

## Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista

«La Iglesia no ha definido todavía, y esto es providencial, en qué relación está su inmutabilidad con su variabilidad»<sup>1</sup>. Estas palabras están tomadas del *Programma dei Modernisti*, la respuesta de los modernistas italianos a la encíclica *Pascendi*, y, probablemente, están redactadas por Ernesto Buonaiuti. Creo que tiene razón. Al menos yo no he logrado encontrar ninguna respuesta oficial a esa pregunta y —teóricamente— me parece imposible dar una respuesta que elimine todos los equívocos.

### 1. *La acentuación de la inmutabilidad*

Una cosa creo, sin embargo, que, al menos en los últimos tiempos, la Iglesia más bien ha insistido en lo que tiene de inmutable. Para empezar, tomo un texto que coincide casi con la fundación de la escuela católica de teología en Tubinga. Se trata de una carta de Pío VII al Arzobispo católico de Mohilev, con fecha del 3 de septiembre de 1816. El Arzobispo había promocionado las sociedades bíblicas y, denunciado a Roma por esta actividad, recibió la carta de Pío VII, en la que nos interesa, sobre todo, la razón fundamental que da el Papa para apoyar sus reservas frente a las traducciones de la biblia a las lenguas vulgares: «A la verdad, como en el lenguaje vernáculo advertimos frecuentes vicisitudes, variedades y cambios, no hay duda que con la inmoderada licencia de las versiones bíblicas se destruiría aquella inmutabilidad, que es propia de los testimonios divinos y la misma fe vaci-

<sup>1</sup> *Il Programma dei Modernisti*<sup>2</sup>, Torino, 1911, p. 90.

laría » (D 1.604, DS 2.711). Esto explica su entusiasmo por la Vulgata, a la que considera como un dique contra la variabilidad y el pluralismo en la iglesia: «Ahora bien —dice—, la Iglesia Romana que admite sola la edición Vulgata, por prescripción bien notoria del Concilio Tridentino, rechaza las versiones de las otras lenguas y sólo permite aquellas que se publican con anotaciones oportunamente tomadas de los escritos de los Padres y doctores católicos, a fin de que tan gran tesoro no esté abierto a las corruptelas de las novedades y para que la Iglesia, difundida por todo el orbe, sea de un solo labio y de las misma palabras» (Gen 11,1) (D 1.603, DS 2.710)<sup>2</sup>.

Es sintomático de una concepción negativa de la inmutabilidad que una lengua muerta, precisamente por estar muerta, se considere como un baluarte contra las mutaciones y la diversidad que llevan consigo las lenguas vulgares. No hace falta decir que esta mentalidad dura hasta nuestros días, como lo demuestran las discusiones en el Vaticano II sobre la lengua litúrgica y movimientos en favor del latín como el «Una voce» en Alemania. En todo caso, en un momento en el que la conciencia histórica empieza a hacerse sentir con fuerza, por eso he aludido a la creación de la facultad teológica de Tubinga, el documento es un testimonio en favor de la inmutabilidad.

El modernismo a finales del siglo XIX y principios del XX representa la irrupción de la crítica histórica en la Iglesia, y con ella, ese halo de inseguridad, de relatividad, que esta crítica extiende sobre los valores, las formulaciones, las instituciones. La respuesta doctrinal a este movimiento fueron el Decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 y la Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, del 8 de septiembre del mismo año. La Encíclica se extiende largamente en la exposición del concepto de Dogma y de la evolución de los Dogmas de los modernistas. Curiosamente, toda esta parte cae bajo el epígrafe de la filosofía de los modernistas y no de su teología, aunque en esta parte se vuelve a insistir en los peligros y los errores que se derivan de la concepción simbólica de los dogmas. En primer lugar, reprende la Encíclica la concepción puramente simbólica e instrumental de las formulaciones dogmáticas. Precisamente, de este carácter instrumental se sigue que como «el

<sup>2</sup> La interpretación del Decreto Tridentino es falsa, pues éste lo que declaraba era la autenticidad de la Vulgata frente a otras versiones latinas (D. 785, DS. 1506), pero está de acuerdo con las *Regulae Tridentinae* de 1564 (cfr. DS. 1853 y 1854).

hombre creyente puede hallarse en diversas situaciones..., también las fórmulas que llamamos dogmas tienen que estar sujetas a las mismas vicisitudes y, consiguientemente, sujetas a variación. Y así queda expedito el camino para la íntima *evolución* del dogma. Amontonamiento, por cierto, infinito de sofismas que arruinan y aniquilan toda religión» (D 2.079, DS 3.483)<sup>3</sup>.

En el siguiente párrafo se analiza detenidamente la doctrina modernista de la evolución del dogma, a partir de estos principios: «Para que estas fórmulas (dogmáticas) sean vitales, tienen que ser y permanecer acomodadas a la fe juntamente y al creyente. Consiguientemente, si por cualquier causa cesa esta acomodación, pierden aquellas sus primitivas nociones y necesitan mudarse» (D 2.080). Al hablar del modernista como teólogo, saca la Encíclica las consecuencias que se derivan de la concepción simbólica e instrumental de las fórmulas dogmáticas: «El creyente ha de tener, ante todo, buen cuidado de no adherirse más de lo debido a la fórmula en cuanto fórmula, sino que ha de usar de ella únicamente para unirse a la verdad absoluta que la fórmula descubre y encubre juntamente y que se esfuerza en expresar sin conseguirlo jamás» (D 2.087). El problema de la inmutabilidad de las definiciones o de las formulaciones dogmáticas, que aparece en esta condenación del modernismo, no es naturalmente más que un aspecto —el intelectual y doctrinal— de la conciencia de inmutabilidad de la Iglesia.

Ninguna concesión se hace en este documento a la parte de verdad que pudiera tener el modernismo en el planteamiento de la evolución de los dogmas. Los condenaciones masivas e indiferenciadas no son precisamente un síntoma de vitalidad, en contra de lo que alguien pudiera creer. Pero lo más duro fueron las medi-

---

<sup>3</sup> SCHÖNMETZER en su edición del *Enchiridion Symbolorum* suprime el final de este párrafo y todo el largo párrafo siguiente sobre la evolución del dogma. El criterio de supresión no parece ser que lo considere poco actual, sino que el tono general es poco aceptable para la sensibilidad del hombre de hoy. Pero hay que acostumbrarse a aceptar que estas cosas las ha dicho la Iglesia y hay que buscar la manera de integrarlas como parte de su historia, para evitar lo que OSKAR KÖHLER llama: «perturbaciones de la conciencia en el catolicismo»: *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*. Frankfurt a. M. 1972. Hay que tener en cuenta para comprender en parte la dureza de la Encíclica y del decreto *Lamentabili*, el estrago que las nuevas doctrinas producían en un pueblo no preparado para entender muchos de sus problemas. Pero se puede uno preguntar si la mejor manera de prevenir es seguir manteniendo al pueblo en la ignorancia. Las medidas disciplinares, con sus denuncias anónimas y su persecución implacable —de un Buonaiuti o de Tyrrell— difícilmente pueden tener una justificación.

das disciplinares que siguieron a la Encíclica. Estas medidas consiguieron que el problema quedara durante mucho tiempo latente, para reaparecer de nuevo con matices distintos en la llamada *Nouvelle Théologie*. La Encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, era la condenación de este movimiento, tan difícil de sintetizar como el modernismo mismo. Sin embargo, si al modernismo se dio como principio sintetizante la inmanencia vital, al nuevo movimiento se le atribuye como fundamento «el sistema que llaman de la evolución, que todavía no está probado de modo indiscutible en el campo mismo de las ciencias naturales» (D 2.305, DS lo omite en parte). Este sistema de la evolución «pretenden extenderlo al origen de todas las cosas, y audazmente sostienen la opinión monística y panteística de un universo sujeto a continua evolución... Las ficciones de semejante evolución, por la que se repudia todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a la nueva filosofía aberrante que... ha recibido el nombre de «existencialismo», puesto que, desdeñando las esencias inmutables de las cosas, se preocupa únicamente de la «existencia» de cada una. Añádase un falso «historicismo» que, ateniéndose solamente a los acontecimientos de la vida humana, socava los fundamentos de toda verdad y ley absoluta, lo mismo en el terreno de la filosofía que en el de los dogmas cristianos» (D 2.305 s., DS 3.877 s.).

Los partidarios de esta nueva teología «pretenden librar al dogma mismo de la terminología de tiempo atrás recibida por la Iglesia, así como de las nociones filosóficas, vigentes entre los doctores católicos...» (D 2.309, DS 3.881) «piensan que así queda abierto el camino por el que, satisfaciendo a las exigencias actuales, pueda expresarse también el dogma en las nociones de la filosofía moderna, ya del inmanentismo, ya del idealismo, ya del existencialismo, ya de cualquier otro sistema» (D 2.310, DS 3.882) «según ellos, los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones 'aproximativas', como ellos las llaman, y siempre cambiantes, por las cuales la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma...». «Es evidente —añade—, de lo que llevamos dicho, que tales conatos no sólo conducen al llamado 'relativismo' dogmático, sino que en sí mismos ya lo contienen...» «Nadie hay, ciertamente, que no vea que los términos empleados, tanto en las escuelas como por el magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y aquilatados, y

es también notorio que la Iglesia no ha sido siempre constante en el empleo de las mismas voces. Evidente es además que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico» (D 2.010., DS 3.882 s.).

