llegar al final, es decir, J. Hick se remite a lo que se llama la verificación escatológica (18).

Pero, prescindiendo de estas elaboradas parábolas, nos vamos a limitar al análisis de la célebre parábola del jardinero, que tanta impresión ha hecho en muchos. Algo que aparece apenas se lee con detención la parábola, es que

más allá de las decisiones y conclusiones concretas de cada uno de los exploradores hay una opción previa que condiciona toda su actitud. Uno cree que hay que buscar una explicación del hecho mismo de la existencia de ese jardín en medio del bosque virgen, el otro en cambio o cree que no hay explicación o que no merece la pena buscarla, o que no es posible encontrarla en el caso de que la haya. Los medios utilizados por ambos exploradores excluyen ciertamente una determinada explicación, pero no explican de ninguna manera positivamente el hecho mismo de la existencia del jardín.

Pasando a las aserciones religiosas, hay que confesar que las aserciones religiosas fundamentales como: Dios existe, Dios ha creado el mundo, Dios ama a los hombres, etc., no son verificables por los medios de la ciencia, que podrían equivaler de una manera muy general a los medios que utilizan los exploradores para detectar al pretendido jardinero. ¿Quiere eso decir que las aserciones religiosas en su totalidad no son más que bloques erráticos enclavados en la corriente de una nueva visión del mundo con la que nada tienen que ver y en la que no dicen absolutamente nada? Creo que lo que deja al descubierto la parábola de Flew es que previamente a la investigación de la realidad por los métodos que sea, hay una serie de opciones fundamentales, que conciernen no a una parcela de la realidad, sino a la realidad en su totalidad. Opciones que de hecho de forma consciente o inconsciente se han hecho previamente y de las cuales se puede discutir si son razonables o no, pero no se puede decidir de forma indiscutible su absoluta racionalidad (19).

Esta misma limitación explica la posibilidad de una primera opción a primera vista muy razonable: limitarse al campo de lo estrictamente verificable por los medios a nuestro alcance y prescindir de todo lo demás. Es la opción que de hecho implícitamente ha tomado el explorador que aparece como escéptico. Traslada a nuestro problema la opción se puede plantear así: la realidad en su totalidad no tiene explicación, o la explicación, si es que existe, no nos es asequible, o incluso en el caso de que la haya y sea asequible no me interesa.

Esta opción puede de alguna manera ser razonable, pero hay que saber lo que implica. Implica por de pronto una renuncia a toda ulterior pregunta (sería el caso del agnóstico), o da por supuesto que no hay respuesta porque la realidad en su totalidad es absurda (y sería el caso del que podemos llamar pesimista metafísico).

Los pesimistas pueden encontrar los sistemas filosóficos o religiosos interesantes o bellos, pero niegan que puedan ser verdaderos. Para ellos la realidad en su totalidad se asemejaría más bien a las manchas ambiguas de un test de Rorschach, del que cada uno puede dar la interpretación que quiera. El mundo no puede ser entendido más que dentro de ciertos límites y estos límites son los límites de las ciencias.

La elección entre el pesimismo metafísico y el optimismo no puede ser justificada teóricamente, pero hay que elegir. El mero hecho de no elegir, sería optar por la solución pesimista.

Pero aún hay que tomar otra decisión en este camino y sería la siguiente: ¿es razonable buscar explicaciones no-científicas? En otras palabras: ¿merece la pena o no merece la pena contentarse con la ciencia y el sentido co-

mún y suspender el juicio en el terreno de las explicaciones no-científicas? También en este caso es difícil o imposible dar razones decisivas en un sentido o en otro. Tenemos que elegir y lo único que podemos hacer es encontrar unas decisiones más razonables que otras.

La tercera decisión tiene que plantearse cualquiera que quiera elegir una "hipótesis religiosa no-científica", que implica para la explicación del mundo una existencia distinta del mundo, concretamente la existencia de Dios. La pregunta es: ¿es posible encontrar otra hipótesis distinta que pueda explicar el mundo en su totalidad sin introducir una nueva categoría ontológica y —siguiendo el principio de economía— no deberíamos preferir este camino? El principio de economía de Ockam es ciertamente aplicable a la ciencia, pero no consta que tenga la misma validez en el campo no científico y hay desde luego muchas razones para preferir una explicación trascendente a una explicación inmanente. Aquí se podrían enumerar todos los caminos para llegar a Dios, desde las pruebas tradicionales de la existencia de Dios hasta el análisis del fenómeno religioso como fenómeno irreductible a otros fenómenos, como admite hoy generalmente la fenomenología de la religión. Pero en todo caso se trata de una nueva opción. Este sentido de opción lo ha visto claro un conocido marxista checo, V. Gardavsky, en su libro *Dios no ha muerto del todo*, que empieza trasladando a la "fe atea" una frase atribuida a Tertuliano y afirmando: "Yo no creo, aunque esto es absurdo". En realidad, de todo su libro se deduce que la frase tendría que ser remodelada pues no se trata simplemente de "no creer" sino más bien de "creer



en la no-existencia de Dios" y aún más exactamente, "creer que hay una explicación del Universo en su totalidad sin implicar la existencia de Dios". Pero el hecho es que V. Gardavsky "cree" en cantidad de cosas, como el amor, la esperanza, el futuro de la humanidad, etc. y que es más fácil creer en estas cosas admitiendo la existencia de Dios, que negándola. Pero a pesar de todo "opta" por no creer y termina su libro como lo había empezado: "A esta esperanza la llamamos comunismo. Por eso no creemos en Dios, aunque esto sea absurdo" (20).

