ORATIONIS FUNDAMENTA. LA PLEGARIA COMO TEXTO

Eugenio COSERIU (†)
Universidad de Tubinga

BIBLID [0213-2370 (2003) 19-1; 1-25]

En el presente artículo, el profesor Coseriu desarrolla, desde el punto de vista de su lingüística del texto, la caracterización de la plegaria como tipo de discurso. Describe las diversas implicaciones de su definición de plegaria, entre otras: 1) las exigencias lingüísticas y extralingüísticas (éticas) respecto de los elementos que la configuran (el hablante, el oyente, la finalidad, las circunstancias y el discurso mismo); 2) los límites y los alcances de la función cognoscitiva del lenguaje en la plegaria, puesto que se explican las dimensiones de los universos de discurso que dotan al hablar de sentido; y 3) un estudio de las dos versiones del Padrenuestro, según San Lucas y según San Mateo, en el que argumenta a favor de la versión de San Mateo como la más fiel al texto original y al ideal de plegaria.

In this article, prof. Coseriu deals with the characterisation of the prayer as a type of discourse, from the viewpoint of text linguistics. Prof. Coseriu explains some of the implications of his definition of prayer such as: (1) linguistic and extra-linguistic (ethical) requirements regarding the elements in the prayer (speaker, listener, aim, context, and discourse itself); (2) limits and scope of the cognitive function of language in prayers, due to the fact that, in prayers, the realm of the "universe of discourse", which provides spoken language with meaning, is explained; and (3) an analysis of the two versions of "Our Father", according to Saint Luke and Saint Matthew, in which prof. Coseriu argues that Saint Matthew's version is more faithful to the original text and to the ideal of prayer.

Texto traducido y editado por:
Manuel Casado Velarde (Universidad de Navarra)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de La Coruña)

Nota previa de los editores

El presente artículo es traducción, con leves adaptaciones, del texto italiano "*Orationis fundamenta.* La preghiera come testo", pronunciado como ponencia por el profesor Eugenio Coseriu en el *Congresso Internazionale "Orationis Millennium"* (L'Aquila, del 24 al 30 de junio de 2000) y posteriormente publicado en las actas.[1] El autor sugirió su traducción y publicación en la revista *RILCE* en una de sus últimas cartas, dirigida al Dr. Manuel Casado Velarde el 15 de mayo de 2002. En ella dice lo siguiente:

Mi querido amigo:

No sé cuándo saldrán las Actas del Congreso de L'Aquila ante el cual presenté estas contribuciones. Y quién sabe si podré mandarle yo mismo separatas, pues estoy muy (pero *muy*) enfermo. Por ello, le envío copias de los manuscritos [del texto de la ponencia y del balance del congreso, también de su autoría] para que [el texto de la ponencia] pueda, eventualmente, publicarse también en *nuestra* revista de Pamplona [*RILCE.* El profesor Coseriu era miembro de su consejo asesor].

Desarrollo en ellas la respuesta que le di a [Adolfo] Murguía en el libro-entrevista que publicó con [Johannes] Kabatek (*Die Sachen sagen, wie sie sind... Eugenio Coseriu im Gespräch* [Tübingen: Gunter Narr, 1997]), cuando me preguntó cómo yo, filósofo y científico racionalista, podía aceptar todos los "dogmas" de la Iglesia. Es que el filósofo Murguía no entendía el sentido trascendental de la fe con respecto a la razón: la fe no niega ni la causalidad de la naturaleza ni la libertad cultural del hombre, sino que identifica la "causalidad de la causalidad" y la motivación última (es decir, primera) de la libertad.

Es cierto, sin embargo, que también a mí me costó bastante tiempo hasta llegar a formularlo a nivel del saber reflexivo; pero intuitivamente, lo sabía ya de chico.

[...]

Eugenio Coseriu

VOY A DESARROLLAR EL TEMA que queda acotado en el título desde una perspectiva lingüística: desde el punto de vista de la lingüística del texto, de *mi* lingüística del texto [expuesta en *Textlinguistik. Eine Einführung.* Tübingen: Gunter Narr, 1981], y por tanto también de la filosofía del lenguaje en la que se funda.

1.1. La plegaria es, ante todo, un *discurso* o *texto*; y, precisamente, un texto de naturaleza del todo particular. En todas las religiones conocidas, es un monólogo (eventualmente colectivo o coral) entendido como diálogo: implica un *yo* o un *nosotros* humano que habla y un *Tú* divino que escucha y obra, incluso si no responde en la lengua de los hombres. O, por expresarlo con las palabras de la lingüista suiza Ricarda Liver, autora de un libro excelente al que tendremos ocasión de volver: "La plegaria es la expresión explícita de las relaciones entre hombre y Dios. Refleja en sus diversas formas el modo en el que el hombre se representa el ser y los modos de obrar de la Divinidad. La plegaria tiene sentido sólo si Aquel a quien se dirige es concebido como un ser actuante dispuesto a acceder al diálogo con el hombre. Sin embargo, el diálogo es asimétrico: por parte del hombre consta de palabras; por parte de la Divinidad, de actos".

Desgraciadamente, en la mayor parte de la bibliografía tradicional sobre este tema (de la bibliografía conocida por mí, se entiende), no se parte de la

peculiar naturaleza textual de la plegaria y por eso no se llega a caracterizar adecuadamente el modo autónomo de conocimiento que implica, ni a inferir la concepción del mundo que manifiesta. Así, el libro "clásico" de Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München: Ernst Reinhardt, 1918), más que una investigación científica sobre la plegaria y sobre sus formas históricas, es un desmesurado himno a la plegaria. Y la voz *Preghiera* de la *Enciclopedia Italiana* (voz por lo demás excelente) informa, sin lugar a dudas, convenientemente sobre los distintos tipos de plegaria, sobre la plegaria en las diversas religiones, sobre sus formas elementales y desarrolladas, pero no considera la plegaria como texto, por lo que también las distinciones que establece son insuficientes y discutibles. Además, F. Heiler, dada la actitud "elogiosa" que adopta, llega a afirmar que en la plegaria se manifiesta en grado sumo la no-racionalidad de la religión. Nosotros nos proponemos, en cambio, caracterizar sobriamente la plegaria desde el punto de vista lingüístico y como tipo de texto, y partimos de la convicción de la racionalidad de la religión: no de la llamada "religión racional" o de la "religión dentro de los límites de la sola razón", sino de la religión a secas.

1.2. Querer caracterizar la oración desde el punto de vista *lingüístico* y como *texto* implica desde el principio dos exclusiones. En primer lugar, implica que excluiremos la plegaria muda, privada de forma lingüística (pero, naturalmente, no la plegaria mental expresada en un lenguaje interior). En segundo lugar, que no hablaremos desde el punto de vista de la lingüística de las lenguas, lo que sólo puede hacerse con relación a las lenguas históricamente determinadas (y en tales y cuales épocas de su historia), y no con respecto a lo que atañe a la plegaria en general, en cualquier lengua. Es, por ejemplo, lo que ha hecho Ricarda Liver en el libro ya recordado (*Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache im christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters.* Bern, 1979), en el que estudia con agudeza y competencia ejemplar la sintaxis y la estilística de las plegarias poéticas latinas e italianas del Medievo, o sea, hechos de las lenguas latina e italiana, no propiamente estructuras lingüísticas textuales en cuanto tales. Nosotros, en cambio, nos proponemos examinar la plegaria como texto, independientemente de la lengua en la que se exprese (y de la religión a la que corresponda) y establecer sus características ideales. Y para esto necesitamos algunas distinciones; también para saber con exactitud de qué estamos hablando realmente.

1.3. En el nivel del texto, la distinción absolutamente necesaria para nuestros propósitos es la que se da entre "plegaria" e "himno" (himno en alabanza a la Divinidad). En italiano, sin embargo, debemos distinguir ya en el nivel de la lengua entre *preghiera* como discurso de carácter religioso y *preghiera*

como petición. En efecto, en el italiano actual se usa el mismo término *preghiera* para el discurso dirigido a la Divinidad y para el acto lingüístico común de petición más o menos humilde o discreta. En otras lenguas se distingue claramente entre estas dos acepciones: se trata de dos significados distintos. Así, para la primera acepción tenemos: en alemán, *Gebet*; en inglés, *prayer*; en español, *plegaria*; en rumano, *rugăciune*; mientras que para la segunda acepción encontramos: *Bitte, request, petición (pedido)* o *ruego, rugăminte.* Para esta segunda acepción usaremos también nosotros en lo que sigue *richiesta*, es decir, petición (y no *preghiera,* plegaria).