Un poco más adelante se hace la apología de la filosofía escolástica, porque: «Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, no sólo defiende el verdadero y auténtico valor del conocimiento, sino también los principios metafísicos inconcusos —a saber, los de razón suficiente, causalidad y finalidad— y, finalmente, la consecución de la verdad cierta e inmutable» (D 2.320, DS 3.892). Y, finalmente, se rechaza el existencialismo: «ora profese el ateísmo, ora por lo menos se oponga al valor del raciocinio metafísico» (D 2.323, DS de nuevo omite todo lo que se dice sobre la filosofía escolástica). Naturalmente se podrían aún citar muchos más textos de esta Encíclica, que van en la misma dirección de acentuar el carácter «absoluto e inmutable» del conocimiento que la Iglesia tiene de las proposiciones reveladas.

Un capítulo aparte merece el documento siguiente: El discurso de Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II. La razón es que de él tenemos dos versiones, una más breve y otra más larga, y aunque no hay duda de que la oficial es la larga, no deja de tener interés comparar las diferencias entre ambas, pues en ellas aparece, quizá con más claridad que en ninguna otra parte, cuál es el fundamento último de toda esta manera de pensar. La más corta es la versión italiana que publicó el *Osservatore Romano* el 12 de octubre de 1962, donde se aseguraba que ofrecían una traducción de la redacción (nostra), pero esta versión fue la que sirvió de base a las traducciones a otras lenguas que se dieron en el aula conciliar y tiene, con relación a la redacción latina, dos omisiones que serían difícilmente explicables si los autores de la traducción hubieran tenido delante el texto latino que tenemos nosotros. Dos posibilidades parece que puede haber: 1. La versión italiana es la original, a pesar de lo que diga el *Osservatore*.—2. A la versión latina original se hicieron después las dos añadiduras que hoy tiene. Al optar por la originalidad del texto más breve, no hacemos sino seguir la conocida regla de crítica textual: La lectura más corta es la primitiva. En todo caso, como veremos, el autor de las añadiduras al texto original, o de las omisiones, si de ellas se trata, sabían lo que se hacía.

El texto italiano decía: «Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra, la formulación de su ex-

presión»<sup>4</sup>. El texto latino añade dos precisiones: el *depositum fidei* se explica así: «seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur». La otra añadidura es al «modus quo eadem (veritates) enuntiantur», pues se dice que esto se debe hacer: «eodem tamen sensu eademque sententia»<sup>5</sup>, aludiendo al conocido texto de Vicente de Lerins, aunque omitiendo el *eodem dogmate* que, después de la distinción entre «*depositum fidei*» y «dogma», desconocida para el lirinense, no tenía sentido.

La primera añadidura es significativa de toda una concepción del *depositum fidei* como colección de enunciados, a lo que alude de forma indiscutible el *veritates* en plural. La segunda, era una revinculación no sólo con Vicente de Lerins, sino con el Vaticano I, que la había utilizado, aunque completa (D 1.800, DS 3.020). Naturalmente, la concepción del *depositum fidei* como una colección de enunciados condiciona toda la dirección de la evolución del dogma, como veremos enseguida.

Otro texto en esta misma dirección, pero tal vez aún más severo, es la Encíclica *Mysterium Fidei*, publicada aún durante la celebración del mismo Concilio. En esta Encíclica se nos da una doctrina sobre el lenguaje propio de las definiciones dogmáticas. Hablando de las fórmulas dogmáticas en general y, en concreto, de la fórmula tridentina sobre la transustanciación, dice que «no se puede tolerar que cualquier persona privada pueda atentar a su gusto contra las fórmulas con las que el Concilio Tridentino ha propuesto la fe del misterio eucarístico»<sup>6</sup>. Y a continuación da la razón de tipo general para todas las fórmulas dogmáticas: «Puesto que esas fórmulas, como las demás de las que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar»<sup>7</sup>. Nótese que se refiere directamente a las fórmulas mismas, no sólo a su sentido, e incluso a las palabras utilizadas

<sup>4</sup> *Osservatore Romano*, 12 octubre 1962.

<sup>5</sup> AAS 54 (serie III 4-1962), 792.

<sup>6</sup> La publicación, precisamente en la festividad de Pío X, está evidentemente ligada con la promoción del culto eucarístico en tiempo de este Papa, pero puede ser todo un símbolo. AAS 57 (1965), 753-774.

<sup>7</sup> *Mysterium Fidei*, AAS 57 (1965), 758.

—se trataba concretamente de una palabra: la transustanciación— y tanto de las fórmulas como de las palabras se dice que son acomodadas para todos los tiempos y todas las culturas. Es, quizá, el documento reciente en el que menos se tiene en cuenta el condicionamiento histórico (todos los tiempos) y el cultural (todas las culturas) de las fórmulas mismas y de sus palabras, y esto, precisamente, refiriéndose a un término al parecer tan histórica y culturalmente condicionado como es el de la transustanciación. Ya veremos que, precisamente en este punto, el nuevo documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe supone una mitigación.

Estos son algunos de los textos oficiales de la Iglesia en los que se acentúa de una forma o de otra la perennidad y la inmutabilidad como notas fundamentales de la doctrina de la Iglesia. Textos oficiales de la Iglesia, en los que aparezca la otra nota, la variabilidad y la condicionalidad a la historia, no los he podido encontrar con anterioridad al Vaticano II, y aun después de él se encuentran, sólo rara vez, en alguna alocución de Pablo VI y, por fin, aunque con muchas restricciones como veremos enseguida, en el documento reciente de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la Iglesia, y concretamente sobre la infalibilidad de las proposiciones definidas por ella.

## 2. *Las razones de esta tendencia*

Las razones que llevan a esta acentuación unilateral del carácter inmutable, sobre todo de la doctrina, son naturalmente muy complejas. En primer lugar, tal vez haya que citar lo que Mircea Eliade llama: La «Terreur de l'histoire»<sup>8</sup>. Frente a la invasión creciente del historicismo, la Iglesia siente la necesidad de afirmar su conciencia de perpetuidad con las categorías de inmutabilidad. Pero dentro de unos condicionamientos más intraeclesiales creo que influye una concepción determinada de la revelación y del depósito de la fe como un conjunto de enunciados, explícitos o implícitos, de carácter doctrinal. Esta concepción es más bien un presupuesto, que precisamente porque se da por supuesto, con frecuencia ni siquiera se expone explícitamente, pero condiciona toda la concepción de la continuidad de la fe en la evolución del dogma, que se concibe simplemente como el paso de lo implícito a lo explícito, o de lo formal a lo virtual. En todo caso, la conti-

<sup>8</sup> *Le Mythe de l'éternel retour*. Ed. Gallimard, 1949, cap. IV.

nidad es puramente racional y lógica y no queda ningún espacio para los elementos no racionales que de hecho influyen en la evolución del dogma. Puede bastar como ejemplo la definición de *Depositum Fidei*, que da un texto relativamente reciente y muy utilizado en España durante muchos años, la *Sacrae Theologiae Summa*, publicada por la BAC. En el volumen I define así el Padre Salaverri el *Depósito de la fe*: «'Depositum fidei' stricte dictum est complexus omnium veritatum a Deo per se revelatarum, sive explicitè sive implicitè, quae ab apostolis acceptae, sancte custodiendae et fideliter exponendae ab Ecclesia sunt»<sup>9</sup>.

### 3. *La otra corriente y los elementos irracionales*

Naturalmente, junto a esta corriente más racionalista y doctrinal del depósito de la fe se formó, poco a poco, a partir de los principios del siglo XIX, otra que tenía más en cuenta los elementos irracionales de este depósito y que, en ocasiones, derivó a un puro vitalismo o a un puro irracionalismo.

Ya desde principios del siglo XIX aparece en J. A. Möhler una definición de lo que es el cristianismo y sus dogmas, que contrasta claramente con la concepción intelectualista. En su obra, *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo* (1825), dice: «El cristianismo no consta de expresiones, fórmulas y frases. Es una vida interior, una fuerza sagrada, y todos los conceptos doctrinales y los dogmas tienen valor únicamente en cuanto expresan lo interior, que por este mismo hecho se da por supuesto. Es más, como concepto, que siempre es limitado, no puede comprender y agotar la vida, que es inexpresable, y es siempre inadecuado. Pero como vida tampoco es comunicable y no puede ser fijada. Lo tiene que ser mediante representaciones en conceptos, mediante expresiones. Pero como los conceptos doctrinales, los dogmas, etc., son representaciones de una *determinada* vida interior, y ésta tiene que ser fijada por éstos, éstos no son indiferentes, sino extraordinariamente importantes»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> NICOLAU-SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa I*<sup>a</sup> (Madrid, BAC, 61), parte III, núm. 689, p. 730. Más información se puede encontrar en G. SÖLL, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band I, Faszikel, 5 (Herder, 1971, 7, b), pp. 177 ss., sobre todo p. 193 s. sobre Franzelin, y p. 228 sobre Marín Sola. Los términos: depósito de la fe, revelación e incluso tradición, se utilizan con frecuencia como sinónimos, a pesar de sus evidentes diferencias.

<sup>10</sup> *Die Einheit in der Kirche* (hrsg. von J. R. Geiselmann) Köln-Olten, 1956, 13,43. Citado por G. SÖLL (o. c. nota 9, p. 41). Utilizo la edición de 1843, que lee *mittheilbar* en lugar de *mittelbar* que lee G. Söll.

