

Dato revelado y formulaciones filosóficas

Las definiciones dogmáticas tienen necesariamente lugar en unas coordenadas espacio-temporales concretas. Pronunciadas por hombres concretos —tal Papa o tales Padres conciliares¹—, llevan el sello de expresión que corresponde a las categorías culturales de quienes las elaboran y proclaman. Todo ello plantea el problema de la relación entre el dato revelado, contenido en la definición dogmática y proclamado en ella precisamente en cuanto revelado², y su formulación histórica. ¿Qué vigencia habrá de tener esta última? Fruto de una época, ¿no podrá ser sustituida por otra formulación que diga más a los hombres nuestros contemporáneos?

El problema es hoy sentido muy agudamente. Pero creo con toda sinceridad que no llegaremos a enfocararlo en sus debidos términos si previamente no lo radicalizamos. Porque hay que reconocer que el problema existe no sólo a nivel de las definiciones dogmáticas, sino a nivel de la misma palabra revelada de Dios.

El cristianismo se presenta como mensaje de Dios; más exactamente, como culminación de un proceso histórico de mensajes: «Dios, que habló en el pasado a nuestros padres, muchas veces y de muchas maneras por los profetas, ahora, en estos tiempos últimos, nos ha hablado por su Hijo» (Hebr. 1,1s). Dios ha hablado

¹ Por supuesto, también los Obispos dispersos por el mundo, en ciertas circunstancias («quando... communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt»), tienen la prerrogativa de infalibilidad; cf. CONC. VATICANO II, *Const. dogmática «Lumen gentium»*, cap. 3, n. 25. Consideramos únicamente el caso de definiciones papales o conciliares, porque presentan más concretamente la problemática de una formulación uniforme y determinada.

² «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto et tradito continentur et ab Ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur». CONC. VATICANO I, *Const. dogmática «Dei Filius»*, cap. 3: DENZ. 1792 (3011).

a los hombres con palabras humanas. Y a esas palabras humanas corresponden evidentemente unos conceptos humanos; palabras humanas tomadas de un idioma concreto que hablaron determinados hombres (hebreo, arameo o griego) y conceptos humanos que proceden de un medio cultural histórico e históricamente circunscrito. Esta relación entre palabra humana y concepto humano no es sino la relación entre palabra y su significación en el medio humano en que se pronuncia.

El hecho de que Dios hable a los hombres con palabras humanas y exprese afirmaciones sobre Sí mismo con conceptos humanos, presupone que tal proceso es posible. En otros términos, el hecho tiene, como presupuesto de posibilidad, la «analogía entis». El sentido común se resiste a pensar que Dios haya querido hablarnos con palabras humanas, descendiendo a matizaciones tan pormenorizadas, si con ellas nada nos comunicaba que pudiera ser entendido por nosotros³. K. Barth⁴ ha visto muy justamente en su negación de la analogía, el punto culminante de su oposición con respecto al catolicismo⁵, que ningún teólogo católico podrá jamás

³ Es interesante recoger de un teólogo protestante como E. BRUNNER la afirmación de que la analogía es presupuesto de la misma posibilidad de revelación: «Die Aehnlichkeit des menschlichen Wortes mit dem göttlichen ist die Voraussetzung dafür, dass es von Gottes Wort Zeugnis geben kann. [...] Die Aehnlichkeit, die doch die absolute Unähnlichkeit nicht aufhebt, ist also die Möglichkeit der Offenbarung und der Gotteserkenntnis». *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, 1. B., 2. Aufl., Zürich 1953, pág. 185. L. OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1954, págs. 23s, recoge el triple camino tradicional del conocimiento natural de Dios (afirmación, negación y eminencia). En realidad, no sólo en nuestras afirmaciones naturales sobre Dios, sino en toda proposición sobre Dios hecha con conceptos humanos, se encierran los tres elementos de afirmación, negación y eminencia. Así, por ejemplo, diremos que Dios es sabio, pero que no es sabio como nosotros, sino de una manera *infinitamente superior* a como nosotros lo somos. Este triple elemento nos explica lo que de positivo conocemos de Dios a través de esas palabras, lo que queda de imperfecto en ese conocimiento y su implicación dinámica.