Pero, como decía, la distinción sobre la que es necesario insistir para nuestros fines es aquella que atañe a los tipos de texto. De hecho, tanto en el lenguaje corriente como en los discursos y escritos científicos, se usa en este nivel el término *preghiera* (como también *Gebet, prayer, plegaria, rugăciune*) en un sentido demasiado amplio, que incluye también el *himno* y, a veces, también la simple *invocación.* Ricarda Liver observa justamente que el "núcleo" de la plegaria (*Gebet*) es, al menos "la mayor parte de las veces" (*meist*), la petición (*Bitte*). Pero inmediatamente después añade que el segundo "contenido principal" (*der zweite Hauptinhalt*) es el himno en alabanza de la Divinidad, y que el primero casi nunca se presenta solo y puede también faltar, mientras que el segundo puede también presentarse sin el primero y no falta nunca. Ahora bien, esta es una evidente contradicción, ya que, si en ciertos textos puede faltar el componente que constituye precisamente el "núcleo" en otros textos, es evidente que se trata de dos tipos de texto distintos: *plegaria* propiamente dicha e *himno,* tipos que pueden considerarse especies del género "oración religiosa" (en latín tardoeclesiástico: simplemente *oratio*). Por ello, en lo sucesivo, llamaremos *plegaria* (*preghiera*) exclusivamente a la oración religiosa que contiene una petición (o peticiones), o sea, solamente la "plegaria de petición" (o "de súplica"). Es cierto que la plegaria, por razones que se verán más adelante, necesita también de elementos que, si se me permite el neologismo, llamaría "hímnicos" (en alemán: *hymnisch*), elementos de himno, mientras que el himno no precisa de elementos de petición para ser "himno": se puede alabar a la Divinidad también sin pedirle nada. Pero esto no anula la distinción; al contrario, más bien la confirma. En este sentido, ciertos textos antiguos presentados normalmente como "plegarias" deben ser considerados "himnos", no plegarias. Así, el célebre "Elogio de Ištar" (la Venus guerrera babilónica) es un himno, no una plegaria. E himno, no propiamente plegaria, es también el llamado "Paternoster judío" transmitido por el *Talmud*, el *kaddiš*, que presenta en efecto alguna analogía con el *Padrenuestro* cristiano (pero sólo en lo que atañe a los elementos "hímnicos" de este). Sin embargo, es propiamente plegaria la oración hitita de Gassulijawija (véase:

Das hethitische Gebet der Gassulijawija, publicado por J. Tischler en Innsbruck en 1981): G[assulijawija] está enferma y ruega por su salud, ofreciendo en sacrificio una vaca y una oveja (que deberían representarla).

De ambas especies de oración religiosa, plegaria e himno, es preciso también separar, y de forma todavía más decidida, la simple invocación de Dios, del nombre de Dios o de una Divinidad. La invocación puede ser, de hecho, expresión "hímnica" religiosa o, al menos, fórmula de saludo que conserva todavía algo de su religiosidad etimológica, como el alemán meridional *Grüss Gott!* o el rumano *Doamne-ajută*, "¡Señor, ayuda!" (fórmula con la que los campesinos rumanos saludan a quien se encuentra ocupado en un trabajo serio, continuado y más o menos duro, y a la que se responde con *Dă, Doamne*, "¡Da, Señor!") y más todavía el español *Hasta mañana, si Dios quiere* y el portugués *Até amanhã, se Deus quiser*; pero puede ser también exclamación tradicional carente ya de cualquier contenido religioso actual y sentido (como, en alemán, *Oh, Gott! Oh, Gott!* o *In Gottes Namen [nein]!*; en italiano, *Dio buono!* o *perdio, per Dio*; en rumano, el exclamativo *Doamne*, por ejemplo, en *Doamne, ce bun e!*, "¡Dios, qué bueno es!"; etcétera) e incluso conjuro, imprecación o blasfemia, o sea, lo contrario de toda manifestación de religiosidad.

1.4. Hechas estas distinciones, podemos pues definir la plegaria como "unidad textual perteneciente al ámbito de la religión en la que un sujeto humano (singular o múltiple) pide, directa o indirectamente, algo a una Divinidad, a un ser sobrehumano que se considera dotado de facultades sobrehumanas o hasta de omnipotencia, con la convicción de que este ser puede (y puede estar dispuesto a) darle aquello que pide". Obsérvese, sin embargo, que esta definición no define la esencia ideal y universal de la plegaria, sino sólo su modo histórico de ser, en el ámbito de cualquier religión reconocida como tal, también en el ámbito de las religiones que, aun no siendo simplemente "falsas", presentan diversas deficiencias. En una definición verdadera y propia de la esencia universal, sin embargo, se trata siempre del modo de ser ideal de la cosa definida: el ser (*Sein*) de esta viene identificado con su deber ser (*Sein-Sollen*). Así, en nuestro caso, se trata del ideal de plegaria en el ámbito de una religión ideal. Y, en este sentido, la definición debería ser: "Unidad textual en el ámbito de la religión, en la que un sujeto humano singular o múltiple pide, directa o indirectamente, algo a Dios omnipotente, con la convicción de que Dios está dispuesto a escucharle". En efecto, en la religión ideal se trata siempre de un Dios único (por lo que ya no hay necesidad de hablar de "*una* divinidad", "*un* ser sobrehumano", etc.); y este Dios es absolutamente bueno y está por eso siempre dispuesto a escuchar nuestras plegarias. Y se podría incluso renunciar al término "omnipotente", ya que, en la religión ideal,

la omnipotencia es atributo esencial de la Divinidad y está, por tanto, implícita en el concepto mismo de "Dios". Conviene, en cambio, mantener las palabras "directa o indirectamente", para no excluir la plegaria de intercesión. De todos modos, en adelante, daremos por sobrentendida esta definición "verdadera y propia" de la plegaria y nos referiremos normalmente a la plegaria común en las grandes religiones monoteístas; en particular, en la religión cristiana.

1.5. Las múltiples implicaciones de nuestra definición se verán (¡aunque no todas!) más adelante. Limitémonos, por ahora, a subrayar un hecho esencial, que nos servirá para caracterizar más de cerca la plegaria como evento lingüístico: al dirigir una petición a Dios omnipotente, eventualmente declarado –e implícitamente concebido siempre como– Creador y Señor del Universo, la plegaria muestra una particular concepción e interpretación del mundo y, al mismo tiempo, instituye y afirma ese particular tipo de intersubjetividad que llamamos "comunión con Dios", mientras el himno puede manifestar o afirmar, prácticamente, la misma concepción e interpretación del mundo, pero se aproxima solamente de forma parcial y ocasional al diálogo y a la comunión con Dios, a través de invocaciones como "¡Padre!", "¡Creador!" o de declaraciones de sumisión (que no requieren respuesta por parte de Dios).

2.1. Ahora bien, lo que caracteriza lingüísticamente a la plegaria es la absoluta *seguridad* del sujeto que ora, tanto en lo concerniente a la objetividad de la concepción e interpretación del mundo y de los atributos de Dios que la plegaria implica o declara, como en lo relativo a la posibilidad de establecerse el diálogo y la comunión con Dios; y ello a pesar de la ausencia de pruebas y argumentos "científicos" (que la plegaria como tal ignora y debe ignorar) y a pesar de la distancia inconmensurable que separa al sujeto humano, limitado y mortal, del Sujeto divino, absoluto y eterno. ¿De dónde obtiene la plegaria –es decir, el hombre que reza– esta seguridad? O en otras palabras: ¿cuál es el estatus lógico de las afirmaciones contenidas en la plegaria sobre la objetividad del mundo, de los atributos de Dios y de la relación del hombre con Dios? Este problema ha sido planteado y discutido con suma competencia por Richard Schaeffler, filósofo del lenguaje y teólogo católico, en un libro que no temo en calificar de extraordinario: *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Einführung in die Theorie der religiösen Sprache* (Düsseldorf: Patmos, 1989).