Esta concepción romántica, influida posiblemente por Fr. Schleiermacher<sup>11</sup>, se continúa en formas diversas paralelamente a la concepción intelectualista que prevalece en la neo-escolástica<sup>12</sup>. Naturalmente es imposible seguir esta corriente en toda su dimensión. Solamente la doctrina de Newman exigiría un volumen. Por eso me voy a limitar a citar algunos textos representativos que son o respuestas a algunos de los documentos antes citados de la Iglesia u ocasiones para ellos. En primer lugar, dos respuestas conocidas a la Encíclica antimodernista *Pascendi*. Una es *Il Programma dei modernisti*, que es la respuesta de los modernistas italianos y, en primer lugar, naturalmente Buonaiuti. La otra es las *Simplex reflexiones sobre el decreto del Santo Oficio Lamentabili sane exitu* y sobre la Encíclica *Pascendi dominici gregis*, de A. Loisy. En ambos documentos se pone en cuestión la filosofía que la Encíclica atribuye a los modernistas y que ellos no reconocen como suya, pues creen que su punto de partida no es una determinada filosofía, sino únicamente la crítica histórica, que en todo caso le ha llevado a una filosofía fragmentaria, a tentativas filosóficas, pero no al sistema cerrado que les atribuye la Encíclica. De todos modos, en ambos documentos encontramos valiosas indicaciones sobre la concepción del dogma entre dos destacados modernistas y sobre su inmutabilidad y su variabilidad, que es el tema que directamente nos interesa.

#### 4. *La respuesta de A. Loisy*

A. Loisy se ocupa tanto del valor absoluto de los dogmas como de su carácter simbólico, dos cosas que la Encíclica reprocha a los modernistas. El que los dogmas sean símbolos, dice, es algo que se puede leer en mis libros; el que con relación al creyente sean instrumentos, es algo que no entiende bien y cree que probablemente está tomado de Tyrrell o de Le Roy. De todos modos, la Encíclica, partiendo de estos principios, deduce que —para los modernistas— los dogmas no contienen la verdad absoluta. A esto responde Loisy: «Nuevo ejemplo de una opinión vuelta del revés. No es porque estas fórmulas se consideran como símbolos

<sup>11</sup> Cfr. G. SÖLL, *o. c.*, p. 41.

<sup>12</sup> Digo sólo que «prevalecen» porque hay autores, como PERRONE, que no escapan totalmente al influjo de NEWMAN, aunque no supieran integrarlo en sus sistemas de la evolución del dogma.

por lo que no se considera que contengan la verdad absoluta. Al contrario; es porque, vista la naturaleza de las cosas, ninguna concepción accesible al hombre puede representar directa y adecuadamente la verdad de Dios y por esto nuestras ideas, con relación al absoluto, son necesariamente representaciones análogas, imágenes y símbolos. De aquí viene el que los modernistas —a los que yo pertenezco— haya aplicado el nombre de símbolo a las fórmulas dogmáticas»<sup>13</sup>.

Sobre lo que se dice a continuación en la Encíclica: que los dogmas tienen que ser asimilados vitalmente, Loisy cree que pertenece al lenguaje de los inmanentistas y que se puede encontrar algo de esto en M. Laberthonière, que, sin embargo, no deduce de ahí «una variabilidad indefinida de las fórmulas dogmáticas»<sup>14</sup>. Por otra parte, no son las exigencias del corazón, sino las del espíritu las que descubren —dice el mismo Loisy contra la opinión que atribuye la Encíclica a los modernistas— la imperfección de las fórmulas dogmáticas. Y cita, a continuación, un texto de su libro *El Evangelio y la Iglesia*: «Los símbolos y las definiciones dogmáticas están relacionados con el estado general de los conocimientos humanos en el tiempo y en el ambiente en el que se han constituido. De aquí se sigue que un cambio notable en el estado de la ciencia puede hacer necesaria una interpretación nueva de las antiguas fórmulas que, concebidas en otra atmósfera intelectual, parece que no dicen todo aquello que habría que decir, o que no lo dicen como convendría. Este aspecto histórico de la cuestión —añade— parece haber escapado por completo a los teólogos de Su Santidad.» Y, finalmente, un análisis del sentido y de la formulación misma de los dogmas que seguramente no tendrían dificultad en firmar una gran parte de los teólogos católicos actuales: «Habría que distinguir entre el sentido material de la fórmula, la imagen exterior que ella presenta y que está en relación con las ideas recibidas de la antigüedad, y su sentido propiamente religioso y cristiano, la idea fundamental, que se puede conciliar con otras opiniones sobre la constitución del mundo y la naturaleza de las cosas.» «La crisis (de la fe) ha nacido de la oposición que perciben las inteligencias jóvenes entre el espíritu teológico y el espíritu científico, entre lo que se presenta

<sup>13</sup> *Simplex réflexions sur le Décret du Saint Office: lamentabili sane exitu, et sur l'Encyclique, Pascendi dominici gregis* (Ceffons, chez l'auteur), segunda edición, 1908.

<sup>14</sup> *Id.*, pp. 173 s.

como la verdad católica y lo que cada vez más se presenta como la verdad de la ciencia. Esta (oposición) ha nacido en el terreno de la filosofía por la insuficiencia del dogmatismo antiguo ante la concepción actual del universo. En el terreno de la historia religiosa ha nacido por la ostinación del dogmatismo actual en desconocer la evidencia de los hechos y la legitimidad del método crítico»<sup>15</sup>.

Ya veremos que el nuevo documento de la Congregación para la doctrina de la fe también admite una distinción entre la fórmula misma y su sentido y aún su sentido fundamental y los condicionamientos históricos y culturales de la formulación misma.

### 5. *Los modernistas italianos*

Solamente dos meses después de la publicación de la Encíclica *Pascendi* se publicaba en Italia una respuesta de los modernistas italianos a las acusaciones de la Encíclica con el título: *Il programma dei modernisti*<sup>16</sup>. A diferencia de la respuesta de Loisy, que sigue paso por paso los número del Decreto y de la Encíclica, la respuesta de los italianos prefiere hacer una exposición más sistemática, aunque responde en general a casi todos los puntos de la Encíclica. Una especial atención dedica a las formulaciones dogmáticas. Al principio de la Iglesia «todo el interés estaba puesto en la realidad experimentada de la fe. Sus explicaciones y las especulaciones sobre ella tenían valor solamente en cuanto servía para comprender mejor y vivir la realidad de la fe»<sup>17</sup>. «Nosotros esperamos la vida no de la especulación teológica por sí misma, sino de Cristo, del cual la especulación puede ayudar a comprender la personalidad y el valor»<sup>18</sup>.

La antigua concepción de los dogmas que rechaza el modernismo proviene de una concepción del cristianismo, que consideraba a éste como «una revelación que fuera, ante todo, una comunicación de verdad abstracta, inmutable, y esto conducía a

<sup>15</sup> *Id.*, pp. 174 s. Cfr. *L'évangile et l'église*, p. 208.

<sup>16</sup> Utilizo la segunda edición publicada en Torino, 1911. La iniciativa del programa hay que atribuirlo a Buonaiuti, según E. POULAT, *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste*, Tournai, 1962, pp. 674 s. Las fechas que da Poulat no coinciden con las que da la edición que yo manejo. Poulat pone la segunda edición en 1910 y la fecha de la segunda edición que yo tengo pone 1911, y la de la primera, según el prólogo de esta segunda, es de 1907 y no de 1908, como dice Poulat.

<sup>17</sup> *O. c.*, p. 73.

<sup>18</sup> *O. c.*, p. 74.

otro presupuesto de la historia cristiana, el presupuesto de que la verdad dogmática, que había entrado lentamente en el patrimonio intelectual de la fe... hubieran existido desde el principio, aunque fuera implícitamente, en la predicación de Jesús, en la fe de los primeros cristianos, en la doctrina de los Padres»<sup>19</sup>. Según el programa, lo que ha destruido esta convicción no es una determinada filosofía, sino simplemente la crítica histórica. «La crítica (histórica) nos ha hecho ver cómo la dogmática católica ha nacido toda entera de la necesidad de poner constantemente en armonía la experiencia con la mentalidad del tiempo; el espíritu religioso inmutable, con las expresiones del pensamiento variable»<sup>20</sup>. Por segunda vez parece la mención de la experiencia religiosa, un término que había de crear una gran desconfianza por los equívocos a los que se presta, pero del que no se puede prescindir en realidad si tenemos que hablar de una fe vivida y no meramente «conocida». Sin embargo, el programa admite también un elemento inmutable en el cristianismo, junto al elemento cambiante: «Todo ha cambiado en la historia del cristianismo: pensamiento, jerarquía, culto; pero todos los cambios han sido medios providenciales para la conservación del espíritu del Evangelio y este espíritu religioso sí se ha conservado idéntico consigo mismo a través de los siglos»<sup>21</sup>.

El problema es, naturalmente, cuál es ese espíritu evangélico, conservado idéntico consigo mismo a través de los siglos, y cómo puede ser reconocido, a través de las distintas formas, que el pensamiento y la estructura y el culto cristiano ha debido sufrir durante todo este tiempo. El problema de lo esencial inmutable y lo accidental cambiante, parece ser admitido por todos. En lo que no se encuentra la misma coincidencia es en qué es lo esencial y en cómo esto esencial se puede determinar. Un equívoco al que han dado lugar los modernistas, tal vez por una terminología insuficiente, es el de que hay que conservar las fórmulas dogmáticas, pero cambiarles el significado. En realidad, lo que parecen decir, al menos algunos, es que precisamente el significado original se ha hecho ininteligible con el tiempo, y la fórmula tiene que ser interpretada precisamente para mantener el significado original<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> O. c., p. 76.

<sup>20</sup> O. c., p. 90.

<sup>21</sup> O. c., p. 91.

<sup>22</sup> O. c., pp. 105 s.