⁴ En este momento, no nos interesa la cuestión de si existe una evolución posterior en el pensamiento de BARTH o si sus posiciones siguen siendo substancialmente idénticas con las expresadas en los textos suyos que recogemos; sobre este tema, cf. H. KÜNC, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, pág. 18.

⁵ «Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und ich denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzichtig und unernsthaft zu halten». *Dogmatik*, 1/1, 7. Aufl., Zürich 1955, págs. VIII. En el prólogo a la segunda edición de su comentario a la epístola a los Romanos había escrito el mismo BARTH: «Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied', von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden'». *Der Römerbrief*, 2. Aufl., 9. Abdruck, Zürich 1954, pág. XIII.

aceptar. Todo el objetivismo del concepto católico de fe, que tiene por verdadero lo revelado por Dios⁶, contrasta con la noción barthiana de fe: «Esto es la fe: el respeto ante el divino incógnito»⁷. Claro que tal noción barthiana de fe es lógica en su sistema. Sin «analogia entis», el mensaje de Dios no puede ser interpretado sino como Barth lo ha hecho: «Por tanto, no un mensaje religioso, no noticias e instrucciones sobre la Divinidad o la divinización del hombre, sino mensaje sobre un Dios, que es totalmente de otra manera, del que el hombre, en cuanto hombre, nunca sabrá ni tendrá nada»⁸. Pero, como hemos dicho ya, esta noción de mensaje no puede ser aceptada por el catolicismo, cuya esencia directamente contradice⁹. Con respecto a la Sagrada Escritura, el principio exe-gético más fundamental, en la valoración hecha por el Concilio Vaticano II, parte del hagiógrafo, para, a través no sólo de sus palabras, sino de su mentalidad, encontrar el sentido objetivo de la Palabra de Dios¹⁰.

El mismo mensaje de Dios presenta un problema absolutamente paralelo con el que inicialmente señalábamos para las definiciones dogmáticas. Y, acercándonos a él, es necesario distinguir entre las palabras en que el mensaje se expresa y los conceptos que corresponden a ellas. Las palabras no representan más problemas que los problemas de traducción. La Sagrada Escritura (al igual que las definiciones dogmáticas)¹¹ puede ser traducida y ha sido, de hecho, traducida a todas las lenguas. No digo que traducir y, sobre todo, traducir la Escritura carezca de dificultades. Una traducción siempre es necesariamente imperfecta. Bastará para el lector corriente. Pero las matizaciones, en todo caso, habrán de ser bus-

⁶ «Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest». CONC. VATICANO I, *Const. dogmática «Dei Filius»*, cap. 3: DENZ. 1789 (3008).

⁷ «Das ist der Glaube: der Respekt vor dem göttlichen Inkognito». *Der Römerbrief*, 2. Aufl., 9. Abdruck, Zürich 1954, pág. 14. Todas las ulteriores explicaciones sobre la fe, contenidas en esa página, son de sumo interés para conocer la mente de BARTH.

⁸ *Der Römerbrief*, pág. 4. Son también interesantes las consideraciones de BARTH, o. c., pág. 6, sobre cómo la revelación toca sólo tangencialmente «el mundo de la carne».

⁹ Para BARTH, quien en algún momento hace referencia a palabras de E. PRZYWARA, todo el catolicismo procede de la afirmación de la *analogia entis*, y todo el protestantismo de su negación; cf. Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, págs. 508s.

¹⁰ Cf. *Const. dogmática «Dei Verbum»*, cap. 3, n. 12.