2.2. Schaeffler se propone combatir las tesis del positivismo lógico y de la llamada "filosofía analítica" según la cual las afirmaciones contenidas o implíci-

tas en la plegaria (y, en general, las proposiciones asertivas de la religión, como por ejemplo las afirmaciones acerca de la naturaleza de Dios y de las relaciones del hombre con la Divinidad), al no poder ser "verdaderas o falsas", o sea, al no ser empírica y científicamente "verificables", serían sencillamente "carentes de sentido" (o aún más, "carentes de significado", como dicen los positivistas que, de acuerdo con G. Frege, identifican los significados con los objetos designados). Admite, por supuesto, que la petición, núcleo de la plegaria, al no ser aserción, no es, en cuanto tal, ni verdadera ni falsa (aunque no esté, naturalmente, "privada de sentido"). De hecho, se sabe que ya Aristóteles distingue los enunciados asertivos (o predicativos: que afirman o niegan algo a propósito de algo), el *logos apofántico* (*logos* que afirma o niega), de otros tipos de *logos*, que, al no ser aserciones, no son verdaderos ni falsos, y aduce como ejemplo justamente la petición o súplica (ἡ εὐχή) que, aun significando algo, no es por sí misma ni verdadera ni falsa: ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής (*De interpretatione*, 17a). Pero la plegaria contiene también enunciados que son evidentemente afirmaciones; y, por otra parte, las mismas peticiones implican siempre también ciertas afirmaciones. Si, por ejemplo, se pide la salud, se entiende que Dios puede darla; si se pide el perdón de las culpas, se considera que se es culpable ante Dios y que Dios puede perdonarlas. Una posible solución sería la de admitir, como en la teoría de los actos verbales de Austin, que también los enunciados que se presentan como afirmaciones (y, evidentemente, más aún las afirmaciones implicadas en la petición) podrían ser actos verbales de otra naturaleza, y que estuvieran solamente "disfrazados" de afirmaciones. Así, por ejemplo, *Tú (Dios) eres omnipotente*, formalmente una afirmación, podría ser sólo un "encomio" interesado: una especie de *captatio benevolentiae*. Pero como filósofo cristiano (y serio), Schaeffler rechaza también esta solución, porque la plegaria contiene también afirmaciones que en ningún caso pueden ser interpretadas como actos verbales con otras funciones sólo que "disfrazadas"; y esto es aplicable también a las afirmaciones implícitas en las peticiones, ya que, por ejemplo, sería absurdo y contradictorio pedir a la Divinidad la salud sin tener la seguridad de que pueda dárnosla. Por esto (y también para demostrar la verificabilidad de los enunciados de la religión casi en el sentido querido por los positivistas, si bien no en el ámbito de la misma lógica) escoge otra vía: utilizando y desarrollando ciertos puntos procedentes de Moritz Cohen, el bien conocido filósofo neokantiano de la Escuela de Marburgo, y de la filosofía de las "formas simbólicas" de Ernst Cassirer, discípulo y continuador de la misma Escuela, llega, a través de un razonamiento tan condensado y complejo que no podemos recorrer aquí, a la conclusión teórica de que el lenguaje, en la plegaria –y el lenguaje religioso en general–, tiene fun-

ciones "transcendentales", en el sentido de que es condición previa de la experiencia religiosa y de la respectiva concepción e interpretación del mundo (en particular, de las categorías de la causalidad y de la sustancia), de la misma manera que el lenguaje de las ciencias físico-naturales tiene una función análoga con respecto al mundo que es el objeto de estas ciencias. Como el lenguaje de las ciencias físico-naturales, el lenguaje de la religión sería un "juego lingüístico" –un *Sprachspiel*, en el sentido de L. Wittgenstein–, esto es, un sistema de reglas para el uso lingüístico, con su gramática y su semántica: sistema "autónomo", aunque no "autárquico", que manifestaría la objetividad y la intersubjetividad propias del ámbito de la religión, objetividad e intersubjetividad distintas de las que caracterizan el ámbito de las ciencias. Esta solución teórica impone una doble conclusión, digámoslo así, "pragmática" (relativa a nuestro obrar con el lenguaje de la plegaria): la plegaria tiene su propia lógica que, precisamente, no es la de las ciencias "positivas", y por esto no es lícito aplicarle la lógica propia de estas, de igual modo que no sería lícito aplicar la lógica de la religión a los enunciados de la ciencia físico-natural. Las afirmaciones contenidas o implícitas en la plegaria son por consiguiente "verificables", pero no con respecto al mundo de la ciencia, sino en el ámbito del mundo de la religión y con respecto a la objetividad propia de este mundo. Y quien las verifica es la teología, que presentaría explícitamente la lógica intuitivamente supuesta en la plegaria y representaría, así, una especie de "metalenguaje" con respecto al lenguaje de esta.

2.3. No podemos dejar de estar completamente de acuerdo con esta doble conclusión "pragmática". En efecto, la plegaria como tipo particular de texto en el ámbito de la religión, como "diálogo" con la Divinidad, tiene su propia lógica; y por eso resulta cuando menos poco razonable querer aplicarle la lógica de las ciencias físico-naturales. Y es todavía más absurdo denunciar los enunciados de la plegaria (y de la religión) como "carentes de sentido" porque no obedecen a la lógica de las ciencias "positivas" (de igual manera que sería absurdo exigir a la poesía que siga la lógica de la filosofía).

Menos de acuerdo estaríamos, en cambio, con la conclusión teórica, que necesita ser precisada; y bastante menos con ciertos puntos del desarrollo del razonamiento de Schaeffler, que, en nuestra opinión constituyen concesiones superfluas y más bien arriesgadas.

2.4.1. Así, Schaeffler es a menudo demasiado generoso con los positivistas. Quiere rebatirles con sus mismas armas y por eso acepta, si bien provisionalmente, sus conceptos y sus instrumentos de trabajo, aunque sólo sea, en el fondo, para demostrar que, en última instancia, estos instrumentos son ade-

cuados únicamente en el ámbito de las ciencias físico-naturales, e incluso en este campo, no en todos los casos ni en todos los sentidos (así, las hipótesis no declaradas explícitamente como tales escapan frecuentemente a las reglas de la verdad formuladas por los positivistas: recuérdese, por ejemplo, la desdichada hipótesis del éter).

Es cierto que un paralogismo proclamado con orgullo y seguridad puede intimidar. Pero no hay que dejarse intimidar. Al contrario: antes de aceptar, aunque sólo sea provisionalmente, su modo de plantear los problemas, es necesario poner en evidencia y denunciar los paralogismos de los positivistas, aunque sin querer atribuir a cada uno de ellos mala fe sofística. Así, relacionar la verdad de las afirmaciones con la existencia de los seres de los que se afirma algo (¡y con un determinado tipo de existencia!) es evidentemente circular y por lo tanto paralogístico: se reduce a una opción inicial arbitraria. En efecto, se opta antes de todo tácitamente por reconocer como única realidad (o como única realidad de la que se puede razonablemente hablar en términos de "verdad") la realidad físico-natural, se concibe y se define la existencia únicamente con respecto a esta realidad, y después se declaran carentes de sentido las afirmaciones que no tienen relación con entes (u objetos) "existentes" en el ámbito de esta misma "realidad". O sea: para ser más claros: 1) optamos por admitir como única realidad el mundo físico-natural; 2) definimos la existencia como presencia empírica o científicamente verificable de un tipo de entes (u "objetos") en este mundo físico-natural; 3) consideramos entonces que "verdaderas" o "falsas" (correspondientes o no correspondientes a la "realidad") pueden ser sólo las afirmaciones que conciernen a entes ("objetos") existentes en este sentido; 4) las afirmaciones que no conciernen a tales entes no pueden ser entonces ni verdaderas ni falsas, y son, por lo tanto, "carentes de sentido" (o "carentes de significado"). Si después se pregunta en sentido contrario: "¿Por qué 4?", se responde: "Porque 3"; y luego: "¿Por qué 3?" – "Porque 2"; "¿Por qué 2?" – "Porque 1", o sea: "porque así lo hemos decidido nosotros mismos arbitrariamente desde el principio". Y para mantener esta concepción de la realidad y de la verdad (*adaequatio intellectus et rei*) se está dispuesto incluso a renunciar al carácter puramente formal de la lógica y se pretende que también la lógica se refiera a esta misma realidad, aunque si bien a un nivel "más abstracto", y que el reconocerlo es perfectamente razonable y "dictado por el buen sentido" (véanse, por ejemplo, sobre este tema, las poco constructivas divagaciones de B. Russell. *Introduzione alla filosofia matematica.* Traducción italiana. Milano, 1946. 218-19). Y, se entiende, que esta presunta "racionalidad" debería concernir, en primer lugar, según los positivistas, a los entes del mundo de la fantasía, y a los entes y hechos a los que nos referimos en la plegaria (y, en general, en el ámbito de la

religión). Por esto, las afirmaciones concernientes a tales entes o hechos, al ser "carentes de sentido" en el ámbito del mundo físico-natural y de la experiencia que les corresponde, deberían ser "traducidas" a términos aceptables en este mundo: "los griegos antiguos creían que...", "los cristianos creen que...", etc. ("traducciones" –obsérvese– que, de acuerdo con la misma lógica, deberían también ellas, por rigor terminológico, ser consideradas como "carentes de sentido", ya que aquello en que los cristianos creen –todos los cristianos– no es empíricamente verificable; y aquello en que creían los griegos antiguos lo es todavía menos).