Finalmente, dos observaciones sobre el carácter *simbólico* de los dogmas y sobre la transformación que la fe hace de la realidad. «El símbolo —dice el *Programma*— no implica hoy la idea de una creación artificial o incluso fraudulenta a la que se vinculan algunas creencias ignorantes o inconscientes. Es una realidad, una realidad *sui generis*, a la cual la fe le confiere un valor inestimable, hasta convertirlo en un vehículo real y ocasión benéfica de una elevación del espíritu y de una más profunda realidad religiosa»<sup>23</sup>. En cuanto a la alteración de la realidad por la fe dice: «Esta alteración del objeto, que procede de la fe que lo recubre, o se circunscribe al orden gnoseológico, y en este caso es una verdad indiscutible; o se extiende al orden ontológico, y en este caso la rechazamos como la rechaza la Encíclica.» Un ejemplo sencillo explica lo que quieren decir: un espíritu musical encuentra una armonía donde un matemático no la ve, pero esto no quiere decir que la cree, sino simplemente que la descubre<sup>24</sup>.

En esta selección de textos de los modernistas, limitada y seguramente tendenciosa, aparece de nuevo la relación entre una concepción de la realidad básica del cristianismo como una vida y una experiencia de fe y no como una colección de enunciados más o menos explícitos. Naturalmente, con esta selección de textos no pretendo ni justificar las intenciones últimas de un Loisy, por ejemplo, ni la totalidad del sistema modernista, si se puede hablar de una totalidad. Lo que sí creo queda claro es que la condena de la Encíclica *Pascendi* y del Decreto *Lamentabili* fue demasiado masiva e indiferenciada. Si a esto se añaden las medidas disciplinares que le siguieron, se explica que muchos de los valores positivos que había en esta doctrina quedaran durante mucho tiempo latentes.

## 6. La «*Nouvelle Théologie*»

Con la *Nouvelle Théologie* aparecen de nuevo, aunque en otro contexto y con otras dimensiones. En un *Boletín de Teología Fundamental*, publicado por el Padre Henri de Lubac en el año 1948, dos años antes de la *Humani Generis*, aparece de nuevo con claridad esta concepción del cristianismo como vida, más que como colección de formulaciones abstractas. El boletín es, en

<sup>23</sup> O. c., pp. 112 s.

<sup>24</sup> O. c., pp. 114 s.

primer lugar, una invectiva contra la teoría de M. M. Tuyaerts, que reducía el amplio problema de la evolución del dogma al estrecho problema de las conclusiones teológicas<sup>25</sup>; Todavía en el año 1940 el Padre Ch. Boyer reprochaba al Padre Charlier el que éste pensara que: «El dato revelado no tiene que ser considerado ante todo como un sistema de proposiciones» y no veía otra posibilidad de explicación de la evolución del dogma que el «seguir una lógica». El apelar a la vida o de alguna manera a lo irracional —*quoad nos*— nos parece, dice, una concesión a determinadas filosofías contemporáneas»<sup>26</sup>. Frente a esta postura el Padre H. de Lubac afirma que «sería ilegítimo creer que la revelación nos ha sido dada sin un vínculo intrínseco con la realidad una y total de Cristo, que nos haya sido entregada como un simple formulario, en una serie de proposiciones desvinculadas de este misterio único y por lo tanto separadas unas de otras, como una especie de «mayores» preparadas para nuestros razonamientos futuros»<sup>27</sup>.

Como se ve, la postura del Padre de Lubac es muy matizada y no niega simplemente la existencia de las proposiciones —como tampoco lo negaban los modernistas—, sino el que éstas se tomen como fórmulas independientes, elementos de silogismos futuros. En realidad, él se opone tanto a los «logicistas» como a los «vitalistas». Lo mismo que el esquema de la conclusión silogística puede extraviar a los primeros, la metáfora del «germen» ha extraviado algunas veces a los segundos<sup>28</sup>. Hay que tener en cuenta una doble abstracción: La primera es la de separar por completo el don y la revelación del don, la acción redentora y el conocimiento de la redención, el misterio como acto y el misterio como propuesto a la fe. La segunda abstracción es separar de esta revelación global, o de esta «totalidad del dogma (*Tout du dogme*) algunas verdades particulares, enunciadas en proposiciones sueltas, que se refieren a la Trinidad, al Verbo encarnado, al bautismo, a la gracia, etc. Abstracciones legítimas y necesarias, repetimos —porque el espíritu no conserva la verdad total más que ejercitándose sobre ella activamente y según sus propias leyes—, pero a condición de que se tenga conciencia de esto y de que no se ignore el «Todo»

<sup>25</sup> RechScRel 35 (1948), 130-160.

<sup>26</sup> CH. BOYER, *Qu'est-ce que la théologie?*: Greg 21 (1940), 262 y 264. BOYER no dice cuáles sean estas filosofías. Por lo demás, cree que el dogma de la Inmaculada deriva claramente del protoevangelio y que esto se ha podido ver antes de la definición.

<sup>27</sup> *O. c.*, en la nota 25, p. 155.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 156.

concreto del cual ellas no agotarán nunca el contenido. Ahora bien, ese «Todo» concreto no se propone únicamente a la inteligencia. Algunas veces se discurre como si la revelación viniera únicamente para añadir algunos conocimientos, más altos y más ocultos, a aquellos que el hombre ya poseía, o al menos podía poseer por la mera razón. Esta visión es superficial. La revelación es... una nueva creación, que repercute en la conciencia entera, trastorna su primer equilibrio, modifica su orientación y abre en ella profundidades insospechadas.

Ojos nuevos se abren sobre un mundo nuevo. Esta es la realidad de la que hay que partir si se quiere elaborar una teoría sobre la evolución del dogma. Se ve en seguida que se puede dar mucho más espacio a la evolución del dogma —como lo exigen los hechos de la historia cristiana— sin poner en peligro esta verdad primera; que en Jesucristo todo nos ha sido de una vez dado y revelado, y que por consiguiente todas las explicaciones futuras... no serán más que la nueva acuñación en fracciones distintas de un tesoro que se posee ya todo entero. Que todo estaba contenido realmente, actualmente, en un estado de conocimiento más alto y no solamente en «principios» o «premisas»<sup>29</sup>.

De Lubac no pretende elaborar a partir de esta «sugerencia» una teoría de la evolución del dogma. Pretende más bien atraer la atención sobre este gran hecho, sin pretender interpretarlo. La sugerencia es extraordinariamente rica, aunque como ya hemos dicho, repite, tal vez sin caer en la cuenta de ello, la que ya había sido hecha al principio del siglo XIX por J. A. Möhler. El problema que deja abierto es el mismo que dejaba abierto el gran sistemático de Tubinga. ¿Cuál es el criterio para saber que en esa nueva formulación no se nos da otra cosa que ese acontecimiento primario? ¿Cuál es, en definitiva, el criterio de la unidad y de la continuidad? A esto, H. de Lubac no da una respuesta, o por lo menos yo no la he encontrado. Tal vez no hay *una* respuesta.

De Lubac ha visto con claridad, aunque no lo exprese con estas palabras, que hay que distinguir entre cuadro estructurante y elemento estructurado<sup>30</sup>. Pero puesto que el elemento estructurado no lo poseemos conscientemente sino en la mediación del marco estructurante, ¿quién o qué garantiza la identidad? Con esto tene-

---

<sup>29</sup> *Id.*, p. 157 s. He abreviado el texto, pero creo que reflejo fielmente el pensamiento.

<sup>30</sup> Cf. J. P. JOSSUA, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples de doctrines chrétiennes?*: *RechScPhilTheol* 52 (1968), 173.

mos planteado el problema central de nuestro trabajo. Cuando el marco estructurante ha ido cambiando lentamente a lo largo de la historia, aún es posible reconocer, aunque con dificultad, la realidad estructurada subyacente a esa estructuración. Así podemos, por ejemplo, seguir el problema de la formulación trinitaria desde los primeros intentos de los apologistas, dentro del marco de la metafísica descensional platónica, hasta llegar a las formulaciones de Nicea y Constantinopla. Pero cuando coexisten en la Iglesia simultáneamente diversos marcos estructurantes —por ejemplo, la concepción estática y la concepción evolutiva de la realidad—, no parece que pueda darse ninguna instancia superior que esté por encima de cualquiera de estos marcos y, por lo tanto, que pueda juzgar de la corrección o de la inexactitud de cualquiera de las formulaciones de la fe.

El problema estaba planteado, al menos implícitamente, ya desde la aparición de la Nueva Teología, y aun mucho antes, con la aparición de la nueva corriente de comprensión de la revelación o del depósito de la fe. Pero antes de seguir adelante por este camino, nos interesa comprobar que las dos tendencias continuaban coexistiendo en la Iglesia dentro mismo del Vaticano II. Es más, que por primera vez esta segunda tendencia, que hemos comprobado desde la escuela de Tubinga hasta la Nueva Teología, iba a tener una cierta cabida en la documentación oficial, mientras que la primera iba a experimentar una fuerte oposición en el seno mismo del Concilio y por una gran mayoría.

### 7. *La suerte de las dos corrientes en el Vaticano II*

La postura que podemos llamar intelectualista y, hasta cierto punto, tradicional, estaba representada sobre todo en los esquemas preparados por una de las subcomisiones de la Comisión Teológica sobre *Las fuentes de la revelación* y *La fiel custodia del depósito de la fe*, que ya estaban preparados en los años 1961 y 1962, respectivamente. La otra corriente estaba representada, sobre todo, en el *Esquema de Decreto Pastoral sobre la palabra de Dios*, preparado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos, y que después se convirtió en el capítulo segundo del esquema de ecumenismo. En el esquema de las fuentes de la revelación, enviado a los Padres conciliares en julio de 1962, el tenor entero del documento entra claramente dentro de la primera tendencia de la que hemos hablado.