Reduciendo esta postura a la terminología que hemos utilizado, habría que decir que V. Gardavsky opta por creer que el mundo no es absurdo, que interesa encontrarle una explicación, pero que la explicación tiene que ser inmanente al mundo y no trascendente, aunque ve muchas razones en favor de la admisión de una explicación trascendente, hasta el punto de considerarlo como una tentación, un canto de sirena, que representa un peligro continuo para el auténtico ateo.

Si nosotros adoptamos la postura del que hemos llamado opti-

mista y nos esforzamos por encontrar una explicación no-científica —algo que hace la mayoría de forma consciente o inconsciente— de la totalidad, entonces hemos abierto la puerta para el uso legítimo del lenguaje religioso, en el sentido en el que lo utilizan la mayoría de las personas religiosas, es decir, no meramente como expresiones de un estado de alma, o como expresión de una visión general y arbitraria del universo —como el neurótico con manía persecutoria que todo lo ve bajo ese punto de vista, ese "Blik"— sino como aserciones con una localización en el mundo real.

Naturalmente esto no es todo lo que se puede y se debe decir sobre el lenguaje religioso, pero al menos pone de manifiesto la última base epistemológica de su uso correcto, es decir, como afirmaciones sobre la realidad o sobre cómo son las cosas. El que no opta por esta explicación opta por otra, pero de todas maneras tiene que hacer una opción, sólo que en el caso del que opta por reducirse a las explicaciones de la ciencia, tiene que reducir a priori, en virtud de su opción, su concepto mismo de realidad.

## NOTAS

1. H. KESTEN, citado por H. FISCHER, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, Hamburg 1972, p. 292.
2. La frase de José Antonio Primo de Rivera: "España es una unidad de destino en lo universal" (*Obras Completas*, Madrid 1945, p. 42) ha sido repetida innumerables veces por Gobernadores Civiles y Jefes Locales del Movimiento en sus discursos, pero dudamos que haya sido entendida más que de una manera vagamente afectiva. Véase a este propósito lo que cuenta PEDRO LAIN ENTRALGO en su reciente obra *Descargo de conciencia*, p. 303.
3. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 545.
4. D. 1604 = DS 2711.
5. Los textos se pueden ver en: Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, p. 96s.
6. *Institutiones Oratoriae* I, 6, 40. El "carmen sallare" era una canción anti-quísima, que según la tradición procedía del tiempo del rey Numa. Se había hecho tan incomprensible que a principios del s. I, se tuvo que es-

- cribir un amplio comentario sobre ella. Se dice como alabanza del emperador Marco Aurelio que en su juventud se la aprendió de memoria, aunque sin entender nada. Una cosa parecida a lo que hacíamos en nuestra infancia con el "Confiteor" y con el temible "Suscipiat" que los acólitos tenían que responder en la Misa latina de San Pío V. Sobre el *Carmen saliare* véase PAULY-WISSOWA, Serie II, 1/II, col. 1891ss.
7. *Fenomenología de la Religión*, Méjico 1964, p. 391s y 417.
  8. G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlín 1969, p. 572.
  9. 2.ª parte, libro IV, cap. 4, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1850 p. 182.
  10. Tal vez hubiera que decir de esos predicadores lo que Horacio decía de los que alababan el *carmen saliare* sin entenderlo: "solus vult scire videri" (quiere aparecer como el único que sabe); *Epist.* II, 1, 87.
  11. Sobre la manipulación de las fórmulas vacías véase E. TOPITSCH, citado por H. FISCHER (véase Nota 1), p. 308.
  12. H. FISCHER, p. 309s. Un caso parecido de conciliación en la Iglesia antigua lo tenemos en la fórmula propuesta por los discípulos de Eusebio de Cesarea para solucionar el problema con los Arrianos. En vez de decir "co-substancial con el Padre", como decía el Concilio de Nicea, proponían que se dijera: "semejante al Padre según la Escritura", fórmula que naturalmente podían admitir los Arrianos, pues el problema era cómo había que entender la semejanza de la que habla la Escritura. Por la posibilidad de tantas interpretaciones hoy se espera poco de clarificaciones puramente verbales.
  13. *Fehlbar? Eine Bilanz* (Edit. por Hans Küng), Zürich 1973, p. 205.
  14. H. FISCHER, p. 300.
  15. A. FLEW, en: *New Essays in Philosophical Theology*, London 1963, p. 96.
  16. *Ibid.*, p. 99s.
  17. *Ibid.*, p. 103.
  18. *Theology and Verification*, en: *The Philosophy of Religion*, edit. por B. MITCHEL, Oxford 1971, p. 59.
  19. Para lo que sigue véase ANDERS JEFFNER, *The Study of Religious Language* London 1972.
  - 20 V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972, p. 19 y 260.