En realidad, la verdad "lógica" de una predicación no se encuentra en ninguna relación definida con la existencia en el sentido positivista de este término, puesto que eso depende del tipo de juicio que se emite. En efecto, todo juicio analítico (que declara las propiedades de un ente) es verdadero o falso independientemente de la existencia de los entes a los que se refiere. Así, *El unicornio es un animal fabuloso* es una proposición verdadera, incluso si no atribuye (o justamente porque no atribuye) existencia "real" a los unicornios. Por otra parte, ya Aristóteles señala que el nombre como tal, aun significando, no implica la existencia de los entes que designa, y que ello no es válido sólo para nombres como τραγέλαφος, "hircociervo" (nombre de un animal fabuloso), sino también para nombres como ἄνθρωπος, "hombre" (*De interpretatione*, 16 a-b). Pero para hablar, para declarar las propiedades contenidas en los significados (y también para afirmar la existencia o la inexistencia), es necesario representarse los entes respectivos precisamente como entes: como realizaciones concretas de tales y cuales conjuntos de propiedades. Así, también B. Russell demuestra saber cómo debería ser un unicornio cuando explica cómo no son los unicornios de la heráldica o de la literatura (*op. cit.*, l. cit.). Y quien dice, "He encontrado un unicornio" miente, probablemente (si se refiere a la experiencia común), o construye una imagen poética, pero pretende hablar propiamente de un ente unicornio "objetivo", y no de otra cosa, diga lo que diga B. Russell, que parece que no llegó jamás a la idea de "objeto intencional".

Por otra parte, sí es verdad que la existencia (¡y no sólo para los positivistas!), al no ser una propiedad sino una relación de analogía o identidad entre un ente ("objeto") mental y un "ente en el mundo", no puede ser deducida sino sólo concretamente registrada, y también es verdad que la inexistencia no puede ser demostrada "lógicamente" ni afirmada con absoluta seguridad, a menos que se trate de un conjunto de propiedades contradictorias (como el "círculo cuadrado"). En efecto, asumir la inexistencia de un *x* cualquiera no contradictorio en sí mismo es todo lo más una asunción razonable de "improbabilidad", una expectativa justificada en la experiencia común: en reali-

dad, no sabemos que los unicornios no existen; sabemos solamente que no los hemos encontrado hasta ahora en nuestro mundo natural.

En tercer lugar –pero es lo más importante– la existencia que en la plegaria (y en la religión en general) se atribuye a la Divinidad no es la existencia de un ente particular, de un ente que pueda "encontrarse" en nuestro mundo natural. Por esto, si alguien nos objeta que Dios no existe de este modo, que no puede ser visto ni tocado, se puede responder tranquilamente: "Tiene razón. Pero considere que no somos nosotros, ni la religión cristiana, sino usted y otros positivistas quienes pretenden exigir incluso en el caso de Dios tal clase de existencia". Y, si esto no fuera suficiente, se podría responder como respondió el gran escritor rumano-francés Eugène Ionesco, en una entrevista en la televisión francesa, pocos meses antes de su muerte; respuesta que conviene recordar y conservar en la memoria, porque tiene un sentido muy profundo y no es del todo una paradoja. El periodista entrevistador, sabiendo que Ionesco era muy religioso, le preguntó: "¿Pero usted cree verdaderamente en la existencia de Dios? ¿Cree que Dios existe?" A lo que Ionesco respondió: "Non, Dieu n'existe pas. Dieu *est*". O sea: Dios no existe como existencia relativa y particular de un ente en el mundo, ni en el sentido etimológico de este término (*ex-sistere*, "estar o presentarse delante, o fuera"); Dios *es*, como existencia absoluta, ubicua y eterna.

2.4.2. También el recurso al concepto de "forma simbólica" de Cassirer, por muy cauto y crítico, es discutible; o, por lo menos, no está exento de riesgos. Para Cassirer, en el fondo, la religión es solamente una de las formas de la cultura, junto con el mito y no claramente separada de él; en efecto, habla a menudo de "religión y mito", "mito y religión", como de dos formas gemelas, dos dimensiones de un mismo fenómeno cultural.

Ahora bien, es verdad que la mitología, como la religión (y como, por lo demás, también la ciencia físico-natural) surge de la misma exigencia del hombre de explicarse de algún modo el universo, de reconducirlo a ciertos principios y hacerlo de este modo inteligible (o más inteligible). Pero no es lo mismo tener la intuición de la Divinidad (conocer, en este sentido, a Dios y reconocerlo como Creador y motor del Universo) y referir al mismo tiempo los diversos hechos naturales a seres singulares humanos y sobrehumanos, ver en cada río o detrás de cada árbol una ninfa o un fauno, encontrar en el origen de cada especie una "metamorfosis", etc. Es verdad también que, en las religiones primitivas, religión y mitología están conectadas de modo casi inextricable: a cada "dios" (¡y son tantos!) se enlaza un mito o una serie de ellos. A pesar de esto, se trata de fenómenos radicalmente distintos. En realidad, la mitología ni siquiera pertenece al ámbito de la religión: pertenece al ámbito

de la fantasía; y, en este sentido, es un *arte* que, considerado en sí mismo (o sea, sólo desde el punto de vista estético: como creación fantástica) puede incluso ser grandioso. Pero se trata de un arte que no se contenta con ser arte, no quiere permanecer en el ámbito de la fantasía, y quiere, en cambio, ser explicación de hechos naturales o históricos, es decir, *ciencia*, aunque ciencia fantástica e inmediata: ciencia sin investigación y carente de método científico. Las más de las veces, la mitología es simplemente interpretación de hechos y objetos naturales (pertenecientes al mundo de la "necesidad" y de la causalidad) como objetos culturales (pertenecientes al mundo de la "libertad" y de la finalidad) y representa por esto sólo una modalidad (quizás la modalidad más notable) del error del espíritu humano en su aspiración a la "verdad de las cosas". La mitología sólo se parece a la religión por el hecho de atribuir los "objetos naturales" y los hechos históricos a la intención de sujetos sobrehumanos y sobrenaturales. Pero, nótese, no –como ocurre, en cambio, en la religión– a una finalidad única y transcendente, finalidad intuida por la fe y que no suprime sino que contiene y justifica también la causalidad natural y las determinaciones históricas, sino a una serie ilimitada de finalidades particulares que sustituyen a una serie de causalidades igualmente particulares. En resumen (dicho con cierta severidad): arte conceptualizado y por esto ya no arte, ciencia sin investigación y sin método, religión sin fe.

Por esto, en todas las religiones maduras y dignas de este nombre, la mitología se rechaza como error. Y los elementos mitológicos –elementos que, por razones históricas, subsisten ciertamente también en la religión hebrea y en la islámica, y hasta en la religión cristiana– vienen siendo eliminados gradualmente por la teología, se interpretan como metáforas o se mantienen todo lo más con función didascálica (y sólo provisionalmente): para dirigir la religiosidad infantil o ingenua hacia la religión propiamente dicha.

2.4.3. Todavía más arriesgada, y desde luego inaceptable en una discusión sobre la función cognoscitiva del lenguaje en la plegaria y en la religión, es el empleo del concepto híbrido y superficial de *Sprachspiel* de L. Wittgenstein. Es verdad que Schaeffler intenta aportarle algún cambio; pero esto no sirve para hacer este concepto más aceptable, ya que, en el fondo, se trata de un concepto insalvable. En realidad, Wittgenstein se ha negado durante toda la vida a entender la naturaleza conceptual del significado, tratando de reducirlo primero (como Frege), a los objetos designados y, después, a un ambiguo "uso lingüístico" (¡de las palabras materiales!), sin darse cuenta de que también con esto –y también con su célebre "¡Mirad el uso! ¡Limitaos a mirar el uso!"– permanecía unido a la designación como tal, sin aproximarse nada al significado como hecho originario de conocimiento y enredándose, en cam-

bio, en toda una serie de paralogismos. También en el caso de un nombre como *Dios,* Wittgenstein no habría podido ver otra cosa que una serie de "usos" lingüísticos más o menos diversos, vagamente regulados por tácitas (¡y presuntas!) convenciones sociales y asunciones generales, no por un significado unitario, sino por una semejanza no precisada ulteriormente: por un ambiguo "aire de familia".