Con todo esta tendencia se aprecia aún mejor en el esquema *De deposito fidei pure custodiendo*. La tendencia aparece de manera clara en la preferencia que tiene para hablar de «veritates» en plural, ya desde el mismo proemio, donde pone como intención del Concilio: *ex deposito a Deo S. Ecclesiae concredito, nonnullas proferre veritates...*» y en el capítulo primero habla de la capacidad del entendimiento humano para conseguir «veritates necessarias et inmutabiles, et de illis propositiones enuntiandi quae mutationi non sint obnoxiae»<sup>31</sup>. En el capítulo IV: *De revelatione publica et de fide catholica* el Padre Luis Alonso Schöckel ha puesto de manifiesto la preponderancia de los plurales (mysteria salutis veritatesque connexas, veritates universales, etc.)<sup>32</sup>. El número 22 del mismo capítulo cuarto es muy significativo en este sentido y continúa, aunque con alguna precisión, la crítica de la *Humanis Generis* al relativismo dogmático. El texto es interesante precisamente por sus coincidencias y sus divergencias con el texto de la Encíclica: «Periculose etiam a vero descendunt qui sentiunt enuntiationes et conceptus quibus, etsi utique incomplete et imperfecte, veritates revelatae communicantur, impares esse ad res divinas omnino vere significandas»<sup>33</sup>. La encíclica *Humani Generis*, que se cita en la nota de este párrafo, condenaba expresamente a los que dijeran que los misterios de la fe nunquam notionibus *adequate* veris significari posse» (D 2310 DS 3882). El esquema admite por una parte que los enunciados comunican verdades reveladas *incomplete et imperfecte*, lo que parece oponerse a *adequate* y sustituye esta expresión por *omnino vere*, que no tiene el mismo valor que el *adequate*. Esto indica que a pesar de la fuerte corriente conservadora que domina este esquema, aun se vieron obligados a hacer alguna concesión y a no atenerse literalmente al texto de la Encíclica, que sin duda tenían delante. El progreso del dogma se explica dentro de la corriente tradicional de lo implícito a lo explícito: «veritas quae ab Ecclesia noviter proponatur saltem implicite ibidem (in deposito) contineatur»<sup>34</sup>.

Precisamente dado el carácter absolutamente tradicional de estos dos esquemas, resulta más sorprendente que no fueren admitidos, ni siquiera como base para la discusión y que se tuviera que

<sup>31</sup> *Schemata constitutionum et decretorum...* Series Prima (1962), p. 25 y 27.

<sup>32</sup> Cf. *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*. BAC (Madrid), 1969, pp. 293 s.

<sup>33</sup> Cf. *Schemata constitutionum...*, p. 38.

<sup>34</sup> *Id.*, p. 46.

recurrir a la colaboración del Secretariado para la unión de los cristianos, cuya mentalidad, muy distinta, había aparecido sobre todo en el capítulo II del esquema de decreto: *De unione fovenda inter christianos* en el que se había incorporado un proyecto anterior de Decreto pastoral sobre la Palabra de Dios.

La intención de la que había de ser posteriormente la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación aparece claramente ya desde la Relación de los dos primeros capítulos, hecha por el Arzobispo de Florencia, H. Florit, con fecha 25. Setiembre de 1964. Hablando del objeto de la revelación, al que se dedica el Número 2, dice: «Revelationis obiectum, primarie ipse Deus est considerandus, quatenus sese revelat per opera salutaria, quae patrauerat, quaeque in eventu summe salutari reassumuntur, in Verbi nempe incarnatione...» y refiriéndose al número 4, en el que se trata de Cristo como consumidor de la revelación, dice: «Ex dictis consequitur: Christianismum plusquam doctrinam divinitus datam, factum esse divinum; ipsius nempe Dei incarnationem...»<sup>35</sup>. En el número 4 del Decreto definitivo se dice sobre el mismo tema de la consumación de la revelación en Cristo: «Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem; tota ipsius praesentia et manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat, Deum nempe nobiscum esse...». En el esquema previo se decía, de forma tal vez más simple y más clara: «tota sua persona revelationem complendo perficit...». Según el relator del capítulo primero, Smulders, el cambio se hizo porque la fórmula desagradaba a muchos que sin embargo estaban de acuerdo con la doctrina que se pretendía exponer. Se acepta la corrección porque la frase latina admitida, si se toma en su totalidad (praesentia et manifestatione) equivale a la palabra griega «epiphaneia»<sup>36</sup>.

Es claro que con estas redacciones estamos muy lejos de la concepción puramente «proposicional» que dominaba el primer esquema, que fue rechazado. Y aun creo que no se puede negar un cierto parentesco, no digo dependencia, con las ideas o las sugerencias propuestas por el P. H. de Lubac, de las que hemos ha-

<sup>35</sup> *Relationes super schema constitutionis de divina revelatione*. Typis Polyglotis Vaticanis, 1964, p. 8.

<sup>36</sup> *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*. Typis Polyglotis, 1964, pp. 5 y 11.

blado más arriba, cuando hablaba del «todo» concreto de la revelación.

Naturalmente estas ideas no podían quedar sin repercusión en la concepción misma de la custodia y de la evolución del depósito de la revelación. En el capítulo II del mismo Decreto se dice que «La Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree». Y sobre el progreso de esta tradición en la Iglesia se dice: «Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo; puesto que va creciendo la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que la meditan en su corazón, ya por la inteligencia íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del Episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad». El esquema previo ha sido modificado en lo que toca a nuestro tema en dos adiciones. La primera añade a la contemplación el estudio. La segunda sustituye el texto inicial más simple en el que meramente se decía: «*tum ex intima rerum spiritualium experientia*» por el texto más complicado de la redacción definitiva: «*tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*». Según el relator de este segundo capítulo, Betti, el cambio ha sido hecho «*ut duae generaliores categoriae, intellectualis nempe et experimentalis, quibus profundior Traditionis intelligentia attingitur, clarius explicentur*»<sup>37</sup>. Esto quiere decir que se deja todo su valor a la «experiencia», aunque se complete con la inteligencia. Creo sin embargo, que el miedo a la referencia que la «experiencia» podía tener a la mentalidad modernista ha influido en el cambio.

Hay un discurso de Ruffini con motivo de la discusión de este texto, que no deja lugar a dudas: «Con absoluta franqueza voy a desahogarme, Venerables Padres, y a decir sin temor lo que opino. Todo aquello que está en el texto que nos ha sido entregado, se deja muy difícilmente poner de acuerdo con la admirable doctrina del Concilio de Trento (quiere decir del Vaticano I), es decir: que la tradición no solo crece —conforme al ejemplo de la bienaventurada Virgen María— por la contemplación de los fieles, sino también por su íntima experiencia de las cosas espirituales. Pues la íntima experiencia en las cosas espirituales apenas se diferencia, al menos aparentemente, del sentido religioso del espíritu, que ha si-

<sup>37</sup> *Id.*, pp. 15 y 19.

do repudiado por el Santo Papa Pío X, el vigilante defensor de la Fe Católica, en su Encíclica «Pascendi Dominici gregis»<sup>38</sup>. No es fácil de ver porqué el Cardenal Ruffini identifica la experiencia íntima de las cosas espirituales, sin la cual no hay vida espiritual, con el sentido religioso del espíritu, que atribuye a los modernistas, pero deja traducir un temor que pudo tener muchos representantes dentro del Concilio y que sin duda pudo influir en la mitigación del texto previo.

Pero, a pesar de todas las mitigaciones, el texto que nos ha quedado difiere mucho en su orientación general del primer texto presentado por la comisión teológica previa. ¿Cómo se explica dentro de la Iglesia Conciliar un tan notable cambio de orientación? Decíamos que la nueva orientación con relación a la revelación y al depósito de la Fe hace su aparición precisamente con el despertar de la conciencia histórica, a principios del siglo XIX. En el Vaticano II hay lo que pudiéramos llamar un despertar masivo de la conciencia de historicidad. Esta aparece en el mismo Decreto sobre la Revelación, pero también en la *Lumen Gentium*, con un concepto más dinámico de la Iglesia y en la *Gaudium et Spes*, con sus análisis del mundo actual y los cometidos que este impone a la Iglesia<sup>39</sup>.

Tal vez pueda extrañar que ponga en relación la pasión, casi eleática, por la inmutabilidad y la concepción «proposicional» del depósito de la Fe, por una parte, y por la otra la conciencia histórica y la concepción de la revelación o del depósito de la Fe como un «todo» concreto, vital, que se comunica como se comunica una vida. Pero de hecho los elementos irracionales, que esta última concepción hace intervenir en la evolución de los Dogmas —y del cristianismo en su totalidad— traen una perturbadora sensación de mutabilidad, que precisamente por no ser totalmente dominable por la razón parecen llevar a una mutabilidad incontrolable y, en definitiva, a la pérdida total de la inmutabilidad. En cambio, en la otra concepción, con el estrecho marco de mutabilidad que va de lo implícito a lo explícito, los límites del cambio quedan claros y

<sup>38</sup> El texto original no me ha sido asequible y lo traduzco (*horribile dictu*) del alemán, como ha sido publicado en: *Die Autorität der Freiheit* (München), vol. I, 1967, pp. 113 s.

<sup>39</sup> Algunos textos sobre este tema los he citado en mi artículo: *Teología y Sociología: Proyección* 15 (1968), 203-208. Después del Concilio ya no es de extrañar que aun autores nada sospechosos de heterodoxia como J. RATZINGER defiendan la concepción del «todo» concreto como objeto de la revelación. Cf. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y Tradición* (versión castellana de D. Ruiz Bueno). Barcelona, 1970, pp. 42 s.

controlables y la diferencia entre lo inmutable y lo mudable parece clara, aunque la apariencia no siempre sea convincente ni haga justicia al proceso histórico de la evolución real, prescindiendo de toda teoría.