¹¹ Problema especial constituyen los tecnicismos, frecuentemente intraducibles. Pero esto es característico del tecnicismo en cuanto tecnicismo, y no un problema propio de la Escritura o de las definiciones dogmáticas.

cadadas en un continuo confrontamiento con el texto original, que es el único divinamente inspirado¹².

Pero la dificultad sería radica en los conceptos. Y de nuevo aparece aquí el paralelismo de problemática entre las definiciones dogmáticas y el mensaje de Dios. Son aleccionadoras, en este punto, las discusiones en torno a la llamada Teología nueva. Su postulado de una vuelta a los orígenes, al dato revelado en su estadio anterior al encuentro con el helenismo —encuentro que habría tenido lugar en Justino—, hizo que la Teología nueva fuera acusada de considerar, como únicamente inmutables, los elementos judaicos de la palabra de Dios¹³. Dejemos la anécdota histórica de la Teología nueva¹⁴. En todo caso, sería exagerado hacer sinónimos los conceptos de categoría bíblica y categoría hebraica, como si no existieran categorías helenistas en el Nuevo Testamento¹⁵ y aún, antes de él, en ciertos libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento¹⁶. En este sentido, una búsqueda del dato revelado, sin adiciones helenistas, tendría lógicamente que llevar a una «vivisección» en la Escritura misma. Y puestos a liberar el dato revelado, de categorías filosóficas humanas, no se ve por qué el proceso no debería continuar con una eliminación de conceptos hebraicos, tan humanos y filosóficos, como los helenistas, aunque procedan de un medio cultural distinto. Claro que un programa tan total de liberación del dato revelado lo volatilizaría, pues nada quedaría de él, una vez eliminados todos los conceptos humanos que lo expresan.

Con nuevos matices se proclama hoy en determinados ambientes, bajo el influjo de Bultmann, un programa de liberación del dato: se habla de la necesidad de una cierta «desmitologización» de la Escritura (y, por supuesto, de la Teología); lo grave de tal pro-

¹² Para nuestro propósito, no interesa discutir aquí la cuestión, hoy de nuevo replanteada, del caso especial de los LXX y de la posible inspiración de esa traducción; cf. A. BARUCQ-H. CAZELLES, *Les livres inspirés*, en: ROBERT-FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, 2.^a ed., Tournai 1959, páginas 29s.

¹³ Cf. T.H. DEMAN, *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie*: RevUnOtt 20 (1950) 150*.

¹⁴ Se trata de historia pasada, que no pretendemos, en modo alguno, remover aquí; menos aún, mezclar en esa historia nombres hacia los que tenemos todo respeto.

¹⁵ Me parece exagerada la afirmación de J. DANIELOU cuando escribía: «Il ne faut pas en effet chercher plus tôt, dans saint Jean ou dans saint Paul, cette rencontre de l'hellénisme et du christianisme. Leur pensée est encore purement biblique, si leur langue est le grec». *La Pensée chrétienne*: Nouv. RevTheol 69 (1947) 932. Por lo demás, en la afirmación de DANIELOU parecería estar subyacente una equivalencia entre «pensamiento bíblico» y «pensamiento helenista» o «pensamiento hebraico».

¹⁶ Pienso, por ejemplo, en el libro de la Sabiduría. Aunque con un sentido peyorativo, es interesante el grado de «contaminación» helenista que para la revelación misma supone C. SCHNEIDER, *Hellenismus*: Evangelisches Kirchenlexikon 2, 101s.