Esto es también la causa de ciertas dificultades de Schaeffler en su caracterización lingüística de la plegaria. Schaeffler querría encontrar en ella una "lengua", un sistema lingüístico con su propia gramática y su semántica (de esta manera, *Dios* sería una palabra propia y exclusiva de la lengua de la plegaria y de la religión; y para la lengua de la ciencia –en este caso, de la filosofía– sería un *Fremdwort,* una "palabra extranjera", que debería ser "traducida", por ejemplo, por medio de: *Ser, Ser absoluto, Ente supremo, Causa primera, Espíritu, Sujeto absoluto, Motor inmóvil,* etcétera). Pero, en realidad, no alcanza sino a demostrar que la plegaria (en ciertas lenguas y en ciertas épocas, es decir, en ciertas tradiciones históricas) presenta ciertas preferencias estilísticas (¡no necesariamente "gramaticales"!), que la palabra *Dios* en la plegaria (¡como, por lo demás, también en el lenguaje corriente!) presenta, en nuestras lenguas y de acuerdo con nuestras tradiciones, una semántica conforme a aquello que designa en nuestras religiones monoteístas y que la filosofía necesariamente llega, con sus medios, a un concepto análogo o idéntico al concepto intuitivo de *Dios.* Por otra parte, Schaeffler ve que el lenguaje de la plegaria (y de la religión en general) es, en cualquier caso, "universal", pero no consigue mostrar cuál es el sentido de esta "universalidad", ya que un *Sprachspiel* entendido como sistema de reglas gramaticales y semánticas específicas es siempre doblemente "particular" (particular desde el punto de vista histórico, como forma de una lengua, y particular con respecto al ámbito objetivo al que se refiere). En tercer lugar, Schaeffler sabe bien que el lenguaje como tal no determina (no "crea") los entes que designa ni el modo de ser que estos manifiestan, a pesar de ser después (tras la denominación originaria) condición de la experiencia de tales entes como entes que manifiestan ese modo determinado de ser; y está, naturalmente, bien lejos de considerar el concepto de *Dios* como hecho puramente lingüístico. Pero, al permanecer atrapado en las contradicciones implícitas en el concepto de *Sprachspiel* (¡y deudor del concepto de "forma simbólica" de Cassirer!), se expresa a menudo como si el lenguaje determinara el ser de los entes a los que denomina; así, más de una vez, habla de la "constitución del objeto por medio del lenguaje". Y todo esto perjudica a la claridad (y también a la solidez) de su conclusión teórica que, como decía, aun siendo en el fondo justa, necesita ser precisada.

3. De hecho, no se trata de *Sprachspiele* ni de "lenguas especiales", sino de *universos de discurso* (en el caso de la plegaria, y de la religión en general: del universo de discurso de la fe); un universo de discurso es por definición "universal" (aunque sea distinto de otros universos de discurso también universales); y el lenguaje no tiene función "transcendental" como acto autónomo y espontáneo de "constitución" de los objetos que designa, sino como hecho originario de conocimiento, como intuición de modos de ser realizados en entes determinados y gracias al modo específico de conocimiento que manifiesta (en nuestro caso, gracias al modo de conocimiento propio de la fe): el *nombre*, la denominación, surge junto con un cierto conocimiento, con la intuición de un modo de ser, manifiesta este conocimiento y lo fija como conocimiento determinado.

3.1.1. El concepto de "universo de discurso" ha sido introducido en la lógica por George Boole para dar cuenta de las condiciones de verdad de los discursos que operan con aserciones pero que no pertenecen al ámbito de la ciencia (en particular, de los discursos relativos a mundos imaginarios), y ha sido adoptado en la filosofía del lenguaje, por ejemplo, por el filósofo americano (fenomenólogo) W. M. Urban (*Language and Reality*. London: G. Allen & Unwin, 1939) y yo mismo lo he elaborado desde el punto de vista de la teoría lingüística, en un ensayo escrito –en español– en el lejano 1955 ("Determinación y entorno". *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955-56): 29-50) y retomado después en las diversas ediciones de mi *Teoría del lenguaje y lingüística general* [Madrid: Gredos, 1962]. Permítaseme, pues, citar este ensayo *in extenso*:

> Por *universo de discurso* entendemos el sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido. La literatura, la mitología, las ciencias, la matemática, el universo empírico, en cuanto "temas" o "mundos de referencia" del hablar, constituyen "universos de discurso". Una expresión como: *la reducción del objeto al sujeto* tiene sentido en filosofía, pero no tiene ningún sentido en la gramática; las frases como: *el viaje de Ulises* y *el viaje de Colón, según decía Parménides* y *según decía Hamlet*, pertenecen a distintos universos de discurso. El humorismo se basa a menudo en la confusión intencional de universos de discurso, en el mismo enunciado. [...] El concepto de "universo de discurso" ha sido a menudo criticado por los lógicos positivistas, con el argumento de que no hay "otro mundo" fuera del mundo natural y empíricamente conocible [y aquí me refería a las críticas de B. Russell y de L. S. Stebbing]. Que no hay más que un mundo, es cierto; pero las críticas aludidas, lejos de invalidar el concepto de "universo de discurso", revelan una radical incomprensión del problema. No se trata de otros "universos", de otros "mundos *de cosas*", sino de otros "universos *de discurso*", de otros *sistemas de significaciones*. La misma pretensión de "traducir", por ej., las frases de la mitología [v., aquí arriba, 2.4.1.], trasladándolas al nivel del hablar sobre el mundo empírico e histórico ("los griegos creían que...", etc.) revela, precisamente, que se trata de "univer-

sos de discurso" diferentes. En realidad, los enunciados pertenecientes a universos de discurso no empíricos no carecen de sentido y no necesitan "traducción" ninguna. El valor de verdad de una afirmación acerca de "Ulises" no se verifica en la historia griega, sino en la *Odisea*, y en la tradición correspondiente, donde *Ulises era el marido de Penélope* es una proposición verdadera, mientras que *Ulises era el marido de Helena* es falsa; y las afirmaciones acerca de los "centauros" son verificables en la mitología, donde la proposición *el centauro era el sacrificio de cien toros* es falsa, mientras que *el centauro era un ser mitad hombre y mitad caballo* es verdadera. (*Teoría del lenguaje y lingüística general.* 3ª ed. Madrid: Gredos, 1973. 318-19)

3.1.2. Hoy, después de más de cuarenta años y nuevas reflexiones sobre este tema, aportaría algunas puntualizaciones a esta caracterización, e incluso algunas modificaciones, en parte esenciales.

3.2.1. En primer lugar precisaría que los "universos de discurso", en el sentido en que los concibo, son *universos de conocimiento* que corresponden a los modos fundamentales del conocer humano. No se trata, pues, de universos de mera expresión lingüística, sino de universos en los que el lenguaje se presenta cada vez como manifestación de un modo autónomo de conocer (distinción de los modos de ser y atribuciones de estos modos de ser a ciertos "entes") y por eso, precisamente, con su función "transcendental" y, en este sentido, fundadora en lo que atañe al universo conocido. Como ya hemos dicho, el lenguaje ciertamente no crea los entes, las "cosas" naturales o de otra manera objetivas, a las que atribuye un determinado modo de ser; no crea, por ejemplo, los *árboles* o los *ríos* como tales. Y, entendámonos, no crea tampoco, en el sentido propio del término, el ser que se atribuye a las "cosas": antes bien, reconoce y delimita modalidades del ser en las "cosas" mismas y por eso es delimitación de especie o, como se dice ahora, de "clases" de entes (clases que, naturalmente, desde el punto de vista de su objetividad, pueden también ser clases de un solo miembro e incluso clases vacías). Así, por ejemplo, el lenguaje como conocimiento reconoce y delimita a los *árboles* precisamente como *árboles* (y no únicamente como *plantas* en general ni como *pinos, hayas, encinas*, etc.) y los *ríos* como *ríos* (distintos, por ejemplo, de los *arroyos*). Y, nótese, todo esto se aplica también al mundo de la fantasía, a los mundos fantásticos creados por el hombre, donde también la verdadera y propia creación, sí, se manifiesta a través del lenguaje pero no es sólo lingüística.

En segundo lugar, debo precisar que cuando decía que "no hay más que un mundo", no intentaba de hecho reducir los "mundos" a los que se refiere el lenguaje, sus "temas de referencia", al mundo empírico, el así llamado mundo "real" de los positivistas; quería únicamente aludir a la unidad ideal de estos "mundos", afirmar que estos "mundos" constituyen en el fondo un

mundo único y unitario, aunque no homogéneo. Pero, si se prefiere, estos "mundos" diversos pueden ser también llamados "ámbitos de conocimiento"; y, en este caso, el mundo idealmente único que ellos constituyen podría llamarse "universo vital del hombre".

3.2.2. Por lo que respecta a las modificaciones, dos sobre todo me parecen hoy esenciales. En primer lugar, hoy distinguiría sólo cuatro universos de discurso, ya que cuatro son, precisamente, los modos fundamentales del conocer humano: a) el universo de la *experiencia común*; b) el universo de la ciencia (y de la técnica científicamente fundada); c) el universo de la fantasía (y por lo tanto del arte); y d) el universo de la fe.

Considero, en efecto, que la ciencia constituye un único universo de discurso (aunque internamente diferenciado, según las distintas ciencias, en cuanto se refiere a los significados manejados), ya que corresponde a un único modo de conocer que obedece a un criterio idealmente único: el de "decir las cosas como efectivamente son" en sí mismas (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν λέγειν), independientemente del sujeto empírico que las observa, las interpreta o experimenta con ellas, es decir, independientemente de las actitudes o de las opiniones y creencias precientíficas de este sujeto. En cuanto a la mitología, no constituye un universo de discurso único y autónomo: se trata, como ya hemos tenido ocasión de observar (ver 2.4.2.), de un fenómeno híbrido que pertenece por derecho al universo de la fantasía pero que, al mismo tiempo, aspira a presentarse como explicación de hechos y eventos naturales o históricos, es decir, como ciencia, y, en las religiones primitivas, invade también el universo de discurso de la fe.