Lo que sí me parece bastante claro es que precisamente en este punto es donde en la actualidad, dentro de la Iglesia, se opera una división de los espíritus. Si los que sienten de la primera manera pueden achacar a los otros que caen en el hegelianismo, o en el vitalismo, o en el historicismo, o en el existencialismo; los que sienten de la otra manera pueden achacar a los primeros que han pretendido reducir el cristianismo a un sistema cartesiano de ideas claras y distintas. El diálogo, el difícilísimo diálogo entre estas dos tendencias, es uno de los problemas más grandes que tiene hoy planteado la Iglesia.

#### 8. *La aportación de la «Mysterium Ecclesiae» al problema*

Es difícil situar la reciente declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Mysterium Ecclesiae*<sup>40</sup>. Por una parte estaba obligada a tratar el problema de las proposiciones mismas, porque uno de los aspectos de la controversia a la que responde es precisamente el de las proposiciones infalibles. Por otra parte las precisiones que hace sobre lo permanente, dejan ver que no se puede volver atrás de la conciencia histórica.

Del Documento nos interesa únicamente el estudio que hace de lo permanente y lo variable con relación a las formulaciones Dogmáticas mismas, pues eso es lo que nos permitirá descubrir cuál es la mentalidad o las mentalidades que está detrás de su Doctrina y aun tal vez descubrir que precisamente en este documento tenemos un ejemplo de los problemas que puede crear un pluralismo de concepciones fundamentales con relación a la expresión misma de la Fe<sup>41</sup>.

En primer lugar creo que se puede decir que el documento no pretende utilizar una terminología exacta —tendría además que haberse decidido por una— y que habla de «sententiae, enuntiationes, expressiones, expositiones» y del «sensus, quem continet» de la «intentionem docendi» de «significare determinate veritatem»,

<sup>40</sup> AAS 65 (1973), 396-408.

<sup>41</sup> Prescindo, por tanto, de la controversia de H. KÜNG sobre las proposiciones infalibles a priori, aunque ella haya dado lugar a esta parte del documento.

una expresión difícil de entender y que es una variante nueva del «*notionibus adaequate veris significari*» de la *Humani generis*.

Lo más interesante para nosotros es la distinción entre las *sententiae*, o la *emuntiationes* y su sentido y sobre todo hasta dónde admite la intervención de los condicionamientos históricos en las sentencias mismas o en las formulaciones dogmáticas.

En el capítulo cuarto se propone el objeto fundamental de la Fe saludable por la que los hombres se convierten a Dios que se revela en Jesucristo, su Hijo<sup>42</sup>. Tal vez el acento de la totalidad puede parecer distinto al del Concilio mismo, pero es una apreciación subjetiva y puede estar condicionado precisamente por la intención del documento, como dijimos antes. Más discutible puede parecer la interpretación de la *hierarchia veritatum* para la que se apoya en unas reflexiones del Secretariado para la unión de los cristianos. Pero para nuestro tema el capítulo que nos interesa es el quinto: *De notione infallibilitatis Ecclesiae non corrumpenda*.

Empieza reconociendo las dificultades que hay en la transmisión de la revelación, que nacen de una doble dificultad: 1. De los misterios de Dios, que su naturaleza exceden de tal modo el entendimiento humano, que aun después de la revelación y de su aceptación por la Fe, permanecen cubiertas por el velo de la Fe y como envueltas en obscuridad. 2. Por la condición histórica de la expresión de la revelación.

La primera de estas dificultades no se vuelve a mencionar, aunque de ella depende el carácter analógico de nuestro conocimiento, y en algún momento aun parece que se olvida y que no se tiene en cuenta la especial dificultad que en el análisis del lenguaje presentan las proposiciones religiosas.

La segunda razón de la dificultad, la condición histórica de la expresión de la revelación, se explica más detalladamente a continuación.

En primer lugar el sentido que tienen los enunciados de Fe dependen en parte de la fuerza significativa de la lengua empleada en un determinado tiempo y en determinadas circunstancias<sup>43</sup>. Es

<sup>42</sup> AAS 65 (1973), 401. La frase: (Deus) «*qui in Jesu Christo se revelat*» es interesante, si se tiene en cuenta que el libro de VERGÉS-DALMAU: *Dios revelado por Cristo* (Madrid, BAC, 292), 1969, tenía por título original *Dios revelado en Cristo* y fue obligado por el Comité de dirección de la colección a cambiarlo por el actual. Es claro que detrás de este cambio, aun en el año 1969, estaba una concepción «proposicional» de la revelación.

<sup>43</sup> AAS, p. 402.

una invitación a una exégesis de los enunciados de Fe, que supone que los términos empleados en un determinado tiempo y en una determinada lengua necesitan un análisis del contenido que tenían precisamente cuando fueron pronunciados. Esto es todavía obvio y de momento no supone ninguna novedad, aunque no está mal poner en guardia contra la interpretación apresurada que dé por supuesto que las palabras en la antigüedad tenían exactamente el mismo significado que le damos ahora. Las falsas lecturas de las fórmulas dogmáticas por una proyección inconsciente de un sentido diverso no son infrecuentes.

En segundo lugar se pone un principio que ciertamente ha intervenido en determinados casos en un «progreso» del Dogma. «En algunos casos, dice, sucede que una verdad dogmática se expresa inicialmente de modo incompleto, aunque no falso, y posteriormente en un contexto más amplio de la Fe o de los conocimientos humanos se significa de una manera más plena y más perfecta»<sup>44</sup>. Concede, por tanto, que las fórmulas dogmáticas pueden ser, al menos inicialmente, inadecuadas, y que el ser inadecuadas no quiere decir que sean falsas y que en este sentido puede haber un progreso en la formulación de la misma verdad dogmática. Con esto ya entramos en el tema de la distinción entre la cosa significada y el modo de significarla o, si se quiere, entre el elemento estructurado y el estructurante. Se habla de algunos casos solamente y en estos se supone que hay «progreso» en el conocimiento de la realidad misma de la revelación. No se considera el caso en el que la fórmula sea simplemente distinta, por la evolución de los conocimientos humanos, pero no sea necesariamente mejor que la anterior, aunque sí más adecuada a la situación del momento, como respuesta a sus problemas.

El tercer elemento que hay que tener en cuenta para la interpretación de las fórmulas dogmáticas es que no sólo pretenden confirmar o aclarar cosas que de alguna manera se contienen ya en la tradición precedente, sino también solucionar algunas cuestiones y eliminar algunos errores<sup>45</sup>. Es claro que esta última condición, que ha intervenido tal vez en la mayoría de las definiciones dogmáticas, limita ciertamente el horizonte de las mismas como respuestas a determinadas preguntas planteadas dentro de un horizonte determinado de comprensión. Esto último no está dicho, pero me parece que se insinúa ya y después se dirá más claramente.

<sup>44</sup> *Id.*, pp. 402 s.

<sup>45</sup> *Id.*, p. 403.

El cuarto elemento es el más curioso de todos y en su formulación misma no es totalmente claro. «Finalmente —dice— aunque las verdades que la Iglesia con sus fórmulas dogmáticas realmente pretende enseñar, se distingan de los conceptos (*cogitationibus*) cambiables de una determinada época y puedan ser expresadas sin ellos, sin embargo, algunas veces puede suceder que aquellas verdades sean expresadas, incluso, por el Sagrado Magisterio, con palabras que lleven en sí los vestigios de esos conceptos»<sup>46</sup>.

El párrafo es típico de la teología romana, cuando quiere hacer alguna concesión, pero teme ir demasiado lejos, o cuando los diversos redactores, con diversas mentalidades, quieren que se limiten esas concesiones. A pesar de todo es interesante, en primer lugar, la distinción entre la fórmula misma y la *intención* de enseñar que hay en *ella*. Tal vez se minimiza aquí, y a lo largo de todo el documento, el valor de mediación que tiene la fórmula misma, incluso para conocer la «intención» de enseñar. Una dicotomía clara entre el contenido y su formulación no es desgraciadamente tan fácil.

Pero es sobre todo la segunda parte de este elemento historiante, el que merece un análisis más detallado. Se dice en primer lugar que esas verdades que la Iglesia pretende expresar con las fórmulas dogmáticas se distinguen de los conceptos (*cogitationes* parece tener este sentido) mudables de una época y pueden ser expresados sin ellos. Esto podría en absoluto significar, que pueden ser expresadas con otros conceptos, mudables también, de otra época. Pero la intención del documento, y lo que sigue inmediatamente, más bien parece indicar que se trata de la posibilidad de expresar las verdades dogmáticas prescindiendo de todo lenguaje que esté sometido a los cambios históricos. En términos de valor eterno, por no estar vinculados a ninguna filosofía en particular. ¿Es realmente esto posible? Esta era la filosofía del lenguaje que se reflejaba en la *Mysterium fidei*, refiriéndose allí precisamente a un concepto que lleva en sí el vestigio inconfundible de una época determinada y de una determinada filosofía. Más bien parece con todo referirse el documento a los conceptos de una determinada filosofía, entendida ésta como un sistema determinado, pero difícilmente se puede referir a la liberación de los conceptos que forman el fondo común de la visión de la realidad en una determinada época y que con frecuencia son considerados como totalmente obvios.

Por ejemplo la concepción estática de la realidad del mundo es

---

<sup>46</sup> *Id.*, p. 403.

un presupuesto obvio de todas las filosofías antiguas que contribuyen a la reflexión teológica del cristianismo y que en realidad no pertenece propiamente a ninguna de ellas como algo propio, sino como un presupuesto indiscutible.

Con todo el documento admite, y esto creo que es también una novedad, que algunos dogmas han sido expresados con estos conceptos cambiables de una determinada filosofía y parece admitir que estas mismas verdades pueden ser expresadas de otra manera. ¿Sería mucho atreverse, pensar que tienen delante el caso de la «transubstanciación»? Al menos no creo que se pueda excluir, puesto que tan claramente esta palabra depende de una determinada concepción filosófica de la realidad, pero lo mismo habría que decir de los términos naturaleza, persona, etc. que se inscriben claramente dentro no sólo de una determinada visión del universo, sino dentro de una determinada concepción filosófica de la realidad.