grama es que, una vez propuesto, no es fácil colocarle límites precisos¹⁷. La razón es que el postulado de «desmitologización» opera con un doble criterio: se considera mítico lo que está en conexión con una visión anticuada y superada del mundo y también lo que el hombre moderno no puede encuadrar en su visión científica del mundo, con toda la relatividad que el adjetivo «científico» admite; en otras palabras, lo que el hombre moderno percibe hoy como extraño¹⁸. Ambos criterios no coinciden en modo alguno. El primero representa, aparentemente, una cuestión histórico-científica; pero el segundo es existencial¹⁹. El hombre moderno, con su mentalidad, sus límites y sus prejuicios, es tan transitorio como el hombre de cualquier época anterior. Se le convertiría en una «magnitud mítica» si quisiéramos constituirle en norma suprema de lo que la Palabra de Dios puede o no puede decir, de lo que de ella debe ser retenido o dejado caer. El hombre, en ninguna hipótesis, ni el de hoy ni el de nunca, puede ser regla de la Palabra de Dios; es la Palabra de Dios la que ha de ser regla del hombre de todos los tiempos²⁰. Aparte de que no hace falta ser profeta para prever que el hombre del siglo XXI sonreirá ante nuestra suficiencia, ante esa conciencia nuestra de pertenecer a una época excepcional, por lo menos en el mismo grado en que nosotros sonreímos ante ciertas ingenuidades de los hombres del siglo XIX²¹. La Palabra del Señor es un valor absoluto, que sería relativizado si la subordináramos al «mito del hombre moderno».

Por otra parte, no todo lo que, a primera vista, es cuadro cosmológico superado, lo es en realidad. Podría uno sentirse inclinado a «desmitologizar» la narración de la Ascensión, como correspondiente a una visión ptolomeica del mundo y no a la copernicana. Pero su historicidad no depende de una determinada visión cosmológica; es algo tan simple y tan vulgar como el que, en una visión humana de valores totalmente espontánea y que nada tiene que ver con lo cosmológico, la cabeza y la luz y la anchura están arriba, mientras que los pies, lo pesado y lo oscuro están abajo: fenomenológicamente Cristo tuvo que «ascender». ¿Hubiera tenido la

¹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, pág. 75.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, 2. Aufl., Einsiedeln 1965, pág. 35.

²¹ Con ocasión de la controversia en torno a la Teología nueva, hacía notar DEMAN la existencia en no pocos hombres de nuestra época, de una conciencia de pertenecer a una edad excepcional, en la que todo debe renovarse, si no quiere perecer; cf. DEMAN, *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie*: *RevŪnOtt* 20 (1950) 165*.

misma fuerza significativa de que Cristo iba al Padre, el que se lo hubiera tragado la tierra? ²².

Volviendo a los conceptos empleados en la Biblia, habrá que reconocer en ellos una especie de Encarnación de la Palabra de Dios. «El Verbo se hizo carne» (Jn. 1,14) no es un enunciado abstracto: se hizo hombre de una determinada raza, en un determinado lugar y en un determinado momento histórico. Y Cristo ha de ser aceptado como es ²³. De modo semejante, nadie tiene derecho a separar o abandonar los conceptos en que la Palabra hablada y escrita de Dios se ha encarnado o ha sido expresada. Frente a tales conceptos, hay que abrirse en aceptación e inclinarse en búsqueda de profundización de su sentido ²⁴.

Un proceso semejantemente encarnatorio debe mantenerse con respecto a las formulaciones dogmáticas. Muy sabiamente Su Santidad Juan XXIII, en el famoso discurso de apertura del Concilio, distinguía en ellas entre conceptos o contenidos, y formas de expresión; las formas de expresión pueden ser cambiadas, con tal de que se respete el contenido ²⁵. Un ejemplo curioso e interesante es que la condenación del Nestorianismo y una misma profesión de fe en la unidad de Persona divina en Cristo hayan podido ser hechas con términos de la Escuela alejandrina en el Concilio de Efeso ²⁶, y poco después, en un modo más inteligible para los antioquenos, con términos de su propia Escuela teológica, en la «Formula unionis» entre San Cirilo y Juan de Antioquía ²⁷. Recientemente Pablo VI ha hecho notar, sin embargo, que el cambio de fórmulas de

²² Cf. VON BALTHASAR, *Cordula...*, pág. 76.

²³ Nadie tendría derecho a rechazar a Cristo porque se hizo hombre de esta raza y no de otra.