Por otra parte, hoy distinguiría netamente entre universo de discurso y "mundo" conocido, y admitiría solamente tres "mundos" (o "ámbitos de conocimiento"): a) *el mundo de la necesidad y de la causalidad* (en el sentido kantiano), es decir, el mundo de la experiencia sensible corriente, "ámbito de conocimiento" propio de la ciencia empírica; b) *el mundo de la libertad y de la finalidad* (también en sentido kantiano), es decir, el mundo de las creaciones humanas o de la cultura en general (incluidas las ciencias y también las instituciones públicas de la religión y las ceremonias del culto), del cual el mundo de la fantasía o del arte es sólo una parte, aunque sí, quizás, la más claramente caracterizada; y c) *el mundo de la fe.* En efecto, no hay coincidencia entre universo de discurso y "mundo" conocido: los universos de discurso atañen a las modalidades del conocimiento; sin embargo, los "mundos" corresponden a los "objetos" del conocer y del saber. Es cierto que la ciencia empírica, en el fondo, concierne a las mismas cosas, y por consiguiente al mismo "mundo", que la experiencia sensible corriente, aunque a otro nivel de conocimiento (por

lo que la ciencia puede aceptar las "cosas" de la experiencia corriente como conocidas adecuadamente, pero también puede modificarlas, interpretarlas de manera distinta y remitirlas a otras "causas", descubrir "cosas" ignoradas por la experiencia corriente, etcétera). Pero la ciencia, y por consiguiente el universo de discurso que le corresponde, concierne también (y, precisamente, en el mismo sentido), como ciencia cultural, a todo el mundo de las creaciones humanas (¡incluida la misma ciencia!) y al lenguaje, y, como teología y ciencia de las religiones, también al propio mundo de la fe.

Por eso es cierto que –como, con buenas razones, afirma Schaeffler– la manifestación primaria más notable de la fe, la plegaria, y la teología hablan en el fondo de las mismas "cosas"; sin embargo, no hablan al mismo nivel de conocimiento y por tanto tampoco en el ámbito del mismo universo de discurso.

Por otra parte, el mundo de la fe no es propiamente "otro mundo", radicalmente distinto del mundo "real" o mundo a secas: es, en realidad, el mismo mundo (sólo que con el añadido de los misterios de la fe) pero remitido en última instancia a la voluntad de Dios, o sea, concebido como creado y sostenido constantemente por Dios. Por eso, cuando, en el universo de discurso de la fe, se dice que Dios es la "causa primera" del Universo, no se niegan enteramente las causas inmediatas de cada fenómeno "natural", ni, bien entendido, el principio general de la causalidad que, para la ciencia humana, "explica" (es decir, hace inteligible) el mundo de la necesidad. De hecho, no se trata de "causas" del mismo nivel racional y categorial. Para la fe auténtica y exenta de toda confusión con los modos de conocimiento deficientes o espurios, se trata más bien de considerar a Dios como la "causa primera de la causalidad", es decir, de atribuir a la voluntad de Dios la institución misma de la causalidad que gobierna el mundo de la necesidad, con todas las "leyes naturales" que de ella se derivan. En este sentido convendría, por lo demás, interpretar incluso el dicho popular según la cual "non si muove foglia che Dio non voglia" ["no se mueve una hoja sin que Dios lo quiera"], dicho que, ciertamente, no implica que Dios sea la causa inmediata del movimiento de cada hoja, sino sólo que la voluntad divina es, en última instancia, la causa originaria de todas las causas. Y lo mismo se aplica, *mutatis mutandis*, al mundo de la fantasía y de todas las creaciones humanas: al mundo de la libertad, también él remitido en última instancia a la voluntad de Dios. Y, en este caso, se considera a Dios como la "causa primera" de la libertad del hombre y de la finalidad que gobierna el mundo de la cultura. Esto, porque se entiende que Dios ha creado al hombre "a su semejanza", es decir, como un ser de posibilidades ciertamente no ilimitadas (se trata, de hecho, de semejanza, no de identidad) pero, al mismo tiempo, dotado de creatividad, es decir, capaz de acumular y transmitir saber, de modificar por medio de la técnica el mundo natural según sus necesidades

biológicas y de crear libremente mundos culturales. Es capaz incluso de conocer a Dios, o, al menos, de aspirar al conocimiento de Dios.

4.1. La filosofía del lenguaje y la lingüística del texto no pueden, ciertamente, justificar el universo de discurso de la fe en cuanto universo de conocimiento, del mismo modo que no pueden justificar la experiencia corriente, el conocimiento científico o el conocimiento fantástico. Y no es su tarea. Pero las dos disciplinas pueden y deben dejar constancia de estos universos de conocimiento –tomar nota–, en la medida en la que ellos, fundando tipos autónomos de objetividad, determinan el *sentido* de los discursos que les corresponden y de ahí el valor de verdad de las afirmaciones contenidas explícita o implícitamente en ellos.

[En el balance del congreso: Sí que es tarea de la lingüística y de la filosofía del lenguaje establecer cuáles son la objetividad, la subjetividad y la intersubjetividad supuestas en cada uno de estos universos, y cuáles son sus relaciones recíprocas y sus características propias.

4.1.1. La objetividad del universo de discurso empírico es la que se da por la experiencia corriente; la objetividad de la ciencia es la que se establece cada vez en la investigación científica; la objetividad propia del universo poético es la del mundo que se crea por la fantasía; y la objetividad específica del universo de la fe es la objetividad del mundo propio de la fe (que ni niega ni excluye los otros tipos de objetividad en los ámbitos que les corresponden). "Las afirmaciones de la fe no son verdaderas ni falsas, simplemente carecen de sentido, porque no se pueden comprobar ni falsear a través de la investigación científica", así se ha dicho en una cierta filosofía "positiva" que aspira a reducir la ciencia a ciencia físico-natural. Pero esto es un error, o mejor, es el error originario, el πρῶτον ψεῦδος, de cada tipo de positivismo, ya que implica la reducción de los universos de discurso y conocimiento a solamente uno, a su vez reducido a la sección que corresponde a la investigación físico-natural. Según una lógica bien fundada, cada afirmación puede ser comprobada solamente en el ámbito del universo de conocimiento y con respecto al mundo que le corresponde. Por ello, las afirmaciones de la fe no pueden y no deben ser justificadas por la investigación físico-natural; de hecho no les hace falta tal justificación, ya que representan un modo autónomo e irreductible de conocimiento y certeza. Y esto se aplica también a los demás universos de discurso. Así, las afirmaciones contenidas en la *Ilíada* se verifican en la *Ilíada* misma y con respecto a la realidad que en el poema se construye: la *Ilíada* no se refiere a otra realidad (histórica o empírica), sino que constituye una realidad en sí misma. Y afirmaciones como: *el sol sale, el sol se pone, el sol da vueltas alrededor de la tierra* son verdaderas en el universo de discurso y conocimiento que le corresponde a la experiencia corriente, aunque según la ciencia sean falsas con respecto al mundo físico-natural, que establece que es la tierra la que da vueltas alrededor del sol.

4.1.2. En lo que concierne a la subjetividad, el universo de conocimiento de la fe se caracteriza por el hecho de que el hombre no actúa como sujeto conocedor y agente

absoluto ni en el modo ingenuo e irreflexivo del universo de conocimiento práctico, ni en el modo reflexivo de la ciencia (justificado por la universalidad de la objetividad establecida "por cada sujeto" de la investigación científica), ni en la manera intuitiva propia de la creación artística, sino que se reconoce como sujeto limitado y particular, dependiendo de un sujeto absoluto que es Dios. Lo cual no disminuye en modo alguno la dignidad del hombre ni anula su posición de privilegio en el Universo, ya que sólo el hombre puede tener conocimiento del Sujeto absoluto y entrar en diálogo con Él, sobre todo por medio de la plegaria. Sin embargo, en todos los demás universos de conocimiento se corre el riesgo de tomar el sujeto empírico como absoluto y consecuentemente a la objetividad que él mismo ha probado o establecido como universal y absoluta, negando la validez y legitimidad de los demás universos de conocimiento. Así, en el universo de conocimiento práctico, cuando se considera la experiencia individual (que podría ser ilusión también) como universalmente válida. Así, en el universo de la ciencia, cuando se atribuye veracidad objetiva a las hipótesis (a los hechos que se han supuesto por la necesidad metodológica de la investigación científica) o cuando se admite la realidad establecida por la investigación científica como única realidad efectiva y se ignoran o no se admiten las certezas de la fe "porque no están científicamente establecidas ni demostradas". Así, en el universo de la fantasía, donde la inmoralidad eventual de un artista como hombre actúa en su creación artística también, en el nombre de la libertad del arte.