Al pasar al siguiente párrafo hay una inconsecuencia terminológica. En el anterior ha hablado de las *verdades* que pretenden enseñar las fórmulas dogmáticas, y de estas verdades es de las que afirma la independencia con relación a la terminología (y a las fórmulas mismas con las que se expresan); por esta razón sorprende que la consecuencia que deduce de aquí se refiera directamente a las fórmulas mismas y aun subrayando precisamente que se trata de las *fórmulas*. «Consideradas estas cosas, hay que decir que las *fórmulas* dogmáticas del Magisterio Eclesiástico ya desde el principio han comunicado aptamente la verdad revelada y, permaneciendo las mismas, seguirán comunicándola perpetuamente a aquellos que las interpreten rectamente»<sup>47</sup>. Si no entiendo mal este final, quiere decir que siguen comunicando rectamente la verdad a aquellos que conocen la Historia, la Terminología, el entorno cultural en una palabra del tiempo en que fue dada la definición en cuestión. En este caso se trataría de una discreta corrección de las afirmaciones más masivas y menos matizadas de la *Mysterium fidei*, a la que se cita en la nota. Esto confirmaría la interpretación de los dogmas como respuestas concretas y verdaderas dentro de un sistema de relaciones, propio de una época determinada y que son verdaderos y ciertos dentro de ese sistema de relaciones o dentro de esa determinada comprensión de la realidad. Pero al mismo tiempo admite que esa situación se puede haber hecho para muchos o para algunos incomprensible.

<sup>47</sup> *Id.*, p. 403. En la nota se citan el *Breve Eximiam tuam*, de Pío IX, y la *Mysterium fidei*, de Pablo VI.

Es claro por ejemplo que en tiempo de Calcedonia el misterio de Cristo expresado en términos de naturaleza y persona tenía necesariamente que decir que en Cristo había dos naturalezas y una persona y no lo contrario. En este sentido es verdadero y sigue siéndolo siempre que la pregunta sobre el misterio de Cristo se plantee dentro de ese esquema mental. Pero hay que reconocer que una gran parte de los cristianos actuales no entienden ese marco de referencias y por tanto que para ellos esas expresiones han dejado de significar algo, aunque sí sigan siendo verdaderas, como correlación entre pregunta y respuesta. En este caso la fórmula dogmática seguiría siendo una orientación necesaria para el teólogo, que sin embargo en su preocupación pastoral tendría que buscar otras formulaciones que de alguna manera hicieran patente al hombre de hoy, que piensa en categorías más funcionales, el misterio de Cristo. Es claro que para poder hacer esto dentro de la continuidad de la tradición tienen que tener en cuenta, como añade a continuación el documento «intentionem docendi, quam diversae illae formulae reapse continent»<sup>45</sup>.

A nadie se le oculta que la misión que con estas palabras el documento encomienda a los teólogos es una misión de interpretación, de hermenéutica, difícilísima. Algo así como convertir una composición melódica en una rítmica, sin traicionar a ninguna. Esta misión es tanto más difícil cuanto la revelación no la poseemos en un estado químicamente puro y cristalizado, que se puede diluir después en cualquier disolvente, sino que nos llega a través de un largo proceso de casi 20 siglos y el proceso de destilación del «sentido» de las fórmulas antiguas para que no se pierda en su traducción a un nuevo lenguaje no es ninguna tarea fácil. No basta simplemente con «volver a las fuentes» para encontrar el sentido químicamente puro de la revelación. A las fuentes hay que volver, naturalmente, pero con la conciencia de que volvemos a ellas con un esquema mental determinado, en el que influyen entre otras cosas veinte siglos de interpretación que pesan sobre el texto y sobre nuestra mentalidad. En este trabajo hay que proceder en gran parte por tanteos y en Roma tendrán que tener paciencia con las equi-

---

<sup>45</sup> *Id.*, p. 403. El cardenal Daniélou, a propósito de este documento y respondiendo a determinados teólogos, que opinan «que los dogmas fueron promulgados en función de un contexto cultural, hoy sobrepasado», dice: «Esto es verdad del lenguaje, pero no del contenido.» (Cf. *Ecclesia* 33 (1973), 982. La respuesta así de sencilla no hace justicia, a mi entender, a la función mediadora del lenguaje y parece dar por supuesto que el lenguaje se puede despegar del contenido.

vocaciones de los teólogos, que quizá no siempre se podrán juzgar inmediatamente.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe llega al final de este párrafo a la concesión más avanzada que hemos leído, en cuanto creo, en un documento oficial: la posibilidad no sólo de completar y de aclarar las antiguas fórmulas dogmáticas, sino incluso de sustituirlas por otras y esto lo da no sólo como posibilidad, sino incluso como un hecho, aunque no enumera ninguno en particular. Para este cambio requiere la propuesta o la sanción del Magisterio.

La alternativa de que las nuevas fórmulas sean «propuestas o aprobadas» por el Magisterio Eclesiástico deja abierta la puerta a la investigación teológica para ir estudiando y preparando en su caso nuevas fórmulas que puedan ser más significativas del auténtico sentido de la verdad revelada para el hombre de hoy.

Naturalmente, después de esta afirmación, el Documento tenía que preocuparse del problema del relativismo dogmático, que es siempre el peligro que amenaza cuando se permite de alguna manera la posibilidad de un cambio de formulación de los Dogmas mismos.

Dos documentos anteriores del magisterio eclesiástico se habían preocupado de este problema: La encíclica *Pascendi* contra los modernistas y la *Humani generis* contra la Nueva Teología. Curiosamente ninguna de las dos es citada en las notas del documento, a pesar de que éste tiene coincidencias casi literales con esta última. Las diferencias son, sin embargo, también interesantes, sobre todo porque suponen un paso más en el terreno de las correcciones tácitas al modo de plantear el problema del relativismo dogmático de la *Humani generis*. Primero afirma el documento que el sentido de las fórmulas dogmáticas permanece —a pesar de lo que ha dicho en el párrafo anterior—, siempre verdadero y coherente consigo mismo y deduce de aquí: «Por lo tanto es necesario que los fieles se aparten de aquella opinión según la cual, en primer lugar, las fórmulas dogmáticas (o algunos de sus géneros) no pueden significar determinadamente (*determinate*) la verdad, sino únicamente aproximaciones mudables, que de alguna manera la deforman o la alteran. En segundo lugar, que las mismas fórmulas significan la verdad de forma indeterminada (*indeterminate*) una verdad que tiene que ser siempre buscada por las antedichas aproximaciones. Los que aceptan esta opinión no escapan al relativismo dogmático y corrompen el concepto de la infalibilidad de la

Iglesia, que se refiere a una verdad que hay que mantenerse y enseñar de forma determinada (*determinate*)<sup>49</sup>.

Por primera vez también, si no me equivoco, se habla, aunque sea de pasada, de algunos géneros de fórmulas dogmáticas, un tema sobre el que tenemos que volver. El «*significare determinate veritatem*» es ya la segunda variante que encontramos sobre la fórmula de la *Humani generis*. Si en aquella se consideraba que incurrierían en el relativismo dogmático los que decían que los misterios de la fe no se podían expresar «*notionibus adaequate veris*» y en el esquema previo del Vaticano II sobre la custodia del depósito de la fe, se reprobaba a los que afirmaban que esas fórmulas «*impares erant ad res divinas omnino vere significandas*», aquí se pone en lugar de estas dos expresiones el adverbio «*indeterminate*», cuyo significado preciso no es fácil determinar<sup>50</sup>. El significado más obvio parece ser con todo que esas fórmulas dogmáticas de tal manera dicen la verdad que la contradictoria no pueda ser simultáneamente verdadera. (Este es el sentido que tiene la palabra «*determinate*» en Boecio: «*non... ut hoc verum sit determinate, aut illud, sed utrumlibet*»)<sup>51</sup>. En este caso la afirmación es mucho más modesta que el «*adaequate*» o el «*omnino verae*» de los textos anteriores.

En todo caso en este texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe tenemos un intento de llegar a una distinción entre lo permanente, en el orden de la doctrina, y lo mutable. Habíamos empezado diciendo que hasta ahora la iglesia no había definido en qué relación está su inmutabilidad con su mutabilidad. El documento de la congregación pretende llegar a esta delimitación —vuelvo a repetir: sólo dentro del campo de la doctrina— con la distinción entre lo inmutable, que sería el *sentido, la intención de enseñar, la verdad que la iglesia realmente quiere enseñar*, y lo mutable, que serían las *fórmulas, las expresiones, el modo de decir*, etc. Na-

<sup>49</sup> *Id.*, pp. 403 s. Este párrafo no tiene referencia a ningún documento anterior.

<sup>50</sup> Puede que sea una alusión a la doctrina de H. KÜNG sobre las proposiciones en general y su problemática desde el punto de vista lingüístico, que él compendia en cinco puntos. Pero no parece que estas ideas generales sobre las proposiciones puedan dar lugar a una crítica del relativismo dogmático. La doctrina que defiende H. KÜNG no es que todas las proposiciones dogmáticas sean «*indeterminate verae*», sino que en algunas ocasiones son «*determinante falsae*» y que sin embargo esto no es obstáculo para la permanencia de la Iglesia en la verdad. Cf. *Unfehlbar? Zürich*, etc., 2.<sup>a</sup> edición, pp. 128 ss.