²⁴ Por supuesto, habrá que ver el sentido de tales conceptos, atendiendo también al «género literario» en que se encuentran, como lo hace notar el CONC. VATICANO II, *Const. dogmática «Dei Verbum»*, cap. 3, n. 12.

²⁵ «Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant». Alloc. 11 de oct. 1962: AAS 54 (1962) 792. Como es obvio, citamos el texto latino como único oficial.

²⁶ DENZ. 111a (250s). La expresión καθ' ὁμοίωσιν era mal entendida por los antioquenos, en cuanto que les sonaba como si significase unidad de naturaleza; cf. C. Pozo, *Mariologia*, Romae 1967, pág. 69, nota 128. La misma dificultad representaban para los antioquenos los *anatematismos* de SAN CIRILO; DENZ. 113-124 (252-263).

²⁷ DENZ. 5002s (271ss). Es curioso que en esta fórmula se llama a la naturaleza humana de Cristo ναός (templo), expresión característicamente antioquena y usada por el mismo NESTORIO; en la «Formula unionis» su sentido es evidentemente ortodoxo.

expresión es un proceso sumamente delicado; la expresión verbal no es absolutamente indispensable y puede ser traducido en otros términos; pero todo cambio, si no se hace con sumo cuidado y con mero sentido de traducción, oscurece e incluso cambia el contenido²⁸.

El riesgo, mayor o menor, de que un cambio de terminología traiga consigo un cambio de contenido, puede explicar el diverso interés del Magisterio de la Iglesia en mantener un término técnico. Así, por ejemplo, el Concilio Vaticano II no ha tenido interés en mantener el término técnico «hiperdulía», aunque ha enseñado la singularidad del culto debido a María comparado con el que se debe a los Santos²⁹; mantenido el concepto con toda claridad, poco importaba insistir en el término. Por el contrario, el Magisterio eclesiástico insiste en que se mantenga el término «transubstanciación», porque teme que un abandono del término podría llevar consigo un cambio de contenido³⁰.

Sobre los conceptos incorporados a las fórmulas dogmáticas, sea cual fuere el ambiente cultural de que se toman, recae la garantía de infalibilidad³¹. Tal garantía hace que esos conceptos no sean perecederos. Por ello, ha podido escribir SS. Pablo VI: «Porque por esas fórmulas, como por las demás de que se sirve la Iglesia para proponer los dogmas de la fe, se expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura humana, ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad por la experiencia universal y necesaria, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto»³².

Un estudio de la historia de los Concilios lleva a conclusiones sorprendentes. Aun en el período escolástico, los Concilios son deudores al pensamiento de escuela mucho menos de lo que pudiera

²⁸ «Si, questo sistema è vincolante, non certo in modo contrario all'approfondimento, [...] e nemmeno per se è vincolante all'espressione verbale di essa verità religiosa (sebbene le formule dogmatiche siano così intimamente legate al loro contenuto, che ogni cambiamento o nasconde, o provoca un'alterazione del contenuto stesso)». Alloc. 5 de jul. 1967: L'Osservatore Romano, 6 de julio de 1967, pág. 1, col. 3.

²⁹ Cf. J. DE ALDAMA, en: PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y comentario*. Madrid 1967, págs. 421s; de modo especial la nota 84 en pág. 413.

³⁰ «Eodem modo ferendus non est quisquis formulis, quibus Concilium Tridentinum *Mysterium Eucharisticum ad credendum proposuit, suo marte derogare velit*». PABLO VI, *Enc. «Mysterium fidei»*: AAS 57 (1965) 758.

³¹ «Les formules conciliaires restent toujours vraies, à condition qu'on les entende au sens voulu par le Concile». H. BOUILLARD, *Notions conciliaires et analogie de la vérité*: *RechSciencRel* 35 (1948) 263s.