La ciencia auténtica, la ciencia consciente de su tarea, sus límites y su propia ética intrínseca ciertamente no ignora el universo de la fe ni lo reduce a mundo físico-natural. Y no es casualidad que muchos de los científicos, en particular, los físicos, hayan sido y sean personas genuina y profundamente religiosas (por ejemplo, Einstein). Lo que desgraciadamente también existe es la ciencia inconsciente, o sea, en este sentido, pseudociencia. Así mismo, el arte auténtico nunca es inmoral; y el artista auténtico no se manifiesta como sujeto empírico en su creación artística. Así, el excelente poeta francés François Villon, como hombre podía ser ladrón y criminal; pero como poeta siempre es absolutamente cándido e inocente; y no solamente en la "Plegaria a la Virgen", sino también en la "Balada de los ahorcados": en todos sus poemas. Sin embargo, hay también artistas no auténticos, pseudoartistas.

De todas maneras, reducciones como las que acabamos de citar no tienen lugar en el universo de conocimiento de la fe. La fe no niega los demás "mundos", ni la validez y legitimidad de los universos de conocimiento que les corresponden: en último término traslada su análisis a la voluntad divina, pero reconociendo su diversidad y autonomía. El universo de la fe admite también algunos "misterios" sobrenaturales; sin embargo, esto no implica que no se admita la validez de las ciencias físico-naturales con respecto a su propio objeto. De hecho, estos "misterios" no suelen ser "misteriosos" en el sentido en que pueden serlo aquellos hechos naturales que la ciencia aún no ha explicado (pero que son explicables virtualmente): se trata de misterios aceptados como tales que siempre serán misterios. Con respecto al mundo físico en cuanto tal, la fe reconoce la objetividad de los resultados de la investigación científica y de todas las "leyes naturales" que se han descubierto o que están por descubrir. Del mismo modo, admite la universalidad específica de los sujetos ideales del universo de la ciencia y de la fantasía. No hay, pues, conflicto entre fe y ciencia, ni entre fe y arte. Mejor dicho: mientras que los demás uni-

versos de conocimiento, en su forma más o menos espuria, aspiran a ser exclusivos y entrometidos, el universo de la fe es envolvente e integrador, aun conservando su autonomía: en el momento en que reconoce la legitimidad de cada uno de estos universos, hace posible que los tres "mundos" formen aspectos o secciones complementarias de un único mundo, creado, regido y sujeto por Dios. Estoy hablando, por supuesto, de la fe tomada en su esencia ideal, en su *Sein-Sollen*, y no de las actitudes particulares de algunos representantes públicos de la fe, que siendo hombres, pueden equivocarse y tomar algunos hechos de la experiencia corriente como hechos de la fe, o ver la inmoralidad en unas creaciones artísticas en realidad completamente inocentes. Pero ni siquiera en este caso hay conflicto entre la fe, por un lado, y la ciencia y el arte en cuanto tales, por el otro.

4.1.3. Por los mismos motivos, la fe es el fundamento más firme de la intersubjetividad; mejor dicho: el universo de la fe, en el que todos los hombres son hermanos e hijos de un único Dios y, por ello, iguales delante de Él, es el ámbito por excelencia de la intersubjetividad y solidaridad humana universal. En los demás universos, la intersubjetividad tiende a ser proyección de su propia subjetividad y, por lo tanto, en primer lugar se manifiesta como solidaridad de grupo. Incluso, con respecto a la ciencia y a la verdad por ella establecida, que se presentan como "universales" por su misma naturaleza (válidas para cada sujeto), se ha hablado de solidaridad de grupo: de la "comunidad de los científicos". Y este tipo de solidaridad es hasta característico de la comunidad política, donde existe, junto a la solidaridad general (nacional y estatal), que es al mismo tiempo solidaridad de grupo, toda una serie de solidaridades limitadas y contrapuestas, solidaridades de grupos de interés, que el gobierno debe intentar conciliar entre sí y sin detrimento para la solidaridad general. Ahora bien, según Talleyrand, la política es "el arte de lo posible"; por ello, la política sostenida de la fe también se ve obligada a menudo a aceptar unos cuantos compromisos [...] siempre que no conlleven la renuncia de principios como la justicia y la ética político-social.]

4.2. En el caso del universo de conocimiento de la fe, esta determina la objetividad del mundo de la fe, en el sentido que hemos tratado de establecer e interpretar, y, al mismo tiempo, mediante la asunción de la Creación, una doble relación de intersubjetividad: relación asimétrica de intersubjetividad entre hombre y Dios (comunión con Dios), y, a través de esta, relación siempre simétrica de intersubjetividad (solidaridad) entre todos los seres humanos. En este sentido, la fe se presenta no como fundada, sino como fundadora. Y lo que la caracteriza en esta función suya –a diferencia de la experiencia sensible común (que puede ser modificada o sustituida por el conocimiento científico) y de otros modos menores de conocimiento– es su absoluta certeza. La fe verdadera y propia (πίστις) no es nunca δόξα ('opinión, creencia escasamente fundada'). En lo que atañe a la certeza, la fe como modo de conocimiento se coloca al nivel de ἐπιστήμη, y, en cierto sentido, también a un nivel más alto, ya que no emite (y no admite) hipótesis para verificar.

4.3. Con esto hemos caracterizado, creo, también la plegaria como unidad de texto, al menos en sus rasgos esenciales. Se observará, de hecho, que hemos podido reencontrar como determinantes del universo de conocimiento de la fe exactamente los mismos hechos que, sin recurrir al concepto de universo de discurso, hemos identificado como característicos y caracterizadores de la plegaria (ver 1.4. y 2.1.): la misma objetividad, la misma doble intersubjetividad, la misma seguridad del sujeto humano con respecto de estas. La plegaria es, por lo tanto, el modo más sencillo y típico, el modo por excelencia, de la realización en discursos concretos del universo de conocimiento de la fe.

Todo esto –lo hemos dicho varias veces– se aplica a la fe ideal y por consiguiente también a la plegaria en sus formas ideales. En las formas primitivas, incipientes o, en cualquier caso, menos "perfectas", y por tanto en las plegarias que les corresponden, la objetividad se reduce a través de la asunción de una pluralidad de dioses creadores de partes concretas del Universo o de un dios supremo entre los varios dioses, la intersubjetividad de la relación hombre-Dios se reduce (o puede reducirse cada vez más) a la comunión o familiaridad con un dios particular y la intersubjetividad humana fundada en la fe puede reducirse a la solidaridad dentro de una determinada comunidad.

5. Las características de la plegaria de las que hemos hablado hasta ahora pertenecen al concepto mismo de plegaria. Pero la plegaria ideal obedece también a otras condiciones; en particular, a condiciones de naturaleza ética, que además se derivan de sus características esenciales. A este respecto, todavía, debemos introducir o recordar una última distinción: la distinción entre el orar ["pregare"], el modo de realizar la plegaria como discurso concreto (en español: *rezar*) y la plegaria ["preghiera"] como texto más o menos fijo, con un contenido determinado.

5.1. La condición esencial del orar fue establecida por Cristo (Mateo, 6, 5-6): se debe orar sin ostentación. La plegaria es diálogo con Dios, no espectáculo público: ora para alcanzar y afianzar la comunión con Dios, no para que se te vea y se te admire ("non eritis sicut hypocritae", etcétera). Por eso el orar puede también ser mudo, es decir, sin palabras: Dios te oye de todas formas. Se puede añadir que es necesario orar con plena conciencia de la importancia del acto que se cumple con absoluta sinceridad y con confianza.