<sup>51</sup> *Herm. pr.* 1.9. Citado por el *Thesaurus Linguae Latinae* ad v.

turalmente, tanto el sentido como sobre todo «la intención de enseñar» (*intentionem docendi*) se prestan a interpretaciones subjetivas, que nos vuelven a referir a la dificultad de hacer disección precisa entre el fondo y la forma, el contenido y la expresión, el sentido y su formulación, etc. Pero de todas maneras creo que el documento no se puede ya encuadrar de una forma clara en los documentos que sólo insisten en el aspecto inmutable, en este caso de la doctrina, y prescinden de sus implicaciones históricas. El tono general —esto es, naturalmente, una apreciación puramente subjetiva— parece menos amplio, más temeroso que el del Concilio.

¿Qué aportación trae el documento para el problema que tenemos planteado de la unidad y la continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista? Creo que hay que decir que al problema de la continuidad en la historia da al menos un principio de respuesta, al tema del pluralismo no da ninguna respuesta. Esto no es ninguna censura al documento, sino una simple constatación.

La diversidad entre sentido y formulación es aplicable cuando su inadecuación se ha ido viendo lentamente a lo largo de un proceso histórico. En ese proceso la distancia misma permite adquirir conciencia de la diversidad entre el contenido y su formulación. Sería con todo ingenuo creer que la formulación misma no ha influido de alguna manera en el contenido o en el sentido. Por eso, aun históricamente, la diferencia entre sentido y formulación no es tan clara.

Además, nosotros heredamos la cuestión misma con toda la herencia del pasado y no como algo absolutamente nuevo. Las formulaciones del pasado son respuestas de la fe a una situación nueva, planteada a partir de un entorno cultural distinto. Hay una interacción entre la fe recibida y la nueva pregunta, de tal modo que el esquema mental nuevo o la nueva visión del mundo no es nunca el elemento determinante, sino que la conciencia misma de la fe obliga a practicar correcciones, muchas veces por tanteos —piénsese en la historia del dogma trinitario—. La dificultad actual es la conciencia refleja que tenemos del problema mismo. Una respuesta muy matizada a esta cuestión se halla en la tesis 10 de la reunión que tuvo del 10 al 11 de octubre de 1972 la Comisión Teológica Internacional sobre la unidad de la fe y el pluralismo teológico. «Las fórmulas dogmáticas tienen que ser consideradas como respuestas a cuestiones precisas, y en esta perspectiva siguen siendo siempre verdaderas. Su interés permanente depende de la actualidad durable de las cuestiones de que se trata.

Sin embargo, no conviene olvidar que las cuestiones sucesivas que se plantean a los cristianos sobre el sentido de la palabra divina con sus soluciones ya adquiridas, se engendran unas a otras, de tal manera que las soluciones de hoy presuponen siempre de alguna manera las de ayer, aunque no se puedan reducir a ellas»<sup>82</sup>. Las diferencias de continuidad no son simplemente soluciones de continuidad, pero tampoco se pueden reducir simplemente al paso de lo implícito a lo explícito. La nueva situación, que actúa como elemento estructurante, entra a formar parte de la historia de la interpretación no como una nueva interpretación del dato original, sino como una nueva reelaboración de toda la historia del dato original hasta nuestros días. Pero ya se ve claro que toda esta ingente tarea de reformulación, de reflexión, de interrogación del dato revelado no puede ser la labor de una persona aislada, ni siquiera la de un grupo de teólogos especializados, sino de la totalidad de la Iglesia, actuando cada uno con el carisma que le haya sido confiado.

El criterio para la legitimidad de esta nueva interpretación y, cuando llegue el caso, reformulación, es naturalmente la sanción de la Iglesia, y ella es la garantía de la continuidad en la diversidad.

### 9. *El problema que persiste de la continuidad*

El problema se plantea con toda su agudeza cuando no se trata de la evolución de las estructuras mentales a través de los tiempos, y que han ido evolucionando lentamente, sino de la coincidencia simultánea en la Iglesia de, al menos, dos mentalidades distintas.

En esta situación la cuestión es la del criterio para determinar la unidad de la fe dentro de formulaciones o de expresiones distintas. Por principio nadie —ni siquiera la jerarquía eclesiástica— puede estar más allá de una determinada mentalidad o concepción fundamental de la realidad. Puesto que las dos mentalidades de hecho conviven hoy en el mundo y en la Iglesia, dentro mismo de la Iglesia se piensa o con categorías tradicionales estáticas de la metafísica tradicional o con categorías históricas y evolutivas y es claro que estas dos mentalidades llevan a expresiones de la fe que con frecuencia pueden parecer irreconciliables.

M. Garrigou-Lagrange dice que el catecismo holandés y la pro-

---

<sup>82</sup> Cf. *Esprit et Vie* 83 (1973), 372.

fesión de fe de Pablo VI son expresiones de la misma fe, dos modos teológicos de abordarla totalmente divergentes de los que algunos se preguntan hoy si es verdaderamente posible conciliarlos<sup>53</sup>. El, personalmente, cree que son dos traducciones de la misma fe, pero la pregunta queda en el aire ¿quién decide la identidad? La pregunta no se puede decidir con una referencia a los criterios de hermenéutica que el mismo Pontífice pone en su Profesión de Fe, puesto que en ellos lo único que exige, para estar dentro de los elementos previos básicos para mantener la fe es: «que la inteligencia que nos ha sido dada por Dios puede llegar a lo que es, no sólo a las significaciones subjetivas de lo que llaman estructuras, o de la evolución de la conciencia humana». Se trata, como se ve, de la superación del puro subjetivismo, encerrado en las estructuras de la conciencia como único objeto de su conocimiento. Pero este puro subjetivismo lo pretendían superar incluso los mismos modernistas, aunque por caminos distintos de la filosofía tradicional. El otro principio fundamental que propone es el de los límites de la hermenéutica: «el que atendiendo a la palabra que ha sido pronunciada nos esforcemos por entender y discernir el sentido contenido en tal texto, pero no innovar, en cierto sentido, este sentido, según la arbitrariedad de una conjetura»<sup>54</sup>. Esta segunda norma nos coloca de nuevo ante el problema de discernir cuándo se trata de una innovación del «sentido» mismo y cuándo de una nueva, pero realmente nueva, traducción a un esquema mental realmente nuevo.

Naturalmente no pretendo dar una solución a un problema que yo de momento veo como problema, y aun como *el problema* que hoy tiene dividida a la Iglesia. Este tema, según creo, será el de la próxima semana teológica y mi única intención era la de atraer la atención sobre su complejidad.

En primer lugar, habría que señalar algunos límites del pluralismo. No solamente el puro subjetivismo, como dice Pablo VI, sino también el puro positivismo, sin apartura a lo trascendente, es una gramática insuficiente para la traducción del mensaje cristiano.

En segundo lugar, no todas las formulaciones dogmáticas producen el mismo problema, precisamente porque no todas pertene-

---

<sup>53</sup>Citado por C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios*. Madrid, 1968, p. 54, nota 42.

<sup>54</sup>PABLO VI, *Solemne profesión de fe*, núm. 5. Sigo la traducción del padre C. Pozo, en la obra citada en la nota anterior, p. 14.

cen al mismo género literario y por consiguiente no todas están de la misma manera implicadas en un determinado sistema de pensar. Piénsese —para poner dos ejemplos extremos— la diferencia en la confesión que el Hijo es «luz de luz» y el confesar que: «*substantiae animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis... sit forma*» (D 481 DS 902). Es claro que hay determinadas expresiones dogmáticas que están expresadas en un lenguaje más simbólico y otras en un lenguaje más cercano al lenguaje técnico de una determinada filosofía. Es natural que sean estas últimas las que creen mayores dificultades<sup>55</sup>.

En tercer lugar: sobre las diversas concepciones de la realidad no es fácil ni seguro emitir juicios de valor, pero de todos modos creo que no es demasiado atrevido decir que la concepción histórica y evolutiva de la realidad invade poco a poco la conciencia de la mayoría y que en el estado actual de nuestros conocimientos responde mejor a la realidad misma. En este sentido, tal vez sea equivocado hablar de diversos esquemas mentales como si fueran simplemente paralelos y no se tratara de un progreso en la comprensión de la realidad misma. Por eso, los que han pasado de una concepción a la otra están tal vez aún en situación de comprender el porqué de las diversas formulaciones o expresiones de la fe. Tienen un sentido para percibir los límites de la concepción estática de la realidad, aunque naturalmente no perciban con la misma claridad los límites de su propio horizonte de comprensión.

En cuarto lugar: Es posible —aunque tal vez se trate de ciencia ficción o de filosofía ficción— que las dos concepciones de la realidad tengan un movimiento de convergencia hacia una síntesis superior. De todos modos, esta idea es de poca ayuda para la pastoral inmediata, pues es posible que estas líneas paralelas sólo se unan en el infinito escatológico. En todo caso perdurará posiblemente la tensión dialéctica entre las dos tendencias, pues parece que ambas corresponden a una cierta exigencia del espíritu humano, por eso voy a terminar con una cita, que he hecho ya en otro escrito mío, y creo responde bien a la raíz de la dificultad:

El insigne filósofo de la historia E. Troeltsch habla de la tensión dialéctica que plantea el pensamiento histórico mismo como «la relación entre la movilidad indefinida de la corriente histórica

---

<sup>55</sup> La diversidad de los géneros literarios de los dogmas está insinuada en la *Mysterium Ecclesiae*, cuando distingue entre las fórmulas que siguen vivas y fructificantes en la Iglesia y otras que tienen que ceder a nuevas formulaciones. AAS 65 (1973), 403.

de la vida y la necesidad del espíritu humano de moderarla y limitarla con normas fijas».

La mediación, casi imposible, entre estas dos tendencias es, a mi entender, la tarea, la ingente tarea, del teólogo actual.

Facultad teológica de Cartuja,  
Granada

RICARDO FRANCO, S. J.