³² *Enc. «Mysterium fidei»*: AAS 57 (1965) 758.

suponerse³³. En este punto, ha sido providencial la existencia de diversas escuelas teológicas³⁴: las famosas «tres viae», que existieron en la Edad Media³⁵. Esa diversidad de escuelas obligaba a que los conceptos se utilizaran en los Concilios en ese sentido, común a todas ellas, que es el sentido vulgar y universalmente válido³⁶. El dogma, por tanto, no se ha ligado a la filosofía de una escuela³⁷, sino a una «philosophia perennis», concepto que ha sido recogido por el Concilio Vaticano II³⁸ y que coincide en el fondo con lo que querían expresar los forjadores del término «philosophia christiana»³⁹.

CÁNDIDO POZO, S.I.

Facultad de Teología de Granada.

³³ Ya los mismos grandes teólogos medievales procuraban evitar la aplicación de los términos de escuela, en sentido técnico rígido, para las explicaciones teológicas; así lo ha demostrado J.-C. DIDIER, en el caso de la aplicación por SANTO TOMÁS del hilemorfismo a la estructura de los sacramentos: *A propos de l'hylemorfisme en théologie sacramentaire*: AmClerg 72 (1962) 683-688.

³⁴ Todo teólogo, consciente de la diferencia entre dogmas y las propias teorías personales, no pretenderá jamás constituir estas últimas en norma absoluta. Quizá sea útil recordarlo en momentos de tensiones dentro de la Iglesia, en los cuales la tentación de monolitismo aparece con demasiada frecuencia, incluso a partir de campos de los que lógicamente no debiera esperarse.

³⁵ Sobre cómo estaba organizada la enseñanza de las tres vías en las dos Facultades de Teología más importantes de España, Salamanca y Alcalá, incluso en el s. XVI, cf. C. POZO, *Origen e historia de las Facultades de Teología en las Universidades españolas*: ArchTeolGran 28 (1965) 18-21.

³⁶ Para el caso del hilemorfismo en la estructura de los sacramentos y la terminología conciliar, cf. el artículo de DIDIER citado en la nota 33. En el caso de la causalidad de los sacramentos en el Concilio de Trento, es de sumo interés el panorama de escuelas teológicas representadas en el Concilio, que describe D. ITURRIOZ, *El Concilio de Trento y la causalidad de los sacramentos*: EstEcl 24 (1950) 298s, nota 3.

Tampoco en Teología eucarística la introducción del término «substantia» es de origen escolástico; ya entre 450 y 478 lo emplea FAUSTO DE RIEZ; cf. CH.-V. HERIS, *L'Eucharistie, Mystère de foi*, Colmar-Paris 1967, pág. 115.

³⁷ En otra ocasión, hemos procurado mostrar que en el progreso dogmático no debe confundirse la contingencia de las líneas de crecimiento (contingencia que debe admitirse) con una contingencia (totalmente inadmisibile) de lo obtenido de hecho como término de ese progreso; cf. C. POZO, *Dogmenentwicklung*: Sacramentum mundi 1, 933 s. Aunque en un caso concreto una escuela teológica hubiera sido la ocasión de un progreso dogmático, el concepto incorporado sería universalmente válido; tendría que serlo; tal validez cae bajo la garantía del Espíritu Santo.

³⁸ «Philosophicae disciplinae ita tradantur ut alumni imprimis ad solidam et cohaerentem hominis, mundi et Dei cognitionem acquirendam manuocantur, innixi patrimonio philosophico perenniter valido...». *Decreto «Optatum totius»*, n. 15. Aunque no esté el término «philosophia perennis», su concepto está fuertemente recogido.

³⁹ Es interesante, como lo hizo notar E. GILSON, en una controversia sobre la existencia de una filosofía cristiana, que no pocas ideas concretas de ese patrimonio perennemente válido —en sí puramente filosóficas— son históricamente de origen cristiano; cf. J. IRIARTE, *La filosofía cristiana en la Sociedad Francesa de Filosofía* (21 marzo 1931): Pens 3 (1947) 182.