5.2. Otras son las condiciones éticas de la plegaria como texto. A este respecto, Cristo se limita a indicar una sola condición (Mateo, 6, 7-8): la plegaria no debe ser prolija ("nolite multum loqui, sicut ethnici", etcétera); y para

lo demás ofrece un modelo de plegaria que indica mediante el ejemplo toda una serie de condiciones. Se puede añadir explícitamente que, por lo que se refiere a Dios, la plegaria debe contener de alguna manera el reconocimiento de la omnipotencia y de la absoluta bondad de Dios (de aquí sus elementos de "himno"), como también, por cuanto se refiere a las peticiones que se Le presentan, el reconocimiento de la naturaleza de la relación entre el hombre y Dios, y, por tanto, de la absoluta libertad de iniciativa y decisión de la Divinidad: pedir algo al Ser Supremo no significa jamás reclamar un derecho y la plegaria no puede ser nunca un acuerdo entre iguales, un contrato de *do ut des* ("si me das esto, yo te daré esto otro"). Finalmente, las peticiones no pueden ser éticamente reprobables. Es, sin duda, lícito pedir la salud y el bienestar personal, pero es mejor todavía rezar por y en nombre de toda la comunidad humana; y no es en absoluto lícito pedir cosas inmorales o el mal para otros, como en las maldiciones contenidas en las antiguas *tabellae defixionum.*

5.3.1. Para mí, el modelo supremo y absoluto de plegaria ideal es el *Paternoster.* Esta plegaria, propuesta, como sabemos, por el mismo Cristo, representa por otra parte, quizás mejor que cualquier otro fragmento de los Evangelios, un momento crucial en la historia espiritual de la humanidad: un momento en el que un Dios ya único y por eso ya virtualmente de todos, pero considerado todavía como dios propio de un pueblo, se hace explícitamente Dios de toda la humanidad: de los judíos, y de los gentiles. Y es modelo absoluto de plegaria sobre todo en la versión "más completa" conservada por Mateo (6, 9-13), y menos en la versión más reducida transmitida por Lucas (11, 2-5).

Sé bien que los mejores exégetas consideran la versión más breve de Lucas como más próxima al texto original. Así, H. Haag (en el *Bibel-Lexikon.* 2ª ed. Zürich: Benziger, 1968) llega nada menos que a reconstruir desde la base del texto de Lucas la que sería la "wahrscheinliche aramäische Urform des Vaterunser". El texto transmitido por Mateo sería en cambio una versión posteriormente ampliada. Es este un sano y razonable criterio filológico: de hecho, muy a menudo la versión más breve de un mismo texto es también la más antigua. Ahora, este criterio "cuantitativo" no es válido para todos los casos ni de modo absoluto: no vale, precisamente, si se pueden aducir argumentos sólidos de otra naturaleza que se le opongan. Por esto, aun no siendo especialista en exégesis bíblica y neotestamentaria, y considerando los dos textos sólo desde el punto de vista de la coherencia textual y de las condiciones de la plegaria ideal, me permito romper una lanza a favor de la mayor fidelidad al original de la versión de Mateo.

5.3.2. Examinemos paralelamente las dos versiones.

	Mateo	Lucas
1	Πάτερ ἡμῶν	Πάτερ,
2	ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	----------
3	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
4	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
5	γενηθήτω τὸ θέλημά σου,	----------
6	ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·	----------
7	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον
8	δὸς ἡμῖν σήμερον·	δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·
9	καὶ ἄφες ἡμῖν	καὶ ἄφες ἡμῖν
10	τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,	τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν
11	ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν	καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν
12	τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	παντὶ ὀφείλοντι ἡμῶν·
13	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς
14	ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,	ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.
15	ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς	----------
16	ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	----------

Las coincidencias son tales y tantas (líneas 3-4, 9, 13-14, y también 7-8, a pesar de las diferencias superficiales que son del tipo de las que pueden presentarse en cualquier texto de transmisión oral) que bastan ellas solas para confirmar que las dos versiones se remontan a un mismo texto original. Pero también las diferencias son notables. En primer lugar, las diferencias de estructura.

La versión de Mateo presenta, después de la invocación inicial, una estructura perfectamente simétrica, de modo que asume incluso el aspecto de una obra poética (aunque, naturalmente, no por este único motivo): tres desiderata que conciernen a Dios (y que constituyen la parte de "himno" de la plegaria) y después tres peticiones del orante, la tercera de ellas sólo en apariencia doble (en efecto, las líneas 13-14 hay que interpretarlas más bien como: "y no permitir que se nos induzca a la tentación", ya que inmediatamente después se hace referencia al "maligno", el tentador por antonomasia). Por el contrario en Lucas, después de la invocación reducida a la palabra Πάτερ, se presentan sólo dos desiderata concernientes a Dios (falta la referencia a la voluntad divina que debe realizarse "así en la tierra como en el cielo") y la tercera petición se presenta como simple, sin la referencia al agente verdadero y propio de la tentación. Además, la versión de Lucas presenta en la segunda petición, dos incoherencias: la primera, únicamente conceptual; la segunda, ideológica. De hecho, se pide a Dios que perdone nuestros *pecados* (τὰς ἁμαρτίας), pero inmediatamente después se dice que nosotros perdonemos a todo *deudor* (ὀφείλοντι) nuestro; evidentemente, sus *deudas*, no sus *peca-*

dos. Más grave es la incoherencia ideológica, que se encuentra en contradicción con las exigencias éticas de la plegaria ideal. En la versión de Mateo, el perdón de las deudas a nuestros deudores se presenta por medio de ὡς ("como", "así como"), como una obligación de los orantes; y sobre esta obligación se insiste en el comentario que sigue al texto de la plegaria. Por el contrario, la versión de Lucas, por medio de su καὶ γάρ, "ya que", casi sugiere que se esté reclamando un derecho, algo absolutamente inadmisible desde el punto de vista de la fe ideal.

Algunas de estas diferencias se explican normalmente por la mayor fidelidad del texto de Lucas a la tradición hebrea o al texto original arameo. Así, la invocación reducida "Padre" correspondería a la tradición rabínica; y la incoherencia τὰς ἁμαρτίας / ὀφείλοντι reflejaría la ambivalencia de una palabra aramea del texto original, que podría interpretarse tanto como "pecado" cuanto como "deuda" (poco más o menos como el alemán *Schuld*). Pero esto no explica, es cierto, la incoherencia ideológica provocada por καὶ γάρ. Por otra parte, es extraño que, como argumento a favor de la mayor fidelidad al original, se aduzca la mayor fidelidad a la tradición hebrea justamente para un texto que se separa explícitamente de esta tradición e inaugura una nueva perspectiva, universalista, que bien podemos llamar "cristiana". Es, entonces, difícil admitir sin objeciones que la versión de Lucas sea más próxima al texto original, si esto se entiende como idéntico al texto propuesto por Cristo.

5.3.3. Diversos argumentos hablan, sin embargo, a favor de una mayor fidelidad de la versión de Mateo (además de los aducidos a propósito de la coherencia textual e ideológica):

a) Lucas es mucho más culto que Mateo; por esto es probable que tratara de adaptar la tradición ciertamente ya existente en las comunidades cristianas primitivas a la anterior tradición hebrea por él conocida. Mateo, en cambio, como menos erudito, es más probable que se fiara más de la tradición oral y de su propia experiencia.

b) Mateo pertenecía al grupo reducido de los discípulos inmediatos de Jesús. Lucas, en cambio, provenía del grupo más amplio de los discípulos "secundarios" y ocasionales. Por esto es probable que Mateo tuviera recuerdos más precisos y que, en lugar de tratar de reconducir la tradición oral a la tradición hebrea, recordara o tratara de recordar las palabras efectivamente dichas por Jesús, aunque escribe (¡en arameo!) más de treinta y cinco años después de los acontecimientos.

c) La versión de Mateo se presenta en su Evangelio en un contexto perfectamente adecuado: en el contexto en el que Cristo critica severamente el orar de los "hipócritas" y de los "gentiles" y propone un modo radicalmente

nuevo de orar. La versión de Lucas, en cambio, figura en un contexto que parece creado artificialmente: como respuesta a la pregunta de un discípulo no nombrado.

5.4. Y, quizás, podría no ser del todo absurdo dudar también de ciertas pruebas, obtenidas por Lucas, que remitirían "con absoluta seguridad" a un texto original arameo (como aquella de la palabra aramea subyacente a la ambigüedad τὰς ἁμαρτίας / ὀφείλοντι). Por esto, no quiero terminar sin antes recordar a este propósito una conjetura que encontré hace muchos años en un libro de Oscar Wilde y según la cual Jesús, oriundo de la "Galilea de los gentiles", región plurilingüe, habría hablado ordinariamente no sólo arameo sino también griego y ciertos discursos (Oscar Wilde pensaba en particular en el *Paternoster*) los habría formulado, precisamente, en griego. Desconozco el fundamento que pueda tener esta audaz conjetura ("audaz", entre otras cosas, porque, para ciertas secciones del Evangelio de Mateo, implicaría una traducción del griego al arameo y después de nuevo al griego). Pero es una conjetura atrayente, es más, fascinante. Porque si correspondiera a la realidad histórica y tuviera valor efectivo para el *Paternoster*, significaría que, en este caso, dispondríamos en griego, es decir en una lengua más próxima a nosotros, de una serie conexa de *ipsissima verba*, de un discurso entero de Cristo, o sea, mucho más de cuanto se nos ha transmitido en arameo.

NOTAS

1. Eugenio Coseriu, "Prolusione. *Orationis fundamenta*: La preghiera come testo". *I Quattro Universi di Discorso. Atti del Congresso Internazionale "Orationis Millennium"*. Ed. Giuseppe De Gennaro. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002. 24-47.